

Український державний університет імені Михайла Драгоманова

Видавничий дім «Гельветика»



*До 190-річчя Українського державного університету
імені Михайла Драгоманова*

*До 20-річчя Навчально-наукового інституту філософії
та освітньої політики*

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АЛЬМАНАХ

Випуск 2 (14)



Видавничий дім
«Гельветика»
2025

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

Головний редактор:

Русаків Сергій Сергійович, кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри філософської антропології, філософії культури та культурології, директор Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики, Український державний університет імені Михайла Драгоманова, Україна

Члени редакційної колегії:

Васильєва Ірина Василівна, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, біоетики та історії медицини, Національний медичний університет імені О. О. Богомольця, Україна

Шкіль Світлана Олександрівна, доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник, Український державний університет імені Михайла Драгоманова, Україна

Стасевич-Беньковська Агнешка, доктор гуманітарних наук, доцент, Інститут американських студій та польської діаспори, Ягеллонський університет, Польща

Доценко Віктор Олегович, доктор історичних наук, доцент, професор кафедри всесвітньої історії та археології, Український державний університет імені Михайла Драгоманова, Україна

Журба Михайло Анатолійович, доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри всесвітньої історії та археології, Український державний університет імені Михайла Драгоманова, Україна

Потільчак Олександр Валентинович, доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри джерелознавства та спеціальних історичних дисциплін, Український державний університет імені Михайла Драгоманова, Україна

Агнесе Кукеле, кандидат геологічних наук (геоархеологія) за спеціалізацією з оцінки пам'яток культурної спадщини, науковий співробітник, Латвійський Університет, Латвія

Крилова Світлана Анатоліївна, доктор філософських наук, професор, професор кафедри теоретичної і практичної філософії, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Україна

Герасимова Ельвіра Миколаївна, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії і соціальної антропології імені професора І. П. Стогнія факультету історичної і соціально-психологічної освіти, Університет Григорія Сковороди в Переяславі

Улла Шакір, доктор філософії, науковий співробітник, Південний університет науки і техніки Китаю, Китай

Гоц Людмила Сергіївна, кандидат культурології, доцент кафедри культурології та міжкультурних комунікацій, Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв, Україна

Денисюк Жанна Захарівна, доктор культурології, професор, проректор з наукової роботи та міжнародних зв'язків, Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв, Україна

Дичковський Степан Іванович, доктор культурології, професор, професор кафедри артменеджменту та івенттехнологій, Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв, Україна

Карповець Максим Вячеславович, кандидат філософських наук, доцент, директор Навчально-наукового інституту соціально-гуманітарного менеджменту, Національний університет «Острозька академія», Україна

Сабадаш Юлія Сергіївна, доктор культурології, професор, завідувачка кафедри культурології, Маріупольський державний університет, Україна

Трач Юлія Василівна, доктор культурології, професор, проректор з наукової роботи, Київський національний університет культури і мистецтв, Україна

Дичек Береніка, доктор суспільних наук, доцент, Факультет соціальних наук, Інститут соціології, Вроцлавський університет, Польща

Рекомендовано до друку Вченою радою Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
(протокол засідання № 13 від 29.05.2025 р.)

Науковий журнал «Культурологічний альманах» зареєстровано друкованим медіа
(Рішення Національної ради України з питань телебачення і радіомовлення № 2694 від 05.09.2024 року)

Ідентифікатор медіа: R30-04519

Суб'єкт у сфері друкованих медіа – Український державний університет імені Михайла Драгоманова
(вул. Пирогова, 9, м. Київ, 01601, e-mail: rector@udu.edu.ua, тел. (044) 234-11-08).

Періодичність: 4 рази на рік.

Мови видання: українська, англійська, польська, німецька, французька, болгарська, румунська

На підставі Наказу МОН України від 10.10.2022 р. № 894 (додаток 2) журнал включено до Переліку наукових фахових видань України категорії «Б» зі спеціальностей В7 – Релігієзнавство, В9 – Історія та археологія, В10 – Філософія, В12 – Культурологія та музеєзнавство.

Офіційний сайт видання: <https://almanac.npu.kiev.ua>

Статті у виданні перевірені на наявність плагіату за допомогою програмного забезпечення
StrikePlagiarism.com від польської компанії Plagiat.pl.

ISSN 2786-7242 (Print)
ISSN 2786-7250 (Online)

© Український державний університет імені Михайла Драгоманова, 2025
© Видавничий дім «Гельветика», 2025

EDITORIAL BOARD:

Chief editor:

Rusakov Serhii Serhiiovych, PhD in Philosophy, Associate Professor, Professor at the Department of Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture and Cultural Studies, Director of the Educational and Research Institute of Philosophy and Educational Policy, Dragomanov Ukrainian State University, Ukraine

Members of the Editorial Board:

Vasylieva Iryna Vasylivna, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy, Bioethics and History of Medicine, Bogomolets National Medical University, Ukraine

Shkil Svitlana Oleksandrivna, DSc (Philosophy), Professor, Leading Researcher, Dragomanov Ukrainian State University, Ukraine

Stasiewicz-Bieńkowska Agnieszka, Doctor of Humanities, Associate Professor, Institute of American Studies and Polish Diaspora, Jagiellonian University, Poland

Dotsenko Viktor Olehovych, Doctor of History, Associate Professor, Professor at the Department of World History and Archeology, National Pedagogical Dragomanov University, Ukraine

Zhurba Mykhailo Anatoliiovych, Doctor of History, Professor, Head of the Department of World History and Archeology, National Pedagogical Dragomanov University, Ukraine

Potylchak Oleksandr Valentynovych, Doctor of History, Professor, Head of the Department of Resource Studies and Special Historical Disciplines, National Pedagogical Dragomanov University, Ukraine

Agnese Kukela, Candidate of Geological Sciences (Geoarchaeology) Specializing in the Evaluation of Cultural Heritage Monuments, Research Associate, University of Latvia, Latvia

Krylova Svitlana Anatoliivna, DSc (Philosophy), Professor, Professor at the Department of Theoretical and Practical Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine

Herasymova Elvira Mykolaivna, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Associate Professor at the Department of Philosophy and Social Anthropology, Department of History and Social and Psychological Education of Hryhorii Skovoroda University in Pereiaslav

Ullah Shakir, PhD, Research Fellow, Southern University of Science and Technology China, China

Hots Liudmyla Serhiivna, PhD in Cultural Studies, Senior Lecturer at the Department of Cultural Studies and Intercultural Communication, National Academy of Culture and Arts Management, Ukraine

Denysiuk Zhanna Zakhariivna, Doctor of Cultural Studies, Vice-Rector for Research and International Relations, National Academy of Managers of Culture and Arts, Ukraine

Dychkovskiy Stepan Ivanovych, DSc (Cultural Studies), Professor, Professor at the Department of Arts Management and Event Technologies, National Academy of Culture and Arts Management, Ukraine

Karpovets Maksym Viacheslavovych, PhD in Philosophy, Associate Professor, Director of the Scientific and Educational Institute of Socio-Humanitarian Management, the National University of "Ostroh Academy", Ukraine

Sabadash Yuliia Serhiivna, Doctor of Cultural Studies, Professor, Head of the Department of Cultural Studies, Mariupol State University, Ukraine

Trach Yuliia Vasylivna, DSc (Cultural Studies), Professor, Vice Rector for Research, Kyiv National University of Culture and Arts, Ukraine

Dyczek Berenika, doktor, adiunkt, Instytucja Uniwersytet Wrocławski, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Socjologii, Polska

Recommended for printing by the Academic Council of Dragomanov Ukrainian State University (protocol No. 13 as of 29.05.2025)

"Culturological Almanac" is registered as print media
(Decision of the National Council of Television and Radio Broadcasting of Ukraine:
Decision No. 2694 as of 05.09.2024)

Media ID: R30-04519
Media entity – Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
(Pirogova str., 9, Kyiv, 01601, e-mail: rector@udu.edu.ua, tel. (044) 234-11-08).
Frequency: four times a year

Publication languages: Ukrainian, English, Polish, German, French, Bulgarian, Romanian

Based on the Order of MES of Ukraine as of 0.10.2022, No. 894 (annex 2), the journal is included in the List of scientific professional (B category) editions of Ukraine (specialties: B7 – Religion Studies, B9 – History and Archaeology, B10 – Philosophy, B12 – Cultural Studies and Museum Studies).

Official web-site: <https://almanac.npu.kiev.ua>

Articles are checked for plagiarism using the software StrikePlagiarism.com
developed by the Polish company Plagiat.pl.

ISSN 2786-7242 (Print)
ISSN 2786-7250 (Online)

© Dragomanov Ukrainian State University, 2024
© Publishing House "Helvetica", 2024

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 159.97:996.3:997

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.2.1>

Благий Володимир Михайлович,
аспірант кафедри філософії та культурології
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича
orcid.org/0009-0004-8371-5112
blahyi.volodymyr@chnu.edu.ua

ПСИХОЕМОЦІЙНИЙ СТАН ПІД ЧАС АГРЕСІЇ ТА ВОЄННИХ ДІЙ: РОЛЬ РЕЛІГІЙНИХ ТА ПСЕВДОРЕЛІГІЙНИХ ЧИННИКІВ

У статті досліджується, яким чином релігійні та псевдорелігійні чинники формують психоемоційний стан в умовах агресії та воєнних дій. Аналіз охоплює роль релігійних переконань і психологічних механізмів у сприйнятті й реагуванні на стрес, спричинений конфліктами. Також розглянуто вплив релігійних інституцій і доктрин на психіку та мораль. Особливу увагу приділено застосуванню псевдорелігійних ідей та маніпуляцій для психологічного впливу в контексті політичних і соціальних конфліктів. Отримані висновки є важливими для поглибленого розуміння психологічних аспектів впливу релігійних і псевдорелігійних чинників на психоемоційний стан учасників конфліктів і можуть бути використані для розроблення дієвих психологічних підходів до зміцнення міжконфесійної та міжетнічної злагоди у кризових ситуаціях.

Проаналізовано роль релігійних переконань у подоланні стресу й адаптації до травматичних подій, а також деструктивний вплив псевдорелігійних ідеологій і маніпуляцій на психіку в умовах конфлікту. Особливу увагу приділено розгляду способів використання релігійних почуттів для розпалювання ворожнечі та виправдання насильства.

У статті досліджено багатогранний вплив релігійних інституцій та доктрин на формування психіки та моральних цінностей особистості. Проаналізовано способи, за допомогою яких релігійні організації транслюють світоглядні настанови, етичні норми та моделі поведінки, впливають на когнітивні процеси, емоційну сферу та моральний розвиток індивіда. Розглянуто як позитивні аспекти цього впливу, як-от формування спільноти, підтримка соціальної згуртованості та надання етичних орієнтирів, так і потенційні негативні наслідки, пов'язані з догматизмом, нетерпимістю та маніпуляцією свідомістю. Особливу увагу приділено аналізу психологічних механізмів засвоєння релігійних ідей та їх відображення на моральних судженнях і вчинках віруючих. Результати дослідження можуть бути корисними для фахівців у галузі психології релігії, соціології, філософії та теології, а також для всіх, хто цікавиться питаннями духовного розвитку та впливу соціальних інститутів на особистість.

Ключові слова: релігійні чинники, агресія, релігійні практики, стрес, конфлікт, емоції, психологічна підтримка, маніпуляція.

Blahyi Volodymyr,
Postgraduate Student at the Department of Philosophy and Cultural Studies
Yurii Fedkovych Chernivtsi National University
orcid.org/0009-0004-8371-5112
blahyi.volodymyr@chnu.edu.ua

PSYCHO-EMOTIONAL STATE DURING AGGRESSION AND MILITARY ACTIONS: THE ROLE OF RELIGIOUS AND PSEUDO-RELIGIOUS FACTORS

This article examines how religious and pseudo-religious factors shape the psycho-emotional state in conditions of aggression and military action. The analysis covers the role of religious beliefs and psychological mechanisms in the perception and response to stress caused by conflicts. The impact of religious institutions and doctrines on the psyche and morality is also considered. Special attention is paid to the use of pseudo-religious ideas and manipulations for

psychological influence in the context of political and social conflicts. The conclusions obtained are important for a deeper understanding of the psychological aspects of the impact of religious and pseudo-religious factors on the psycho-emotional state of conflict participants and can be used to develop effective psychological approaches to strengthening interfaith and interethnic harmony in crisis situations.

The role of religious beliefs in overcoming stress and adapting to traumatic events is analyzed, as well as the destructive impact of pseudo-religious ideologies and manipulations on the psyche in conflict situations. Special attention is paid to the consideration of ways of using religious feelings to incite hostility and justify violence.

The article examines the multifaceted influence of religious institutions and doctrines on the formation of the psyche and moral values of the individual. The ways in which religious organizations transmit certain worldviews, ethical norms and models of behavior, influencing cognitive processes, the emotional sphere and moral development of the individual are analyzed. Both positive aspects of this influence, such as community formation, maintaining social cohesion and providing ethical guidelines, and potential negative consequences associated with dogmatism, intolerance and manipulation of consciousness are considered. Special attention is paid to the analysis of psychological mechanisms of assimilation of religious ideas and their reflection on moral judgments and actions of believers. The results of the study may be useful for specialists in the field of psychology of religion, sociology, philosophy and theology, as well as for all those interested in issues of spiritual development and the influence of social institutions on the personality.

Key words: religious factors, aggression, religious practices, stress, conflict, emotions, psychological support, manipulation.

Вступ. З наукового погляду релігійні та псевдорелігійні вірування відіграють фундаментальну роль в історичному розвитку людства, детермінують соціальні структури, культурні парадигми та політичні процеси. Особливої актуальності набуває дослідження їхнього впливу в контексті воєнних конфліктів і агресії, де релігія, а також її девіантні форми, нерідко використовуються як засоби соціальної інженерії, контролю над масами та водночас як джерело ілюзорної когнітивної узгодженості, цілепокладання і емоційної підтримки для осіб, які переживають кризу. Проте емпіричні дані щодо специфічного впливу релігійних і псевдорелігійних переконань на психоемоційний стан індивіда, безпосередньо залученого в епіцентр агресивних дій і воєнних подій, залишаються не досить систематизованими. У зв'язку із цим дане наукове дослідження спрямоване на комплексний аналіз релігійних і псевдорелігійних чинників, що зумовлюють формування психоемоційного стану особистості в екстремальних умовах воєнної реальності.

Системне дослідження складних кореляційних зв'язків між релігійною свідомістю та практиками віросповідання, зокрема й функціонування релігійних інститутів (церков, сект, громад) і здійснюваних ними ритуальних практик, є не лише значущою науковою проблемою. Отримані результати можуть слугувати емпіричною базою для розроблення обґрунтованих державних стратегій, спрямованих на оптимізацію міжконфесійних відносин і зміцнення

соціальної когезії. Однак наукова цінність і практична значущість такого аналізу, а також розроблення інноваційних евристичних підходів, що виходять за межі традиційних теоретичних рамок, прямо залежать від глибини, комплексності та методологічної строгості дослідження.

Мета статті полягає в дослідженні впливу релігійних чинників на психоемоційний стан осіб в умовах агресії і воєнних дій. Через аналіз релігійних переконань, обрядів, психологічних механізмів і діяльності релігійних організацій стаття спрямована на розкриття впливу релігії на сприйняття та реакцію людей на стресові ситуації, пов'язані з конфліктами та війнами. Окрім того, мета полягає в розкритті психологічних механізмів застосування ідеологій у політичних і соціальних конфліктах.

Ступінь наукової розробки теми. З наукового погляду наявний корпус літератури підтверджує потенційно позитивний вплив релігійності та духовності на ментальне здоров'я індивіда, що проявляється в підвищенні рівня суб'єктивного благополуччя, оптимізму та відчуття екзистенційного сенсу. Проте наукове співтовариство також визнає амбівалентність впливу релігії на психіку. Зокрема встановлено, що особи з ригідними релігійними переконаннями або ті, що є членами деструктивних релігійних об'єднань, виявляють підвищену вразливість до розвитку різноманітних психічних патологій, зокрема й психотичних розладів і депресії.

Для аналізу складного феномену війни та миру в сучасній науковій думці доцільно застосувати міждисциплінарний підхід, що інтегрує положення соціології, політичної філософії, філософії історії та теорії комунікації. Теоретична рамка дослідження спиратиметься на кілька ключових підходів, представлених у працях провідних науковців. Соціологічний підхід (І. Павленко): акцентує на соціальних акторах як творцях соціальної реальності війни та миру (Павленко, 2015, с. 115). Аналізує їхній світогляд, мотивації та поведінку, а також роль соціальних інститутів у формуванні норм і практик у цій сфері (теорія соціальної дії М. Вебера, теорія соціальних інститутів Е. Дюркгейма). Філософсько-концептуальний аналіз (Н. Макаренко): здійснює історико-філософську реконструкцію розуміння війни в історії політичної думки (Фукідід, Н. Макіавеллі, К. фон Клаузевіц). Досліджує онтологічні, епістемологічні й аксіологічні виміри війни та її зв'язок із миром, справедливістю, владою (Макаренко).

Теорія віртуалізації війни (В. Корабльова): розглядає війну як соціокультурний феномен, трансформований інформаційними технологіями та медіа (Корабльова, 2012, с. 150). Аналізує віртуалізацію війни, зміщення акценту на медійну ефектність і амбівалентність сучасної війни (теорія симулякрів Ж. Бодрієра). Теорія інформаційних війн (Т. Бондар): фокусується на інформаційних війнах як специфічному соціальному конфлікті у віртуальному та медійному просторах (Бондар, 2017, с. 13). Досліджує маніпулятивні прийоми та стратегії (теорія аргументації, критичне мислення). Етико-політичний аналіз (Р. Додонов): зосереджується на морально-етичних і політичних аспектах війни, проблемах вини та відповідальності (Додонов, 2017, с. 24). Аналізує відмінності у сприйнятті конфлікту та необхідність духовного відродження (теорії соціальної справедливості Дж. Ролза, етика відповідальності Г. Йонаса).

Застосування цих підходів у комплексі забезпечує всебічний аналіз феномену війни та миру в сучасній науці.

Різноманітні аспекти воєнних конфліктів є предметом інтенсивного наукового аналізу. Зокрема, сучасні «гібридні війни» розглядаються як стратегії, спрямовані на дестабілізацію військово-політичної системи противника

шляхом застосування інформаційного тиску та маніпуляції суспільною свідомістю. В Україні значний обсяг наукових публікацій присвячено дослідженню феномену гібридної війни, серед яких колективна монографія «Світова гібридна війна: український фронт», а також індивідуальні монографії «Теорія війни і миру. Геофілософія Європи» та «Конфлікт на Сході України у дзеркалі соціально-філософської рефлексії».

Науковці не лише інтегрують результати досліджень із різних галузей знань, але й розробляють нові теоретичні парадигми для формування ефективних стратегій безпеки. Особливою науковою значущістю набуває аналіз релігійних дискурсів у контексті проблем війни та миру, що зумовлено зростанням їхньої ролі в сучасному глобалізованому світі.

Виклад основного матеріалу. В Україні, де, за статистичними даними, більшість громадян ідентифікують себе як християни, спостерігається розмаїття їхньої належності до різних течій цієї віри. Протягом багатовікової історії християнська церква сформулювала кілька підходів до розуміння війни, серед яких два й досі залишаються дискусійними й актуальними.

Перший підхід ґрунтується на фундаментальній заповіді «Не вбивай», наголошуючи на першочерговості любові до ближнього в усіх міжособистісних відносинах. Із цієї перспективи для християнина неприпустимою є участь у війні, володіння зброєю чи військова служба, оскільки це суперечить основному принципу ненасильства.

Друга позиція пов'язана з богословською концепцією «справедливої війни», яка допускає можливість застосування воєнної сили за визначених обставин. У цьому контексті смерть ворогів під час справедливої війни не розглядається як порушення заповіді «Не вбивай». Прихильники цієї концепції стверджують: «Боже благословення може супроводжувати праведну війну, оскільки у світі завжди існують сили, що загрожують миру, і тому його збереження іноді вимагає військового втручання» (Моїсєєнко, 2018, с. 549).

Згідно із християнським богослов'ям, першоджерелом воєн у земному світі є гріхопадіння людини, яке розглядається як своєрідне Боже попущення або наслідок віддалення від божественної гармонії. У цій перспективі збройні конфлікти на землі сприймаються як

віддзеркалення глибинної духовної боротьби, що розгортається в невидимих небесних сферах. Прикметно, що попри спільну основу у Святому Письмі, різні християнські церкви демонструють різноманітні підходи до практичного втілення цих принципів у своїй політиці та ставленні до воєнних протистоянь (Головков, 2014).

Хоча церква вважає війну злом, вона виправдовує «справедливу війну» або «вимушену», якщо це відбувається в оборону ближнього або для відновлення справедливості. Вона посиляється на слова Христа: «Немає більшої любові, ніж та, яка виявляється в тому, що хто покладе своє життя за своїх друзів» (Ів. 15:13) і «Усі, хто ухопить меч, від меча загинуть» (Мт. 26:52). Моральна правда вимірюється на основі принципів любові до ближнього, свого народу та Батьківщини, розуміння потреб інших народів, а також твердження того, що неможливо служити моральними засобами для блага свого народу (Моїсеєнко, 2018, с. 551).

У християнському уявленні мир є обітванням Божим, що відкриває сенс історії людства і розпочинає втілення в Ісусі Христі. Мир розглядається як дар від Бога, а біблійне розуміння його значно ширше, ніж політичне. Це включає мир між людиною та Богом, між самою собою та між людьми, які взаємопов'язані (Ів. 14:27; 16:33; Рим. 15:13; Гал. 5:22).

З наукової теологічної перспективи, Старий Завіт репрезентує концепцію миру як есхатологічної мети історії, що є результатом синергійної взаємодії божественної волі та зусиль людства, спрямованих на встановлення гармонії на землі. Мир розглядається як наслідок справедливості та відновлення єдності між Богом і обраним ним народом.

Натомість Новий Завіт інтерпретує мир як безкорисливий дар Божої любові, що корелює з есхатологічним спасінням. Мир, що ґрунтується на Божій благодаті, є визначальною характеристикою життя Церкви як у внутрішньому, так і в зовнішньому вимірах. Однак науковий аналіз новозавітних текстів підкреслює, що збереження та культивування цього дару залежить від активних зусиль людини. Церква несе етичну відповідальність за підтримку та зміцнення миру, а миротворча діяльність є імперативом для Церкви Христової. З наукової перспективи, католицька та православна теології

демонструють значну конвергенцію у трактуванні концепцій війни та миру. В обох релігійних системах війна артикулюється як деструктивне явище, що суперечить фундаментальній цінності миру як необхідної умови для сталого людського існування. Застосування військової сили кваліфікується як морально небажаний, але потенційно неминучий захід, легітимність якого обмежується екстремальними обставинами. Християнський етос, що ґрунтується на принципах божественного імперативу миру та гармонії між людськими спільнотами, сприяє ідеї пріоритетності ненасильницьких методів урегулювання конфліктів.

Водночас аналіз доктринальних положень католицизму та православ'я виявляє визнання можливості застосування воєнної сили за чітко окреслених умов. Однак таке застосування підлягає суворим етичним обмеженням, що корелюють із принципами *jus in bello* міжнародного публічного права, які регулюють справедливість ведення війни. Обидві релігійні традиції виявляють підтримку положень Статуту Організації Об'єднаних Націй, спрямованих на забезпечення міжнародного миру та безпеки (Макаренко, 2024).

Проте у практичній діяльності політичні інтереси та геополітичні чинники впливають на дії та політику церков. Деякі групи християн ставляться до пацифізму принципово, особливо ті, чиї церкви не взаємодіють із державою, як-от квакери, баптисти, меноніти, адвентисти сьомого дня, а також деякі православні старообрядці. У минулому, у реформаційні часи, протиставлення кровопролитним релігійним конфліктам виявилось мирним крилом анабаптистів, які відкинули участь християнина не лише у війні, але й у політичному житті взагалі. Під час воєнного конфлікту в Україні саме протестантські церкви проявили себе найактивніше в миротворчій діяльності, надаючи гуманітарну допомогу постраждалим від війни.

Отже, аналіз і розгляд релігійних дискурсів щодо проблем війни і миру має ключове значення для формування стратегій безпеки, розуміння дій і прогнозування геополітичної ситуації у світі. Оскільки використання релігійних концепцій для підтримки політичних і воєнних доктрин сучасних держав стало поширеною практикою.

З наукового погляду аналіз думок про війну і мир у різних християнських деномінаціях виявляє значну кількість точок дотику. Стосовно філософських аспектів війни, зокрема колізії між етичним імперативом «не вбивай» і громадянським обов'язком участі у воєнних конфліктах на вимогу держави, доктринальні підходи Католицької та Православної церков переважно схиляються до концепції «справедливої війни». У свою чергу, сучасні пацифістські тенденції знаходять своє відображення в можливості проходження альтернативної цивільної служби, а також активізації благодійної та миротворчої діяльності як соціально схвальних форм громадянської позиції (Додонов, 2017, с. 28).

З наукової перспективи, філософія миру артикулює збереження миру як етичний імператив для кожної особистості, особливо для прихильників християнського віровчення. Миротворча діяльність інтерпретується як активна боротьба за збереження людського життя. Проте, незважаючи на наявність спільних фундаментальних принципів у ставленні до питань війни та миру, політичні стратегії різних церковних інституцій демонструють варіативність, що зумовлено передусім політичними контекстами, історично сформованими зв'язками та культурною спадщиною. Водночас науковий аналіз підкреслює необхідність для церков усвідомлювати, що їхня довгострокова життєздатність залежить від здатності поєднувати шанобливе ставлення до власної традиції зі спрямованістю на майбутній розвиток, цінуючи історичну спадщину та водночас виходячи за її межі у відповідь на сучасні виклики.

Релігійні переконання можуть мати подвійний вплив на психоемоційний стан людей в умовах війни й агресії. З одного боку, віра часто стає джерелом психологічної підтримки, надаючи надію, сенс життя та відчуття контролю. Релігійні практики та спільноти забезпечують соціальну підтримку та моральні орієнтири, допомагають справлятися зі стресом і зберігати людяність. З іншого боку, псевдорелігійні ідеології можуть мати руйнівний вплив. Вони використовуються для маніпуляції свідомістю, виправдання насильства, дегуманізації ворога та призводять до глибокої психологічної травматизації учасників конфлікту.

Релігійні інституції та їхні доктрини також відіграють складну роль. Вони можуть бути

силами миру та гуманітарної допомоги, але водночас ставати інструментами політичної боротьби, підтримуючи агресію та розпалюючи ворожнечу. Вплив релігійних і псевдорелігійних чинників може мати довготривалі психологічні наслідки для тих, хто пережив війну. Водночас для багатьох віра залишається важливим ресурсом для зцілення та відновлення. Узагальнюючи, релігія в умовах війни може бути як джерелом сили та підтримки, так і інструментом маніпуляції та насильства. Її вплив залежить від конкретних переконань, дій релігійних інституцій та індивідуального досвіду людини.

Висновки. Церква дотепер має високу позицію щодо рівня довіри серед суспільних і політичних інститутів. Хоча рівень морального авторитету Церкви нижчий, ніж рівень довіри до неї, проте він зростає, особливо в Південному та Східному регіонах. Збільшується кількість осіб, які позитивно оцінюють роль Церкви в суспільстві порівняно з попередніми роками. Але ставлення до моральності священнослужителів залишається критичним. Менше чверті опитаних вірять, що більшість священнослужителів є глибоко моральними та духовними особами.

Після початку повномасштабної російської агресії проти України зросла кількість громадян, які вважають себе віруючими. Є регіональні відмінності в усіх аспектах релігійного та конфесійно-церковного самовизначення громадян, але зменшується різниця між регіонами. Традиційно релігійність вища серед старших вікових груп, але спостерігається зростання кількості віруючих серед молодших вікових груп.

Декларування належності до релігійної організації не завжди означає ідентифікацію себе як віруючого і може бути пов'язане із соціокультурною або етнічною ідентичністю. Віруючість має менше значення для громадян, ніж громадянська та локальна ідентичність.

Дослідження показало складний та багатогранний вплив релігійних і псевдорелігійних чинників на психоемоційний стан особистості в умовах агресії та воєнних дій. Релігійні переконання можуть бути важливим джерелом психологічної підтримки, соціальної згуртованості та моральних орієнтирів, допомагати людям справлятися зі стресом і травмою. Однак

псевдорелігійні ідеології можуть використовуватися для маніпуляції свідомістю, виправдання насильства та дегуманізації ворога, що призводить до ескалації конфліктів і глибоких психологічних наслідків.

Розуміння ролі релігійних і псевдорелігійних чинників у формуванні психоемоційного стану в умовах війни є важливим для розроблення ефективних стратегій психологічної допомоги постраждалим, запобігання

конфліктам і сприяння міжконфесійній і міжетнічній гармонії. Подальші дослідження в цій галузі можуть бути спрямовані на вивчення конкретних механізмів впливу різних релігійних і псевдорелігійних ідеологій на психологічний стан різних груп населення, а також на розроблення практичних рекомендацій для психологів, соціальних працівників і релігійних лідерів, які працюють у зонах конфліктів та з їхніми наслідками.

Список використаних джерел:

- Балух, В. (2003). Релігійні процеси як чинник формування духовності народу. *Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Збірник наукових праць. Філософія*. Чернівці. Вип. 163–164. С. 11–12.
- Безпека, релігія, церква в сучасному суспільстві (2021). Монографія. Вінниця. 352 с.
- Бондар, Т. (2017). Софістика в інформаційних війнах. *ФіП. Філософія*. № 1. С. 12–19.
- Брам, Е. Роль релігії під час війни та конфлікту. URL: <https://www.beyondintractability.org/essay/religion-and-conflict>
- Гібридна війна: in verbo et in praxi (2017). Монографія / за заг. ред. проф. Р. Додонова. Вінниця. 412 с.
- Головков, А. Формування соціальної доктрини у Православній церкві. URL: <http://www.katedral.org.ua/news/270.html>
- Єленський, В. (2009). Лекція в Українському католицькому університеті 23 вересня 2009 р. URL: <http://credo.pro/2009/10/6356>
- Колодний, А. (2005). Україна в її релігійних виявах: Монографія. Львів. 336 с.
- Корабльова, В. (2012). Сучасна війна: віртуальна гра чи травма реального? *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. № 51. С. 149–156.
- Макаренко, Н. Філософсько-концептуальний вимір категорії «війна» в історії філософсько-політичної думки. URL: <http://dspace.pnpu.edu.ua/bitstream/123456789/Makarenko.pdf>
- Моїсєєнко, Л. (2018). Проблеми війни та миру в трактуванні християнських конфесій. *Історія релігій в Україні: науковий щорічник*. Львів. Вип. 28. Ч. 2. С. 545–565.
- Павленко, І. (2015). Світоглядні характеристики суб'єктів миру та війни. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2015. № 60. С. 114–126.

References:

- Balukh, V. (2003). Relihiini protsesy yak chynnyk formuvannia dukhovnosti narodu [Religious processes as a starting point for the formation of the spirituality of the people]. *Naukovyi visnyk ChNU. Zbirnyk naukovykh prats. Filosofiia. Chernivtsi*. Vyp. 163–164. S. 11–12. [in Ukrainian].
- Bezpeka, relihiia, tserkva v suchasnomu suspilstvi (2021) [Security, religion, church in modern society]. Monohrafiia. Vinnytsia. 352 s. [in Ukrainian].
- Bondar, T. (2017). Sofistyka v informatsiinykh viinakh [Sophistication in information crimes]. *FiP. Filosofiia*. № 1. S. 12–19. [in Ukrainian].
- Bram, E. Rol relihii pid chas viiny ta konfliktu [The role of religion during war and conflict]. Retrieved from: <https://www.beyondintractability.org/essay/religion-and-conflict> [in Ukrainian].
- Hibrydna viina: in verbo et in praxi (2017). [Hybrid warfare: in verbo et in praxi]. Monohrafiia / za zah. red. prof. R. Dodonova. Vinnytsia. 412 s. [in Ukrainian].
- Holovkov, A. Formuvannia sotsialnoi doktryny v Pravoslavni Tserkvi [Formation of social doctrine in the Orthodox Church]. Retrieved from: <http://www.katedral.org.ua/news/270.html> [in Ukrainian].
- Yelenskyi, V. (2009). Lektsiia v Ukrainському Katolytskomu Universyteti 23 veresnia 2009 roku [Lecture at the Ukrainian Catholic University on September 23, 2009]. Retrieved from: <http://credo.pro/2009/10/6356> [in Ukrainian].
- Kolodnyi, A. (2005). Ukraina v yii relihiinykh vyjavakh [Ukraine in its religious manifestations]. Monohrafiia. Lviv. 336 s. [in Ukrainian].
- Korablova, V. (2012). Suchasna viina: virtualna hra chy travma realnoho? [Modern war: virtual game or real trauma?]. *Humanitarnyi visnyk ZDIA*. № 51. S. 149–156. [in Ukrainian].

Makarenko, N. Filosofsko-kontseptualnyi vymir katehorii «viina» v istorii filosofsko-politychnoi dumky [The philosophical and conceptual dimension of the category “war” in the history of philosophical and political thought]. Retrieved from: <http://dspace.pnpu.edu.ua/bitstream/123456789/.Makarenko.pdf> [in Ukrainian].

Moisieienko, L (2018). Problemy viiny ta myru v traktuvanni khrystyianskykh konfesii [Problems of war and peace in the interpretation of Christian denominations]. *Istoriia religii v Ukraini: nauk. shchorichn.* Lviv. Vyp. 28. Ch. 2. S. 545–565. [in Ukrainian].

Pavlenko, I. (2015). Svitohliadni kharakterystyky subiektiv myru ta viiny [The light-seeking characteristics of the subjects of the world and sin]. *Humanitarnyi visnyk ZDIA*. 2015. № 60. S. 114–126. [in Ukrainian].

Делятинський Руслан Іванович,
*кандидат історичних наук, завідувач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
факультету богословських і гуманітарних наук,
науковий співробітник Науково-дослідного інституту історії Церкви
Івано-Франківської академії Івана Золотоустого
orcid.org/0000-0002-6020-7666
r.deliatynskyi@ifaiz.edu.ua*

Василів Павло Романович,
*доктор наук з богослов'я, доцент кафедри богослов'я
факультету богословських і гуманітарних наук,
науковий співробітник Науково-дослідного інституту канонічного права і богословських наук
Івано-Франківської академії Івана Золотоустого
orcid.org/0000-0001-6523-5570
vasylivp@ifaiz.edu.ua*

Єгрешій Олег Ігорович,
*кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України
і методики викладання історії факультету історії, політології і міжнародних відносин
Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника
orcid.org/0000-0002-0639-910X
ludyna@ukr.net*

Випасняк Андрій Іванович,
*кандидат історичних наук, викладач циклової комісії суспільних дисциплін
Івано-Франківського фахового коледжу технологій та бізнесу
orcid.org/0009-0003-8594-2776
c520@ukr.net*

«ВДАВАВ ПРАВОСЛАВНОГО, АЛЕ ДОДЕРЖУВАВСЯ ДАВНІХ УНІАТСЬКИХ ПРАКТИК»: СПРОБА РЕКОНСТРУКЦІЇ ІСТОРИЧНОГО ПОРТРЕТУ СВЯЩЕННИКА МИХАЙЛА АНДРІЙОВИЧА ФЕДОРАКА (1921–1995). ЧАСТИНА 2: ДУШПАСТИР СВОГО НАРОДУ: МІЖ «ПРАВОСЛАВ'ЯМ» І «УНІАТСТВОМ», АБО ЯК ВІДБУЛАСЯ ЗМІНА РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ (1958–1995)

Мета роботи. Висвітлення життя та діяльності о. Михайла Андрійовича Федорака, пароха громади УГКЦ с. Ямниця поблизу Івано-Франківська, приклад якого може продемонструвати еволюцію поглядів і поведінки одного зі священників від практики православного «уніатськи настроєного» священника до повного відновлення його греко-католицької релігійно-конфесійної індивідуальної самоідентифікації.

Результати. У другій частині статті розглянуто діяльність о. Михайла Федорака як священника РПЦ для місцевих релігійних громад в Івано-Франківській області, його переслідування радянською владою за «уніатські настрої», повернення до УГКЦ у 1989 р., його душпастирську та громадську працю.

Висновки. Проведена на основі аналізу комплексу історичних джерел методами біографістики, просопографії та мікроісторії реконструкція життя та діяльності о. Михайла Андрійовича Федорака (1921–1995) дає змогу стверджувати, що він став добрим прикладом ревного душпастирського служіння для українського народу в умовах радянського тоталітарного режиму й у відродженій незалежній Україні. Водночас, використовуючи історіографічну модель «Церква в Церкві», можемо підтвердити

наявність у діяльності о. М. А. Федорака елементів формальної лояльності та «подвійної конфесійної самоідентичності», що сформувалася внаслідок історичних обставин становлення його особистості й значною мірою зумовлювала його активну душпастирську працю спершу як православного священника, його конфліктність із радянським тоталітарним режимом (спричинила його ув'язнення), а згодом набула остаточної розв'язки з поверненням у лоно легалізованої державою Української Греко-Католицької Церкви. Важливими результатами нашого дослідження є реконструкція його душпастирської праці послідовно, спершу як православного священника в селах Колодіївка, Добровляни (Добровляни) й Узін (Узин) Станіславського району, Саджавка і Кубаївці (Кубаївка) Коломийського району, Жовтень (Єзупіль) Галицького району, Глубока (Глибоке) Богородчанського району, Коршів, Казанів, Ліски і Годи (Годи-Добровідка) Коломийського району, Нижнів, Братишів і Кутиська (Кутище), Жуків і Жукотин Тлумацького району, а після арешту та ув'язнення 1973–1975 рр. – у селах Колоколин і Козарі Рогатинського району, Блюдниці, Темерівці (Темирівці), Курипів, Пукасівці, Ганнівці і Межигірці Галицького району, Ямниця Тисменицького району, а відтак як греко-католицького священника в тому ж селі Ямниця. Серед перспективних напрямів досліджень, зокрема, реконструкція просопографічного портрета родини о. Михайла Федорака, що дасть змогу розкрити роль кожної такої «малої людини» в релігійно-церковній, культурній, професійній і громадській сферах життя українського суспільства.

Ключові слова: Українська Греко-Католицька Церква, Руська Православна Церква, «Церква в Церкві», релігійно-конфесійна ідентичність, священник, біографія, отець Михайло Андрійович Федорак.

Deliatynskyi Ruslan,

*Candidate of Historical Sciences, Head of the Department of Social and Humanitarian Disciplines of the Faculty of Theology and Humanities, Research Fellow of the Research Institute of Church History Ivano-Frankivsk Academy Ivana Zolotoustoho
orcid.org/0000-0002-6020-7666
r.deliatynskyi@ifaiz.edu.ua*

Vasylyv Pavlo,

*Doctor of Theology, Associate Professor at the Department of Theology, Faculty of Theology and Humanities, Research Fellow of the Research Institute of Canon Law and Theological Sciences Ivano-Frankivsk Academy Ivana Zolotoustoho
orcid.org/0000-0001-6523-5570
vasylivp@ifaiz.edu.ua*

Yehreshii Oleg,

*Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Senior Lecturer at the Department of History of Ukraine and Methods of Teaching History, Faculty of History, Political Science and International Relations Vasyl Stefanyk Precarpathian National University
orcid.org/0000-0002-0639-910X
ludyna@ukr.net*

Vypasniak Andrii,

*Candidate of Historical Sciences, Teacher at the Cyclic Commission of Social Disciplines Ivano-Frankivsk Applied College of Technologies and Business
orcid.org/0009-0003-8594-2776
c520@ukr.net*

“HE PRESENTED TO BE ORTHODOX, BUT ADHERED TO ANCIENT UNIATE PRACTICES”: AN ATTEMPT TO RECONSTRUCT THE HISTORICAL PORTRAIT OF PRIEST MYKHAILO ANDRIYOVYCH FEDORAK (1921–1995)

The aim of the work. Coverage of the life and activities of Father Mykhailo Andriyovych Fedorak, parish priest of the UGCC community of the village of Yamnytsia near Ivano-Frankivsk, an example of which can demonstrate the evolution of the views and behavior of one of the priests from the practice of an Orthodox “Uniate-minded” priest to the full restoration of his Greek-Catholic religious-confessional individual self-identification.

The results. The second part of the article examines the activities of Father Mykhailo Fedorak as a priest of the ROC for local religious communities in the Ivano-Frankivsk region, his persecution by the Soviet authorities for “Uniate sentiments”, his return to the UGCC in 1989, and his pastoral and public work.

Conclusions. The reconstruction of the life and activities of Father Mykhailo Andriyovych Fedorak (1921–1995), conducted on the basis of an analysis of a complex of historical sources using the methods of biography, prosopography, and microhistory, allows us to assert that he became a good example of zealous pastoral service for the Ukrainian people under the conditions of the Soviet totalitarian regime and in the revived independent Ukraine. At the same time, using the historiographic model “Church within the Church”, we can confirm the presence in the activities of Father M. A. Fedorak of elements of formal loyalty and “double confessional self-identity”, which was formed as a result of the historical circumstances of the formation of his personality and largely determined his active pastoral work, first as an Orthodox priest, his conflict with the Soviet totalitarian regime (which led to his imprisonment), and later found a final solution with his return to the bosom of the Ukrainian Greek Catholic Church legalized by the state. The important results of our research are the reconstruction of his pastoral work sequentially, first as an Orthodox priest in the villages of Kolodiivka, Dobrivlyany (Dobrovlyany) and Uzin (Uzyn) of the Stanislavsky district, Sadzhavka and Kubayivka (Kubayivka) of the Kolomyia district, Zhovten (Yezupil) of the Galician district, Hlubok (Hlyboke) of the Bogorodchansky district, Korshiv, Kazaniv, Lisky and Gody (Gody-Dobrovidka) of the Kolomyia district, Nyzhniv, Bratyshev and Kutyska (Kutyshche), Zhukiv and Zhukotyn of the Tlumachsky district, and after his arrest and imprisonment in 1973–1975. – in the villages of Kolokolyn and Kozary in the Rohatyn district, Blyudnyky, Temerivtsi (Temirivtsi), Kurypiv, Pukasivtsi, Hannivtsi and Mezhyhirtsy in the Halych district, Yamnytsia in the Tysmenytsia district, and then as a Greek Catholic priest in the same village of Yamnytsia. Among the promising areas of research, in particular, is the reconstruction of the prosopographic portrait of the family of Father Mykhailo Fedorak, which will allow us to reveal the role of each such “little person” in the religious-ecclesiastical, cultural, professional, and public spheres of life of Ukrainian society.

Key words: Ukrainian Greek Catholic Church, Russian Orthodox Church, “Church within the Church”, religious and confessional identity, priest, biography, Father Mykhailo Fedorak.

Постановка проблеми. У сучасній вітчизняній історіографії історії Української Греко-Католицької Церкви (далі – УГКЦ) XX століття значну нішу займають дослідження життєписів духовенства крізь призму еволюції особистої ідентичності, що дає змогу з’ясувати мотивацію їхньої діяльності. Окремої уваги дослідників заслуговує група священників, які у 1970–1980-х рр. формально належали до РПЦ, проте підтримували зв’язки з підпільним греко-католицьким духовенством, а під час легалізації УГКЦ у 1989–1991 рр. повернулися до її лона й активно сприяли її відродженню (Будз, 2010, с. 209–227). У цьому контексті об’єктом нашого дослідження став отець Михайло Андрійович Федорак (1921–1995).

Аналіз останніх досліджень та публікацій. У сучасній вітчизняній історіографії життєпис о. Михайла Федорака знайшов відображення

в декількох науково-популярних публікаціях істориків-краєзнавців (Чемеринський, 1996, с. 7; Дейчаківський, 2002, с. 273–278; Кудлак, Босчко, 2016, с. 6; Сміжак, 2016, с. 11; Смицнюк, 2021, с. 64–70), проте, на нашу думку, потребує ретельнішої реконструкції та з’ясування еволюції його «подвійної конфесійної самоідентичності» в контексті історіографічної моделі «Церква в Церкві» (Шліхта, 2012, с. 431; Говера, 2019, с. 90–91).

Метою статті є продовження реконструкції життя та діяльності о. Михайла Андрійовича Федорака, пароха громади УГКЦ с. Ямниця поблизу Івано-Франківська (ранній період його біографії викладений у нашій попередній статті (Делятинський та ін., 2025)), приклад якого показує еволюцію поглядів і поведінки одного зі священників від практики православного «уніатськи настроєного» священника до повного

відновлення його греко-католицької релігійно-конфесійної індивідуальної самоідентифікації¹.

Виклад результатів дослідження. Продовжуючи життєпис священника, відзначимо, що невдовзі після священницьких свячень єпископ Йосиф Савраш видав 12 квітня 1958 р. «грамоту», якою призначив «священника Федорака Михайла Андрійовича настоятелем церкви св. Михайла в Колодіївці з правом служіння в церкві Покрова Пресвятої Богородиці в Добрівлянах і в церкві Перенесення Мощей св. о. Николая в Узині Станіславського благочиння» та доручив зареєструватися в уповноваженого у справах РПЦ при облвиконкомі (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 3). Того ж дня уповноважений Ради у справах РПЦ при РМ СРСР по Станіславській області видав о. Михайлові відповідну «довідку про реєстрацію духовенства», якою підтверджував «право здійснення церковних служб і треб» у церквах сіл Колодіївка, Добрівляни (нині с. Добровляни – Р. Д.) й Узинь (нині с. Узин. – Р. Д.) Станіславського району (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 2, 4зв). Тут, у с. Колодіївка, о. Михайло Федорак прослужив трохи більше одного місяця. Таке нетривале служіння, зокрема, було наслідком «релігійної політики» радянського режиму, що прагнув усіма способами скоротити мережу релігійних громад. Зрештою, варто зауважити, що внаслідок активного тиску місцевих органів радянської влади релігійна громада РПЦ в с. Колодіївка у 1961 р. призупинила свою діяльність, а в 1963 р. взагалі була знята з реєстрації обласним уповноваженим у справах релігій та знову відновлена лише в червні 1989 р. (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 3, спр. 542, арк. 2, 5).

Уже 24 травня 1958 р. о. Михайло Федорак отримав від єпископа Йосифа Савраша нову «грамоту призначення» – настоятелем церкви Покрови Пресвятої Богородиці в с. Саджавка «з правом служіння» додатково в церкві святих апостолів Петра і Павла в с. Кубаївці (нині с. Кубаївка – Р. Д.) Ланчинського благочиння (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 8). Щоправда напередодні 23 травня 1958 р. обласний уповноважений своєю «довідкою

про реєстрацію духовенства» обмежив служіння о. Михайла Федорака лише церквою в с. Саджавка, що згодом підтвердив черговою довідкою про реєстрацію від 17 червня 1958 р. (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 9, 10). Згодом, 23 травня 1961 р., єпископ Йосиф Савраш видав новий «указ» про призначення о. Михайла «настоятелем церкви Покрова Пресв. Богородиці в с. Саджавка з правом служіння в церкві св. ап. Петра і Павла в Кубаївці Коломийського благочиння» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 11). Однак, напевно, уповноважений знову відмовився проводити реєстрацію на таких умовах (в особовій справі відсутня відповідна довідка). Однією з причин була активна релігійно-душпастирська діяльність священника, який, як зазначив дослідник І. Дейчаківський, «підняв парохію, відновив церкву. Влада намагалася закрити церкву, тому о. Михайло протестував. Йому пів року не дозволяли служити, а згодом примусово перевели до Корнева (насправді на іншу парафію – в с. Коршеві – Р. Д.)» (Дейчаківський, 2002, с. 274; Церква св. Миколая с. Ямниця..., [б/д]). Зрештою, саму парафію в с. Саджавка закрили, і лише 1962 р. мусили знову зареєструвати (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 3, спр. 384, арк. 50-61). Тож уже під час служіння в с. Саджавка о. Михайло Федорак зустрівся з першими значними перешкодами з боку органів радянської влади в здійсненні своєї душпастирської праці, що згодом визначили певну «опозиційність» священника до радянського тоталітарного режиму.

Так, активна позиція о. Михайла Федорака невдовзі була жорстко «покарана» частими переміщеннями з однієї парафії на іншу. Так, 18 вересня 1962 р. єпископ Йосиф Савраш підписав «указ» про призначення о. М. А. Федорака «настоятелем церкви св. Николая в с. Жовтень (нині с. Єзупіль – Р. Д.) Галицького району і того ж благочиння», і аж 8 жовтня священник отримав довідку про реєстрацію від обласного уповноваженого (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 12, 13). Але вже 11 грудня 1962 р. його призначили «настоятелем церкви св. Димитрія в с. Глубока (нині с. Глибоке – Р. Д.) Богородчанського району і того ж благочиння», що того ж дня підтвердив довідкою уповноважений у справах релігій (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 14, 15). Так, через

¹ Дослідження біографії о. М. А. Федорака реалізовано в межах держбюджетної комплексної науково-дослідної теми «Реабілітована пам'ять: сторінки історії УГКЦ в особах» (№ 0123U103003 від 26.06.2023).

декілька днів, 14 грудня 1962 р., отримав нове призначення – «настоятелем церкви Успенія Богородиці в селі Коршів, з правом полагоджування релігійних потреб у селах Казанів і Ліски» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 16, 17).

Однак і це призначення о. Михайла Федорака на парафію в с. Коршів спершу виявилось недовготривалим. Варто зауважити, що дослідники біографії священника часто помилково вказували на місця й терміни служіння на парафіях о. Михайла. Так, дослідники І. Дейчаківський і О. Смицнюк помилково вказують про його служіння начебто «тридцять років життя» в с. Корнів (Дейчаківський, 2002, с. 274; Церква св. Миколая с. Ямниця..., [б/д]; Смицнюк, 2021, с. 65). Однак, насправді, релігійна громада РПЦ у с. Корнів Городенківського району (розташована приблизно за 45 км від с. Корнів Коломийського району) вже в 1961 р. «офіційно» припинила існування та була знята з реєстрації обласним уповноваженим у справах релігій, а відновлена аж у 1989 р. (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 3, спр. 113, арк. 5, 7). Тим часом дослідник А. Сміжак, окреслюючи без конкретної хронології початковий період виконання обов'язків «священника в церквах сіл Колодіївка, Саджавка, Єзупіль, Глибока, Жукотин, Нижнів», надалі вже підкреслює, що «з 14 грудня 1962 до 1973 рр. о. Михайло стає священником у с. Коршів Коломийського району» (Сміжак, 2016, с. 11). Однак виявлені документи дають змогу уточнити, що душпастирська праця о. М. Федорака в с. Коршів насправді поділялася на два періоди, перший з яких розпочався в грудні 1962 р. і тривав до жовтня 1964 р. (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 27зв).

Свою душпастирську працю в с. Коршеві о. Михайло розпочав із належної організації релігійної громади та відновлення церкви, яка, за деякими свідченнями, «в час війни була конюшнею...» (Дейчаківський, 2002, с. 274; Церква св. Миколая с. Ямниця..., [б/д]; порівн.: Смицнюк, 2021, с. 65). Очевидно, активна душпастирська і громадська позиція священника знову ж таки суперечила намірам і заходам місцевої радянсько-партійної адміністрації щодо зменшення впливу релігії на населення, розробленим відповідно до постанови Рали міністрів СРСР від 16 березня 1961 р. «Про посилення контролю за виконанням радянського законодавства про культу» (Андрухів, 2004, с. 152).

Зрештою, режим демонстрував певні «успіхи в боротьбі з релігією»: якщо станом на 1 січня 1962 р. в Івано-Франківській області налічувалося 597 релігійних громад, то станом на 1 січня 1963 р. залишилося лише 337, із них 147 громад були зняті з реєстрації як такі, що об'єдналися з іншими релігійним громадами; водночас із 337 дійсних громад Богослужіння відбувалися лише у 205 громадах, а в 132 – тимчасово не проводилися через відсутність священників, а наявним священникам заборонено було обслуговувати більше однієї громади (Андрухів, 2004, с. 168). Так, радянський режим використав інших православних священників у боротьбі з «опозиційним» о. М. Федораком. На думку А. Сміжака, «з 1963 р. о. Федорак береться під особливий контроль органами КДБ» (Сміжак, 2016, с. 11).

Невдовзі радянським спецслужбам поступово вдається зібрати відповідний «компрометувальний матеріал». Так, спершу о. Мирослав Кошик з с. Отинії та о. Юрій Федик з с. Хлібичина Коломийського району, які «сусідували з о. Федораком», поскаржились Івано-Франківському благочинному о. Дмитру Валіхновському на поведінку вірян своїх релігійних громад, які «вимагають від них, щоби і вони служили богослужіння, як служить Федорак у Коршові, говорили, що він відправляє по-давнішому, то значить по уніатськи, і нічого не боїться так, як ви!...» (цит. за: ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 18; порівн.: Сміжак, 2016, с. 11; Смицнюк, 2021, с. 65). Надалі з метою перевірки фактів «канонічних порушень» Івано-Франківський благочинний о. Дмитро Валіхновський, очевидно, за сприяння органів КДБ, таємно направив 24 жовтня 1963 р. на недільне Богослужіння, яке відправляв о. Михайло Федорак у церкві с. Коршів, свого «агента» – «свідка», яким став «один чоловік, який добре знає православний устав, бо сам бере участь у співі богослужінь» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 18).

Про візит цього «агента», як підкреслив «доповідач», о. Михайло не здогадувався, тому «не міг змінити своїх уніатських «витівок»...». Зрештою, сам «свідок» детально розповів про «такі порушення православного уставу», які «зробив свящ. Федорак»: «...Проповідь говорив з проповідниці на церкві, а не на солії, як всі священники говорять, перед проповіддю і після неї на колінах з всіма людьми говорив

Отче наш – як було за унії, що є проти православного уставу. Православну ієрархію ані державних властей не згадував, в церкві держать жінки хоругви і свічки уніатські довгі. На проповіді сварив молодь, чому не ходить до церкви. Чашу не відносив на жертівник по уставу, але по уніатськи держав на престолі і аж по закінченні Служби відносив її на жертівник. У церковному крилосі вся католицька ієрархія стоїть не вичорнена, Йосиф і інші, богослужебні книги – нічого не зроблено. Він хвалився, що був декан Михаліха (о. Костянтин Михаліха – Р. Д.) з Коломиї на візитації і ствердив, що все в порядку. І далше все осталося, як і було. Цей священник Федорак відправляє вже давно заборонену латинську «суплікацію» на колінах. священник Федорак робить між священниками і вірянами деморалізацію. А робить це тому, щоб воскресити унію і догодити людям та мати користі. Можна сказати, що це йому вдається, люди горнутья і церква повна народу, що не можна пройти...» (цит. за: ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 18–19; порівн.: Сміжак, 2016, с. 11).

Так, 11 грудня 1963 р. Івано-Франківський благочинний о. Дмитро Валіхновський подав до уповноваженого Ради у справах РПЦ в Івано-Франківській області О. П. Атаманюка «докладну», у якій не тільки виклав згадані вище факти, а й дав власну оцінку о. Михайла Федорака: «...Можна сказати, що своїми поступками він має успіхи у вірян своїх і других сіл, які тужать за унією. А для священників православних, які служать православний устав у богослужіннях і виконують чесно всі розпорядження, Федорак робить шкоду, як також для Православної Церкви...». Він просив органи влади, не розкриваючи особи «автора докладу» (тобто самого о. Д. Валіхновського), вжити необхідних заходів – «такого уніата викрити» і відповідно покарати або ж «приказати йому навчитися заховувати православний устав», до того ж «усі ці факти відомі єпископу і секретареві в Єпархії, одначе ніякі міри не прийнято» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 18зв). Очевидно, зібраного «компромату» органам КДБ вистачило для здійснення «виховного тиску» на священника, зокрема, шляхом чергового переміщення на іншу парафію. Характерно, що 13 квітня 1964 р. сам уповноважений у справах РПЦ О. Атаманюк в кінці тексту

«докладної» написав таку резолюцію: «Зміст документа і автор не розкривалися. По фактах усе заперечує, крім служби з проповідальниці. Дано роз'яснення та попередження» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 18зв).

Уже 27 жовтня 1964 р. єпископ Йосиф Савраш призначив о. Михайла Федорака «настоятелем церкви св. Михаїла в с. Нижнів, з правом полагоджувати релігійні треби вірянам на їх прохання в сс. Братишів, Кутиська (нині с. Кутище – Р. Д.) Городенківського благочиння і того ж району», що 3 листопада 1964 р. підтвердив уповноважений у справах релігій (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 19, 20).

Невдовзі, однак, о. Михайло Федорак знову повернувся до своєї попередньої парафії. Спершу «указом» від 4 січня 1965 р. єпископ Йосиф Савраш «поручив» о. Михайлові тимчасово «відслужити Богослужіння в церкві «Свято-Успенській» в с. Коршеві Коломийського благочиння і того ж району в днях 7 січня, 9 січня, 14 січня і 19 січня 1965 року» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 22). Того ж дня, 4 січня 1965 р., обласний уповноважений у справах РПЦ О. Атаманюк видав йому довідку про реєстрацію, у якій вже не вказувалося жодних обмежень на період служіння в релігійній громаді «Спас-Успенської» церкви с. Коршів Коломийського району (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 21). Імовірно, спецслужби вирішили «дати свободу» священникові на деякий час, щоб продовжити спостереження за його діяльністю. Зрештою, 25 січня 1965 р. єпископ Йосиф Савраш видав новий «указ», яким призначив о. Михайла Федорака на постійне місце служіння – «настоятелем церкви «Свято-Успенської» в с. Коршеві, з правом полагоджувати релігійні треби вірянам на їх прохання в сс. Казанів, Ліски, – Коломийського району і того ж благочиння» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 23). Отже, після короткої перерви, пов'язаної із тимчасовим переміщенням на іншу парафію, у січні 1965 р. фактично розпочався другий період душпастирського служіння о. Михайла Федорака в с. Коршеві, який тривав до його арешту 1973 р. (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 27зв, 32зв).

У цей же період єпархіальне управління Івано-Франківської та Коломийської єпархії РПЦ, імовірно, за «сприяння» органів КДБ спонукало його здобути вищу богословську

освіту в системі духовних навчальних закладів РПЦ. У 1965 р. о. Михайло Федорак вступив на заочний відділ Московської духовної семінарії РПЦ в м. Загорську, яку закінчив 1970 р. (за іншою версією, викладеною священником в автобіографії 14 жовтня 1975 р., він навчався в цьому закладі у 1966–1971 рр.) (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 27, 28зв, 31, 32зв; порівн.: Дейчаківський, 2002, с. 274; Смицнюк, 2021, с. 65; Церква св. Миколая с. Ямниця..., [б/д]).

Окрім того, певним проявом начебто високої довіри до нього стали два наступних призначення на тимчасове виконання священницьких обов'язків. Так, 13 лютого 1967 р. єпископ Йосиф Савраш видав «указ» про призначення о. Михайла Федорака «тимчасово, це є 1 раз в місяць і більші празники служити богослуження в «Свято-Воскресенській» церкві в с. Жукотин, з правом полагоджувати релігійні треби вірян на їх прохання в с. Жуків Тлумацького району і того ж благочиння», що 20 лютого 1967 р. підтвердив обласний уповноважений у справах РПЦ (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 24, 26), а 27 листопада 1967 р. – призначив «тимчасово служити... в «Свято-Юрській» церкві в с. Годах Коломийського району і того ж благочиння» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 25). Водночас варто підкреслити, що служіння о. М. Федорака в релігійних громадах с. Жукотин і с. Годи (нині с. Годи-Добровідка – Р. Д.) було тимчасовим, а тому основним місцем його душпастирської праці залишалася релігійна громада в с. Коршів. Водночас, очевидно, органи МВС і КДБ в цей час продовжували відстежувати діяльність цього священника, збираючи «компромат» і шукаючи відповідної нагоди для переслідування та репресій.

Спершу предметом особливої уваги органів КДБ стали активна душпастирська праця та достатнє майнове становище священника. У 1968 або 1969 рр. о. Михайло Федорак був тимчасово затриманий органами міліції за декілька мішків картоплі, які безкоштовно зібрали йому віряни (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 39). Однак, як зауважив А. Сміжак, «дрібні порушення російських православних канонів о. Федораком чим раз тим більше наражали його на небезпеку» (Сміжак, 2016, с. 11). Врешті, у липні (або, за іншими даними,

у серпні) 1973 р. о. Михайла Федорака арештували органи міліції та прокуратури за сфабрикованою справою (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 31, 35).

У своєму листі до уповноваженого Ради у справах релігій при РМ СРСР по Івано-Франківській області від 27 серпня 1973 р. старший слідчий прокуратури Львівської області В. Тупчий, повідомляючи про розслідування «кримінальної справи за звинуваченням Федорака Михайла Андрійовича та інших, обвинувачених у порушенні законодавства про релігійні культи», просив надіслати «дані про діяльність Федорака як служителя культу», зареєстровані випадки порушень законодавства про культи та інші «компрометувальні матеріали» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 37). У відповідь обласний уповноважений у справах релігій С. Ганженко, вказуючи анкетні відомості про священника, дав йому таку характеристику: *«Федорак характеризується як уніатсько настроєна особистість (виділення курсивом наше – Р. Д.). Будучи настоятелем церкви в с. Коршів, проводив богослужіння за уніатським обрядом. Так, наприклад, ще в 1963 році було встановлено, що Федорак перед проповіддю і після її закінчення ставив прихожан на коліна, як передбачено уніатським обрядом. По уніатськи виконував й інші обряди. Федорак в своїх проповідях осоромлював молодь за те, що вона не відвідує церкви. Серед вірян проводив роботу у напрямку відродження унії. Разом з дружиною займався поборами серед вірян. У 1963 або 1964 р. побудував у м. Івано-Франківську двоповерховий будинок, по вулиці Селянська № 15, маючи на утриманні двох стареньких батьків, дружину і четверо дітей...»* (цит. за: ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 38; порівн.: Сміжак, 2016, с. 11). Окрім відомого затримання міліцією за мішок картоплі у 1968 чи 1969 р., уповноважений С. Ганженко додав ще декілька дрібних «порушень» та сфабрикованих (згодом зовсім не підтверджених, навіть навпаки – спростованих) фактів «кримінального минулого» священника: «за даними Івано-Франківської міської прокуратури за 1963 р. Федорак М. А. нібито придбав фіктивний атестат про закінчення вечірньої школи-десятирічки, який мав намір використати для вступу в Одеську духовну семінарію. У 1972 р. Федорак нав'язав релігійній громаді прийняти

псаломником Коржинського Василя Миколайовича, 1912 року народження, який був його родичем... Коржинський був знятий з реєстрації. У 1973 р. Федорак схвалив особисто кандидатуру на псаломника, одного з мешканців Косівського району, який усупереч законодавству про культу залучався ним для проведення богослужінь без реєстрації в апараті уповноваженого...» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 39).

Варто зауважити, що майже всі звинувачення були сфабриковані. Зокрема, як уже раніше згадувалося, свій атестат про повну загальну середню освіту о. Михайло легально здобув у 1947 р. у Станіславському державному учительському інституті. Щодо дяка Василя Коржинського, то насправді, як свідчить п. Марта Бурак, о. Михайло на парафії «його застав вже, а не зробив псаломщиком, як це говорять архівні довідки» (це його син Михаїл у майбутньому став нашим зятем), він мав гарний голос, був з дяківської родини» (Спогади про о. Михайла Федорака... п. Бурак Марти... від 02.09.2024 р., с. 3).

Тож, на нашу думку, реальною причиною репресивних дій проти о. Михайла Федорака, на нашу думку, була його активна душпастирська праця з проявами «уніатських настроїв», що визначала його «опозиційність» до радянського режиму. Характерна деталь, яка розкриває реальні мотиви репресій уміщена в офіційній характеристиці на священника, виданій (на жаль без позначення дати, але, як випливає з контексту змісту, не пізніше 1973 р.), очевидно, на вимогу прокуратури або уповноваженого. У цій характеристиці на о. М. А. Федорака секретар епархіального управління Івано-Франківської і Коломийської єпархії РПЦ о. Василь Дорош прямо зазначав: «За час своєї священничої праці, хоча і був шанований вірянами, однак *найбільшою його похибкою було двоїння – вдавав православного, але додержувався давніх уніатських практик* (виділення жирним курсивом наше – Р. Д.). Держався про уніатських поглядів, були в нього й канонічні порушення, які випливали за недодержаннями положеннями 16 пунктів, встановлених посланням трьох Архієпископів після Львівського Собору, що відбувся в 1946 році. Деколи вмішувався в справи керівництва Церковної Ради, чим створював конфлікт та непорозуміння

з місцевою владою» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 34).

Формальною причиною для порушення кримінальної справи, як згодом вказував сам о. Михайло Федорак у своїй заяві до обласного уповноваженого у справах релігій від 3 липня 1975 р. та дослівно (!) повторено в «офіційній» автобіографії від 14 жовтня 1975 р., стало те, що він «у цьому ж 1973 р. допустив помилку у своєму житті, а саме, купив молитовники у невідомої людини, однак не реалізувавши їх, був арештований і засуджений по ст. 148 на 3 роки як такий, що займався забороненим промислом» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 32, 42).

Дослідник І. Дейчаківський зазначає, що причиною арешту «стало те, що священник намагався забезпечити всіх вірних молитовниками. Можливості для друку на той час були лише у Львові, де він їх і замовив. Коли молитовники забрали з друкарні, то отець залишив їх в камері схову на залізничному двірці. Повернувшись, він не зміг її відкрити. Довелося викликати міліцію, яка, в свою чергу, почала дізнаватися, що в камері схову. Після цього було арештовано шість священників, серед яких і о.о. Федорака, Соколача (насправді, Антона Соколана – Р. Д.), Кривого та інших, а також багато працівників друкарні. Владою після цього було закрито вісімнадцять церков. Органи вчинили обшук в івано-франківському будинку пароха, а також на квартирі у Корневі (насправді, в с. Коршеві – Р. Д.). Забрали багато літератури. Так, було конфісковано його майно...» (Дейчаківський, 2002, с. 274; Церква св. Миколая с. Ямниця..., [б/д]).

Архівні матеріали з особової справи священника дають змогу розкрити деякі деталі та причини арешту. У рукописній «Довідці на колишнього священника в с. Коршів Коломийського району Федорака Михайла Андрійовича...» від 28 вересня 1975 р., виданої, імовірно, співробітником міліції старшим референтом Пономарьовим, зазначалося, що «в серпні 1973 р. Федорак був арештований органами міліції, а в лютому 1974 р. Львівським обласним судом засуджений за ст. 138 ч. 2, ст. 79 ч. 2, ст. 148 і ст. 150 КК УРСР до трьох років позбавлення волі з конфіскацією майна. Із вироку по справі на Федорака видно, що засуджені Васирина, Синишин, священники Кривий і Гаврилук з 1969 р. до липня 1973 р., а з літа 1972 р. священники Соколан і Федорак М. А. систематично займалися

організованою діяльністю, спрямованою на порушення закону про відділення церкви від держави. З метою виготовлення і поширення серед вірян ворожої уніатської церковної літератури священник Кривий в 1971 р. організував ворожу групу, в яку спершу втягнув начальника Львівського технікуму Синишина і Гавриляка, а потім священників Соколана і Федорака, які працювали в Івано-Франківській області. Вказаною групою було надруковано і поширено 2 250 екземплярів уніатських брошур, календарів і молитовників серед вірян. Федорак особисто отримав від учасника вказаної групи Васирина для поширення серед вірян 50 колядників, 10 требників і 50 молитовників і за все це заплатив Васирині 500 рублів...» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 35-36). Окрему увагу слідчі приділили родині о. М. Федорака, з'ясувавши деталі соціального статусу його найближчих родичів – трьох сестер і двох братів, дружини і дітей, з них двоє – брат Іван Федорак і зять Любомир Коржинський – були священниками (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 30).

Особливості слідчого процесу щодо о. Михайла Федорака та відбуванням ним покарання дослідник І. Дейчаківський розкрив на основі спогадів самого священника та його парафіян: «...Після семи місяців слідства й перебування в камері-одиночці о. Михайла перевели в загальну тюрму у Львові. Умови були жахливі. Безперервні допити, незгасаюче яскраве світло у камері, яким давили на психіку людей, остаточно виснажили отця, перетворивши його на старця. Тому в'язні називали його "дід". Серед засуджених було декілька добрих людей, які старалися допомогти о. Федораку. І хоча з нього насміхалися, забирали передачі та їжу, ніхто бити не наважувався. Дуже страшними були етапи. У таборі працював спершу на заводі, але недовго. У в'язниці стратив всі сили, тому його перевели на свиноферму, де було трохи легше, а, головне, спокійніше. З 1973 по 1975 рік отець Михайло відсидів у Сімферопольській тюрмі. Тут перехворів тифом...» (Дейчаківський, 2002, с. 274–275; Церква св. Миколая с. Ямниця..., [б/д]; порівн.: Смицнюк, 2021, с. 65–66).

Варто уточнити деякі деталі. В особовій анкеті від 14 жовтня 1975 р. сам о. Михайло Федорак зазначив, що його термін судимості тривав з липня 1973 до лютого 1975 р. (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 31). Враховуючи,

що сам процес слідства тривав майже сім місяців, то загальний термін відбування покарання, до якого включали й час перебування в слідчому ізоляторі, становив один рік і сім місяців. Уже 25 лютого 1975 року о. Михайло Федорак був звільнений з тюрми через амністію, а 2 березня 1975 р. він прибув додому в Івано-Франківськ (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 42; порівн.: Сміжак, 2016, с. 11; Дейчаківський, 2002, с. 275; Смицнюк, 2021, с. 66; Церква св. Миколая с. Ямниця..., [б/д]).

Однак навіть після відбуття покарання радянський режим намагався всіляко принизити священника. Для повернення до священничого служіння о. Михайлові довелося докласти значних зусиль. У своїй заяві на ім'я уповноваженого Ради у справах РПЦ в Івано-Франківській області 3 липня 1975 р. він писав: «Після звільнення я зголосився до Архієпископа Кир Йосифа і до Уповноваженого по справах релігії з усним та письмовим проханням про відновлення мене на посаду священника. Незважаючи на те, що мій стаж псаломщика нараховує 14 років, а стаж священника 17 років, мені було відмовлено в реєстрації...» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 42–43). У цей час уповноважений у справах релігій в Івано-Франківській області, як пізніше згадувала п. Марта Бурак, намагався принизити священника, кажучи, що «пора змінити капелюх на кашкет і піти працювати на колію, щоб хоч якусь користь принести суспільству» (Спогади про о. Михайла Федорака... п. Бурак Марти... від 02.09.2024 р., с. 4). Проте о. Михайло наполягав на своєму праві на душпастирську працю. Обґрунтовуючи своє прохання, о. М. Федорак послідовно аргументував: «Як довголітній служитель при Церкві, який в 1971 році закінчив Московську духовну семінарію, я вважаю себе повноцінним православним священником, при цьому обіцяю свою помилку виправити своєю чесною працею і більше ніколи в житті не допустити помилки, маючи на увазі минулу, за яку я так тяжко заплатив своїм здоров'ям та приниженням себе і своєї сім'ї... Додаю і те, що мене часто викликають в органи міліції та попереджують в тому, що я повинен чимскоріше відновитись на роботі і з місця роботи занести справку у відповідний відділ міліції. У протилежному випадку я буду переданий до суду за ухилення від роботи...» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 43).

Останню обставину частково відзначив і співробітник міліції Пономарьов у «довідці» від 29 вересня 1975 р., який писав: «В березні 1975 р. Федорак був звільнений з ув'язнення і на роботу нами не приймався, а 26 вересня 1975 р. голова Ради у справах релігій при РМ УРСР тов. Литвин дав строгу вказівку надати Федораку посаду священника» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 36; порівн.: Дейчаківський, 2002, с. 275; Смицнюк, 2021, с. 66; Церква св. Миколая с. Ямниця..., [б/д]).

Уже 27 жовтня 1975 р. архієпископ Івано-Франківський і Коломийський Йосиф Савраш видав «указ» № 531, а уповноважений Ради у справах релігій в Івано-Франківській області підписав довідку № 115 про призначення о. Михайла Андрійовича Федорака «настоятелем церкви св. Йоана Хрестителя в с. Колоколин Рогатинського району й того ж благочиння» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 40, 41, 48; порівн.: Дейчаківський, 2002, с. 275; Смицнюк, 2021, с. 66; Церква св. Миколая с. Ямниця..., [б/д]).

У цей період трапився один цікавий інцидент, який, на нашу думку, свідчить про агентурно-оперативні заходи органів КДБ щодо перевірки лояльності священника. Про цей випадок доповідав 18 лютого 1976 р. секретар канцелярії Івано-Франківського і Коломийського архієпископа митрофорний протоієрей В. Дорош: «Дня 27 січня 1976 року священник Федорак Михайло Андр[і]йович, який працює священником в с. Колоколин, Рогатинського р[айо]ну доповів в Єпархіяльному Управлінні, що Церковна Рада названого села організовано провела під час Різдвяних Свят коляду, ходили по селу та збирали гроші «на церкву». Крім цього, по селу ходила молодь з вертепом «шопкою», яка також збирала гроші на церкву. 14 січня 1976 року, в день святкування Нового року, також ходила т. зв. маланка, подібно як у свята з вертепом, ходила молодь по селу та збирали гроші на церкву. (Згадану «маланку» уряджували там тому 20 років). 20 січня 1976 року, в день престольного празника «Собор Іоанна Предтечі», жінки ходили з хрестом, збираючи при тому гроші. Про те все доповідав священник Федорак, знімаючи зі себе всяку відповідальність, що він не організовував та з тим не має нічого спільного, тим більше, що Церковна Рада цілковито з ним не числиться» (ДАІФО,

ф. Р-388, оп. 3, спр. 422, арк. 18). Характерно, що на цій «довідній» В. Дороша було покладено дві «резолюції» про «взяття до відома» поданої інформації, очевидно, уповноваженим РСРК по Івано-Франківській області О. Атаманюком, який, зазвичай, тісно співпрацював з органами КДБ.

Рівно через рік після першого післяв'язничного призначення, 28 жовтня 1976 р., о. Михайлові Федораку дозволили, зберігаючи парафію в с. Колоколин, додатково «тимчасово служити в церкві св. Парасковії с. Козарі Рогатинського району й того ж благочиння» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 44, 45, 49).

Однак менш ніж через пів року, 30 березня 1977 р., о. Михайло Федорак був переведений уже на інше місце служіння та призначений «священником-настоятелем церкви Різдва Пречистої Діви Марії в селі Блюдники Галицького району з правом полагоджування, на бажання вірян, релігійних потреб, там же й у селах Темерівці (нині с. Темирівці – *Р. Д.*), Курипів, Пукасівці та Ганнівці Галицького району й того ж благочиння» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 46, 47, 52; порівн.: Сміжак, 2016, с. 11). Йому на допомогу в травні 1977 р. призначено нового псаломщика – Яськіва Григорія Федоровича (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 3, спр. 49, арк. 55), якого в грудні 1978 р. змінив Дутка Іван Панькович (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 3, спр. 49, арк. 58, 69). Тим часом 3 жовтня 1977 р. о. Михайло Федорак отримав дозвіл додатково служити в церкві св. великомучениці Параскевії в с. Межигірці Галицького району та благочиння (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 50, 51; порівн.: Сміжак, 2016, с. 11). Очевидно, що навіть такий перелік місць служіння вказує, що о. Михайло Федорак мусив докласти чимало зусиль для організації душпастирської праці серед вірних, залишаючись під пильним наглядом органів КДБ, що прагнули його знову скомпрометувати або принаймні чинити на нього значний психологічний тиск.

Черговим етапом у його душпастирській праці стало переведення на нову парафію: 4 грудня 1981 року о. Михайло Федорак був призначений священником-настоятелем церкви св. Миколая в с. Ямниця Тисменицького району та однойменного благочиння Івано-Франківської і Коломийської єпархії РПЦ (Сміжак,

2016, с. 11; Дейчаківський, 2002, с. 275; Церква св. Миколая с. Ямниця..., [б/д]; порівн.: Смицнюк, 2021, с. 66). Цікаво, що в особовій справі священника самого указу архієпископа Івано-Франківського і Коломийського про призначення на нову парафію не збереглося, тим часом уповноважений Ради у справах релігій по Івано-Франківській області довідку про реєстрацію священника на цій парафії за № 156 видав навіть дещо раніше, ще 28 листопада 1981 р. (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 56).

Уже з перших днів о. Михайло Федорак розпочинає активну душпастирську працю, дбаючи насамперед про відновлення храму, який потребував серйозного ремонту. За свідченнями сучасників, церква св. Миколая «потребувала великої праці для відновлення. Була в дуже занедбаному стані. Через зруйнований дах потрапляли сніг та дощ. Отець Михайло дуже багато їздив по церквах Івано-Франківської та Львівської областей, фотографував найкращі образи. Він був знайомий з кількома художниками зі Львова, які мали вищу художню освіту і згодилися здійснити розписи в ямницькій церкві. Упродовж кількох років церква зовсім змінила свій вигляд. Її було відремонтовано й відреставровано. Придбане церковне майно. Вона знову стала однією з найкращих у сфері» (Дейчаківський, 2002, с. 275; Церква св. Миколая с. Ямниця..., [б/д]; порівн.: Смицнюк, 2021, с. 66; Сміжак, 2016, с. 11). Дослідник церковної архітектури о. О. Смицнюк додає, що «робота потребувала величезного зусилля: вирівнювали стіни, заробляли щілини між кінцями зрубу, шпаклювали та ґрунтували основу стін під розписи. Роботи тривали з 1983-го до 1987 р.» (Смицнюк, 2021, с. 66).

Однак, очевидно, така активність священника викликала відповідну реакцію органів КДБ. Уже в 1982 р. ними знову інспіровано скаргу на священника на адресу уповноваженого Ради у справах РПЦ (далі – РСРПЦ). У цій заяві-скарзі від імені «мирян с. Ямниця» з незрозумілим підписом якогось аноніма, датованій 13 лютого 1982 р., зазначалося, що вони звертаються «у зв'язку із самочинством нашого священника Федорака М., котрий всупереч духовного статуту вводить в нас на парафії для себе вигідні закони. Кожного місяця першої неділі всі гроші з квесту забирає собі,

крім того, без відома церковного комітету самочинно ходить вечором по хатах і хрестить дітей. А також в обхід церковної каси приймає замовлення на службу Божу, спомини за здоров'я і за померлих...» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 53; порівн.: Сміжак, 2016, с. 11; Смицнюк, 2021, с. 66). Однак релігійна громада виступила на захист свого священника. У своєму «поясненні» на адресу уповноваженого РСРПЦ від 22 лютого 1982 р. за підписами касира Б. Я. Когуча та голови ревізійної комісії В. І. Дейчаківського підкреслено, що «ніхто з церковної двадцятки села Ямниця заяви про порушення священником Федораком законодавства про культу і зловживання не писав. Чий підпис на заяві від 13 лютого цього року... не знаємо, все, що сказано в заяві... не підтверджуємо. Все це видумка!» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 53; порівн.: Сміжак, 2016, с. 11).

Зрештою, сам о. Михайло Федорак у своєму листі-поясненні до уповноваженого РСРПЦ від 16 лютого 1982 р. послідовно й аргументовано довів, що «скарга, яка на мене написана будь-то би від когось з церковного комітету не є правдою», оскільки: «1) за час Служби Божої Комітет збирає квесту, а коли я кінчаю Сл. Божу Комітет гроші вже порахував і вложив в касову книгу; 2) Служби Божі, які служаться в будні дні, вписує церковний комітет касир, а люди, яких була Сл. Божа, приносять мені квитанцію; 3) дітей я хрестив під час великих морозів в хаті голови Ревізійної комісії, який мешкає біля церкви, в присутності церковного касира, який вписував це в книгу хрестин і видавав мені квитанцію; 4) я заходжу час від часу в гості в Ямниці до своєї рідної сестри, яка тому 20 років вийшла в Ямниці заміж і там живе; 5) на слова Уповноваженого Беспалова про те, що він при перевірці церкви в Ямниці говорив голові Рев. Комісії, що я служу Сл. Божі без квитанції, заявляю, що це наговорив не мене сам голова Рев. Комісії з якихось ворожих до мене поглядів, бо Уповноважений Беспалов цього йому не говорив; 6) уся скарга не мене, яка написана нібито від церковного Комітету, є фальшива, а писав це не церковний комітет, а якісь ворожо до мене наставлені люди, а може тільки одна особа, що прикривалась церковним комітетом» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 54–54зв.; порівн.: Сміжак, 2016, с. 11; Смицнюк, 2021, с. 66).

Цілком очевидно, що цього разу, 1982 р., провакація органів КДБ зазнала невдачі, оскільки о. Михайло Федорак користувався підтримкою релігійної громади с. Ямниці. Зрештою, внаслідок проведеної 15–17 серпня 1983 р. за дорученням Тисменицького райвиконкому окремою ревізійною комісією перевірки діяльності священника і церкви «порушень фінансово-господарської діяльності релігійної громади с. Ямниці не виявлено» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 3, спр. 574, арк. 51). Завдяки цьому йому вдалося ще більше згуртувати вірян і, як уже раніше зазначалося, завершити в 1987 р. ремонт церкви св. Миколая.

Водночас радянський тоталітарний режим продовжив психологічний тиск на священника та його родину. Так, його наймолодша дочка Марта, яка з відзнакою закінчила факультет іноземних мов Івано-Франківського державного педагогічного інституту імені В. Стефаника і розпочала працювати вчителем англійської мови в одній зі шкіл міста Івано-Франківська, саме в 1982 р. зазнала психологічного тиску з боку місцевого партійного комітету та уповноваженого Ради у справах релігій, а також була звільнена з роботи й позбавлена диплому, який вдалося повернути аж у 1992 р. (Спогади про о. Михайла Федорака... п. Бурак Марти... від 02.09.2024 р., с. 2). Очевидно, і самого о. Михайла Федорака часто викликали до себе на «співбесіди» уповноважені Ради у справах релігій в Івано-Франківській області Мирон Дерев'яно, Матейко, Інжиєвський (Спогади про о. Михайла Федорака... п. Бурак Марти... від 02.09.2024 р., с. 2), які прагнули добитися принаймні зменшення душпастирської активності священника. Проте це не завадило о. Михайлові Федораку підтримати окремих представників молодого покоління в їх прагненні навчатися в духовній семінарії, незважаючи на можливі репресії з боку органів КДБ; серед них були, зокрема, пізніші священники Михайло Коржинський, Михайло Бурак, Стефан Комарницький (Спогади про о. Михайла Федорака... п. Бурак Марти... від 02.09.2024 р., с. 4).

Упродовж своєї душпастирської праці в с. Ямниці, що межувало з обласним центром м. Івано-Франківськ, о. Михайло Федорак, очевидно, налагодив добрі відносини зі священниками та єпископами катакомбної Української

Греко-Католицької Церкви. У цей час, за свідченням його дочки п. Марти Бурак, «тато мав зв'язок з «непідписаними священниками». Пам'ятаю, як перед Різдом і Великоднем тато брав мене і ми разом йшли на наш базар коло Ратуші, тато купував кілька кілограм шинки і слоїк меду і ми ввечері несли такі презенти до них додому по різних адресах. Я чекала надворі, а тато заносив до хати. Тато підтримував також вдів по священниках, бо я сама друкувала їм святочні привітання і не раз сплакувала сама, так зворушливо тато укладав текст... Тато регулярно відвідував владика Софрона Дмитерка і монахинь...» (Спогади про о. Михайла Федорака... п. Бурак Марти... від 02.09.2024 р., с. 4).

Активізація руху за легалізацію Української Греко-Католицької Церкви у 1987–1989 рр. значно вплинула на погляди й суспільно-релігійну діяльність самого о. М. Федорака. Щодо цього його дочка п. М. Бурак згадувала: «Дуже добре пам'ятаю роки відродження Греко-Католицької Церкви. Блаженної пам'яті Владика Павло Василик і (тоді ще отець) владика Микола Сімкайло були частими гостями в нашій хаті, вони вели довгі розмови вечорами. То були дійсно історичні часи великих змін у Церкві і державі...» (Спогади про о. Михайла Федорака... п. Бурак Марти... від 02.09.2024 р., с. 4). У вересні-жовтні 1989 р. о. Михайло Федорак, за спогадами деяких очевидців, був частим відвідувачем при розкопках могил жертв радянського режиму в урочищі Дем'яновому Лазі, а відтак, коли вирішили провести перепоховання останків жертв, він порадив, як організувати й провести поминальні Богослужіння силами духовенства Греко-Католицької Церкви, яка на той момент ще не була офіційно визнана державою (Дейчаківський, 2002, с. 276; Смицнюк, 2021, с. 69; Церква св. Миколая с. Ямниці..., [б/д]). Очевидно, що саме тоді настав сприятливий переломний час для відновлення особистої релігійної самоідентифікації священника, який тривалий час переживаючи конфлікт «подвійної ідентичності» внаслідок формальної лояльності до атеїстичного режиму і православної церкви, вирішив, нарешті, повернутися до Української Греко-Католицької Церкви, яка добивалася державної легалізації та фактично починала відроджувати свої структури.

Дня 30 жовтня 1989 р., о. Михайло Федорак з благословення на той час катакомбного

єпископа УГКЦ Павла Василика вирішив разом із релігійною громадою церкви св. Миколая с. Ямниця здійснити перехід з лона РПЦ до рідної за духом віри УГКЦ (*Додаток 4*). Про цю подію як один із перших актів переходу від РПЦ до УГКЦ в Івано-Франківській області, як стверджують сучасники і дослідники, «кілька днів повідомляло радіо “Свобода”», тим часом «дехто із знайомих отця, наляканий сміливістю священника і очікуванням розправи над ним, припинили з ним спілкуватися, не заходили в гості. Але процес національного та релігійного відродження зупинити було вже неможливо ...» (Дейчаківський, 2002, с. 275–276; Церква св. Миколая с. Ямниця..., [б/д]; порівн.: Смицнюк, 2021, с. 68; Сміжак, 2016, с. 11). Варто згадати, що лише 20 листопада 1989 р. було опубліковано постанову Ради у справах релігій при Раді Міністрів УРСР про дозвіл на реєстрацію релігійних громад греко-католиків в Україні (Сергійчук, 2001, с. 457–458), чим фактично держава легалізувала фактично наявні, до того часу підпільні, «катакомбні» осередки структур УГКЦ.

Урешті, 3 грудня 1989 р. уповноважений Ради у справах релігій в Івано-Франківській області Мирон Дерев'яно змушений був видати о. Михайлові Федораку довідку за № 191 про реєстрацію «священником УГКЦ св. Миколая релігійної громади с. Ямниця Тисменицького району» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 60). Згодом о. Михайло Федорак, бажаючи відзначити подію переходу громади с. Ямниця до УГКЦ, як стверджує очевидець і дослідник о. О. Смицнюк, «замовив місцевому художникові Антонові Марикові ікону свмч. Йосафата Кунцевича», яка, збережена дотепер, «мала символізувати єдність ямницької церкви з Апостольським Престолом» (Смицнюк, 2021, с. 68–69).

У 1990-х рр. о. Михайло Федорак розгорнув активну душпастирську працю в с. Ямниця, пов'язану з відродженням структур та релігійно-церковного життя УГКЦ. У цей час релігійна громада церкви св. Миколая с. Ямниця була зареєстрована місцевими органами державної влади як парафія УГКЦ, а Івано-Франківський єпископ-ординарій УГКЦ Софрон Дмитерко видав о. Михалові Федораку спеціальне «посвідчення» за № 480 від 29.11.1990 р. (*Додаток 3*) про те, що «він дійсно Український

Греко-Католицький священник і обслуговує с. Ямниця Тисменицького району» (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 61). У структурі УГКЦ парафія св. Миколая с. Ямниця на той час входила до структури Тисменицького деканату Івано-Франківської єпархії УГКЦ (Шематизм Івано-Франківської єпархії УГКЦ, 1995, с. 74).

У той час о. Михайло Федорак організував при церкві св. Миколая товариство «Апостольства молитви», запровадив щонедільне тримання хоругв молоддю, що належала до товариства «Пласт», під час Богослужіння, проводив підготовку до першої Сповіді та Причастя. У співпраці зі школою започаткував катехизацію молоді, яку заохотив до відвідування щонедільних та святкових Літургій, відправи Хресної Дороги, Святої Години та Маївки. У такий спосіб він значно активізував релігійно-церковне життя парафії. Водночас він займав активну громадянську позицію, адже, як свідчить очевидець і дослідник І. Дечаківський, при кожній нагоді «освячував майже всі патріотичні акції початку 90-х років, започатковані демократичними організаціями. Його виступи й проповіді – глибоко продумані по формі та національно-патріотичні за змістом – стали визначальними в процесі формування релігійного й суспільно-політичного світогляду його парафіян» (Дейчаківський, 2002, с. 276, 277–278; Церква св. Миколая с. Ямниця..., [б/д]).

Така жертвна душпастирська й громадська праця о. Михайла Федорака невдовзі була відзначена врученням йому 14 листопада 1994 р. з рук єпископа-ординарія Івано-Франківської єпархії УГКЦ Софрона Дмитерка високої церковної нагороди – мітри, яка стала найвищою відзнакою його жертвового служіння та заслуг (Дейчаківський, 2002, с. 276; Смицнюк, 2021, с. 70; Церква св. Миколая с. Ямниця..., [б/д]).

Невдовзі о. Михайло, зважаючи на виснаження здоров'я через переслідування радянським режимом та активну ревну душпастирську працю, почав важко хворіти. Відтак, 13 квітня 1995 року о 9 годині ранку о. Михайло Федорак помер (Дейчаківський, 2002, с. 276; Смицнюк, 2021, с. 70; Церква св. Миколая с. Ямниця..., [б/д]; Сміжак, 2016, с. 11). Похорон відбувся за участі великої кількості людей, які прийшли його вшанувати. Похований о. Михайло Федорак на місцевому старому цвинтарі поблизу

церкви в с. Ямниця (*Додаток 5*) (Спогади про о. Михайла Федорака... п. Бурак Марти... від 02.09.2024 р., с. 1).

У 2019 р. з нагоди 20-літнього ювілею легалізації Української Греко-Католицької Церкви з ініціативи місцевого пароха о. Богдана Куриліва на фасаді церкви св. Миколая в с. Ямниця встановлено пам'ятну дошку (*Додаток 6*).

У серпні 2021 р. родина священника організувала день пам'яті з нагоди 100-ліття з дня народження о. Михайла Федорака, під час якого, як згадувала п. Марта Бурак, «за великої підтримки настоятеля отця мітрата Богдана Куриліва була відправлена Свята Служба Божа в церкві за участю трьох священників і панахида за татом і мамою (вони похоронені поруч) на цвинтарі. Зворушливі слова над могилою проголосив найстарший внук світлої пам'яті мітрофорний протоієрей Андрій Коржинський» (Спогади про о. Михайла Федорака... п. Бурак Марти... від 02.09.2024 р., с. 1).

Висновки та перспективи дальших досліджень. Проведена на основі аналізу комплексу історичних джерел методами біографістики, просопографії та мікроісторії реконструкція життя та діяльності о. Михайла Андрійовича Федорака (1921–1995) дає змогу стверджувати, що він став добрим прикладом ревного душпастирського служіння для українського народу в умовах радянського тоталітарного режиму та у відродженій незалежній Україні. Водночас, використовуючи історіографічну модель «Церква в Церкві», можемо підтвердити наявність у діяльності о. М. А. Федорака елементів формальної лояльності та «подвійної конфесійної самоідентичності», що сформувалася внаслідок історичних обставин становлення його особистості й значною мірою зумовлювала його активну душпастирську працю спершу як православного священника, його конфліктність із радянським тоталітарним режимом (спричинила його ув'язнення), а згодом набула остаточної розв'язки із поверненням у лоно легалізованої державою Української Греко-Католицької Церкви.

Важливими результатами нашого дослідження є обґрунтування дійсної дати народження та реконструкція його душпастирської праці послідовно, спершу як православного священника в селах Колодіївка, Добрівляни (Добровляни) й Узінь (Узин) Станіславського

району, Саджавка і Кубаївці (Кубаївка) Коломийського району, Жовтень (Єзупіль) Галицького району, Глубока (Глибоке) Богородчанського району, Коршів, Казанів, Ліски і Годи (Годи-Добровідка) Коломийського району, Нижнів, Братишів і Кутиська (Кутище), Жуків і Жукотин Тлумацького району, а після арешту та ув'язнення 1973–1975 рр. – у селах Колоколин і Козарі Рогатинського району, Блюдники, Темерівці (Темирівці), Курипів, Пукасівці, Ганнівці і Межигірці Галицького району, Ямниця Тисменицького району, а відтак як греко-католицького священника в тому ж селі Ямниця.

Серед перспективних напрямів досліджень, зокрема, варто визначити реконструкцію просопографічного портрета родини о. Михайла Федорака – як по лінії його рідних братів і сестер, так і по лінії його дітей, оскільки серед них було декілька представників духовенства Греко-Католицької та Православної Церков: брат о. Михайла – о. Іван Федорак, чоловік найстаршої дочки о. Михайла Надії, зять о. Михайло Коржинський та його сини – о. Андрій Коржинський, о. Маркіян Коржинський, о. Любомир Коржинський, о. Даниїл Коржинський, зять і внук о. Михайла від наймолодшої дочки Марти – о. Василь Бурак та о. Юрій Бурак (Спогади про о. Михайла Федорака... п. Бурак Марти... від 02.09.2024 р., с. 1–5). Варто також детальніше розмежувати в історіографії біографії двох осіб з однаковим іменем та прізвищем – о. Михайла Андрійовича Федорака і о. Михайла Федоровича Федорака, адже їхні життєві шляхи суттєво розійшлися: перший повернувся у 1989 р. до УГКЦ, а другий так і залишився в РПЦ. До того ж в особовій справі о. М. А. Федорака, що зберігається в Держархіві Івано-Франківської області, помилково вміщено два документи про діяльність о. М. Ф. Федорака – «указ» архієпископа Івано-Франківського і Коломийського Макарія Свистуна № 764 від 15 грудня 1988 р. про його призначення «священником церкви Усікновення Чесної Глави св. Іоанна Хрестителя» в с. Назавизів «з правом задовольняти релігійні потреби вірян» с. Мирне Надвірнянського району, а також довідка про реєстрацію від уповноваженого Ради у справах релігій в Івано-Франківській області (ДАІФО, ф. Р-388, оп. 1д, спр. 420, арк. 5, 6). Крім того, через продовження генеалогічних і просопографічних студій цієї родини можна розкрити

роль кожної такої «малої людини» в релігійно-церковній, культурній, професійній і громадській сферах життя українського суспільства,

показати тривалу традицію священничого служіння на прикладі трьох поколінь, що має своєрідний екуменічний характер.

Список використаних джерел:

- Андрухів, І. О. (2004). Релігійне життя на Прикарпатті: 1944-1990 роки. Історико-правовий аналіз. Івано-Франківськ: Івано-Франківська обласна друкарня, 344 с.
- Будз, К. (2010). «Віддайте кесарю кесарево, а Богові Боже»: проблема політичної лояльності підпільних греко-католиків до радянського режиму (1946–1989 рр.). *Наукові записки УКУ*. Ч. 2: Історія. Вип. 1. С. 209–227. URL: <http://er.usu.edu.ua/handle/1/130>.
- Говера, І. (2019). Літургійне життя священників та вірних в Українській Греко-Католицькій Церкві: Українська Греко-Католицька Церква в період підпілля (1946 – 1989). Львів: Свічадо, 400 с.
- Дейчаківський, І. (2002). Ямничани. Івано-Франківськ: Нова Зоря, 336 с.
- Делятинський, Р., Василів, П., Єгрешій, О., Випасняк, А. (2025). «Вдавав православного, але додержувався давніх уніатських практик»: спроба реконструкції історичного портрету священника Михайла Андрійовича Федорака (1921–1995). Частина 1: Становлення особистості, формація і свячення. *Культурологічний альманах*. № 1. С. 16–32. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.3>.
- Кудлак, Б., Боєчко, Ю. (2016). Зберіг вірність рідній Церкві: до 95-ліття від дня народження і 20-х роковин відходу у вічність св. п. о. Михайла Федорака. *Нова Зоря: всеукраїнський греко-католицький часопис*. № 10. 10 березня. С. 6.
- Особова справа священника Федорака Михайла Федоровича. *Державний архів Івано-Франківської області*. Ф. Р-388. Оп. 1д. Спр. 419. 88 арк.
- Особова справа священника Федорака Михайла Андрійовича. *Державний архів Івано-Франківської області*. Ф. Р-388. Оп. 1д. Спр. 420. 61 арк.
- Сергійчук, В. (2001). Нескорена Церква: Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу. Київ: Дніпро, 496 с.
- Смицнюк, О. (2021). Дорога до витоків. Духовні джерела Ямниці / за ред Я. Довгана, Г. Литвин. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 128 с.
- Сміжак, А. (2016). Незабутній отець Михайло Федорак. *Ямниця: спецвипуск газети «Вперед»*. № 1 (23). Квітень. С. 11. URL: <http://yamnytsya-otg.if.ua/wp-content/uploads/2018/09/Ямниця-№-1-квітень-2016.pdf>.
- Спогади про о. Михайла Андрійовича Федорака (1921–1995) його дочки п. Бурак Марти Михайлівни (1958 р. н.). Запис від 02.09.2024 р. *Приватний архів історика Руслана Делятинського*. Папка «Федорак М.А. (матеріали)». Файл. 5 с.
- Справа релігійної громади с. Блюдники Галицького району. *Державний архів Івано-Франківської області*. Ф. Р-388. Оп. 3. Спр. 49. 80 арк.
- Справа релігійної громади с. Корнів Городенківського району. *Державний архів Івано-Франківської області*. Ф. Р-388. Оп. 3. Спр. 113. 24 арк.
- Справа релігійної громади с. Саджавка Надвінянського району. *Державний архів Івано-Франківської області*. Ф. Р-388. Оп. 3. Спр. 384. 85 арк.
- Справа релігійної громади с. Колоколин Рогатинського району. *Державний архів Івано-Франківської області*. Ф. Р-388. Оп. 3. Спр. 422. 63 арк.
- Справа релігійної громади с. Колодіївка Тисменицького району. *Державний архів Івано-Франківської області*. Ф. Р-388. Оп. 3. Спр. 542. 15 арк.
- Справа релігійної громади с. Ямниця Тисменицького району. *Державний архів Івано-Франківської області*. Ф. Р-388. Оп. 3. Спр. 574. 68 арк.
- Федорак Михайло Андрійович. Колекція фото від 31.10.2024 року. *Приватний архів історика Олега Єгрешія*. Папка «Федорак М.А. (1921–1995): матеріали». Фотографії. 10 фото.
- Церква святого Миколая с. Ямниця Івано-Франківської області. *Інтерактивна карта Української Греко-Католицької Церкви*. URL: <https://map.ugcc.ua/view/406-tserkva-svyatogo-mykolaya-s-yamnytsya-ivano-frankivska-oblast> (дата звернення: 01.11.2022).
- Чемеринський, А. (1996). Він не зрадив своєї віри. *Нова Зоря: всеукраїнський греко-католицький часопис*. Ч. 37-38. С. 7.
- Шематизм Івано-Франківської єпархії Української Греко-Католицької Церкви станом на 10 листопада 1995 року Божого / Надруковано за дорученням Ординарія Івано-Франківського Кир Софрона Дмитерка ЧСВВ. Редагування І.Пелехатий. Івано-Франківськ: Редакційно-видавничий відділ Івано-Франківської греко-католицької єпархії, 1995. 160 с.

Шліхта, Н. (2012). Західноукраїнський вплив на Український екзархат: несподівані наслідки «возз'єднання». *Ковчег. Науковий збірник з церковної історії*. ч. 6: Насилля влади проти свободи сумління / відп. ред. О. Турій. Львів: Вид-во УКУ, С. 430–446. URL: <https://drive.google.com/file/d/1FnADpfDTZfcVUTs-L4StWA0yDYT80R8/view>.

References:

Andrukhiv, I. O. (2004). *Relihiine zhyttia na Prykarpatti: 1944-1990 roky. Istoryko-pravovyi analiz* [Religious life in Prykarpattia: 1944-1990. Historical and legal analysis]. Ivano-Frankivsk: Ivano-Frankivska oblasna drukarnia. 344 s. [in Ukrainian].

Budz, K. (2010). «Viddaite kesariu kesareve, a Bohovi Bozhe»: problema politychnoi loialnosti pidpilnykh hreko-katolykiv do radianskoho rezhymu (1946–1989 rr.) ["Render to Caesar what is Caesar's, and to God God's": the problem of political loyalty of underground Greek Catholics to the Soviet regime (1946–1989)]. *Naukovi zapysky UKU*. Ch. 2: Istorii. Vyp. 1. C. 209–227. Retrieved from: <http://er.ucu.edu.ua/handle/1/130> [in Ukrainian].

Hoverta, I. (2019). *Liturhiine zhyttia sviashchenykyv ta virnykh v Ukrainii Hreko-Katolytskii Tserkvi: Ukrainska Hreko-Katolytska Tserkva v period pidpillia (1946–1989)* [The liturgical life of priests and the faithful in the Ukrainian Greek-Catholic Church: the Ukrainian Greek-Catholic Church in the underground period (1946–1989)]. Lviv: Svichado. 400 c. [in Ukrainian].

Deichakivskiy, I. (2002). *Yamnychany* [Yamnychans]. Ivano-Frankivsk: Nova Zoria. 336 s. [in Ukrainian].

Deliatynskiy, R., Vasylyv P., Yehreshii O., Vypasniak A. (2025). "He pretended to be Orthodox, but adhered to ancient Uniate practices": an attempt to reconstruct the historical portrait of priest Mykhailo Andriyovych Fedorak (1921–1995). Part 1: Personality formation, formation and ordination. *Culturological Almanac*. № 1. C. 16–32 . DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.3>.

Kudlak, B., Boiechko, Yu. (2016). Zberih virnist ridni Tserkvi: do 95-littia vid dnia narodzhennia i 20-kh rokovyn vidkhodu u vichnist sv. p. o. Mykhaila Fedoraka [He remained faithful to his native Church: until the 95th anniversary of his birth and the 20th anniversary of his passing into eternity St. p. o. Mykhailo Fedorak]. *Nova Zoria: vseukrainskyi hreko-katolytskyi chasopys*. № 10. 10 bereznia. S. 6. [in Ukrainian].

Osobova sprava sviashchenyky Fedoraka Mykhaila Fedorovycha [Personal file of the priest Fedorak Mykhailo Fedorovych]. *Derzhavnyi arkhiv Ivano-Frankivskoi oblasti* [State archive of Ivano-Frankivsk region]. F. R-388. Op. 1d. Spr. 419. 88 ark. [in Ukrainian].

Osobova sprava sviashchenyky Fedoraka Mykhaila Andriyovycha [Personal file of the priest Mykhailo Andriyovych Fedorak]. *Derzhavnyi arkhiv Ivano-Frankivskoi oblasti* [State archive of Ivano-Frankivsk region]. F. R-388. Op. 1d. Spr. 420. 61 ark. [in Ukrainian].

Serhiichuk, V. (2001). *Neskorena Tserkva: Podvyzhnytstvo hreko-katolykiv Ukrainy v borotbi za viru i derzhavu* [Unconquered Church: The asceticism of the Greek Catholics of Ukraine in the struggle for faith and the state]. Kyiv: Dnipro, 496 s. [in Ukrainian].

Smytsniuk, O. (2021). *Doroha do vytyokiv. Dukhovni dzhherela Yamnytsi* [The road to the origins. Spiritual sources of Yamnitsa] / za red Ya. Dovhana, H. Lytvyn. Ivano-Frankivsk: Lileia-NV. 128 s. [in Ukrainian].

Smizhak, A. (2016). *Nezabutnii otets Mykhailo Fedorak* [The unforgettable Father Mykhailo Fedorak]. *Yamnytsia: spetsvyypusk hazety «Vpered»*. № 1 (23). Kviten. S. 11. Retrieved from: <http://yamnytsya-otg.if.ua/wp-content/uploads/2018/09/Ямниця-№1-квітень-2016.pdf> [in Ukrainian].

Spohady pro o. Mykhaila Andriyovycha Fedoraka (1921–1995) yoho dochky p. Burak Marty Mykhailivny (1958 r. n.). *Zapys vid 02.09.2024 r.* [Memories of Fr. Mykhailo Andriyovych Fedorak (1921–1995) and his daughter Marta Mykhaylivna Burak (born 1958). Record dated September 2, 2024]. *Pryvatnyi arkhiv istoryka Ruslana Deliatynskoho* [Private archive of historian Ruslan Delyatynskiy]. Papka «Fedorak M.A. (materialy)» [Folder "Fedorak M.A. (materials)"]. File. 5 s. [in Ukrainian].

Sprava relihiinoi hromady s. Bliudnyky Halytskoho raionu [The case of the religious community of Dishes of Halytsky district]. *Derzhavnyi arkhiv Ivano-Frankivskoi oblasti* [State archive of Ivano-Frankivsk region]. F. R-388. Op. 3. Spr. 49. 80 ark. [in Ukrainian].

Sprava relihiinoi hromady s. Korniv Horodenkivskoho raionu [The case of the religious community of Korniv of Horodenkiv district]. *Derzhavnyi arkhiv Ivano-Frankivskoi oblasti* [State archive of Ivano-Frankivsk region]. F. R-388. Op. 3. Spr. 113. 24 ark. [in Ukrainian].

Sprava relihiinoi hromady s. Sadzhavka Nadvinianskoho raionu [The case of the religious community of Sazhavka of Nadvynian district]. *Derzhavnyi arkhiv Ivano-Frankivskoi oblasti* [State archive of Ivano-Frankivsk region]. F. R-388. Op. 3. Spr. 384. 85 ark. [in Ukrainian].

Sprava relihiinoi hromady s. Kolokolyn Rohatynskoho raionu [The case of the religious community of Kolokolyn of Rohatyn district]. *Derzhavnyi arkhiv Ivano-Frankivskoi oblasti* [State archive of Ivano-Frankivsk region]. F. R-388. Op. 3. Spr. 422. 63 ark. [in Ukrainian].

Sprava relihiinoi hromady s. Kolodiivka Tysmenytskoho raionu [The case of the religious community of Kolodiivka of Tysmenytsky district]. *Derzhavnyi arkhiv Ivano-Frankivskoi oblasti* [State archive of Ivano-Frankivsk region]. F. R-388. Op. 3. Spr. 542. 15 ark. [in Ukrainian].

Sprava relihiinoi hromady s. Yamnytsia Tysmenytskoho raionu [The case of the religious community of Pit of Tysmenytsky district]. *Derzhavnyi arkhiv Ivano-Frankivskoi oblasti* [State archive of Ivano-Frankivsk region]. F. R-388. Op. 3. Spr. 574. 68 ark. [in Ukrainian].

Fedorak Mykhailo Andriiovych. Kolektsiia foto vid 31.10.2024 roku [Mykhailo Andriiovych Fedorak. Collection of photos from 10/31/2024.]. *Pryvatnyi arkhiv istoryka Oleha Yehreshiia*. [Private archive of historian Oleg Yegreshiy.]. Papka «Fedorak M.A. (1921–1995): materialy». Fotohrafii. 10 foto [Folder "Fedorak M.A. (1921–1995): materials". Photos. 10 photos]. [in Ukrainian].

Tserkva sviatoho Mykolaia s. Yamnytsia Ivano-Frankivskoi oblasti [Church of St. Nicholas Pit of Ivano-Frankivsk region]. *Interaktyvna karta Ukrainiskoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy*. Retrieved from: <https://map.ugcc.ua/view/406-tserkva-svyatogo-mykolaya-s-yamnytsia-ivano-frankivska-oblast> (access date 01.11.2022) [in Ukrainian].

Chemerynskyi, A. (1996). Vin ne zradyv svoiei viry [He did not betray his faith]. *Nova Zoria: vseukrainskyi hreko-katolytskyi chasopys*. Ch. 37–38. S. 7. [in Ukrainian].

Shematyzm Ivano-Frankivskoi yeparkhii Ukrainiskoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy stanom na 10 lystopada 1995 roku Bozhoho [Schematism of the Ivano-Frankivsk Diocese of the Ukrainian Greek Catholic Church as of November 10, 1995] / Nadrukovano za doruchenniam Ordynariia Ivano-Frankivskoho Kyr Sofrona Dmyterka ChSVV. Redahuvannia I. Pelekhatyi. Ivano-Frankivsk: Redaktsiino-vydavnychiy viddil Ivano-Frankivskoi hreko-katolytskoi yeparkhii, 1995. 160 s. [in Ukrainian].

Shlikhta, N. (2012). Zakhidnoukrainskyi vplyv na Ukrainskyi ekzarkhat: nespodivani naslidky «vozziednannia» [Western Ukrainian influence on the Ukrainian Exarchate: unexpected consequences of "reunification"]. *Kovcheh. Naukovyi zbirnyk z tserkovnoi istorii*. ch. 6: Nasyllia vlady proty svobody sumlinnia. Lviv: Vyd-vo UKU. S. 430–446. Retrieved from: <https://drive.google.com/file/d/1FnpADpfDTZfcVUTs-L4StWA0yDYT80R8/view> [in Ukrainian].

Додаток 1. Посвідчення для о. Михайла Федорака від єпископа-ординарія Софрона Дмитерка № 480 від 29.11.1990 р.



Джерело: ДАІФО, ф. Р-388, оп. 10, спр. 420. Арк. 61.

Додаток 2. Пам'ятна дошка про повернення парафії с. Ямниця в лоно УГКЦ 29 жовтня 1989 року за душпастирювання о. Михайла Федорака. Фото з фасаду церкви св. Миколая УГЦ в с. Ямниця Івано-Франківського району Івано-Франківської області від 31.10.2024 р.



Джерело: Федорак Михайло Андрійович. Колекція фото від 31.10.2024 року. Приватний архів історика Олега Єгрешія. Папка «Федорак М.А. (1921–1995): матеріали». Фотографії. Фото № 8.

Zuikov Volodymyr,*Postgraduate Student of the Third Level of Higher Education**Specialty 041 "Theology"**Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University,**Senior Lecturer at the Tavria Christian Institute**orcid.org/0009-0001-7858-8997**zuikovvolodymyr@gmail.com*

TRAINING OF CHAPLAINS AS A FOUNDATION FOR THE DEVELOPMENT OF SPIRITUAL SUPPORT IN MODERN UKRAINIAN SOCIETY

The article explores the issue of chaplain training as a crucial element of the spiritual support system in Ukraine, particularly in the context of the ongoing armed conflict and societal transformation. The focus is placed on the role of chaplains in various spheres of public life, such as the military, police, hospitals, penitentiary institutions, and other social structures, as well as the importance of their professional training for the effective execution of spiritual care functions. Historically, Ukraine has deep-rooted chaplaincy traditions dating back to the era of Kyivan Rus. However, modern chaplaincy requires new approaches to training specialists capable of providing spiritual support in challenging conditions of war, stress, and crisis situations. The article identifies key stages in the development of military chaplaincy in Ukraine, particularly since 2014, when chaplaincy became an integral part of the Armed Forces of Ukraine. Special attention is given to the organization of educational programs for chaplains, the adaptation of training courses to meet the needs of both military and civilian institutions, and the establishment of ethical and professional standards for chaplain service. The article also emphasizes the significance of interfaith dialogue and cooperation among religious organizations in chaplain training to ensure maximum effectiveness in Ukraine's multi-confessional society. A particular focus is placed on the importance of chaplaincy work in post-traumatic stress conditions, as psychological support is one of the primary functions of chaplains. Additionally, the article examines the prospects for the further development of chaplaincy in Ukraine, particularly the need to improve the legal framework and create more effective mechanisms for providing spiritual support to all categories of citizens, especially those experiencing stress or war-related hardships. Chaplain training in the context of globalization and contemporary challenges is seen as a crucial step toward building a harmonious and stable society, where spiritual support plays a decisive role in maintaining the moral and psychological well-being of citizens.

Key words: chaplaincy, chaplain training, military chaplaincy, Armed Forces of Ukraine.

Зуйков Володимир Олегович,*здобувач третього рівня вищої освіти спеціальності 041 «Богослов'я»**Українського державного університету імені Михайла Драгоманова,**старший викладач Таврійського християнського інституту**orcid.org/0009-0001-7858-8997**zuikovvolodymyr1991@gmail.com*

ПІДГОТОВКА КАПЕЛАНІВ ЯК ОСНОВА РОЗВИТКУ ДУХОВНОЇ ПІДТРИМКИ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

У статті досліджується питання підготовки капеланів як важливого елементу системи духовної підтримки в Україні, зокрема в умовах сучасного збройного конфлікту та суспільної трансформації. Зосереджено увагу на ролі капеланів у різних сферах суспільного життя, як-от армія, поліція, лікарні, пенітенціарні установи та інші соціальні інституції, а також на важливості їх професійної підготовки для ефективного виконання функцій духовної опіки. В історичному контексті Україна має глибокі традиції капеланства, що зароджувалося ще в період Київської Русі. Однак сучасне капеланство потребує нових підходів до підготовки фахівців, здатних надавати духовну підтримку в складних умовах війни, стресу та кризових ситуацій. Визначено ключові етапи розвитку служби військових капеланів в Україні, зокрема з 2014 року, коли капеланство стало невід'ємною частиною структури Збройних Сил України. Окрема увага приділяється організації навчальних

програм для капеланів, адаптації навчальних курсів до потреб військових і громадянських установ, а також формуванню етики та професійних стандартів служіння. У статті також підкреслено важливість міжконфесійного діалогу та співпраці релігійних організацій у підготовці капеланів для забезпечення максимальної ефективності їх діяльності в умовах багатоконфесійного українського суспільства. Особливу увагу приділено також важливості капеланської діяльності в умовах посттравматичного стресу, оскільки психологічна підтримка є однією з основних функцій капеланів. Крім того, розглянуто перспективи розвитку капеланства в Україні, зокрема необхідність удосконалення правової бази та створення більш ефективних механізмів для забезпечення духовної підтримки всіх категорій громадян, зокрема тих, хто перебуває в умовах стресу чи війни. Підготовка капеланів в умовах глобалізації та сучасних викликів є важливим кроком до створення гармонійного та стабільного соціуму, де духовна підтримка відіграє вирішальну роль у підтримці морального та психологічного здоров'я громадян.

Ключові слова: капеланство, підготовка капеланів, військове капеланство, Збройні Сили України.

Relevance of the Research Topic. The training of chaplains is highly relevant for contemporary Ukrainian society, which is experiencing prolonged conflict, socio-political changes, and complex social processes. Chaplaincy plays a crucial role in supporting the moral and spiritual well-being of individuals facing stress and limited opportunities for normal social functioning, such as military personnel, prisoners, hospital patients, and others. The preparation of qualified chaplains capable of providing spiritual and psychological support in such conditions is essential for strengthening the moral foundations of Ukrainian society.

Through theological and practical training, chaplains develop the ability to offer support in crisis situations, enhancing not only ecclesiastical ministry but also the social aspect of spiritual care. This contributes to increasing public trust in religious institutions and chaplaincy as a whole. In the context of military conflicts and social transformations, the chaplaincy institute becomes even more significant, as it provides spiritual support that becomes an integral part of the lives of both individuals and entire communities.

Given the growing demand for qualified personnel capable of working in specific conditions, chaplain training is also crucial for creating a personnel reserve prepared to serve in state institutions and public organizations. This ensures a high level of spiritual assistance and enables a rapid response to changing social needs.

Thus, the issue of chaplain training is not only of theoretical importance but also of practical significance for maintaining the stability and spiritual well-being of Ukrainian society, which is undergoing dynamic changes and facing new challenges.

Key Research Findings. The history of chaplaincy dates back to the 4th century when

a young Roman soldier, Martin, serving in Gaul, performed a noble act he shared his cloak with a beggar. This moment became a turning point in his spiritual journey, leading him to faith in Christ and a life dedicated to serving the less fortunate. Eventually, he became the Bishop of Tours and earned the title Martin the Merciful for his selfless aid to those in need.

His cloak (Latin: Cappa) became such a significant relic that the French kings built a special sanctuary, the Chapel (Cappella), to preserve it. From this, the term chaplain (Cappellanus) emerged originally referring to the guardian of Saint Martin's cloak and later extending to clergy who cared for specific groups of people.

Today, chaplains serve in the military, police, hospitals, penitentiary institutions, educational establishments, sports clubs, and other social structures. Their mission remains unchanged: to provide spiritual support, moral guidance, and assistance to those in need. A chaplain is not just a clergyman but a person who helps others find faith, hope, and purpose, even in the most challenging circumstances.

Military chaplaincy in Ukraine has deep historical roots, closely tied to various state formations and armies in which Ukrainians served. For centuries, spiritual mentors have accompanied warriors, providing them with moral and religious support, helping them maintain their strength of spirit during the most challenging moments of military service.

Ukrainian chaplains have served in various armies throughout history. In the Polish Army, Ukrainian clergy supported believers among military units within the Polish forces. In the Army and Navy of the Russian Empire (before 1917), chaplains conducted religious ceremonies,

preached, and supported soldiers during military campaigns. In the Army of the Austro-Hungarian Empire (before 1918), Ukrainian military priests served among Ukrainians fighting in the Austrian army, preserving their national identity and spiritual connection to their people. The Ukrainian Sich Riflemen (1914–1918) had spiritual mentors who played a crucial role in fostering national consciousness and maintaining the fighting spirit of the riflemen. The Sich Riflemen Corps of the Ukrainian People's Republic (1917–1921) had chaplains who served alongside soldiers, conducting worship services, confessions, and blessings before battles. In the Ukrainian Galician Army of the Western Ukrainian People's Republic (1918–1921), chaplains not only performed religious ceremonies but also served as moral authorities for the troops. The Ukrainian Insurgent Army (1943–1954) had chaplains who operated in secrecy, providing spiritual support to fighters, helping them remain faithful to their convictions and their struggle for Ukraine's independence.

In modern Ukraine, military chaplaincy continues to develop. The positions of military clergy are officially recognized within the peacekeeping contingents of the Armed Forces of Ukraine, participating in UN-led missions. Chaplains play a vital role in maintaining the morale of service members, fostering their spiritual growth, and enhancing psychological resilience.

Military chaplains are not just church ministers but also advisors, mentors, and friends to soldiers who face daily challenges in military service. Their mission remains unchanged: to stand by the military, support them in their most difficult moments, and help them preserve their faith in justice and victory.

Chaplaincy is a unique branch of pastoral ministry that combines religious care with social and psychological support for various groups of people. Its distinct feature is that chaplains provide their service outside the local church, assisting those who, due to circumstances, cannot independently seek spiritual guidance. A chaplain is a clergyman representing a specific religious denomination, authorized to conduct pastoral ministry in state, military, medical, and other institutions.

A chaplain is not only a spiritual mentor but also a mediator in state-religious relations. Their

activities are coordinated with other chaplains both within the country and at the international level. Through a special ordination, a chaplain receives a blessing to fulfill their mission, which includes spiritual guidance, psychological support, and social service.

Chaplaincy is directed toward individuals in need of spiritual assistance, regardless of their religious affiliation or lack of faith. Their ministry is focused on places where people face challenging life circumstances, such as military units, hospitals, prisons, rehabilitation centers, and educational institutions.

A fundamental aspect of chaplaincy is its integrated approach: addressing spiritual needs also involves assisting with basic material necessities such as food, clothing, and shelter. However, any aid is provided without coercion or pressure to accept religious beliefs.

While pastors and chaplains perform similar functions, the key difference lies in the location and format of their ministry. A pastor serves within a religious community, focusing on mentorship and preaching, whereas a chaplain operates outside the church, supporting people in difficult circumstances, often among individuals of different faiths or non-believers.

A chaplain is accountable both to the religious organization that delegates them and to the administration of the institution where they serve. Their role is not only to teach but also to listen, understand the needs of those in their care, and respond to their requests.

The role of chaplains is particularly crucial in armed conflicts. Under International Humanitarian Law, chaplains, like medical personnel, are classified as non-combatants, meaning they do not participate in combat and cannot be taken as prisoners of war. They provide spiritual support to service members, helping them cope with the psychological challenges of war and post-traumatic stress.

Chaplaincy is a vital component of a society's spiritual life, combining pastoral ministry, social assistance, and psychological support. Through their mission, chaplains help people maintain faith, find meaning in life, and overcome difficult life situations, regardless of their religious beliefs.

A chaplain is a spiritual mentor, a guardian of the human soul, who serves as a moral, emotional, and spiritual healer. Their primary

mission is to provide support to those in need, helping individuals overcome difficulties, find comfort, and cope with life's challenges. While this role may seem straightforward, in practice, it demands great responsibility, deep empathy, and professional skills, as a chaplain works with the most intimate part of a person their soul.

Counseling and spiritual guidance form the foundation of chaplaincy. The most important principle a chaplain must follow is to do no harm. Their mission is not only to offer advice but also to create a safe space where individuals can openly share their concerns and receive moral support.

A chaplain's work is guided by two key principles:

Being present. Standing by those who are experiencing hardship, loss, or internal struggles. Supporting groups of people facing emotionally challenging situations.

Listening. Paying full attention to everyone seeking help. Devoting as much time as necessary to understand the problem and provide meaningful support.

A chaplain does not merely listen to a person but deeply analyzes their words, mood, and emotions. It is crucial not only to hear but also to understand. Here are some key aspects of effective listening:

- Demonstrating genuine interest in the speaker without interrupting them.
- Paying attention not only to the content of words but also to the person's emotional state.
- Responding gently and without judgment to avoid shocking or causing further pain.
- Maintaining a balance between understanding and moral principles: a chaplain does not condemn a person but also does not justify their sins.
- Adhering to the principle of confidentiality, safeguarding the secrecy of confessions and personal conversations.
- Chaplaincy is based not only on spiritual beliefs but also on compliance with legal norms and moral-ethical standards. A chaplain is obliged to:
 - Act within the framework of the Constitution and laws of Ukraine, adhering to legal order and church law.
 - Respect freedom of religion for every individual, without imposing personal beliefs on those who do not belong to any faith.
 - Treat representatives of other religious denominations with tolerance, avoiding any

actions that could incite religious hostility or intolerance.

- Respect state confidentiality and maintain the secrecy of information in accordance with the law.

- Guarantee equality among all believers, regardless of their denominational affiliation, if they seek spiritual assistance.

- Refrain from interfering in the internal affairs of organizations where they serve, while ensuring that the management of these institutions does not influence internal religious matters or interfaith relations.

- Coordinate the time and place of religious services, meetings, and other spiritual events with the administration of the institution where they work.

- Avoid proselytism-the deliberate recruitment of new followers at the expense of members of other religious denominations.

- Show respect for religious buildings and property, coordinating their use with the relevant institutions.

A chaplain not only helps a person find answers to spiritual questions but also provides support during life's most challenging moments. They stand by during times of grief, loss, uncertainty, and fear, helping individuals find balance and peace. Their service is based on faith, mercy, and deep respect for each individual. Thus, chaplaincy counseling and soul care is not just a professional activity, but a life calling that requires wisdom, patience, and boundless love for people.

Chaplaincy is an essential component of spiritual, moral, and psychological support for individuals in difficult life circumstances, particularly in military units, healthcare facilities, penitentiary institutions, and more. Carrying out this mission requires the chaplain to have a high level of spiritual preparation, moral resilience, and the ability to effectively interact with people of different religious beliefs and worldviews. Those who seek to become chaplains are selected from among the faithful of their religious community.

The main criteria for a candidate include: Experience in serving people, which involves active participation in spiritual-educational and social activities; Having spiritual education, which ensures the necessary level of knowledge to carry out pastoral work; A recommendation from a pastor or bishop, confirming moral resilience,

spiritual maturity, and readiness to serve outside the local church.

In addition to their primary spiritual duties, a chaplain is required to undergo specialized training, which allows them to better understand the specifics of the institution or organization where they will serve. This ensures the effective fulfillment of their responsibilities, as chaplaincy involves a wide range of tasks aimed at providing spiritual support, moral guidance, and social assistance.

The chaplain's main duties include conducting services, liturgies, festive and memorial rituals, as well as organizing weekly Bible study sessions and personal soul-care meetings. Furthermore, the chaplain performs important sacraments such as the Lord's Supper (Communion), baptism, prayer services with the laying on of hands, anointing with oil, and also takes care of arranging and restoring spaces for worship and spiritual discussions.

Special attention is given to conducting ceremonies such as weddings, funerals, and participating in oaths of allegiance, graduation ceremonies, and award presentations. The chaplain also provides social support, helps those in need, oversees adherence to moral and ethical norms among their charges, and develops and implements educational programs to familiarize individuals with the basics of Christian doctrine and morality. Additionally, the chaplain conducts classes on moral and patriotic education, organizes visits to religious institutions for those interested, and runs programs aimed at preventing negative social phenomena such as alcoholism, drug addiction, suicidal tendencies, and divorce. The chaplain also contributes to strengthening families and raising children.

An important aspect of chaplaincy is the pastoral care of the sick and hospitalized individuals, providing them with moral support and comfort. The chaplain also participates in court hearings and, when necessary, offers support to those incarcerated in penitentiary institutions. Their role also extends to assisting local government authorities in the organization of burial sites. Overall, chaplaincy plays a significant role in maintaining spiritual and moral stability in society, offering essential assistance in various areas of life and supporting people in challenging situations. The chaplain is responsible not only for the spiritual well-being of military personnel, prisoners, or

patients in medical institutions but also for their families, providing them with spiritual support and hope.

In their work, chaplains interact with the administration of the institutions where they serve, as well as with representatives from other religious organizations and fellow chaplains, to coordinate and effectively carry out their mission. The collaboration of chaplains includes organizing and conducting religious events, services, talks, marriage ceremonies, funerals, and other pastoral rituals; arranging spaces for spiritual service and religious rites; and distributing religious literature among those interested. Thus, chaplaincy plays a key role in providing spiritual, moral, and social support to various segments of the population, helping to strengthen faith, resilience, and the harmony of social relations.

Chaplaincy is an important component of spiritual support in various areas of public life, much like pastoral or priestly ministry in the church. The chaplain carries out their mission in accordance with the laws of the country in which they perform their activities. This may include both citizens of the state and foreigners temporarily residing in the country who are obliged to comply with its laws.

In Ukrainian legislation, the term "chaplain" is officially mentioned only once in the text of the Law "On the Symbolism of the Red Cross and Red Crescent". At the same time, issues related to chaplaincy are gradually gaining official legal status through relevant regulatory acts and government initiatives.

Since March 17, 2009, the Council on Pastoral (Chaplain) Care has operated under the Ministry of Defense of Ukraine a consultative advisory body that unites representatives from nine denominations. This was an important step towards organizing and officially recognizing the role of chaplains within military structures.

In this regard, the Ministry of Defense of Ukraine has adopted several documents regulating the activities of military chaplains:

- Directive No. D-25 of the Minister of Defense of Ukraine dated April 21, 2006 – establishes the procedure for meeting the religious needs of military personnel.

- Memorandum on Cooperation in Pastoral Care of Ukrainian Armed Forces Personnel (November 10, 2008) defines the principles

of cooperation between the Ministry of Defense and religious organizations.

- Regulation on the Council for Pastoral Care under the Ministry of Defense of Ukraine (Order No. 115, March 17, 2009) establishes the Council as the official body for coordinating chaplaincy activities.

- Concept of Pastoral Care in the Ukrainian Armed Forces (Order No. 220, April 22, 2011) regulates the basic principles of military chaplaincy.

- Code of Military Chaplain (Adopted on June 5, 2013, at a meeting of the Council for Pastoral Care).

In Ukraine, there have been repeated attempts to establish chaplaincy as a formal institution within the legislative framework. The latest of these steps was the introduction of bill No. 3143 on August 29, 2013, which proposed the introduction of the chaplaincy institution in military and law enforcement structures (Nepipenko, 2022).

Additionally, a draft law titled "On Amendments to Certain Legislative Acts of Ukraine (Regarding the Regulation of Chaplains' Activities in the Bodies and Institutions Under the Jurisdiction of the State Penitentiary Service of Ukraine)" No. 3233 was introduced. This document aimed to establish a prison chaplaincy system in Ukraine similar to those operating in many European countries. Another important draft law was No. 2380a, which proposed the recognition of education and academic degrees issued by religious educational institutions. All these legislative initiatives were planned to be considered by the Verkhovna Rada of Ukraine in February 2014.

Although chaplaincy in Ukraine still lacks sufficient legislative support, it is actively developing within military structures, law enforcement agencies, and the penitentiary system. The growing need for spiritual support for military personnel, prisoners, hospital patients, and other categories of the population fosters the further development of the chaplaincy institution and its integration into the legal sphere of the country. Thus, chaplaincy is not only a spiritual mission but also a socially important institution that is gradually finding its place in Ukraine's legislative framework, gaining the status of a necessary and officially recognized service (Sahan & Harat, 2023).

Chaplaincy is a specific area of activity focused on providing spiritual and moral-psychological

support to individuals in difficult life circumstances. This can include situations related to increased risks to health and life, as well as significant physical and psychological stress. In such circumstances, the presence of a chaplain becomes especially important, as they provide primary rehabilitation and spiritual support for those experiencing emotional suffering.

Unlike a professional psychologist, a chaplain carries out their work primarily based on religious principles and teachings from the Holy Scriptures. Their mission is not only to provide emotional support but also to offer spiritual guidance and strengthen the moral foundation of an individual in critical conditions.

Chaplaincy is governed by relevant internal and state regulations. A chaplain is accountable both to the leadership of their religious denomination and to the administration of the institution where they serve. If a chaplain's activities do not meet the requirements of denominational or organizational standards, their powers can be terminated by the decision of the appropriate governing body or in accordance with the laws of Ukraine (Kryvenko, 2014).

Chaplaincy activities can be carried out in military, specialized, or penitentiary institutions, as well as in companies and organizations where there is a demand for spiritual support. The main mechanisms for involving a chaplain are initiated by individuals who need pastoral care. They have the right to appeal to the institution's leadership with a request to facilitate access to chaplaincy support. For example, military personnel of a specific religious denomination may initiate the appointment of a chaplain for a particular military unit or garrison, enabling them to exercise their right to freedom of religion and pastoral care.

Chaplaincy is based on adhering to high ethical standards that require respect for each individual's dignity, regardless of their religious beliefs or professional status. A fundamental rule for a chaplain is the principle: «Every citizen is, first and foremost, a human being to me, then a specialist, and only after that a representative of a particular faith». This principle emphasizes the impartiality of the chaplain and their readiness to offer support to anyone in need, regardless of their religious views. The importance of chaplaincy increases in the context of armed conflicts, crisis

situations, and social challenges, where spiritual support plays a key role in maintaining the moral and psychological health of society (Kalenichenko, 2017).

Modern Ukraine requires spiritual support in all areas of public life, particularly within law enforcement and state institutions, where access to religious communities may be limited. The introduction of the chaplaincy institution ensures the constant presence of the Word of God in environments where people especially need moral and spiritual support.

It is important for the Christian community to clearly understand the significance of chaplaincy service and actively support its implementation at the level of state policy. Constructive dialogue between the church and the country's leadership will help create favorable conditions for chaplains' service, which, in turn, will strengthen the positions of Protestant churches in Ukraine.

The presence of chaplains in state structures can have a significant positive impact on society, contributing to the reduction of corruption, unjust court rulings, violations of service ethics, and non-statutory relationships in military formations. The spiritual influence of chaplains will foster the moral improvement of society, promoting the principles of honesty, justice, and mutual respect (Dolganova, 2022).

To effectively perform chaplain duties, a solid theological and practical foundation is essential. The Kyiv Theological Seminary offers the "Pastoral-Chaplaincy Leadership" program, aimed at preparing qualified chaplains. This program invites pastors, church leaders, and staff members from Christian missions and organizations, regardless of age or prior experience.

The program provides the necessary knowledge and skills for chaplaincy work, forming spiritual mentors capable of supporting military personnel, law enforcement officers, prisoners, the sick, and other individuals who require moral and psychological assistance (Stupa, 2021).

The development of chaplaincy is an important step toward strengthening the spiritual and moral foundations of Ukrainian society. With well-trained chaplains, the Word of God can effectively reach even those areas where spiritual support is most needed. The chaplaincy program is a crucial element of spiritual and social service, aimed at addressing the religious needs of individuals

in specific conditions that limit their ability to live a full social and spiritual life. The relevance of this program is determined by several key aspects.

Chaplaincy provides the opportunity to preach the Word of God and offer spiritual support to those facing difficult life situations, including military personnel, prisoners, hospital patients, and other citizens. The program is designed to ensure the qualified preparation of chaplains, using the experience of local churches and public organizations in Ukraine. This contributes to the more effective performance of chaplain duties and the provision of high-quality spiritual support.

In the event that the chaplaincy institution is legislatively formalized within law enforcement agencies, there will be a need to quickly fill vacant positions. The program helps form a prepared base of certified specialists who will be ready to carry out their duties in accordance with state requirements. With qualified preparation and official recognition of chaplains, their authority within public organizations and among law enforcement leadership will grow. This will foster greater trust in chaplaincy services and enhance their integration into various spheres of public life.

Conclusions. The training of chaplains is a crucial step in ensuring the effective fulfillment of their duties, as it encompasses both theological and practical aspects of ministry. Today, chaplaincy plays an important role in situations where access to religious resources is limited for individuals in difficult life circumstances (military personnel, prisoners, hospital patients). It contributes to the development of the spiritual and moral health of people who often do not have the opportunity to receive religious support in other forms. The chaplain training program fosters the development of practical chaplaincy, which meets the needs of modern Ukrainian society. As a result, chaplains are able to effectively perform their duties in various sectors, including military and law enforcement structures. In light of the possibility of legal recognition of the chaplaincy institution within the security forces, preparing a reserve of qualified personnel is crucial for quickly filling vacant positions. This also helps increase the authority of chaplains, which has a positive impact on the integration of chaplaincy into various spheres of public life.

Bibliography:

Долганова, М. В. (2022). Особливості діяльності інституту військових капеланів в країнах Центрально-Східної Європи. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія : Публічне управління та адміністрування*, 33 (72)(6), 7–15.

Калениченко, Т. А. (2017). Фокус на капелані: формування ролі та місії душпастирів для військовослужбовців. *Софія. Гуманітарно-релігійнознавчий вісник*, (1), 20–28.

Кривенко, Ю. (2014). Діяльність військових капеланів за Законодавством України. *Прикарпатський юридичний вісник*, (3), 90–100. URL: http://www.pjv.nuoua.od.ua/v3_2014/09.pdf

Непіпенко, Л. (2022). Військове капеланство в незалежній Україні: особливості становлення та розвитку. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*, (43), 126–138. <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.16>

Саган, О., & Гарат, І. (2023). Концептуальні питання та етапи становлення військового капеланства у незалежній Україні. *Філософська думка*, (1), 59–74. <https://doi.org/10.15407/fd2023.01.059>

Ступа, А. В. (2021). *Інститут капеланства: український досвід (1991-2021 ст.)*. Запоріжжя: ЗНУ. URL: <https://dspace.znu.edu.ua/jspui/handle/12345/6349>

References:

Dolhanova, M. V. (2022). Osoblyvosti diialnosti instytutu viiskovykh kapelaniv v krainakh Tsentralno-Skhidnoi Yevropy [Features of the activities of the Institute of Military Chaplains in the countries of Central and Eastern Europe]. *Vcheni zapysky Tavriiskoho natsionalnoho universytetu imeni V. I. Vernadskoho. Seriiia : Publichne upravlinnia ta administruvannia – Scientific Notes of the V. I. Vernadsky Tavrichesky National University. Series: Public Management and Administration*, 33 (72)(6), 7–15. [in Ukrainian].

Kalenychenko, T. A. (2017). Fokus na kapelani: formuvannia roli ta misii dushpastyryv dlia viiskovosluzhbovtziv [Focus on the Chaplain: Shaping the Role and Mission of Chaplains for Military Personnel]. *Sofiia. Humanitarno-relihiieznnavchyi visnyk – Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, (1), 20–28. [in Ukrainian].

Kryvenko, Yu. (2014). Diialnist viiskovykh kapelaniv za Zakonodavstvom Ukrainy [Activities of military chaplains under the Legislation of Ukraine]. *Prykarpatskyi yurydychnyi visnyk – Precarpathian Legal Bulletin*, (3), 90–100. Retrieved from: http://www.pjv.nuoua.od.ua/v3_2014/09.pdf [in Ukrainian].

Nepipenko, L. (2022). Viiskove kapelanstvo v nezalezhnii Ukraini: osoblyvosti stanovlennia ta rozvytku [Military chaplaincy in independent Ukraine: features of its formation and development]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriiia filos.-politolog. Studii – Bulletin of the Lviv University Philosophical Political studies*, (43), 126–138. <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.16> [in Ukrainian].

Sahan, O., & Harat, I. (2023). Kontseptualni pytannia ta etapy stanovlennia viiskovoho kapelanstva u nezalezhnii Ukraini [Conceptual issues and stages of the formation of military chaplaincy in independent Ukraine]. *Filosofska dumka – Philosophical thought*, (1), 59–74. <https://doi.org/10.15407/fd2023.01.059> [in Ukrainian].

Stupa, A. V. (2021). *Instytut kapelanstva: ukraïnskyi dosvid (1991-2021 st.) [Institute of Chaplaincy: Ukrainian Experience (1991-2021)]*. Zaporizhzhia: ZNU. Retrieved from: <https://dspace.znu.edu.ua/jspui/handle/12345/6349> [in Ukrainian].

Корчук Вячеслав Іванович,

*кандидат наук з богослов'я, доктор богослов'я, доцент,
доцент кафедри філософії, теології та історії церкви
ПВНЗ «Український гуманітарний інститут»
orcid.org/0000-0003-3314-7335
v.korchuk@adventist*

Полушкін Олександр Олександрович,

*студент 2 курсу спеціальності 041 «Богослов'я»
кафедри філософії, теології та історії церкви
ПВНЗ «Український гуманітарний інститут»
orcid.org/0000-0003-4314-7568
alexandr.pol.ice.rd@gmail.com*

ЕСХАТОЛОГІЧНІ УЯВЛЕННЯ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ В УКРАЇНІ У ХХІ СТОЛІТТІ: АНАЛІЗ ЕМПІРИЧНИХ ДАНИХ

Статтю присвячено аналізу есхатологічних уявлень членів церкви адвентистів сьомого дня в Україні у ХХІ столітті на основі емпіричних даних. Основна мета дослідження – з'ясувати, чи зберігається та якою мірою трансформується очікування Другого приходу Христа в умовах сучасних глобальних подій, зокрема пандемії, соціально-політичної нестабільності, воєнних дій в Україні тощо. Об'єктом дослідження є вчення церкви адвентистів сьомого дня про Другий прихід, а предметом – рівень його очікування серед вірян у період з 2000 до 2025 року. Опитування охопило 66 респондентів, поділених на шість категорій відповідно до кількості років перебування в церкві. Методика містила анкетування з метою виявлення змін у сприйнятті знаків часу, пов'язаних із біблійними пророцтвами. Результати свідчать про наявність певного зв'язку між рівнем поінформованості про світові події (зокрема, енцикліки *Laudato Si'* та *Dies Domini*, COVID-19, війна в Україні тощо) та посиленням есхатологічних очікувань. Зокрема, 65,2 % респондентів розглядають повномасштабну війну в Україні як підтвердження наближення Другого приходу, а 44 % зазначили, що пандемія COVID-19 змінила їхнє ставлення до пророцтв. Виявлено, що особистий досвід, тривалість членства в церкві та загальна поінформованість істотно впливають на інтерпретацію подій як пророчих. Дослідження засвідчує актуальність подальшого вивчення релігійної свідомості в умовах кризи та підтверджує важливість глибшого аналізу впливу соціокультурного контексту на духовні очікування вірян. На основі зібраних статистичних даних можна зробити висновок, що церква адвентистів сьомого дня в Україні послідовно зберігає віру в Другий прихід Христа відповідно до свого вчення, проте глобальні соціальні, економічні та політичні події впливають на інтенсивність цього очікування. Рівень сприйняття таких подій варіюється залежно від тривалості перебування в церкві, проте загальна тенденція свідчить про зростання надії на близьке виконання біблійних пророцтв серед більшості вірян незалежно від їхнього досвіду.

Ключові слова: есхатологія, Другий прихід Христа, адвентисти сьомого дня, релігійна свідомість, анкетне опитування.

Korchuk Vyacheslav,

*Candidate of Science in Theology, Doctor of Theology, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Philosophy,
Theology and Church History
Ukrainian Institute of Arts and Sciences
orcid.org/0000-0003-3314-7335
v.korchuk@adventist*

Polushkin Oleksandr,
2nd year Student of specialty 041 "Theology"
at the Department of Philosophy, Theology and Church History
Ukrainian Institute of Arts and Sciences
orcid.org/0000-0003-4314-7568
alexandr.pol.ice.rd@gmail.com

ESCHATOLOGICAL BELIEFS OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS IN UKRAINE IN THE 21ST CENTURY: AN ANALYSIS OF EMPIRICAL DATA

This article presents an analysis of the eschatological beliefs held by members of the Seventh-day Adventist Church in Ukraine in the 21st century, based on empirical data. The primary aim of the study is to examine whether and how the expectation of the Second Coming of Christ is maintained or transformed in the context of contemporary global events, particularly the COVID-19 pandemic, socio-political instability, and the war in Ukraine. The object of the study is the Seventh-day Adventist Church's doctrine of the Second Coming, while the subject is the level of expectation among church members from 2000 to 2025. A total of 66 respondents participated in the survey, grouped into six categories according to their length of church membership. The methodology involved a questionnaire designed to identify shifts in the perception of "signs of the times" related to biblical prophecies. The findings reveal a correlation between awareness of global developments (e.g., the encyclicals *Laudato Si'* and *Dies Domini*, COVID-19, and the war in Ukraine) and an increased intensity of eschatological expectation. Specifically, 65.2 % of respondents view the full-scale war in Ukraine as evidence of the nearness of the Second Coming, while 44 % reported that the pandemic altered their understanding of biblical prophecy. The study found that personal experience, duration of church membership, and general awareness significantly influence the interpretation of world events as prophetic signs. The research highlights the relevance of further exploration of religious consciousness in times of crisis and underscores the importance of understanding the socio-cultural factors that shape spiritual expectations. Based on the statistical data collected, it can be concluded that the Seventh-day Adventist Church in Ukraine consistently upholds its doctrinal belief in the Second Coming of Christ. However, global socio-economic and political developments do affect the intensity of this expectation. Perceptions of these events vary depending on the individual's time within the church, yet the overall trend shows a growing hope among believers for the imminent fulfillment of biblical prophecies.

Key words: eschatology, Second Coming of Christ, Seventh-day Adventists, religious consciousness, questionnaire survey.

Актуальність дослідження. Учення церкви Адвентистів сьомого дня про Другий прихід Христа залишається не лише наріжним каменем її доктрини, а й важливою темою, джерелом надії та ідентичності для її членів у ХХІ столітті. Рівень очікування Другого приходу Христа членами Церкви адвентистів сьомого дня в період з 2000 до 2025 року мав неодноманітний характер. У зв'язку з останніми глобальними (політичними, економічними, соціальними, природними) подіями, які вказують на виконання біблійних пророцтв про останній час, могли відбутися зміни рівня очікування Другого приходу Христа членами церкви адвентистів сьомого дня. Тому дослідження рівня очікування членами церкви адвентистів сьомого дня Другого приходу Христа в Україні в контексті війни та останніх глобальних подій у світі, а також особисте ставлення до ролі церкви в цьому очікуванні, позиція та залученість опитуваних

є актуальною і потрібною темою у сфері життя та служіння церкви адвентистів сьомого дня.

Мета статті – дослідити, чи очікує церква адвентистів сьомого дня в Україні Другий прихід Христа в контексті війни та останніх глобальних подій у світі, визначити особисте ставлення до ролі церкви в цьому очікуванні, позицію та залученість опитуваних.

Об'єкт дослідження. Вчення церкви адвентистів сьомого дня про Другий прихід Христа.

Предмет дослідження. Рівень очікування Другого приходу Христа членами церкви адвентистів сьомого дня в період з 2000 по 2025 рр. Зміни рівня очікувань у зв'язку з останніми глобальними (політичними, економічними, соціальними, природними) подіями, які можуть вказувати на сповнення біблійних пророцтв про останній час.

Для досягнення зазначеної мети необхідно виконати такі завдання:

1. Схарактеризувати вчення церкви адвентистів сьомого дня про Другий прихід Христа.

2. Визначити ключові події останнього часу, які стосуються Другого приходу Христа.

3. Визначити рівень очікувань членів Церкви адвентистів сьомого дня за період з 2000 до 2025 року з урахуванням економічних, соціальних, природних та політичних факторів, що могли вплинути на ці зміни.

Основні результати дослідження. Учення про Другий прихід Христа є есхатологічною доктриною церкви адвентистів сьомого дня (далі – АСД), згідно з якою Ісус Христос особисто, видно, і славетно повернеться на землю наприкінці історії людства, щоб звершити суд і встановити Боже Царство. Цей прихід буде не потаємним, духовним, чи символічним, а реальним, оскільки учні та апостоли, які бачили вознесіння Ісуса Христа, отримали обітницю, що «...Цей Ісус, Який вознісся від вас на небо, прийде так само, як оце ви бачили, коли Він надходив на небо!» (Дії 1:11) (Дедерен та ін., 2010, с. 640; Discover the Truth, n.d.).

Ця доктрина є також одною з головних тем, яка проходить крізь усю Біблію, починаючи від першої книги Буття, закінчуючи останньою – книгою Об'явлення. Згідно з 25 доктриною церкви АСД Другий прихід Христа буде «буквальним, видимим, всесвітнім і славним завершенням земної історії». Це не просто надія для вірян, це переконання, яке ґрунтується на численних біблійних пророцтвах та обітницях, зокрема в книгах, які містять есхатологічні пророцтва, як-от книга Даниїла та Об'явлення, а також у словах самого Ісуса Христа (Дедерен та ін., 2010, с. 640–642; Discover the Truth, n.d.; Вчення про церкву, б.д.).

Ця подія має стати днем радості для вірного залишку, а для нечестивих людей, які не обрали Христа своїм Спасителем – днем смутку. Ісус передбачив та попередив про Свій скорий прихід. Про це свідчить низка текстів (Ів. 14:1–4, Мт. 24:29–31, Лк. 21:27). Хоча дата приходу Христа невідома, оскільки він особисто говорить про це (Мт. 24:36), проте він вказує на знамення часу (Мт. 24:3–33), які слугують пересторогою для вірних (В начале было Слово, 1993, с. 336; Дедерен та ін., 2010, с. 640–642).

Церква АСД підкреслює, що саме надія на Другий прихід є основою для формування місійного бачення, служіння, духовної

підготовки та способу життя вірян і сприяє не лише особистому спасінню, а й активному служінню та підтримки інших у світлі очікування Христа (Дедерен та ін., 2010, с. 643; Discover the Truth, n.d.).

Це вчення було переосмислене й зміцнене адвентистською спільнотою після подій Великого розчарування 1844 року, коли хибне трактування пророцтв спонукало до глибшого вивчення Біблії та стало ключовим стрижнем ідентичності церкви АСД (Discover the Truth, n.d.).

Ключовими подіями останнього часу є знамення часу та виконання Біблійних пророцтв стосовно Другого приходу Христа. Знамення подій останнього часу стосуються різних сфер людського існування. Біблійні пророчі книги, зокрема Матвія 24, Об'явлення 6 і 13 розділи, а також книги пророка Даниїла, описують низку знамен, що свідчитимуть про завершення історії цього світу (Discover the Truth, n.d.). Адвентистські дослідники на основі Писання виокремлюють основні групи знамен:

1. Знамення у світі природи: Перед описаними Ісусом знаменами у світі природи є землетруси, моровиці, голод, затемнення небесних світил і падіння зірок (Мт. 24:7; Об. 6:12–13). Історичні події, що відбулися в 1755, 1780 та 1833 роках, інтерпретуються як буквальне виконання цих пророцтв (Дедерен та ін., 2010, с. 648–649). Ці події стали пробуджувальним сигналом для дослідників Біблії в XVIII–XIX ст., які побачили в них провісників близького кінця.

2. Знамення в моральному світі: Ісус передбачив моральний занепад людства і через Апостола Павла описав більш детально, що саме Він має на увазі: «Бо люди будуть самолюбні, грошлюбні, горді...» (2 Тим. 3:1–5). Зростання злочинності, сексуальна революція, що призводить до збільшення кількості хвороб, війни, голод також є частиною знамен останнього часу (Дедерен та ін., 2010, с. 649; В начале было Слово, 1993, с. 348).

3. Знамення в релігійному світі: проповідь Євангелія по всьому світу (Мт. 24:14), активність залишку Божого народу з вісткою трьох ангелів (Об. 14:6–12), пробудження в різних конфесіях і повернення до біблійної істини – усе це є релігійними знаменнями наближення завершення історії. Адвентистський рух

розглядається як результат виконання цих пророцтв, зокрема в контексті Великого розчарування 1844 року та розвитку есхатологічного богослов'я. Водночас відбувається духовний занепад, утиски релігійної свободи, а також відновлення політично-релігійної системи папства (Дедерен та ін., 2010, с. 649; В начале было Слово, 1993, с. 346–348).

4. Хибні знамення: Об'явлення 13 та 16 розділи, описують чудеса, які чинитимуться не Божою силою, а демонами, що видають себе за ангелів світла (2 Кор. 11:14; Об. 16:14). Сам Ісус попередив про прихід хибних пророків та лжемесій та застеріг своїх послідовників зважати на це, як на ознаку часу (Дедерен та ін., 2010, с. 649; Вчення про останні події, б.д.).

У третьому етапі дослідження була поставлена мета – визначити очікування членів церкви АСД за певний проміжок часу на території України та дослідити, чи відбулися зміни рівня очікувань взагалі.

Проведено опитування серед членів церкви АСД різних вікових категорій. Основною групою для дослідження була вікова категорія, яка перебуває в церкві АСД найдовше, оскільки опитування триває декілька десятиліть. Але інші вікові групи також урахувалися та показали, як відносно нові члени церкви ставляться до подій останнього часу порівняно із членами церкви, які перебувають у церкві довше.

Для проведення опитування обрано низку глобальних подій у політичному, економічному та соціальних аспектах історії починаючи з 1998 року до сьогодення: Події для опитування: Апостольський лист *Dies Domini* (1998), синдром Y2K (2000), фінансова криза 2008–2010 років, прогнози кінця світу у 2012 році, Революція гідності (2013–2014), початок війни на Донбасі (2014), енцикліка *Laudato Si* (2015), пандемія COVID-19 (2019–2021), повномасштабне вторгнення Росії в Україну (2022), можливі перемовини Трампа і Зеленського (2025). 1998 рік було обрано як передумови, які могли слугувати змінам рівня очікувань.

Виокремлено шість категорій респондентів, критерієм поділу слугувала кількість років перебування в Церкві адвентистів сьомого дня. Усього в опитуванні взяли участь 66 осіб. Розподіл учасників за категоріями має такий вигляд:

- менш ніж 5 років (1,5 %);

- 5 років (4,5 %);
- 10 років (9,1 %);
- 15 років (21,2 %);
- 20 років (12,1 %);
- понад 20 років (51,5 %).

Для кожної з категорій проаналізовано відповіді на всі запитання з метою виявлення відмінностей у сприйнятті подій, що стосуються очікування Другого приходу Христа.

За результатами проведеного опитування можна зробити такі висновки:

- близько половини (47 % та 51 %) опитуваних не чули про лист *Dies Domini* (1998) та енцикліку *Laudato Si* (2015). Мінімум 35 % опитуваних вважають, що ці події наближають виконання пророцтв;

- понад половина респондентів не пов'язувала такі події, як комп'ютерний збій Y2K (2000), фінансова криза 2008–2010 років, прогнози кінця світу у 2012 році, Революція гідності (2013–2014), а також початок війни на Донбасі (2014), із пророчими подіями або ознаками часу. 30 % були просто зацікавлені цими подіями, чи занепокоєні, але не змінили власної думки;

- близько 44 % опитуваних змінили свою думку з настанням COVID-19 та обрали відповідь: «Так я зрозумів(-ла), що пророцтва виконуються в найближчі роки»;

- 65,2 % респондентів вважають повномасштабну війну росії проти України початком виконання пророцтв про Другий прихід Христа;

- близько 40 % відсотків вважають вплив США на перебіг подій важливим у контексті перемовин України та США.

На основі опитування можна побачити зміни рівня очікування, для цього взято кожне питання по глобальній події та обрано відповідь: «Так, я зрозумів(-ла), що пророцтва» або «значно посилює очікування та поширення пророцтв», тобто варіації відповіді, яка означає, що людина змінила своє ставлення до останніх подій у бік скорого виконання.

Також ми можемо зауважити, що в моменти виходу апостольського листа та Енцикліки Папи Римського відчувався неоднозначний підвищений рівень очікувань серед членів церкви. Хоча не всі з них уважали, що саме ці події наближають останній час, але більшість із них вважала ці події знаковими та відчували певне занепокоєння.

Щоб зробити дані більш наочними, на основі опитування створено інфографіку, яка візуально демонструє зміни рівня очікувань:

На цій інфографіці зображено криву, яка показує зміну відсотка рівня очікувань. За рівень очікувань обрано варіант відповідей, які

в суті мають значення: пророцтва виконуються найближчими роками. Ми бачимо, що крива на графіку зростає, про це також свідчать статистичні дані. Для порівняння, переглянемо інші варіанти відповідей у вигляді інфографіки, які також виражають рівень очікувань:



Рис. 1. Рівень очікування Другого приходу Христа серед вірян

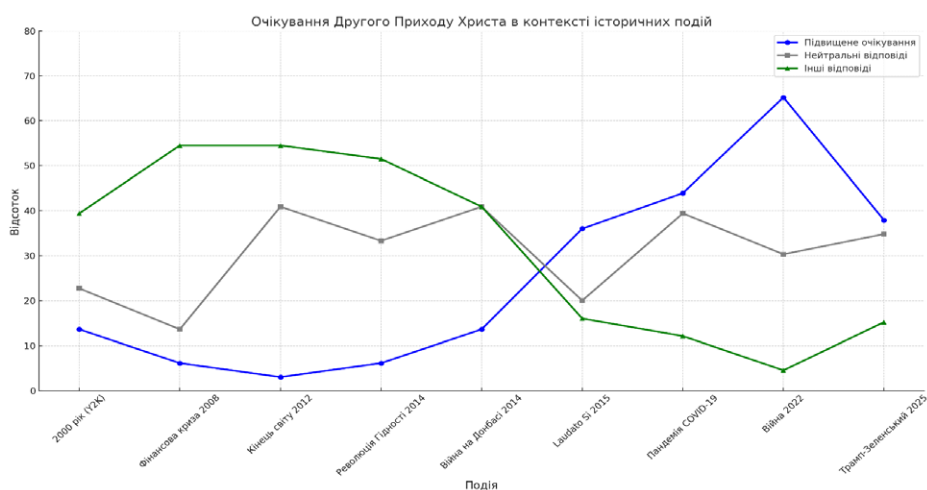


Рис. 2. Очікування Другого приходу Христа в контексті історичних подій

- синя лінія – підвищене очікування Другого приходу;
- сіра лінія – нейтральні відповіді (по типу «не думав(-ла)», «важко сказати»);
- зелена лінія – інші варіанти, що виражають сумніви або обережне ставлення.

Згідно із цією інфографікою, ми можемо побачити, що у відсотковому значенні кількість відповідей, які означають сумніви чи обережне ставлення, зменшилася. Порівнявши початковий рівень очікування

та кінцевий, ми можемо бачити, що він виріс на 40 % відсотків.

Висновки. На основі отриманих статистичних даних можемо зробити висновок: церква адвентистів сьомого дня на території України завжди очікувала Другий прихід Христа, згідно з віровченням та доктринами, але різноманітні глобальні події соціального, економічного та політичного характерів все ж таки впливали на рівень очікування церкви та кожної людини особисто залежно від кількості років

перебування в церкві. Молоді члени церкви по-іншому ставляться до подій, які відбувалися та відбуваються протягом останніх двох десятиліть, але тенденція така, що незалежно від часу перебування в церкві більшість членів усе ж таки

вважає знаковими події, у час яких ми живемо, та з новою надією очікує скорі повернення Ісуса Христа, оскільки знамення часу виконувалися протягом минулих століть, виконуються зараз та виконаються в найближчому майбутньому.

Список використаних джерел:

Discover the Truth About the Second Coming. (n.d.). *Official website of the Seventh-day Adventist Church*. URL: <https://www.adventist.org/second-coming/>.

На початку було Слово... (2024). Київ: Джерело життя.

Вчення про останні події. (б. д.). *Церква Адвентистів сьомого дня в Україні*. URL: <https://adventist.ua/doctrines/last-things/>.

Вчення про церкву. (б. д.). *Західно-Українська місія Церкви АСД*. URL: https://westadvent.org.ua/basics_of_faith/doctrine_church/.

Дедерен, Р., Вихмейстер, Н., Рейд, Дж., & Холбрук, Ф. (Ред.). (2010). *Настільна книга по теології. Біблійний коментар АСД*. Т. 12. Заокский: Джерело життя.

Клинг-Бейла, Г. (2021). *Двадцять вісім граней віри* (Н. Чумпалова, Пер.). Заокский: Джерело життя.

References:

Discover the Truth About the Second Coming. (n.d.). *Official website of the Seventh-day Adventist Church*. Retrieved from: <https://www.adventist.org/second-coming/>.

V nachale bylo Slovo... [In the beginning was the Word...] (1993). Zaokskyi: Dzherelo zhyttia [in Ukrainian].

Vchennia pro ostanni podii [Chernya about the remaining steps]. (n. d.). *Tserkva Adventystiv somoho dnia v Ukraini – Seventh-day Adventist Church in Ukraine*. Retrieved from: <https://adventist.ua/doctrines/last-things/> [in Ukrainian].

Vchennia pro tserkvu. (n. d.). *Zakhidno-Ukrainska misiia Tserkvy ASD – Western Ukrainian Mission of the SDA Church*. Retrieved from https://westadvent.org.ua/basics_of_faith/doctrine_church/ [in Ukrainian].

Dederen, R., Vykheimer, N., Reid, Dzh., & Kholbruk, F. (Eds.). (2010). *Nastolnaia knyha po teolohyy. Bybleiskyi kommentari ASD [Handbook of Theology. SDA Bible Commentary]*. Vol. 12. Zaokskyi: Dzherelo zhyttia [in Ukrainian].

Klynh-Beila, H. (2021). *Dvadtsat vosem hranei very [Twenty-eight Facets of Faith]* (N. Chumpalova, Per.). Zaokskyi: Dzherelo zhyttia [in Ukrainian].

Мєренков Гнат Анатолійович,
*кандидат філософських наук,
доцент кафедри графічного дизайну
ПВНЗ «Український гуманітарний інститут»
orcid.org/0000-0002-8283-6332
h.mierienkov@ugi.edu.ua*

Калинчук Ростислав Ярославович,
*студент 2 курсу спеціальності 041 «Богослов'я»
кафедри філософії, теології та історії церкви
ПВНЗ «Український гуманітарний інститут»
orcid.org/0000-0004-9383-6942
rostyslaviphone8@gmail.com*

МУЗИКА ЯК ІНСТРУМЕНТ ЄВАНГЕЛІЗАЦІЇ СЕКУЛЯРНОЇ МОЛОДІ: БОГОСЛОВСЬКИЙ АНАЛІЗ І МІСІОНЕРСЬКИЙ ПІДХІД ЦЕРКВИ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ

Стаття присвячена богословському аналізу й оцінюванню місіонерського потенціалу музики як інструменту євангелізації серед секулярної молоді в контексті служіння Церкви адвентистів сьомого дня. Євангелізаційне служіння Церкви адвентистів сьомого дня в умовах сучасного суспільства потребує оновлених підходів до взаємодії з молоддю, яка все частіше формується під впливом секулярної культури. У сучасному світі, де молодь дедалі частіше віддаляється від традиційної релігійності й шукає сенс через особисте переживання, автентичність і творче самовираження, музика постає як ефективний канал для духовного діалогу. У дослідженні окреслено духовні потреби та світоглядні орієнтири секулярної молоді, проаналізовано біблійні й богословські засади використання музики в християнському служінні, а також розглянуто практичні підходи до її застосування в місіонерському контексті. Особлива увага приділяється збереженню богословського балансу між культурною адаптацією та вірністю основам віровчення. У статті пропонуємо аналітичне бачення можливостей і меж використання музики в сучасному служінні, акцентуючи на її потенціалі як засобу для глибшого осмислення віри й звернення до молоді, яка перебуває поза межами традиційної церковної активності. Дослідження на основі аналізу біблійних текстів, богословських джерел, а також опитування молоді й думок експертів засвідчує, що музика здатна відповідати на глибинні духовні запити сучасного покоління. Секулярна молодь прагне неформального, емоційно насиченого досвіду, і саме музика часто стає першим дотиком до духовної істини. Вона має силу не лише збудувати віру, а й відкривати серця до Євангелія за умови, що використовується відповідально, з урахуванням біблійних принципів і богословської глибини. Таким чином, музика розглядається як повноцінний інструмент сучасного місіонерського служіння, здатний стати містком між духовними пошуками молоді та Христовою Церквою.

Ключові слова: євангелізація, музика, секулярна молодь, місія, богослов'я, Церква адвентистів сьомого дня.

Mierienkov Hnat,
*Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor at the Department of Graphic Design
Ukrainian Institute of Arts and Sciences
orcid.org/0000-0002-8283-6332
h.mierienkov@ugi.edu.ua*

Kalinchuk Rostyslav,
2nd year Student of specialty 041 "Theology"
at the Department of Philosophy, Theology and Church History
Ukrainian Institute of Arts and Sciences
orcid.org/0000-0004-9383-6942
rostyslaviphone8@gmail.com

MUSIC AS A TOOL FOR EVANGELIZING SECULAR YOUTH: A THEOLOGICAL ANALYSIS AND THE MISSIONAL APPROACH OF THE SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH

This article presents a theological analysis and assessment of the missional potential of music as a tool for evangelizing secular youth in the context of the Seventh-day Adventist Church's ministry. Evangelistic outreach by the Adventist Church in today's society requires renewed approaches to engaging with young people who are increasingly shaped by secular culture. In a world where youth often distance themselves from traditional religiosity and seek meaning through personal experience, authenticity, and creative self-expression, music emerges as an effective channel for spiritual dialogue. The study outlines the spiritual needs and worldview orientations of secular youth, analyzes the biblical and theological foundations for the use of music in Christian ministry, and explores practical approaches to its application in a missionary context. Particular attention is given to maintaining a theological balance between cultural adaptation and faithfulness to doctrinal principles. The article offers an analytical perspective on the opportunities and boundaries of music in contemporary ministry, emphasizing its potential as a means for deepening the understanding of faith and reaching youth outside the scope of traditional church activity. Based on the analysis of biblical texts, theological literature, surveys of young people, and expert opinions, the research shows that music can respond to the profound spiritual needs of today's generation. Secular youth desire informal, emotionally rich experiences, and music often becomes the first touchpoint with spiritual truth. It has the power not only to nurture faith but also to open hearts to the Gospel – provided it is used responsibly, grounded in biblical principles and theological depth. Thus, music is considered a fully-fledged instrument of modern missionary work, capable of bridging the spiritual search of young people with the life of Christ's Church.

Key words: evangelism, music, secular youth, mission, theology, Seventh-day Adventist Church.

Актуальність теми дослідження. Євангелізаційне служіння Церкви адвентистів сьомого дня в сучасних умовах вимагає нових підходів до спілкування з молоддю, яка все частіше живе в умовах секулярної культури. Змінюється спосіб мислення, форми сприйняття інформації, зменшується довіра до інституційної релігії, натомість зростає інтерес до творчого самовираження, у тому числі через музику. Оскільки основою дослідження є вивчення місіонерської діяльності Церкви й аналіз ролі музики в досягненні секулярної молоді, постає потреба чітко визначити богословські межі та можливості застосування музики в служінні. Тема є актуальною для розвитку сучасної місіології, молодіжного служіння й формування відповідального богословського підходу.

Мета дослідження – з'ясувати богословські основи та практичні можливості використання музики як інструмента євангелізації серед секулярної молоді в контексті місіонерського служіння Церкви адвентистів сьомого дня.

Об'єкт дослідження: місіонерська діяльність Церкви адвентистів сьомого дня.

Предмет дослідження: застосування музики в процесі євангелізації секулярної молоді з урахуванням богословських принципів Церкви адвентистів сьомого дня.

Для досягнення зазначеної мети необхідно виконати такі **завдання**:

1. Дослідити специфіку духовних запитів і цінностей секулярної молоді.

2. Проаналізувати біблійні та богословські підстави використання музики в християнському служінні.

3. Визначити можливості й межі застосування музики як інструмента євангелізації в контексті сучасного служіння;

Основні результати дослідження. Секулярна молодь – це покоління, яке формується в умовах слабого впливу традиційної релігійності й пошуку власного духовного шляху. Сучасна культура пропонує безліч альтернативних світоглядних концепцій, тому молодь часто

обирає особисту духовність замість належності до церкви. Багато хто цікавиться питаннями віри, але уникає церковних структур через стереотипи або негативний досвід. Вони шукають сенс життя, але не завжди пов'язують його з Богом, а радше із самореалізацією, відчуттям гармонії чи допомогою іншим. Однією з головних цінностей є свобода вибору й самовираження, тому будь-який примус чи тиск у питаннях віри сприймається негативно. Водночас вони прагнуть справжніх переживань, тому відкриті до живих свідчень і щирого спілкування про Бога.

Покоління Z вирізняється прагненням до глибокого й автентичного духовного досвіду. Воно відкидає зовнішній релігійний формалізм і шукає живу віру, яка проявляється в щирих стосунках, моральних виборах і соціальній активності (Barna Group, 2022).

Музика для молодих людей – не просто розвага, а спосіб передати емоції, думки й навіть духовні переживання. Соціальна справедливість, турбота про довкілля, допомога нужденним – усе це важливі для них питання, і вони хочуть бачити, що християни живуть відповідно до своїх переконань. Через вплив масової культури й соціальних мереж їхня увага розсіюється, тому євангельське послання має бути не тільки змістовним, а й зрозумілим, емоційно насиченим та актуальним. Отже, щоб донести Боже Слово до секулярної молоді, потрібно розуміти їхні цінності, спосіб мислення й говорити з ними їхньою мовою.

Музика – це не випадкове явище в історії людства, а частина первісного Божого задуму. Ще під час створення світу «зорі ранкові разом співали» (Йов. 38:7), а небесні істоти славили Творця. У книзі Об'явлення небо постає як простір безупинного хвали, де пісня є центральним вираженням поклоніння (Об'явл. 4–5; 14; 15; 19). Це свідчить, що музика має духовне походження та богослужбове призначення.

Людина, створена за Божим образом (Бут. 1:26), отримала здатність творити та сприймати музику. Цей дар може вести до глибокого духовного пережиття. Музика здатна торкнутися серця, сформувати світогляд, зміцнити віру. У працях Еллен Г. Уайт наголошувалося, що вона є «дорогоцінним Божим даром» (White, 1903) і може впливати на характер, емоції та моральні вибори.

Крім емоційного й естетичного виміру, музика також виконує навчальну функцію. Як Ісус використовував притчі для передання духовних істин, так і пісня допомагає закарбувати біблійні істини в серці. Її сила полягає в здатності поєднувати зміст і форму – текст і мелодію – в один цілісний духовний досвід. Проте не всяка музика підходить для християнського життя. Вона має прославляти Бога, зміцнювати віру й нести чітке духовне послання.

Після гріхопадіння музика, як і все створене, була спотворена (White, 1946). Вона може як підносити, так і принижувати. Саме тому Церква адвентистів сьомого дня наголошує на необхідності застосовувати біблійні принципи до музичного вибору (Ranzolin et al., 2004). Головними критеріями є такі: 1) усе має славити Бога (1Кор. 10:31); 2) воно має відповідати високим стандартам моральності й краси (Фил. 4:8). Додатково враховуються зміст текстів, музична структура, емоційний вплив і культурна відповідність.

У сучасному контексті музика стала важливим каналом для євангелізації. Вона відкриває серця, допомагає передати Євангеліє мовою, зрозумілою для широкого кола людей, особливо молоді. Проте така діяльність потребує духовної зрілості й богословської обґрунтованості.

Отже, музика в служінні – це не лише засіб емоційного збагачення, а й повноцінний інструмент поклоніння, навчання й благовістя. Вона має базуватися на принципах Святого Письма та вести людей до глибшого пізнання Бога.

На третьому етапі дослідження була поставлена мета – з'ясувати, яким чином музика може бути інструментом для досягнення секулярної молоді, а також де проходить межа між духовним впливом і простим емоційним ефектом.

Проведено опитування серед молоді віком 18–25 років. Анкетування дало змогу краще зрозуміти, як молодь сприймає християнську музику, яку роль вона відіграє в її духовному житті, а також які стилі є найбільш прийнятними й актуальними.

Основні результати виглядають так:

- Більшість слухає християнську музику регулярно – щодня або кілька разів на тиждень.

- Найбільш популярний стиль – сучасна прослава, проте традиційні гімни також мають значення.

– 92% опитаних указали, що музика допомагає їм у поклонінні Богу.

– Молодь визнає, що музика може впливати на духовний стан так само сильно, як і проповідь.

– Водночас багато хто висловив думку, що в музичному служінні не вистачає щирості, глибини й сучасного звучання, яке не втрачало б духовного змісту.

Щоб зробити дані більш наочними, на основі результатів створено інфографіку, яка візуально демонструє ставлення молоді до музики, частоту її прослуховування, рівень впливу та співвідношення між музикою і проповіддю.

Ці результати свідчать про те, що музика для молоді – це не просто приємний фон або емоційне забарвлення служіння. Вона виконує духовну функцію, допомагає відкривати серце до Бога, створює середовище для поклоніння й навіть сприяє євангелізації. Часто саме через

пісню людина вперше торкається Божої присутності. Проте, з іншого боку, не всяка музика підходить для служіння. Якщо втрачається зміст, глибина й Біблійне підґрунтя, то музика перетворюється на розвагу, і в такому разі вже не служить духовному збудуванню.

Отже, музика може бути сильним інструментом місії, але лише тоді, коли вона залишається вірною Писанню, несе істину, прославляє Бога й не затіняє собою головне – Слово. Її сила – не в гучності, а в духовності, а межа – не в стилі, а в тому, що в центрі: Христос. Межа – це дух, із яким вона виконується, й істина, яку вона несе. Церква має право й обов'язок використовувати музику для місії, але не як розвагу, а як інструмент спасіння. Опитування молоді підтвердило, що християнська музика відіграє важливу роль у формуванні її духовного досвіду. Дослідження показало: музика – не просто фон для служіння, а потужний інструмент духовного

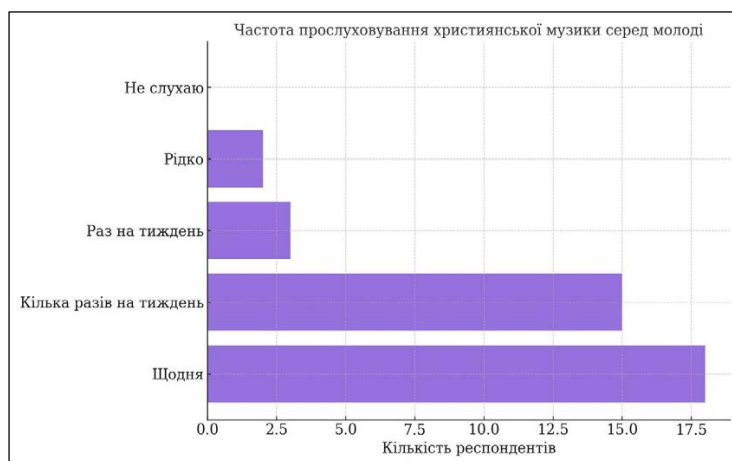


Рис. 1. Частота прослуховування християнської музики серед молоді

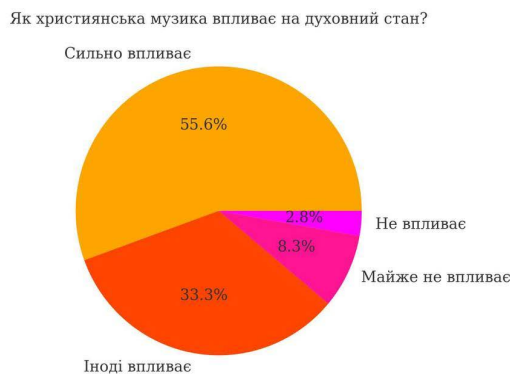


Рис. 2. Як християнська музика впливає на духовний стан

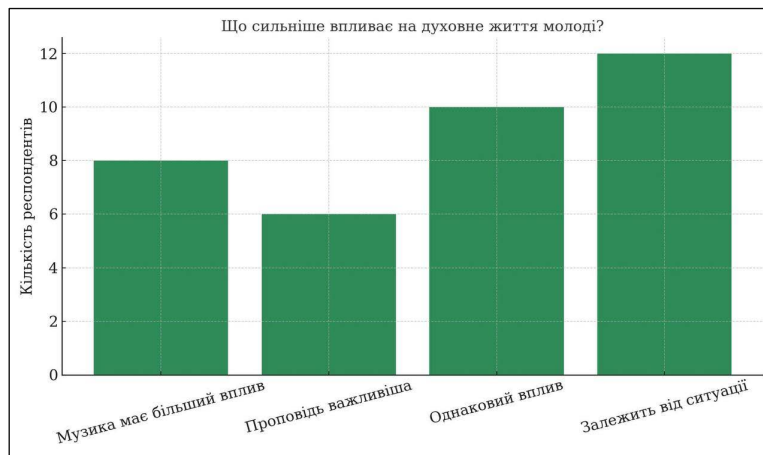


Рис. 3. Що сильніше впливає на духовне життя молоді?

впливу та євангелізації, її сила – у здатності торкатися сердець, викликати внутрішні переживання, відкривати дорогу для глибших роздумів і прийняття істини.

Висновки. Дослідження дало змогу всебічно проаналізувати можливості використання музики як інструмента євангелізації серед секулярної молоді в контексті місіонерського служіння Церкви адвентистів сьомого дня. На основі біблійного та богословського аналізу, а також практичного опитування молоді й думок фахівців сформульовано такі висновки:

1. Секулярна молодь сьогодні має глибокі духовні запити, однак шукає відповіді не в інституційній релігії, а в особистих переживаннях, автентичності, мистецтві й емоційному досвіді. Музика, як універсальна мова душі, є природним каналом для діалогу з таким поколінням.

2. Біблія та богословська традиція свідчать про те, що музика завжди була й залишається

важливою частиною поклоніння, навчання й місіонерської діяльності. Християнська музика має бути змістовною, духовно збудовуючою та спрямованою на прославлення Бога.

3. Результати опитування молоді підтвердили, що музика має глибокий вплив на духовний стан, допомагає в поклонінні, сприяє формуванню віри, часто є першим дотиком до Євангелії. Молодь відкрито підтримує поєднання традиційних і сучасних форм за умови, що в центрі залишається Христос.

Музика – це не просто спосіб прикрасити богослужіння чи викликати емоції. Вона має потенціал бути справжнім інструментом благовістя. Коли її використовують зі смислом і на основі біблійних принципів, вона здатна відповідати на духовні потреби сучасної молоді. Така музика має вести до Христа, говорити правду Писання і ставати живим містком між серцем людини й Божою Церквою.

Список використаних джерел:

- Barna Group. (2022). *The Open Generation: How Teens Around the World View the Bible, Jesus, and Justice*. Ventura, CA.
- Ranzolin, L., Holbrook, R. W., Mowrer, K., Osterman, E., & Mueller, G. (2004). General Conference of Seventh-day Adventists. A Seventh-day Adventist Philosophy of Music. *Spectrum*, 42, 46–49.
- White, E. G. (1903). *Education*. Mountain View, CA: Review and Herald Publishing Association.
- White, E. G. (1946). *Evangelism*. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association.
- Біблія: переклад Івана Огієнка. (2008). Київ: Українське біблійне товариство.

References:

- Barna Group. (2022). *The Open Generation: How Teens Around the World View the Bible, Jesus, and Justice*. Ventura, CA.
- Ranzolin, L., Holbrook, R. W., Mowrer, K., Osterman, E., & Mueller, G. (2004). General Conference of Seventh-day Adventists. A Seventh-day Adventist Philosophy of Music. *Spectrum*, 42, 46–49.
- White, E. G. (1903). *Education*. Mountain View, CA: Review and Herald Publishing Association.
- White, E. G. (1946). *Evangelism*. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association.
- Biblia: pereklad Ivana Ohienka [Bible: translation by Ivan Ogienko]*. (2008). Kyiv: Ukrainske bibliine tovarystvo [in Ukrainian].

УДК 241:37-053.6:316.722](477)

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.2.6>

Осташук Іван Богданович,

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії, теології та історії церкви
ПВНЗ «Український гуманітарний інститут»
orcid.org/0000-0002-6115-0884
i.ostashchuk@ugi.edu.ua*

Шевчук Андрій Васильович,

*старший викладач кафедри психології та педагогіки
ПВНЗ «Український гуманітарний інститут»
orcid.org/0000-0001-6328-6657
a.shevchuk@ugi.edu.ua*

Ковальчук Олександр Олександрович,

*студент 2 курсу спеціальності 041 «Богослов'я»
кафедри філософії, теології та історії церкви
ПВНЗ «Український гуманітарний інститут»
orcid.org/0000-0004-3316-0874
kov.al.chuk@icloud.com*

ВИХОВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ БАТЬКІВСТВА В СІМ'ЯХ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ: ФОРМУВАННЯ МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ І СВІТОГЛЯДНИХ ОРІЄНТАЦІЙ ОСОБИСТОСТІ

Стаття присвячена аналізу виховного потенціалу батьківства в сім'ях адвентистів сьомого дня з акцентом на формуванні морально-етичних цінностей, духовних переконань і світоглядних орієнтацій особистості. В умовах секуляризації та моральної дезорієнтації особливої актуальності набуває дослідження релігійного виховання, що ґрунтується на біблійних принципах і педагогічних ідеях, сформованих у працях Елен Г. Уайт. У межах дослідження проаналізовано характерні особливості батьківського виховання в адвентистських родин, визначено ключові принципи, методи й духовні практики, які сприяють засвоєнню фундаментальних етичних норм і формуванню цілісного духовного середовища. Основні принципи виховання в адвентистських родин – це поєднання біблійних цінностей і настанов Елен Г. Уайт, спрямованих на духовне, моральне й інтелектуальне зростання дитини. Ключовими є: особистий приклад батьків, регулярна духовна практика (молитва, читання Біблії), баланс між дисципліною та любов'ю, а також розвиток самостійності через практичний досвід. Результати дослідження засвідчили, що інтеграція біблійного вчення, церковних настанов і практичного прикладу батьків позитивно впливає на розвиток моральної стійкості, емпатії, відповідальності й соціальної активності дітей. Порівняльний аналіз з іншими моделями виховання показав, що адвентистський підхід вирізняється послідовністю морально-етичних орієнтирів, хоча потребує певної адаптації до сучасного контексту через використання новітніх освітніх технологій. У статті також окреслено шляхи вдосконалення виховної системи: активне залучення цифрових ресурсів, підвищення педагогічної компетентності батьків, формування відкритого діалогу в родині, що сприяє розвитку критичного мислення, емоційної зрілості й міжкультурної чутливості. Таким чином, батьківське виховання в адвентистських сім'ях розглядається як ефективний інструмент формування духовно й етично зрілої особистості, що поєднує вірність традиційним цінностям із готовністю до відповідей на виклики сучасного суспільства.

Ключові слова: батьківське виховання, морально-етичні цінності, адвентисти сьомого дня, духовне формування.

Ostashchuk Ivan,
*Doctor of Philosophy, Professor,
Professor at the Department of Philosophy, Theology and Church History
Ukrainian Institute of Arts and Sciences
orcid.org/0000-0002-6115-0884
i.ostashchuk@ugi.edu.ua*

Shevchuk Andrii,
*Senior Lecturer at the Department Psychology and Pedagogy
Ukrainian Institute of Arts and Sciences
orcid.org/0000-0001-6328-6657
a.shevchuk@ugi.edu.ua*

Kovalchuk Oleksandr,
*2nd year Student of Specialty 041 "Theology"
at the Department of Philosophy, Theology and Church History
Ukrainian Institute of Arts and Sciences
orcid.org/0000-0004-3316-0874
kov.al.chuk@icloud.com*

THE EDUCATIONAL POTENTIAL OF PARENTING IN SEVENTH-DAY ADVENTIST FAMILIES: FORMATION OF MORAL-ETHICAL VALUES AND WORLDVIEW ORIENTATIONS OF THE INDIVIDUAL

This article is dedicated to analyzing the educational potential of parenting in Seventh-day Adventist families, focusing on the formation of moral-ethical values, spiritual beliefs, and worldview orientations of the individual. In the context of secularization and moral disorientation, the study of religious upbringing grounded in biblical principles and pedagogical ideas from the works of Ellen G. White becomes particularly relevant. The study analyzes the distinctive features of parenting in Adventist families, identifying key principles, methods, and spiritual practices that contribute to the internalization of fundamental ethical norms and the creation of a holistic spiritual environment. The primary principles of upbringing in Adventist families combine biblical values and Ellen G. White's guidelines, aimed at the spiritual, moral, and intellectual growth of the child. Key elements include: the personal example of parents, regular spiritual practices (prayer, Bible reading), a balance between discipline and love, and the development of independence through practical experience. The results of the study show that the integration of biblical teachings, church guidelines, and the practical example of parents positively influences the development of moral resilience, empathy, responsibility, and social activity in children. A comparative analysis with other parenting models reveals that the Adventist approach is distinguished by consistency in moral-ethical orientations, although it requires adaptation to the modern context through the use of the latest educational technologies. The article also outlines ways to improve the educational system, including the active incorporation of digital resources, enhancing the pedagogical competence of parents, and fostering open dialogue within the family to encourage critical thinking, emotional maturity, and intercultural sensitivity. Thus, parenting in Adventist families is viewed as an effective tool for shaping a spiritually and ethically mature individual, combining adherence to traditional values with a readiness to respond to the challenges of modern society.

Key words: parenting, moral-ethical values, Seventh-day Adventists, spiritual formation.

Актуальність теми дослідження. Процес батьківського виховання відіграє ключову роль у формуванні морально-етичних цінностей, духовних переконань і соціальної поведінки особистості. Особливо це стосується сімей адвентистів сьомого дня, де виховання ґрунтується не лише на біблійних принципах, а й на рекомендаціях, викладених у працях

Елен Г. Уайт. У сучасному суспільстві, яке стикається з моральною кризою та секуляризацією, важливо дослідити ефективність цих підходів до виховання. Вивчення впливу біблійних та адвентистських педагогічних принципів на формування світогляду особистості допоможе краще зрозуміти, як релігійне виховання сприяє розвитку моральної стійкості, відповідальності

й самосвідомості. Тому дослідження особливостей батьківського виховання в сім'ях адвентистів сьомого дня є актуальним у контексті сучасних виховних і педагогічних підходів.

Мета дослідження – дослідити вплив батьківського виховання в сім'ях адвентистів сьомого дня на формування морально-етичних цінностей, духовних переконань і соціальної поведінки особистості, а також визначити ключові принципи адвентистської педагогіки, що сприяють ефективному вихованню.

Об'єкт дослідження: процес батьківського виховання в сім'ях адвентистів сьомого дня.

Предмет дослідження: вплив виховних принципів і методів, характерних для сімей адвентистів сьомого дня, на формування морально-етичних цінностей, духовних переконань і соціальної поведінки особистості.

Для досягнення зазначеної мети необхідно виконати такі **завдання**:

1. Охарактеризувати процес батьківського виховання в сім'ях адвентистів сьомого дня.
2. Визначити основні принципи й методи виховання, що використовуються в адвентистських родин, на основі Біблії та творів Елен Г. Уайт.
3. Дослідити вплив цих виховних принципів на формування морально-етичних цінностей, духовних переконань і соціальної поведінки особистості.
4. Проаналізувати ефективність адвентистського виховання порівняно з іншими підходами до виховання.
5. Визначити можливі шляхи вдосконалення батьківського виховання в сім'ях адвентистів сьомого дня з урахуванням сучасних викликів.

Процес батьківського виховання в сім'ях адвентистів сьомого дня формується на інтеграції біблійних принципів (Біблія, б. д.), офіційного церковного керівництва (Documents, n. d.) і порад Елен Г. Уайт (1998), унаслідок чого сприяє формуванню морально-етичних цінностей і світогляду особистості. Родина розглядається як перший осередок духовного зростання, де щоденні молитви, читання Біблії та обговорення духовних питань створюють основу для любові до Бога й ближнього, а також формують чесність, працьовитість і відповідальність. Офіційні рекомендації АСД підкреслюють роль батьків як перших духовних наставників, які своїм прикладом формують у дітей

міцний моральний характер, забезпечують сталість релігійних практик (наприклад, сімейні молитовні зустрічі й участь у богослужіннях) (Documents, n. d.). Додатково, поради Елен Г. Уайт спрямовані на виховання дітей через особистий приклад, баланс між суворою дисципліною і любов'ю, розвиток самоконтролю й розуміння наслідків власних вчинків (Уайт, 1998). Такий комплексний підхід дає змогу інтегрувати духовність і мораль у повсякденне життя родини, створюючи умови для загального розвитку особистості й формування її морально-етичного світогляду (Сорочан, 2013).

Основні принципи й методи виховання в адвентистських родин ґрунтуються на інтеграції біблійних цінностей і настанов Елен Г. Уайт, що спрямовані на всебічне духовне, моральне й інтелектуальне зростання дитини. По-перше, родинне виховання сприймається як спосіб передавання біблійних принципів, зокрема любові до Бога і ближнього, чесності, відповідальності, працьовитості й самодисципліни. Ці цінності реалізуються через регулярну участь у сімейних молитвах, вивчення Святого Письма й обговорення духовних питань, що сприяє формуванню стійкого морально-етичного світогляду. За настановами Елен Г. Уайт, важливим методом виховання є особистий приклад батьків, які своїм життям демонструють значення духовної дисципліни, самоконтролю та відповідальності. Вона наголошує на необхідності поєднання суворості з любов'ю: дисципліна має виступати не як форма покарання, а як засіб навчання, що стимулює розвиток самостійності та здатності приймати обґрунтовані рішення. Елен Уайт також підкреслює значення навчання через власний досвід та активну участь дитини в прийнятті рішень, що сприяє формуванню самостійного мислення й відповідального ставлення до наслідків власних вчинків.

Таким чином, основними принципами виховання є духовність, моральна відповідальність, особистий приклад батьків, постійність у релігійних практиках і баланс між дисципліною та любов'ю. Методи виховання включають систематичне вивчення Біблії, активну участь у сімейних молитвах і богослужіннях, індивідуальний підхід до розвитку дитини та сприяння її самостійності через досвід, що в сукупності забезпечує всебічний розвиток особистості.

Виховні принципи, основані на біблійних засадах і настановах Елен Г. Уайт, мають значний вплив на формування морально-етичних цінностей, духовних переконань і соціальної поведінки дитини. Через регулярні сімейні молитви, читання Святого Письма й обговорення духовних питань у родині формується фундамент етичних норм, таких як чесність, справедливість і відповідальність. Цей процес допомагає усвідомити різницю між добром і злом і сприяє розвитку критичного мислення щодо наслідків власних вчинків (Riegel & Ziebertz, 2007). Окрім того, особистий приклад батьків, які активно впроваджують у повсякденне життя релігійні практики, стимулює дітей до духовного зростання, створюючи основу для міцних переконань і пошуку життєвого сенсу. У результаті інтеграція цих принципів сприяє не лише становленню стійкої моральної основи, а й формуванню соціальної поведінки, яка виявляється через взаємну підтримку, емпатію та активну участь у суспільному житті (Сорочан, 2013; Тарабан, 2017).

Ефективність адвентистського виховання зумовлена комплексним підходом, який інтегрує духовне, моральне й інтелектуальне зростання дитини. Стабільність релігійних традицій, яка виражається в регулярних сімейних молитвах, читанні Біблії та обговоренні моральних питань, сприяє формуванню чіткої ціннісної системи і стабільного морального фундаменту (Горкуша, 2008). Порівняно із сучасними секулярними підходами, які акцентують увагу на розвитку креативного та критичного мислення, адвентистський підхід забезпечує більш стабільну моральну орієнтацію (Тарабан, 2017). Інші релігійні моделі, такі як католицьке чи православне виховання, також підкреслюють духовний розвиток, проте адвентистський метод відзначається практичними порадами й особистим прикладом, що сприяють усебічному становленню особистості (Традиції та інновації, 2019). Отже, адвентистський підхід ефективно зміцнює моральні засади через інтеграцію духовності й етичних норм, проте в сучасних умовах доцільно доповнити його новітніми педагогічними технологіями для кращої адаптації до змін у системі освіти й суспільства (Сапрунова, 2021).

З метою вдосконалення батьківського виховання в сім'ях адвентистів сьомого дня

необхідно зберегти основні морально-духовні принципи й водночас інтегрувати сучасні педагогічні методики, що відповідають викликам часу (Сапрунова, 2021; Традиції та інновації, 2019). Актуальними напрямками є використання цифрових технологій – онлайн-платформ, відеоуроків та інтерактивних програм, які роблять навчання більш динамічним і привабливим для молоді, не втрачаючи основоположних цінностей. Також важливим є перегляд традиційного змісту виховних програм з урахуванням сучасних соціальних, культурних та етичних реалій (Тарабан, 2017). Підвищення кваліфікації батьків і педагогів через організацію семінарів, тренінгів і співпрацю з експертами сучасної педагогіки сприятиме впровадженню інноваційних методів виховання. Заохочення відкритого діалогу між дітьми і дорослими, розвиток критичного мислення й емоційної грамотності допоможуть формувати здатність аналізувати інформацію з різних джерел і приймати зважені рішення (Riegel & Ziebertz, 2007). Крім того, тісна співпраця зі школами та громадськими організаціями, а також активне залучення до міжкультурного діалогу сприятимуть розвитку толерантності й кращому розумінню багатокультурності сучасного суспільства. У підсумку вдосконалення виховного процесу передбачає збереження духовних і моральних основ у поєднанні з модернізацією педагогічних підходів, що дасть змогу ефективно адаптувати традиційні методи до сучасних вимог (Nazra & Mittal, 2018).

Дослідження впливу батьківського виховання в сім'ях адвентистів сьомого дня на формування морально-етичних цінностей, духовних переконань і соціальної поведінки особистості дало змогу виявити низку ключових моментів. Аналіз показав, що інтеграція біблійних принципів, офіційних церковних настанов і рекомендацій Елен Г. Уайт сприяє не лише засвоєнню фундаментальних етичних норм, а й створенню цілісного простору духовного зростання. Завдяки регулярним сімейним молитвам, читанню Святого Письма й обговоренню моральних питань діти набувають сформованої системи морально-етичних орієнтирів, що позитивно впливає на їхню подальшу соціальну активність і здатність до емпатії. Порівняльний аналіз із сучасними секулярними й іншими релігійними моделями виховання дав

змогу встановити, що адвентистський підхід характеризується стабільністю й однозначністю морально-духовних цінностей. Особистий приклад батьків, який поєднується з традиційними релігійними практиками, створює основу для формування стійкої моральної орієнтації, яка, однак, може потребувати доповнення сучасними педагогічними технологіями для кращої адаптації до викликів часу.

Дослідження також визначило можливі шляхи вдосконалення батьківського виховання: це активне використання цифрових ресурсів для збагачення освітнього процесу, актуалізація традиційних програм з урахуванням сучасних соціальних, культурних та етичних вимог, а також підвищення кваліфікації батьків і педагогів через регулярні семінари і тренінги. Важливим аспектом залишається розбудова відкритого діалогу між дітьми і дорослими, що сприяє розвитку критичного

мислення, емоційної грамотності й міжкультурної компетентності.

Висновки. Отже, підсумовуючи результати дослідження, можна зробити висновок, що батьківське виховання в сім'ях адвентистів сьомого дня є ефективним інструментом формування морально-етичних і духовних засад особистості при збереженні традиційних цінностей та інтеграції сучасних педагогічних методів. Завдяки комплексному підходу до виховання, який поєднує релігійні практики з актуальними освітніми технологіями, можливо не лише зміцнити моральний фундамент, а й створити умови для всебічного розвитку особистості в умовах швидкозмінного сучасного суспільства. Резюмуючи, стверджуємо: лише через поєднання традицій та інновацій можна забезпечити гармонійний розвиток, що сприятиме формуванню соціально відповідальної та морально зрілої особистості.

Список використаних джерел:

- Біблія. Український сучасний переклад. (б. д.). *УБТ*. URL: <https://www.ukrbs.org/bible/CUV/GEN.1>.
- Горкуша, О. (2008). Сучасне формулювання ціннісних орієнтирів (релігійний та світський контекст). *Релігійна свобода. Релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні аспекти*, (13), 218–224.
- Сапрунова, О. Г. (2021). Роль педагогічної технології у духовно-інтелектуальному вихованні і навчанні. *Духовно-інтелектуальне виховання і навчання молоді в XXI столітті*, (3), 182–186.
- Сорочан, Т. (2013). Концепція науково-методичної роботи в добу освітніх змін: традиції, інновації, перспективи розвитку. *Методист*, (2 (14)), 7–12.
- Тарабан, Ю. (2017). Характеристика моделей релігійної освіти України та країн Європи. *Педагогічні науки: теорія, історія, інноваційні технології : науковий журнал*, (6 (70)), 25–37.
- Традиції та інновації в сучасній педагогічній діяльності: європейський вимір*. (2019). Ізмаїл: РВВ ІДГУ.
- Уайт, Е. (1998). Християнська родина. Київ: Джерело життя. URL: <https://m.egwwritings.org/uk/book/12131/info.Documents>. (n. d.). *An official website of the Seventh-day Adventist Church*. URL: <https://gc.adventist.org/beliefs/documents/>.
- Hazra, S., & Mittal, S. (2018). Role of Parenting in Moral Development: An Overview. *International Journal of Indian Psychology*, 6 (2), 168–174. <https://doi.org/10.25215/0602.057>.
- Riegel, U., & Ziebertz, H.-G. (2007). Religious Education and Values. *Journal of Empirical Theology*, 20 (1), 52–76. <https://doi.org/10.1163/157092507X188575>.

References:

- Bibliia. Ukrainskyi suchasnyi pereklad [Bible. Ukrainian modern translation]. (b. d.). *UBT*. Retrieved from: <https://www.ukrbs.org/bible/CUV/GEN.1> [in Ukrainian].
- Horkusha, O. (2008). Suchasne formuliuvannia tsinnisnykh oriientyriv (relihiinyi ta svitskyi kontekst) [Modern formulation of value orientations (religious and secular context)]. *Relihiina svoboda. Relihiia v postmodernomu suspilstvi: sotsialno-politychni aspekty*, (13), 218–224 [in Ukrainian].
- Saprunova, O. H. (2021). Rol pedahohichnoi tekhnolohii u dukhovno-intelektualnomu vykhovanni i navchanni [Modern formulation of value orientations (religious and secular context)]. *Dukhovno-intelektualne vykhovannia i navchannia molodi v KhKhI stolitti – Spiritual and intellectual education and training of youth in the 21st century*, (3), 182–186 [in Ukrainian].
- Sorochan, T. (2013). Kontseptsiiia naukovo-metodychnoi robota v dobu osvitynykh zmin: tradytsii, innovatsii, perspektyvy rozvytku [The concept of scientific and methodological work in the era of educational changes: traditions, innovations, development prospects]. *Metodyst – Methodist*, (2 (14)), 7–12 [in Ukrainian].

Taraban, Yu. (2017). Kharakterystyka modelei relihiinoi osvity Ukrainy ta krain Yevropy [Characteristics of religious education models in Ukraine and European countries]. *Pedahohichni nauky: teoriia, istoriia, innovatsiini tekhnolohii : naukovi zhurnal – Pedagogical Sciences: Theory, History, Innovative Technologies: Scientific Journal*, (6 (70)), 25–37 [in Ukrainian].

Tradytsii ta innovatsii v suchasni pedahohichnii diialnosti: yevropeyskyi vymir [Traditions and innovations in modern pedagogical activity: the European dimension]. (2019). Izmail : RVV IDHU [in Ukrainian].

Uait, E. (1998). Khrystyianska rodyna [Christian family]. Kyiv: Dzherelo zhyttia. Retrieved from <https://m.egwwritings.org/uk/book/12131/info> [in Ukrainian].

Documents. (b. d.). *An official website of the Seventh-day Adventist Church*. Retrieved from: <https://gc.adventist.org/beliefs/documents/>.

Hazra, S., & Mittal, S. (2018). Role of Parenting in Moral Development: An Overview. *International Journal of Indian Psychology*, 6 (2), 168–174. <https://doi.org/10.25215/0602.057>.

Riegel, U., & Ziebertz, H.-G. (2007). Religious Education and Values. *Journal of Empirical Theology*, 20 (1), 52–76. <https://doi.org/10.1163/157092507X188575>.

Пономаренко Олександр Іванович,

аспірант

Рівненського державного гуманітарного університету

orcid.org/0009-0009-9102-0472

tauva@ukr.net

РЕЛІГІЙНЕ ЯДРО НОВОГО АНІМІЗМУ

У статті розглянуто малодосліджене у вітчизняній науці явище нового анімізму у світлі актуального питання релігійності й наявності поля для дослідження релігієзнавцями в оновленому останніми десятиліттями баченні цього самого явища. Основний наголос зроблено на аналізі нового анімізму як такого, порівняно з найпопулярнішими сучасними працями про визначення релігії та її ознак. Розгляд іде через формування цільного визначення самого явища, описаного й «оновленого» переважно антропологами: Едуардо Вів'єрушем де Кастро в його праці “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, Нуріт Бьорд-Девід у “Animism” Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology”, Тімом Інголд у “The Perception of the Environment” і Філіпом Десколою у “Beyond Nature and Culture”, а також низки визначень релігії та її ознак, що ми їх знаходимо в працях від більш соціологічних, як-от “Theories of Primitive Religion” Еванса Прітчарда, до більш релігієзнавчих, як-от “Sacred and Profane” Мірча Еліаде. Для цього застосовано історико-порівняльний метод, феноменологічний метод, метод аналізу, метод синтезу й метод формальної логіки. порушуються питання наявності в тому, що переважно зветься «онтологією», або в рідкісному випадку «епістемологією», а також прослідковується в багатьох часто відмінних у своїй культурі та мітологічних образах народів, такого: обрядової поведінки, ритуалів, довготривалого порядку, загальних символів, а також Священного з його всеосяжністю й передачею людині правил космогонізації Невідомого хаосу. Зрештою, автор доходить висновку щодо дійсної релігійності нового анімізму як явища, попри відсутність таких звичних нам у релігійних явищах аспектів, як чітко зафіксоване відмежування сакрального й профанного чи формалізація обрядів у злагоджену систему, що є наслідком низького рівня інституалізації розглянутих анімістичних релігій.

Ключові слова: новий анімізм, релігія, релігійність, релігієзнавство, онтологія, філософія, історія, історія релігії, епістемологія, свідомість, досвід, священне.

Ponomarenko Oleksandr,

Postgraduate Student

Rivne State University of Humanities

orcid.org/0009-0009-9102-0472

tauva@ukr.net

RELIGIOUS CORE OF THE NEW ANIMISM

The article examines the phenomenon of new animism, which is little studied in Ukrainian science, in search of religiosity and availability of a research field for religious scholars in the vision of this phenomenon that has been updated in recent decades. The main emphasis is placed on the analysis of new animism as such, in comparison with the most popular modern works on the definition of religion and one's features. Research is made through the formation of a comprehensive definition of the phenomenon itself, which is described and “updated” mainly by anthropologists: Eduardo Vivierus de Castro in his work “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, Nurit Bird-David in “Animism” Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology”, by Tim Ingold in “The Perception of the Environment” and by Philip Descola in “Beyond Nature and Culture”, as well as a number of definitions of religion and its features that we find in works from sociology, such as “Theories of Primitive Religion” by Evans Pritchard, to religious studies, such as “Sacred and Profane” by Mircea Eliade. For this, the historical-comparative method, the phenomenological method, the method of analysis, the method of synthesis and the method of formal logic were used. The questions are raised about the presence in what is mainly called “ontology”, or in rare cases “epistemology”, and is also traced in many often different in their culture and mythological images of peoples, of: ritual behavior, rituals, long-term order, common symbols, as well as the Sacred, with its

comprehensiveness and the transfer to man of the rules of cosmogonization of the Unknown chaos. Ultimately, the author comes to a conclusion about the real religiosity of the new animism as a phenomenon, despite the absence of such aspects familiar to us in religious phenomena as a clearly defined demarcation of the sacred and the profane, or the formalization of rituals into a coherent system, which is a consequence of the low level of institutionalization of the considered animistic religions.

Key words: new animism, religion, religiosity, religious studies, ontology, philosophy, philosophy of religion, epistemology, conscience, experience, sacred.

Вступ. Питання основних ознак релігії в релігієзнавстві постає стільки, скільки існує сама галузь, зазвичай проявляючись у дискусіях стосовно визначення самого поняття «релігія» та предмета дослідження релігієзнавства. Коли ж на міжгалузевих теренах виникає нове явище (чи то пак переосмислення старого), тут і там починає лунати питання: «Чи всім належить його вивчати?» Так, новий анімізм, будучи переосмисленням загальновідомого в релігієзнавстві явища, фактично сформований працями соціальних антропологів Едуарду Вів'єруша де Кастро й Тіма Інголда, культурної антропологині Нуріт Бьорд-Девід і навіть філософа Філіпа Десколи. Оригінальне визначення теж укладене антропологом, хай Едвард Тейлор і не цурався називати анімізм передусім «істинною релігією». Дійсно, цитуючи відомого вітчизняного дослідника Ігоря Козловського, «релігієзнавство – це «міждисциплінарний простір» (Антонов, 2013, с. 16). Та ми не можемо просто спинитися на цій тезі чи, тим паче, полишити анімізм антропологам: усе ж, згідно з Мірча Еліаде, релігія має вивчатися як дещо релігійне. Релігійність легко зчитується дослідниками з християнських культур, коли вона інституалізована та яскраво відокремлена від секулярної буденності, коли ж межа буденного й сакрального розмивається, починають виникати питання щодо належності явища до царини релігії загалом. Перед нами постає необхідність визначити релігійні ознаки нового анімізму й виявити його придатність як поля для наукової діяльності релігієзнавців, потенційно розкривши його з небаченого до цього боку.

Метою статті є дослідження релігійності концепції нового анімізму та спроба виявити доцільність його вивчення в межах релігієзнавчої галузі. Для цього ми зануримося в явище нового анімізму та проаналізуємо, чи підпадає воно принаймні під частину найвідоміших зі світових і вітчизняних визначень «релігії»,

від Едварда Тейлора до Анатолія Колодного й Мірча Еліаде.

Наукова новизна праці полягає як у поліпшенні розуміння самого явища нового анімізму у вітчизняному науковому дискурсі, у якому нині лише Віталій Щепанський узявся за розкриття питання (Щепанський, 2024), так і першій повноцінній оцінці явища на наявність ознак предмета релігієзнавства.

Виклад основного матеріалу. Почнемо з визначення нового анімізму. Дослідники, що займаються «оновленням» уже давно відомого поняття в багатогранну новітню концепцію, переважно уникають надання йому кінцевого визначення, натомість підкреслюючи найвизначніші риси. Наріжна така риса вдало підкреслена антропологом Філіпом Десколою у видатній монографії “Beyond Nature and Culture” (Descola, Lloyd, & Sahllins, 2013, с. 129). Анімізм в оновленому баченні – це

... наділення людьми нелюдей внутрішнім світом, ідентичним до власного. Це наділення ... дає їм змогу не лише поводитися відповідно до соціальних норм та етичних уявлень людей, а й установлювати комунікативні відносини як із людьми, так і між собою.

Ця риса дійсно є наріжною, проте не єдиною визначальною для явища. Антрополог Едуарду Вів'єруш де Кастро в праці “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism” (De Castro, 1998) пропонує розглядати анімізм як онтологію, що вирізняється в дихотомії природа-культура (чи то тіло-дух) перервністю першої та неперервністю останньої. Тіло всіх осіб є непостійним, але дух сталим, подібним. Це відрізняє її від звичної для «західної цивілізації» онтології натуралізму, що ґрунтується якраз на фізичній подібності всього світу, але відокремлює людину від природи завдяки її культурі (духу), що проявляється в «цивілізованості». Відповідно, основною властивістю анімізму постулюється протилежне – проблемність (чи повна неможливість) відокремлення

природи від універсального соціального простору, яким є дух. Межі «людини», «тварини», «рослини» чи «явища» розмиваються до незначущості. Інколи настільки, що одні особи вважаються такими, що можуть нав'язувати власне світосприйняття іншим із катастрофічними та незворотними для останніх наслідками (De Castro, 1998, с. 483):

Такі зустрічі можуть бути смертельні для співрозмовника, що, пересилений нелюдською суб'єктивністю, переходить на її бік, перетворюючи себе в сутність того ж виду, що мовець: мерця, духа чи тварину.

Пан Кастро підкреслено застерігає від дуалістичного сприйняття анімізму як онтології, що «переносить соціальне на природу» (De Castro, 1998, с. 474), як можна було б сприйняти його через визначення пана Десколи. Адже саме протиставлення «культура-природа» є концептом онтології натуралістичної, що означає вдавання до зовнішньої оцінки анімізму на противагу спробі дійсно його пізнати таким, яким його сприймають носії. За останнє, до речі, неодноразово критикується доробок Едварда Тейлора, адже, на його думку, анімізм є ґрунтом релігії в сенсі переносному та буквальному. У його словах це не лише необхідна вимога для розвитку філософії релігії, це ще й «найнижчий» щабель її розвитку. Подібні еволюціоністські твердження не мають жодного підґрунтя, будучи лише спробою натураліста оцінити певне явище як менш чи більш прогресивне на основі науково-технологічного прогресу його спільноти порівняно зі спільнотою інших, де це явище спостерігається, попри проблемність спроби визначити «прогресивність релігії» загалом. Тож у подальшому, нехай ми й розглянемо визначення анімізму Тейлора для повноти картини, ми також уникатимемо подібної помилки.

У праці “Animism” Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology” (Bird-David, 1999) антропологиня Нуріт Бьорд-Девід розглядає анімізм не як онтологію, а як «реляційну епістемологію», «спосіб пізнання через відношення». Важливість відношення для вибудовування картини світу особи проявляється, наприклад, у постійній оцінці іншого як складника системи відносин (наприклад, людей в оточенні прийнято називати не по імені, а саме «родич»), а самими

складниками рівноправно виступають як людські, такі й нелюдські особи.

Найкраще можна зрозуміти, про що йде мова, розглянувши концепцію «де вару» (“devaru”). На думку пані Бьорд-Девід, адаптувати це слово англійською як “spirit” (дух, душа) є некоректним. Зі слів авторки, з якими складно сперечатися, цей термін викликає асоціації з модерною дихотомією “body-spirit” (тіло-душа), різко відділяючи перше від другого. Натомість вона пропонує до вжитку термін «надперсона» чи «надособа» (“superperson”) – щось умовно-відмінне від людей (“avaru”), але що існує в тій же площині спільності (Bird-David, 1999, с. 73).

Взаємодія з девару є цілковито нормальним способом відносин зі світом для анімістичної спільноти народу наяка, що його культуру Бьорд-Девід і досліджувала. Попри нормальність, зовні ця взаємодія може багатьом видатися яскравим проявом саме що релігійної поведінки, продиктованої віруваннями чи ритуалом. Девару може бути будь-що й визначається, чи є щось девару не за власними ознаками, а за взаємодією, а точніше, її ініціацією. Не кожен камінь є девару, але камінь, що «стрибнув» до людини, може ним бути. Людина може вирішити «жити разом» із таким каменем, утворюючи соціальні відносини з нелюдською особою. Тобто характерною рисою анімізму в новому розумінні є не лише нормальність соціальної взаємодії між людиною та нелудиною, а й також її непостійність. Взаємодія мусить бути присутня лише в ті моменти, коли вона спеціально ініціюється. І нехай опис конкретних варіантів того, як саме мусить, відбувається ця ініціація, не є «вирізбленим у камені», сама лише вимога створює певні рамки анімістичної поведінки – ще не табу, але вже окреслені правила, що буде важливим фактом для нас у подальшому аналізі.

Антрополог Тім Інголд у книзі “The Perception of the Environment” із великою обережністю приписував свої дослідження до сфери «нового анімізму», головню стверджуючи, що закінчення «-ізм» плутає, наче автоматично натякаючи на «високість», недвозначно сформульовану доктринальну систему, якою об'єкт його дослідження ні в якому разі не є. Натомість досліджувані ним явища він називав «орієнтаціями, що глибоко вкорінені в повсякденну практику», додаючи, що вони

є «не стільки системами, до яких себе зараховують люди, скільки власне способом відношення». Мова йде насамперед про «спосіб сприйняття оточення мисливців-збирачів» (“Hunting and gathering as ways of perceiving the environment”), за підсумком аналізу якого пропонується такий висновок: «... анімичний світ діалогічний», а «... анімичний космос населяють сутності, як людські, так і нелюдські, задіяні в тривалу двосторонню взаємодію» (Ingold, 1999, с. 144).

Отже, підсумуємо основні ознаки нового анімізму: наділення людьми нелюдських осіб внутрішнім світом, ідентичним власному; особливе значення міжособової взаємодії як такої, починаючи з моменту її ініціації; неможливість відмежувати соціальний простір від несоціального через відсутність дихотомії природа-культура; діалогічність і тривала двостороння взаємодія.

Із цим знанням повернемося до витоків – анімізму пана Тейлора, загальновідомого батька терміна. Звісно, справжнім батьком він не був, адже сам позичив його в німецького лікаря та хіміка Георга Ернста Шталя, що використовував слово «анімізм» для наукового позначення унікальності живої матерії, що відрізняє останню від неживої. Однак за часів Шталя термін не став популярним, був наново введений у загальний ужиток уже англійським антропологом Едвардом Тейлором, який використав його в праці “Primitive Culture” (Taylor, 1920, с. 426):

Я пропоную під назвою анімізму дослідити глибинну доктрину Духовних Істот, яка втілює саму суть спіритуалістичної філософії на противагу матеріалістичній. Анімізм не є новим технічним терміном, хоча наразі рідко використовується. З його особливого відношення до вчення про душу буде видно, що він має особливу відповідність викладеному тут погляду на те, як теологічні ідеї розвивалися серед людства... Сенса спіритизму в його більш широкому прийнятті, загальна віра в духовних істот, тут передається анімізму.

Визначенням анімізму Тейлора є «загальне вірування в духовні сутності». Проте визначення це не відокремлюється від поняття релігії через цю саму загальність, що проявляється у відсутності складної доктринальної системи. Навпаки, автор приписує анімізму роль

необхідного ґрунту для будь-якого подальшого розвитку філософії релігії (Taylor, 1920, с. 426):

Анімізм, по суті, є основою філософії релігії, від дикунської до належної цивілізованим людям. І хоча на перший погляд може здатися, що воно дає лише голе й мізерне визначення мінімуму релігії, його виявиться практично достатнім, бо де є корінь, там, як правило, виростуть гілки.

На противагу запереченню своїми сучасниками наявності релігії в «примітивних народів», пан Тейлор висуває ідею спрощення самого визначення релігії, по суті, дехристиянізуючи поняття, прибираючи з нього потребу в єдиному вищому божестві, посмертному суді, жертівні практики й решту речей, що західна думка пов’язує з релігією, зводячи її до «мінімального визначення» – «віри в духовні сутності». Звісно, це погляд натураліста. Недаремно пані Бьорд-Девід критикує навіть сам ужиток слова “spirit” (дух). «Примітивна культура» дійсно пронизана широко розкритикованим еволюціоністським підходом, починаючи з назви. Тим не менше пан Тейлор першим наділяє не-монотеїстичну релігійність суб’єктністю та прирівнює її до монотеїстичної. І, як ми можемо бачити, анімізм виступає тут явищем релігійним, основою будь-якого подальшого розвитку не лише культури чи світосприйняття, а й філософії релігії загалом.

Звісно, навіть відкинувши еволюціоністський аспект, ми не можемо повністю покладатися на таке широке визначення релігії, як «віра в духовні сутності». Воно примусово обмежує нас зовнішньою точкою зору, не дає розглянути релігійні в своїй суті світогляди, які не мають потреби у вірі в щось, що є настільки ж реальним і невіддільним від буденності в межах їх традиційного знання, як і повітря. У контексті анімізму нас також не цікавлять визначення Фрейда та Вебера як такі, що, очевидно, не мають сенсу в межах самого анімізму. «Віра в надприродні сили, які неможливо пояснити науково» вимагає існування розподілу на природне та неприродне, непритаманне людській думці ще до відносно недавніх часів. Докладна критика цих визначень описана в “Theories of Primitive Religion” Еванса Прітчарда (Pritchard, 1965). Щоправда, сам пан Прітчард не береться чітко формулювати нато-мість власне. Тож ми будемо послуговуватися

всім підрозділом «Висновки», щоби виявити її ознаки.

Для автора це явище обов'язково побудовано на ритуалах, які далеко не зобов'язані включати в себе магичний елемент. Він стверджує, що хай людство й відкинуло магію з вирішенням усе більшої кількості власних побутових проблем завдяки технологіям – з утратою єднаних факторів сім'ї, роду та племені роль релігії лише зросла. Анімізм може видаватися таким, що часто не має чітких ритуалів або принаймні не зобов'язує до їх наявності – дається в знаки низький рівень інституалізації. Проте, як ми вже зрозуміли, оновлений анімізм фокусується на певних *правилах* взаємодії, виводить із порушення цих правил негативні *наслідки*, фактично табууючи некоректну поведінку. Слідування цим правилам і табу так чи інакше викликати обрядову поведінку в людині. У розглянутих текстах ми можемо бачити, як вона проявляється в поведінці шаманів чи мисливців, однак нам відомі приклади й із наших терен, як-от обов'язкове шанування господаря певної території людиною, що планує забрати щось із неї, через обрядовий обмін: виставлення чарки лісовику мисливцем, насипання махорки водянику рибалкою, частування хлібом і горілкою польовика жінцями чи власником поля.

Пошуки не стільки «ознак релігії», скільки дійсної спроби дати їй визначення, неодмінно приводять будь-якого дослідника до праці “Religion as a Cultural System” антрополога й соціолога Кліфорда Гірца, що й понині зберігає певну популярність через легкодоступність пересічному читачеві:

...релігія – це система символів, що діють задля встановлення могутніх, всепроникних і довготривалих настроїв і мотивацій у людини через формулювання концепцій загального порядку існування, вбираючи ці концепції в таку ауру фактичності, що настрої та мотивації видаються надзвичайно реалістичними.

Одразу можна зауважити, як відчувається це визначення саме що соціологічним, адже для людини, яка не намагається сприймати релігію як релігію, не існує принципової різниці між нею та, наприклад, державною пропагандою чи конспірологією. Нехай конкретне визначення й робить спробу виключити із себе згадані явища, у кінцевому результаті воно все ще охоплює надмірну кількість очевидно зайвих

тут речей. У них існує система, символи, всепроникні й довготривалі настрої та мотивація, пояснення загального порядку існування, імітація реалістичності. Під загальне визначення пана Гірца підпадає навіть наукова дисципліна (Hochstrasser, 2020) як явище. Тож для нас не буде подивом, якщо підпаде й новий анімізм. А проте з акцентом останнього на сприйнятті та взаємодії як наріжному факторі разом із певним відчуттям безсистемності й інтуїтивності нам ліпше пересвідчитися в цьому самотужки.

Скільки б дослідники нового анімізму не зауважували, що він репрезентує не конкретну релігію, а певну основу для світоглядних переконань, світосприйняття як таке, на цю основу завжди спирається відносно подібна загальна система символів. Так, у тексті пана Кастро ми бачимо, що й «первинна людськість», яка слугує точкою відліку для всіх істот сучасної нам природи, і «змінна шкіра», що завжди є лише зовнішньою оболонкою (De Castro, 1998, с. 470–472), є фактично загальноанімістичними символами, притаманними багатьом амеріндіанським народам водночас. Вони ж присутні в культурі корінних народів Сибіру (Pedersen, 2001). Вони ж присутні в культурі українців, де мало який казковий сюжет обходиться без перетворення через скидання шкіри, а тварини завжди є окремими персонажами, суб'єктами історії. Перспективізм, який сам пан Кастро називає практично поглибленою версією анімізму, також охоплює передусім «символічних і практичних тварин», що свідчить про важливість символів для самого існування перспективізму. Ба навіть роль мисливця в суспільстві для перспективістської (а часто й анімістичної) спільноти є символом у собі. «Звеличення полювання» притаманне цим онтологіям постулює наявність у людини певних унікальних (стосовно решти спільноти) умінь, часто пов'язаних не стільки з фізичним процесом полювання, скільки взаємодією з нелюдськими особами. Приклад таких умінь знаходимо в “Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies” Мортена Педерсена (Pedersen, 2001, с. 422):

... умілий мисливець мусить дозволити нелюдському тваринному Іншому відтворити його у своїй подобі. Однак це є допустимим виключно тому що юкагірський мисливець володіє здібністю повернутися до своєї

людської форми неушкодженим, віддалившись від зіткнення з Іншістю й відтворивши власне самовизначення як людської особи.

Очевидно, що, утілюючи вміння в самій ролі людини, яка часто в традиційній спільноті призначається їй не з власної волі, «могутні, всепроникні та довготривалі настрої й мотивації» встановлюються самі собою: людина, що володіє унікальними здібностями, що дають лише їй змогу виконувати певну працю, по суті, зобов'язана займатися нею заради виживання спільноти. І, звісно ж, анімістична взаємодія з її акцентом на важливості особистих зв'язків устанавлює загальний порядок існування. Звісно, оповідки й перекази підкреслюють важливість правильного вшанування прашурів, небезпеку особистої взаємодії з конкретними типами нелюдських осіб, а також показують її повсякчасну двобічність, безперервність, закономірність. Та показовим є й те, як анімістичні спільноти між «невдалою взаємодією» та «відсутністю взаємодії» надають перевагу останньому, щоби не допустити публічного прояву того, що може вважатися егоїзмом (Bird-David, 1999, с. 73).

Отже, анімістична онтологія самовільно формує в культурі її носіїв усе, що відповідає визначенню релігії Кліфорда Гірца. Проте й на цьому ми спинитися не можемо. Усе ж чим у визначення не описує умовну «ідеологію»? Що в ньому має вирізняти саме *релігію*? Для стороннього споглядача, соціолога – нічого й немає, бо різниця не є принциповою. Для релігійної людини ж усе навпаки. І зараз ми розглянемо найліпші відповіді на питання: «У чому ця різниця полягає?»

Говорячи про відомі вітчизняні визначення, можемо натрапити на різке, а все ж справедливе твердження відомої та шанованої релігієзнавиці Людмили Филипович про ігнорування нашими колегами непевної теми об'єкта та предмета дослідження науки, у якій вони самі й оперують. Та це не значить, що визнаного варіанта не існує. Так, пані Филипович називає об'єктом дослідження релігієзнавства не саму релігію, а «такий особистісний стан людини (інтерпретований у різний спосіб), який відомий український релігієзнавець А. Колодний називає станом самовизначення у світі, здобуття людиною самої себе на основі віднайдення в собі того надлюдського, що єднає її з трансцендентним»

(Филипович, 2006). Трохи більше деталей, у свою чергу, знаходимо в лекціях самого пана Колодного (Колодний, 2006):

Будь-яка гуманітарна наука вивчає специфічний аспект відносин людини. Об'єктом вивчення релігієзнавства є такий особистісний стан людини, який можна назвати станом самовизначення її в світі, здобуття самої себе на основі віднайдення в собі того, що єднає її з трансцендентним, божественним. Його ще прийнято називати релігійним досвідом індивіда.

І нехай далі автор стверджує, що релігія «не піддається зовні об'єктивованому вираженню, об'єктивному формулюванню», ми можемо впевнено сказати, що саме описаний релігійний досвід і є головною ознакою релігії, що вирізняє її. Подібну ж думку висловлює відомий релігієзнавець Ігор Козловський у виступах, описуючи серед значимих ознак релігії «віру в невидиме, з яким треба встановити відносини» (Козловський, 2021). Та перш ніж стверджувати про підпадання нового анімізму під подібний опис, ми впираємося в потребу визначити кілька речей: що є божественне (трансцендентне, невидиме) та як ідентифікувати віднайдення особою зв'язку з ним у собі, коли ми говоримо про неструктуроване явище, яке не має низки священних текстів, що описували б, яким має (чи не має) бути релігійний досвід? Пан Колодний не вдається в ці деталі, проте зауважує важливість ще одної наріжної для релігієзнавства категорії – «святе». Весь опис святого, наведений у лекції, практично повністю збігається з переказом певно найвпливовішого визначення релігії станом на сьогодні, яке ми й розглянемо далі.

Визначення відомого історика релігії, дослідника мітології та релігієзнавця Мірча Еліаде ґрунтується на дихотомії священного і мирського (сакрального і профанного). Однак подібне просте формулювання породжує спокусу звести все релігійне світосприйняття до постійного визначення людиною належності речей до першого чи другого. Було б помилкою спинитися на ньому. На думку пана Еліаде, важливим складником релігії є сама *наявність* сакрального, тоді як його протилежність профанному – лише найпростіший спосіб виявлення. Натомість кращим варіантом є пошук у явищі набору характеристик, що їх можна

узагальнити словом «усеосяжність». Усеохопне Священне в його текстах слугує не просто поясненням, не сухою відповіддю, а початком і кінцем космогонічної взаємодії людини із собою та своїм оточенням. Зі слів Еліаде можна зрозуміти, що в сприйнятті *людини релігійної* Священне подібне окремій сутності, що подекуди проявляє власну волю стосовно людини. Через ієрофанію (процес проявлення себе священним) воно передає останні закони й заборони, спосіб космогонічного влаштування життя, відтворення сталого космосу в межах власної поведінки, оселі та довкілля. Усе це за своєю суттю є процесом сакралізації профанного. І «мирське» не зобов'язане виступати «протилежністю священного», достатньо «браку священного», «незбігу зі священним», «порушення священного». Невідповідності, що викликає в людини потребу сакралізувати світ довкола.

Критика такого підходу до пошуку релігійного ґрунтується на незрозумілості причин, із яких саме *усеохопність* є критерієм. Чому, наприклад, не універсальна важливість для людини? Ясер Мірдамаді в статті “The Plurality of the Sacred” (Mirdamadi, 2015) стверджує, що феноменологічно варто вважати речі абсолютного занепокоєння (ultimate concern) священними для особи, наводячи приклад «позарелігійного священного» – любові. На думку автора, любов змушує людину забути, натомість стати готовою віддати все заради особи, до якої любов виявляє. Так само як і релігійне переживання, любовне містить сакральне сприйняття суб'єкта любові, що проявляється в специфічній мові, яка відрізняється від «профанного» погляду зі сторони. На особисту думку автора статті, подібний підхід не дає нам нічого, крім розмивання меж релігійного в суті терміна, що унеможливує подальший розгляд священного як чогось відмінного від просто важливого. Подібні описаним переживання та прагнення можуть бути тимчасові, короткі, спонтанні, ба навіть нездорові. Саме наповнення слова «любов» змінюється від культури до культури, від віку до віку, тож стверджувати, що саме почуття закоханості є наочним проявом священного в нерелігійному контексті є сумнівним. Так, в обставинах, де почуття прив'язаності до іншої особи утискається, а натомість підміняється заміником, теж може виникати практика

самозабуття на користь замітника. Наркотично та психологічно залежні готові віддати все заради своєї залежності, крім того, бачать її інакше від стороннього спостерігача. Людині без obsesивно-компульсивного розладу ніколи не відчуті, чому певні речі є настільки важливими для людини з ним. Однак це не є ознакою священності джерела залежності в очах залежного. На противагу цьому, коли заміником є *усеосяжна* інституція, як-от тоталітарний державний апарат, дискусія щодо релігійності переживань залежних від цієї самої інституції виникає практично сама собою. Отже, усеосяжність не лише інтуїтивно відчувається більш органічною рисою священного, а й більше пасує первинному значенню терміна «священне», ніж спроба розширити його значення до «дуже важливе», що породжує більше запитань і нестиковок, ніж дає відповідей.

Тепер, коли ми відкинули критику визначення релігії Мірча Еліаде, розглянемо, чи пасує йому новий анімізм. Дихотомія священного й мирського може видаватися відсутньою в останньому, але, як ми вже розібрали, звертати увагу на саму *дихотомію* є некоректним, адже не її наявності ми шукаємо згідно з Еліаде. Це погляд натуралістичний, спроба одразу протиставити одне іншому, виявити чітку межу. Наявність сакрального не зобов'язує до утворення системи, що різко відмежовує ці поняття. Простого недотримання сакрального достатньо для утворення профанного. Розглянемо краще ідею розподілу простору на священний і невідомий (Eliade, 1963, с. 63–64) як джерело прагнення людини до космогонізації свого оточення:

... *досвід священного простору уможливорюється «створення світу»: де священне проявляє себе в просторі, розкривається реальне, починає існувати світ ... релігійна людина може жити лише у священному світі, оскільки лише в такому світі вона бере участь у бутті, по-справжньому існує. Ця релігійна потреба висловлює невтолиму онтологічну спрагу. Релігійна людина прагне існувати. Її жах перед хаосом, що оточує її заселений світ, відповідає її жаху перед небуттям. Невідомий простір, що лежить за межами Світу, – некосмонізований, бо неосвячений, проста аморфна площина, з якої ще не виокремилася жодна структура, – цей мирський простір є для релігійної людини абсолютним небуттям. Коли через нещасливу*

випадковість людина заблукає в ньому, вона відчуватиме, що позбавлена своєї «реальної» сутності, почне розчинятися в Хаосі й зрештою помре.

Священним простором анімізму є відносини. У згаданій раніше цитаті Ігор Козловський фактично перефразував Еліаде більш анімістичним чином, стверджуючи, що релігія обов'язково включає встановлення відносин із «невидимим». Невідомим в анімізмі може бути практично будь-що за межами особи, адже не стільки невідоме тут важливе, скільки ініціація відносин. Це відносини між особами формують світ, а не самі особи. Їх правила й заборони, обов'язкові наслідки й неможливість існування у форматі простого словесного обміну без додаткового значення – усе це вказує на священність. Відносини всеохопні, всевизначаючі. Відповідно, мирським простором анімізму є їх відсутність. Для анімістичного світосприйняття, на відміну від інституалізованих натуралістичних релігій, не є важливим виділити самотність чи ізольованість як щось негативне, щоби це стало очевидним. Достатньо встановити світовий порядок і заохотити осіб, що населяють цей світ, відтворювати його повсюдно – сакралізувати профанне. Невпинне встановлення відносин з *іншим* (яким може бути людина, тварина, предмет, місцина) є процесом воістину космогонічним, адже сакралізує як оточення людини, так і саму людину, позбавляючи її профанності – невідносності.

Наостанок варто згадати, що в записках Нуріт Бьорд-Девід ми зустрічаємо ніщо інше як ієрофанію – описану нею ініціацію взаємодії, яка слугує точкою відліку відносин, точно відповідає цитаті (Eliade, 1963, с. 11):

*Людина усвідомлює присутність священного, тому що воно проявляє себе, показує себе... Щоб охарактеризувати прояв священного, ми запропонували термін ієрованія (з грецького *hieros* – святий, *tarpaínoai* – являтися, проявлятися). Він зручний ще й тому, що не потребує додаткового уточнення: він виражає тільки те, що містить у собі його етимологічне значення, а саме: той факт, що дещо священне являє себе нам... Священний камінь або священне дерево обожнюють тому, що вони – ієрофанії, бо «показують» те, що вже не є ані каменем, ані деревом, а є священним, зовсім іншим.*

Уточнимо лише, що в межах анімізму теза «не є каменем» перетворюється на «є насамперед особою, а вже потім каменем», адже зовнішня ознака (природа, тіло), на противагу внутрішній (культури, духу), є другорядною, змінною, непостійною. Водночас священним він стає не за фактом набуття нової внутрішньої ознаки «святенності», а надання доступу людині до дійсного священного – взаємодії.

Тепер ми вже чітко бачимо, що новий анімізм таки витримує ознаку вітчизняного визначення релігії – наявність власного «релігійного досвіду». Нехай цей досвід відносно повсюдний і складно відрізняється від того, що для погляду натураліста може видаватися «профанною розмовою», він тим не менше є куди наповненішим за таку. Досвід установа і підтримки відносин з оточенням у межах нового анімізму, з його правилами, заборонами, з довгограючими (і часто трансцендентними) наслідками є, безумовно, релігійним досвідом, хай і вкрай незвичним у своєму сусідстві з такими речами, як «присутність Святого духа» чи «одкровення».

Висновки. За часів визначення Едварда Тейлора анімізм видавався самоочевидно релігійним поняттям. Проте нині, коли ми вже оновлюємо це саме визначення, ми можемо з чистою душею оновити й визначення релігійності головних ознак нового анімізму: наділення людьми нелюдських осіб внутрішнім світом, ідентичним власному, є космогонічним процесом, що депрофанізує довкілля та саму людину; особливе значення міжособової взаємодії як такої, починаючи з моменту її ініціації, указує на наявність чітких правил і заборон у священному – цій самій взаємодії; неможливість відмежувати соціальний простір від несоціального через відсутність дихотомії природа-культура не заважає несоціальному простору фактично існувати там, де (тоді, коли) взаємодія відсутня; а діалогічність і тривала двостороння взаємодія є не просто «важливою цінністю», а дійсною «основою анімічного космосу». Проаналізувавши новий анімізм через призму визначень релігії Еванса Прітчарда, Кліфорда Гірца, Анатолія Колодного й, певно найважливіше, Мірча Еліаде, ми доходимо однозначного висновку: новий анімізм – явище релігійне, а тому заслуговує на розгляд у собі як дещо релігійне й усе ще відповідає предмету дослідження релігієзнавства.

Список використаних джерел:

- Антонов, К., Аринін, Є., Головащенко, С., Єленський, В., Карасьова, С., Кисельов, О., Козловський, І., Костилєв, П., Міхельсон, О., & Сафонов, Р. (2013). *Обличчя релігієзнавства в сучасному світі*. Філософська думка. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Philos_2013_3_4.
- Козловський, І. (2021, January 27). Що таке релігія? (Ч1/12) Історія релігії, Ігор Козловський [Video]. YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=8qOTFqOKmUQ>.
- Колодний, А. (2006). *Основи релігієзнавства: курс лекцій*. Коло.
- Филипович, Л. (2006). Українське релігієзнавство в контексті світової науки про релігію. *Українське Релігієзнавство*, 69–92. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukr_2006_40_8.
- Щепанський, В. (Упоряд.). (2024). *Новий анімізм: хрестоматія*. Київ : Вид-во Руслана Халікова, 2024. 263 с.
- Bird-David, N. «Animism» Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*. 1999. Vol. 40, S1. URL: <https://doi.org/10.1086/200061>.
- Descola, P. *Beyond Nature and Culture* : монографія. Chicago : The University of Chicago Press, 2013. 463 p.
- Eliade, M. (1987). The sacred and the profane: the nature of religion. URL: <http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA32459129>.
- Evans-Pritchard, E. E. (1965). Theories of primitive religion. URL: <https://ci.nii.ac.jp/ncid/BA07903894>.
- Hochstrasser, J. (n.d.). A mental game. Horizons – the Swiss Research Magazine. URL: <https://www.horizons-mag.ch/2020/03/05/a-mental-game/>.
- Ingold, T. (2002). *The Perception of the Environment*. London : Taylor & Francis e-Library, 465 p. URL: <https://archive.org/details/the-perception-of-the-environment-tim-ingold>.
- Mirdamadi, Y. (2015). The Plurality of the Sacred-Critical remarks on Mircea Eliade's conception of the Sacred. *Open Journal of Philosophy*, 05(07), 397–402. <https://doi.org/10.4236/ojpp.2015.57048>.
- Pedersen, M. A. (2001). Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7(3), 411–427. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.00070>.
- Taylor, E. B. (1974). *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. URL: <http://ebooks.cambridge.org/ref/id/CBO9780511705960>.
- Viveiros de Castro E. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1998. Vol. 4, № 3. URL: <https://doi.org/10.2307/3034157>.

References:

- Antonov, K., Arinin, Ye., Holovashchenko, S., Yelenskyi, V., Karasova, S., Kyselov, O., Kozlovskiy, I., Kostylev, P., Mikhelson, O., & Safronov, R. (2013). *Oblychchia relihiieznastva v suchasnomu sviti* [Face of religious studies in modern world]. *Filosofska dumka*. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Philos_2013_3_4 [in Ukrainian].
- Kozlovskiy, I. (2021, January 27). *Shcho take relihiia?* (P1/12) *Istoriia relihii*, Ihor Kozlovskiy [History of religion by Ihor Kozlovskiy] [Video]. YouTube. Retrieved from: <https://www.youtube.com/watch?v=8qOTFqOKmUQ> [in Ukrainian].
- Kolodnyi, A. (2006). *Osnovy relihiieznastva: kurs lektsii* [Fundamentals of Religious Studies: Lecture Course]. Kolo [in Ukrainian].
- Fylypovych, L. (2006). *Ukrainske relihiieznastvo v konteksti svitovoi nauky pro relihiu* [Ukrainian religious studies in the context of world religious studies]. *Ukrainske Relihiieznastvo*, 69–92. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukr_2006_40_8 [in Ukrainian].
- Shchepanskyi, V. (Editor). (2024). *Novyy animizm: khrestomatia* [New Animism: Chrestomathy]. Ruslan Khalikov's Publishing House. 2024. 263 s.
- Bird-David, N. «Animism» Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*. 1999. Vol. 40, S1. Retrieved from: <https://doi.org/10.1086/200061>.
- Descola, P. *Beyond Nature and Culture* : монографія. Chicago : The University of Chicago Press, 2013. 463 p.
- Eliade, M. (1987). The sacred and the profane: the nature of religion. Retrieved from: <http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA32459129>.
- Evans-Pritchard, E. E. (1965). Theories of primitive religion. Retrieved from: <https://ci.nii.ac.jp/ncid/BA07903894>.
- Hochstrasser, J. (n.d.). A mental game. Horizons – the Swiss Research Magazine. Retrieved from: <https://www.horizons-mag.ch/2020/03/05/a-mental-game/>.
- Ingold, T. (2002). *The Perception of the Environment*. London : Taylor & Francis e-Library, 465 p. Retrieved from: <https://archive.org/details/the-perception-of-the-environment-tim-ingold>.
- Mirdamadi, Y. (2015). The Plurality of the Sacred-Critical remarks on Mircea Eliade's conception of the Sacred. *Open Journal of Philosophy*, 05(07), 397–402. <https://doi.org/10.4236/ojpp.2015.57048>.
- Pedersen, M. A. (2001). Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7(3), 411–427. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.00070>.

Taylor, E. B. (1974). *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. Retrieved from: <http://ebooks.cambridge.org/ref/id/CBO9780511705960>.

Viveiros de Castro E. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1998. Vol. 4, no. 3. Retrieved from: <https://doi.org/10.2307/3034157>.

Саган Олександр Назарович,
*доктор філософських наук, професор,
завідувач відділення релігієзнавства,
провідний науковий співробітник
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
orcid.org/0000-0003-4177-5809
ol.sagan@gmail.com*

Саган Галина Василівна,
*доктор історичних наук, професор,
професор кафедри всесвітньої історії
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка
orcid.org/0000-0001-8301-849X
h.sahan@kubg.edu.ua*

МІЖНАРОДНЕ ГРОМАДСЬКЕ ОБ'ЄДНАННЯ «ПЛАТФОРМА ЄДНОСТІ ХРИСТІЯН КРАЇН БАЛТО-ЧОРНОМОРСЬКОГО РЕГІОНУ»: ДІЯЛЬНІСТЬ, ІНІЦІАТИВИ, ПОТЕНЦІЙНІ МОЖЛИВОСТІ

Стаття присвячена становленню й нинішній діяльності Міжнародної громадської організації «Платформа єдності християн країн Балто-Чорноморського регіону». Це ініціатива кліриків церков (греко-католиків, римо-католиків, православних і протестантів) і світських осіб (науковців, політичних і громадських діячів), спрямована на відновлення давніх історичних зв'язків між сусідніми країнами й налагодження між ними дружніх відносин. Платформа зародилася після широкомасштабного вторгнення російських військ в Україну й на сучасному етапі покликана згуртувати народи Балто-Чорноморського регіону у формуванні відсічі спільному ворогу, зокрема для актуалізації та організації волонтерських проєктів за межами України, розроблення програм психологічної реабілітації осіб із посттравматичним стресовим розладом, надання допомоги родинам, які постраждали від воєнних дій, у тому числі й утратили рідних чи доглядають родича – інваліда війни. Ця громадська ініціатива реалізована передусім на історичному фундаменті, адже йдеться про країни, які свого часу входили до «Великого князівства Литовського, Руського та інших народів».

З часом формат цього об'єднання розширяється. У статті подано характеристику цілей і завдань Платформи, серед яких відзначимо такі: «Налагодження партнерських відносин, зміцнення взаєморозуміння та сприяння співпраці між представниками духовенства та світськими особами країн Балто-Чорноморського регіону»; «Сприяння діалогу та об'єднанню християн світських організацій у різних сферах громадського життя та служіння» тощо. Крім того, визначено основні критерії входження в це громадське об'єднання. Значний інтерес становить також перелік заходів, які здійснені членами Платформи за роки своєї діяльності як в Україні, так і за кордоном. У семи додатках до статті вперше публікуються оригінальні документи, направлені членами Платформи.

Ключові слова: Платформа єдності християн, завдання Платформи, заходи Платформи, Велике князівство Литовське.

Sagan Oleksandr,
*Doctor of Philosophy, Professor,
Head of the Department of Religious Studies,
Leading Researcher of the GS Skovoroda Institute of Philosophy
of the National Academy of Sciences of Ukraine
orcid.org/0000-0003-4177-5809
ol.sagan@gmail.com*

Sahan Halyna,
*Doctor of Historical Sciences, Professor,
Professor at the Department of World History
Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University
orcid.org/0000-0001-8301-849X
h.sahan@kubg.edu.ua*

INTERNATIONAL PUBLIC ASSOCIATION “PLATFORM FOR THE UNITY OF CHRISTIANS OF THE BALTIC-BLACK SEA COUNTRIES”: ACTIVITIES, INITIATIVES, POTENTIAL OPPORTUNITIES

This article is dedicated to the establishment and current activities of the international public organization “Platform for the Unity of Christians of the Baltic-Black Sea Countries”. This initiative unites clergy (Greek Catholics, Roman Catholics, Orthodox, and Protestants) and secular figures (scientists, politicians, and public leaders) with the goal of restoring historical ties between neighboring countries and fostering friendly relations.

The Platform emerged after the large-scale invasion of Russian troops into Ukraine and is currently focused on uniting the peoples of the Baltic-Black Sea region in a collective effort to resist a common enemy. Its key activities include launching and coordinating volunteer projects beyond Ukraine, developing psychological rehabilitation programs for individuals suffering from post-traumatic stress disorder, and providing assistance to families affected by war, including those who have lost relatives or are caring for a family member with a war-related disability. This public initiative is primarily built on a historical foundation, as it involves countries that were once part of the "Grand Duchy of Lithuania, Rus', and Other Nations".

Over time, the scope of this association has expanded. The article outlines the Platform's goals and objectives, including: “Establishing partnerships, strengthening mutual understanding, and promoting cooperation between clergy and secular representatives of the Baltic-Black Sea region”; “Encouraging dialogue and unity among Christians and secular organizations across various spheres of public life and service” and etc.

Additionally, the article defines the main criteria for joining this public association. Of particular interest is the detailed list of initiatives/events undertaken by the Platform's members over the years, both in Ukraine and abroad. For the first time, original documents developed by Platform members are published in seven appendices to the article.

Key words: Platform for the Unity of Christians, Platform's objectives, Platform's activities, Grand Duchy of Lithuania.

Постановка проблеми. У часи суспільних негараздів вагоме значення мають громадські ініціативи, до яких можна зарахувати й активність християнських спільнот. Російсько-українська війна, особливо на стадії широкомасштабного вторгнення росії, оголила значні суспільні ніші, які потребують втручання передусім церковних і біляцерковних спільнот. Важливим фактором опірності України також є залучення потенціалу іноземних країн, зокрема церковних і громадських організацій, які мають спільні погляди на вирішення тих чи інших гуманітарних проблемних питань. На фоні означених функціональних викликів цікавою є ініціатива українських церковних активістів і кліриків (греко-католиків, православних, протестантів, лютеран та інших). Вони почали вибудовувати свою громадську ініціативу передусім на історичному фундаменті, а потім розширили формат.

Зокрема, ідеться про громадську організацію «Міжнародне громадське об'єднання

«Платформа єдності християн країн Балто-Чорноморського регіону» (далі – Платформа), яка нині об'єднує представників України, Польщі, Литви, Латвії, Білорусії та планує в перспективі долучити представників Естонії, Румунії, Молдови, Словаччини й Угорщини. Платформа створена за ініціативи кліриків і мирян із країн, які колись були складниками великого державного утворення, що проіснувало майже пів тисячоліття, – «Великого князівства Литовського, Руського, Жемайтського та інших народів» – й охоплювало територію нинішніх Литви, України, Польщі, Білорусі, частково росії й Молдови.

Аналіз досліджень і публікацій. Проблема становлення й діяльності Міжнародного громадського об'єднання «Платформа єдності християн країн Балто-Чорноморського регіону» ще не ставала об'єктом наукового аналізу. Висвітлення її діяльності відбувається переважно в соціальних мережах (на акаунтах її

засновників та учасників заходів) і на інтернет-сторінках тих організацій, які співпрацюють із Платформою («Підписано Меморандум про співробітництво»; «Четверта конференція»; «Представники Платформи єдності християн зустрілися»; «Завершилася зустріч Міжнародної Платформи»). Ці публікації мають суто інформативний характер (опис події, надання тематики обговорень) і не претендують на якусь аналітичний складник. Відтак це перше системне осмислення діяльності Платформи з публікацією її базових документів, що напрацьовані на проведених заходах. Автори статті є безпосередніми учасниками заходів Платформи, а О. Саган є одним із її засновників, що дає змогу надати достовірні документи й факти.

Мета й завдання статті – дослідити мету та принципи діяльності «Платформи єдності християн країн Балто-Чорноморського регіону», зафіксувати й проаналізувати основні заходи й напрацювання, здійснені учасниками Платформи.

Виклад основного матеріалу. Як зазначено в прийнятих документах Платформи, метою її діяльності є зміцнення співпраці між духовенством, мирянами та християнськими спільнотами й громадами країн Балто-Чорноморського регіону. Платформа покликана сприяти діалогу, співпраці, взаєморозумінню та партнерським відносинам представників різних країн на основі спільних християнських цінностей.

На установчих зборах Платформи визначені головні принципи її діяльності (додаток 1), серед яких – відзначимо такі: відновлення культурних і релігійних традицій, очищених від атеїстичних нашарувань тоталітарних режимів і зцілених у Святому Дусі; дотримання внутрішньої свободи й поваги до традицій, правил і законів кожної країни чи регіону; очищення культурного й життєвого простору від ідеологій, що спотворюють духовне життя; гідність і свобода людини є найвищою цінністю; сім'я базується на союзі чоловіка і жінки, є основою суспільства й вимагає особливої уваги держави; людина несе відповідальність за стан навколишнього середовища тощо.

Визначено також цілі й завдання Платформи:

- Сприяння діалогу й об'єднанню зусиль релігійних і світських організацій у різноманітних сферах громадського життя та служіння.

- Обмін досвідом і практиками законодавчої та нормативної діяльності, реалізації церковних і громадських проєктів.

- Проведення спільних молитов, семінарів, лекцій та інших заходів.

- Співпраця у сфері християнської освіти, виховання та просвітницької діяльності.

- Реалізація гуманітарних, соціальних, пастирських програм служіння й милосердя.

- Надання духовної та психосоціальної підтримки сім'ям, які постраждали від військових конфліктів.

- Проведення спільних наукових досліджень і суспільно значимих заходів, підтримка культури народів.

- Засудження агресивних дій, спрямованих на руйнування мирного життя країн регіону, моніторинг і збирання доказів злочинів проти людства, зокрема під час російської агресії проти України.

Щодо можливих членів Платформи – це можуть бути представники духовенства, християнських громад і світські особи з України, Польщі, Литви, Латвії, Білорусії, Естонії та інших країн Балто-Чорноморського регіону. Але учасники Платформи заявляли також, що її членом може стати будь-яка доросла людина, яка розділяє її принципи, цілі й завдання.

20 вересня 2023 року Громадська організація «Міжнародне Громадське Об'єднання «Платформа єдності християн країн Балто-Чорноморського регіону» отримала державну реєстрацію як юридична особа. Її керівником є о. Іван Гуня, капелан, священник УГКЦ.

Заходи, проведені членами Платформи у 2023–2024 роках:

1. Поїздка для підготовки Установчої конференції Платформи (2–6 травня 2023 року, міста Люблін, Вільнюс, Рига, Краків). Проведено низку зустрічей із християнськими та громадськими активістами, у тому числі й архієпископом Литовської римо-католицької церкви Гінтарасом Грушасом у його резиденції (04.05.2023), за участі єпископа Арунаса Панашкайтеса (який визначений контактною особою щодо цього проєкту). Практично всі співрозмовники в усіх містах підтримали ідею створення Платформи.

2. Проведення міжрелігійного форуму «Релігійний діалог заради Перемоги Добра та Єдності у побудові мирного життя»

(30–31 травня 2023 року, Литва), який продовжив роботу зі створення «Платформи єдності християн Міжмор'я». Прийнято звернення, яке отримало хороші відгуки в багатьох країнах (додаток 2).

3. Установча конференція Платформи («паломницький центр Аглона», с. Аглона Резекненського району, Латвія, 11–12 липня 2023 року). Прийнято основні установчі документи Платформи: Декларація (додаток 3), Меморандум про співпрацю (додаток 4), напрацьовано основні пункти до майбутнього статуту організації, а також сформовано лист-звернення до глав урядів і глав християнських церков з інформацією про Платформу (додаток 5). Захід став важливим кроком у формалізації діяльності Платформи й визначенні її стратегічних напрямів.

4. Науково-практичний семінар «Єдність християн країн Балто-Чорноморського регіону: проблемні питання та напрями роботи». (Київ, 07 серпня 2023 року, Інститут філософії НАНУ). Захід організовано як підготовчий етап до конференції в Кракові (вересень 2023 року). Головними питаннями для обговорення були такі:

- Налагодження партнерських відносин, зміцнення взаєморозуміння та сприяння співпраці між представниками духовенства й світськими особами країн Балто-Чорноморського регіону.

- Сприяння діалогу й об'єднанню християн світських організацій у різних сферах громадського життя та служіння.

- Співпраця у сфері християнської освіти й виховання, реалізація освітніх програм.

- Обмін досвідом і практиками законодавчої та нормативної діяльності на міжнародному рівні.

- Сприяння проведенню спільних наукових досліджень у релігійній, культурній сфері й історії, проведення конференцій, культурних і мистецьких заходів.

- Супроводження моніторингу та збирання доказів злочинів проти людства (геноциду), здійснених після 24 лютого 2022 р. проти українців під час російської агресії. Співпраця з організаціями у сфері протидії військовим злочинам, скоєним російською армією та найманими групами, які діють від імені кремлівських влад.

5. Конференція Міжнародного громадського об'єднання «Платформа єдності християн Балто-Чорноморського регіону» («Паломницький центр святої Фаустини», м. Краків, Польща, 27–28 вересня 2023 року). У заході взяли участь представники духовенства (у тому числі й ієрархи) і політичних діячів Латвії, Литви, Польщі, Білорусії та України. Учасники конференції обговорили можливий механізм та алгоритм дій щодо зміцнення духовної єдності християн Балто-Чорноморського простору з урахуванням досвіду війни в Україні. Сформульована мета – зміцнити загальне та збалансоване бачення і тлумачення основних християнських цінностей в умовах військової агресії з перспективою конкретизації, посилення й розвитку регіонального об'єднання країн Балто-Чорноморського регіону в післявоєнний період.

Основні тези конференції включають таке:

- *Потребу в об'єднанні зусиль народів і країн Балто-Чорноморського регіону для інтенсифікації духовного, культурного, політичного діалогу.*

- *Формування спільної регіональної системи безпеки.*

- *Засудження комуністичної та будь-яких тоталітарних ідеологій і повернення до основ християнського життя.*

- *Повне виведення російських військ з України й відмова Москви від агресивної політики.*

6. Конференція «Сім'я під час війни» (римо-католицька семінарія с. Брюховичі, Львівської ОТГ, 6–7 листопада 2023 року) за участі представників духовенства, політичних діячів, громадських організацій, прицерковних спільнот і рухів з України, Польщі, Литви, Латвії й Білорусії, представників ЗСУ, української виконавчої й законодавчої влади, ОТГ, а саме: кардинал Римо-Католицької Церкви із Литви Сігітас Тамкевічус – архієпископ Каунаський; єпископ Римо-Католицької церкви з Риги Андріс Краваліс; Євгеній Бартуліс – єпископ Шяуляйської єпархії Римо-Католицької Церкви; Збігнєв Войцехівський – віцемаршалок Люблінського воєводства, відповідальний за питання гуманітарної допомоги українцям; народні депутати України Олег Марусяк, Наталія Піпа, Юрій Камельчук, Оксана Савчук; мери п'яти міст Львівської області; психологи; клірики, у тому числі й капелани з України).

За результатами роботи конференції запропоновано учасникам Платформи:

- Створити групу волонтерів, яка б дослідила досвід Литви (законодавство, практика).
- Створити групу з юристів, які б порівняли практику українського й литовського законодавств і сформуvalа б необхідні зміни в українське законодавство.
- Провести роботу з народними депутатами щодо створення у ВР України групи депутатів із підтримки сімейних цінностей.
- Проводити роботу з унеможливлення просування в освіті, передусім державній, агресивних ліберальних цінностей.
- Пропагувати необхідність контролю діяльності міжнародних фондів, які актуалізують ідеї ЛГБТ через просування стратегій розвитку територій, економічних проєктів тощо.
- Проводити роботу з представниками органів місцевого самоврядування щодо розвитку адміністративних процесів із захисту сімей.
- Розвивати стратегію, як на просувати свої ідеї в суспільство, виховувати широкий загал, чітко розуміти, куди ми стратегічно рухаємося.

На конференції розроблено звернення учасників конференції до проводу церков, релігійних спільнот, органів місцевого самоврядування, влади та громадськості (додаток 6).

Основні тези звернення включають таке:

- Необхідність системної допомоги сім'ям, постраждалим від війни.
- Психосоціальна реабілітація та духовний супровід ветеранів.
- Підтримка сімей, у яких є зниклі безвісти, інваліди війни.
- Співпраця церков і релігійних громад в організації та проведенні реабілітації й соціальної адаптації ветеранів.

7. Конференція в Інституті релігійних наук Святого Томи Аквінського (Київ, Україна, 21–22 лютого 2024 року). Узяли участь представники церков, релігійних організацій, Конгресу місцевого самоврядування України, громадських організацій, благодійних фондів України, Литви й Польщі, депутати Верховної Ради України, парламентарі Литви й Латвії.

Основні напрацювання так:

- Інформування про створення Міжфракційного депутатського об'єднання «Балто-Чорноморська платформа «За сім'ю» Верховної Ради України. Домовленість із парламентарями

сейму Литви, Латвії та Польщі щодо посилення механізму міжпарламентської взаємодії в напрямі співпраці в спільних проєктах щодо захисту сім'ї, сімейних цінностей, допомоги ветеранам і сім'ям, постраждалим від війни в Україні.

- Представлення проєктів: «Національні Центри відновлення» й «Патронатна служба Збройних сил України», які передбачають тісну співпрацю з місцевими громадами, зокрема релігійними.

- Вироблення механізму співпраці в підготовці священнослужителів, зокрема військових капеланів-волонтерів, для організації роботи в реабілітаційних центрах з відновлення для військовослужбовців і членів їхніх сімей.

8. Зустріч у Варшаві з представниками польських громадських, освітніх і церковних установ у «Collegium Intermarium» за ініціативи ГО «Платформа єдності християн країн Балто-Чорноморського регіону» (11–12 квітня 2024 року). Тема зустрічі – допомога родинам під час війни в Україні. Розглянуто також питання: взаємодії парламентів і Церков у різних країнах; можливих шляхів і тем співпраці парламентів і Церков країн Балто-Чорноморського регіону; механізмів співпраці й наступних зустрічей.

9. Конференція «Християнські цінності та виклики для християн у сучасному світі» (Бістрамполіо, Паневежис, Литва, 28–29 квітня 2024 року). Учасниками були представники церков, громадських організацій і політичних партій християнського спрямування з України, Литви, Латвії, Польщі й Білорусії.

Тематика заходу охоплювала такі аспекти: демографічна ситуація в країнах Балто-Чорноморського регіону; богословські аспекти «руського міра»; сімейні цінності, християнське розуміння та сучасні інтерпретації.

На конференції прийнята резолюція щодо засудження ідеології «руського міра» як загрози для мирного співіснування народів Балто-Чорноморського регіону. Резолюція закликала до консолідації зусиль у боротьбі проти дезінформації та агресії (додаток 7).

Основні тези резолюції:

- Ідеологія «руського міра» кваліфікується як світоглядний нацизм, пропаганда ксенофобії та насильства.

- Відступ московського православ'я від християнського вчення.

– *Загроза ідеології «руського міра» не лише християнству, а й людству загалом.*

– *Звернення до церков, духовних навчальних закладів і парламентарів із закликом протидіяти поширенню ідеології «руського міра».*

10. Круглий стіл за участі депутатів Верховної Ради України, представників церков, державних органів і громадських організацій України та країн Балто-Чорноморського регіону (Київ, Україна, 13 травня 2024 року).

Метою заходу було обговорення механізмів співпраці в законодавчому полі щодо християнських, сімейних цінностей і релігійної свободи. Розглянуто такі теми:

– Огляд українських і міжнародних законодавчих ініціатив, спрямованих на захист і підтримку сімей в умовах конфлікту.

– Можливі механізми та способи допомоги військовослужбовцям, ветеранам і їхнім сім'ям (за українським і світовим досвідом).

– Практичний досвід Церков і громадських організацій в умовах війни.

– Практика роботи державних органів та органів місцевого самоврядування із сім'ями військовослужбовців в Україні.

– Механізми протидії «руському міру» й утвердження в Україні українських цінностей.

Захід, організований у співпраці з міжфракційним депутатським об'єднанням «Балто-Чорноморська платформа «За сім'ю», сприяв консолідації позицій українського духовенства, депутатського корпусу та громадського сектору в контексті співпраці в країнах Балто-Чорноморського регіону.

11. Конференція «Балто-Чорноморська Платформа: єдність християн заради миру і надії» (25 липня 2024 року, Варшава). Свою підтримку зібранню листами засвідчили Апостольський Нунцій в Україні Вісвальдас Кульбокас, Голова Конференції єпископів Польщі архієпископ Тадеуш Войда, Митрополит Львівський РКЦ Мечислав Мокшицький.

Питаннями до обговорення на конференції визначені такі: концепція «руського міра» як еретична й екстремістська; демографічна ситуація в країнах Балто-Чорноморського регіону.

Учасники конференції зазначили, зокрема, що християнська спільнота країн Балто-Чорноморського регіону в зовнішній комунікації має чітко окреслювати червоні лінії, перехід

яких є неможливим. Це може мінімізувати хаотичне сприйняття християнських цінностей, помилкові пошуки зв'язків із ворожими ідеологіями тощо. Наприклад, максимально чітко називання, хто є агресором у цій війні, а хто вимагає відновлення справедливості. Завдання платформи – говорити правду на противагу російській пропаганді. Потрібно також чітко окреслити, що таке християнство, Церква і християнські цінності, щоб викрити замасковану під цими поняттями екстремістську ідеологію Росії та її бажання мілітарного відновлення російсько-радянської імперії.

Щодо демографічної ситуації в країнах Балто-Чорноморського регіону учасники зазначили, що викликами для демографічної ситуації в країнах ЄС є політика відкритих кордонів і ліберальна міграційна політика, наслідки котрої стали очевидними не одразу. Тож Україна, котра ще не вступила до ЄС, має переосмислити свої прагнення до переймання цього досвіду й вибірково підходити до переймання досвіду ЄС. Досвід країн Балтії показує, що від деяких умов можна відмовлятися у власних національних інтересах.

Формування сприйняття успіху через кар'єру та гроші знецінює цінність родини, негативно впливає на народжуваність у суспільствах. Популяризація неомарксистської ідеології в країнах західної Європи впливає на викривлення репутації родини. Змінювати це викривлене уявлення мали б позитивні приклади здорової родини та здорових стосунків чоловіка і жінки в родині.

Для формування сильного образу родини важливі компоненти соціальної допомоги – сприяння у вихованні дітей, і просвітницької роботи – навчання сімейних ролей і гармонії в родині між чоловіком і жінкою.

Держави можуть мотивувати до багатодітності податковими пільгами, стимулами для бізнесу багатодітним родинам тощо.

Важливим складником діяльності Платформи може бути міждисциплінарна взаємодія в її межах. Наприклад, обмін досвідом між парламентарями країн, науковцями, посилення професійних зв'язків і галузеві обміни, що підсилюють адвокацію цінностей на різних рівнях: політичному, міжконфесійному, громадському, науковому тощо.

Пропозиції:

- Визнанню ідеології «руського міра» єретичною посприяє закон, що встановлюватиме зв'язок цієї ідеології з комунізмом, а також засудження цих ідеологій як екстремістських.

- Важливим складником реформи освіти має бути просвіта та включення ціннісних компонентів як основи навчальних програм.

- Платформа не має на меті нав'язувати зобов'язання, але зосереджує свою роботу над об'єднанням зусиль, наданням підтримки тим, хто хоче змін і працює в спільному напрямі. Довіра є основою роботи платформи, що будується на конструктивному підході: брати на себе відповідальність робити те, що в силах її учасників.

- Усередині Платформи варто створити комісії за напрямками, залучити окремих людей із країн учасників Платформи й до зустрічі готувати професійні, узгоджені з різними країнами документи для доопрацювання й затвердження.

12. Круглий стіл «Християнські ініціативи в умовах війни: балто-чорноморський аспект» (15 жовтня 2024 року, Київ, Меморіальний музей Блаженнішого Митрополита Володимира Сабодана).

На зустрічі розглянуто питання, які планується висвітлити на конференції Платформи в Латвії у 2025 році, а саме:

- Демографічна ситуація в країнах Балто-Чорноморського регіону, зокрема в Україні. Шляхи, механізми, можливості подолання кризи.

- Участь християнських Церков, організацій, громад у гуманітарних питаннях пов'язаних із відвідуванням і сприянням у звільненні військовополонених і незаконно утриманих цивільних громадян України.

Зазначено, що потрібно активізувати питання щодо демографічної ситуації на різних рівнях: державному, політичному, церковно-релігійному, громад ОТГ, громадському, громадських організацій. Ідеться про мотиваційні програми, фінансові пільги для інвесторів та інші програми сприяння повернення українців із-за кордону в Україну; програми сприяння повернення студентів та учнівської молоді в Україну; удосконалення місцевих програм сприяння багатодітним родинам, піднесення суспільного іміджу народження

дітей, позитивний суспільно-психологічний клімат тощо.

Учасники заходу погодилися, що на нинішньому етапі розвитку держав Балто-Чорноморського регіону необхідно вводити й затвердити на державному рівні поняття «демографічна безпека», надати цьому питанню рівня державної політики. Одним із пунктів цього для України може бути створення умов для участі в житті Держави й суспільства «старої діаспори» з можливостями її повернення в Україну, отримання юридичних прав і можливостей. Важливою є також активізація обговорення питання демографії на рівні конфесій і спільних обговорень християнських і нехристиянських церков.

Вагомим залишається також питання фінансових можливостей для проведення заходів і реалізації проєктів Платформи. Відтак учасники актуалізували питання створення благодійного «Фонду підтримки Платформи».

Таким чином, усього за два роки Платформа провела 7 заходів за кордоном (Литва, Латвія, Польща) і 5 – в Україні (Київ, Львів). У її роботі брали участь:

- Римо-католицькі єпископи та священники з Литви, Латвії, Польщі, України, у тому числі й нунцій в Україні (Вісвальдас Кульбокас). Серед учасників згадаємо кардинала Римо-Католицької Церкви з Литви Сігітаса Тамкевічуса (архієпископ Каунаський), єпископа Римо-Католицької церкви з Риги Андріса Краваліса, єпископа Шяуляйської єпархії Римо-Католицької Церкви Євгенія Бартуліса й інших. У рамках діяльності Платформи була також зустріч у його резиденції з архієпископом РКЦ Литви Гінтаросом Грушасом і його єпископом-помічником Арунасом Понішкайтисом, які підтримали головні ідеї Платформи. Свою підтримку діяльності Платформи письмово також висловили Голова Конференції єпископів Польщі архієпископ Тадеуш Войда та Митрополит Львівський РКЦ Мечислав Мокшицький.

- Православні священники й ієрархи, у тому числі й митрополит-засновник Олександр Драбинко й екзарх Вселенського патріарха в Литві Юстинус Ківілоо (Justinus Kiviloo, його дідусь був українцем), а також клірики Литовського екзархату в Литві.

- Серед політиків варто відзначити участь:

– Професора Римантаса Йонас Дагіса (Rimantas Jonas DAGYS) – голови політичної партії «Християнський союз», еквіваленту Литовського Сейму.

– Віцемаршалка Люблінського воєводства, відповідального за питання гуманітарної допомоги українцям Збігнева Войцехівського.

– Далі Тарайлене (Dalia TARAILIENE) – члена політичної партії «Християнський союз» (Литва), члена Правління Литовської асоціації захисту прав людини й багатьох інших.

Щодо перспектив і потенційних можливостей Платформи – усе залежить від багатьох обставин. Добре було б, щоб керівництво деяких церков в Україні перестало б плутати своє ставлення до тих чи інших осіб зі ставленням до проєктів, у яких ці особи беруть участь. Оскільки відчувається певне стримування українських кліриків від участі в Проєкті.

Маємо велику надію на те, що ця ініціатива буде розвиватися й надалі працювати на об'єднання духовного простору країн Балто-Чорноморського регіону. Нам треба врахувати той негативний досвід багатьох країн, передусім країн Балтики, щодо їхньої участі в Євро-союзі та наслідків, які вони отримали у сфері виховання дітей, молоді тощо, адже ці наслідки впливають і на церковне життя цих держав.

Підводячи **підсумок**, зазначимо, що Платформа цікава насамперед тим, що вона має чіткий міжконфесійний і міжцерковний характер. У її діяльності активну участь беруть греко-католики, римо-католики, православні, лютерани. Це – унікальний досвід вийти за межі українських реалій, де ми гордимся своєю Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій. Але ми повинні йти далі: говорити про можливість європейської християнської спільноти у відстоюванні тих ідей, до яких і покликані християнські релігійні інституції. Ідеться про відновлення духовних зв'язків народів, які колись були разом, та об'єднання зусиль у відстоюванні базових цінностей суспільства.

Ініціатива створення Платформи має чіткий посил до давньоукраїнської історії часів Великого князівства Литовського. Платформа створена за ініціативи кліриків і мирян із країн, які колись були складниками цього великого державного утворення, що проіснувало майже пів тисячоліття й пам'ять про яке всіляким чином намагалися затерти в пам'яті українців,

литовців і поляків у часи як царської Росії, так і в радянські часи.

Платформа вимушена відмовитися від активного вживання терміна «Інтермаріум» («Міжмор'я»), оскільки нині цей термін накладається на нинішню політичну польську ініціативу створення союзу країн, які розташовані між Балтійським і Чорним морями та які можуть стримувати Російську Федерацію в її амбіціях територіального завоювання. Як відомо, ця ідея сягає корінням ще в 1919 рік, коли на латвійській конференції представників урядів Польщі, України, Литви, Латвії, Естонії та Фінляндії була підписана Декларація про створення союзу цих країн на засадах конфедерації. Проте далі через об'єктивні обставини справа не пішла. Згодом ця ідея мала різні трансформації, у тому числі і як Тримор'я (блоку держав від Балтійського до Чорного й Адріатичного морів) тощо.

Діяльність Платформи на першому її етапі, який триває зараз, спрямована на організацію максимально можливої допомоги Україні. Спочатку зусилля були спрямовані на організацію волонтерської допомоги від церковних і біляцерковних інституцій. Проте з часом українські чиновники дискредитували ці зусилля своїм надмірним контролем і намаганням накладати мита на товари, які ввозилися. Згодом окреслилися як головні ті напрями, які стають нині панівними в діяльності Платформи, зокрема допомога людям, які постраждали від війни. Передусім ідеться про сім'ї військовослужбовців і самих військовослужбовців, які потребують допомоги. Також нині розглядаються можливості включення релігійних інституцій у переговорний процес не тільки зі звільнення військовополонених, а й так званих «політичних» в'язнів, у тому числі й «в'язнів сумління», передусім українців, які нині утримуються в Білорусії та Росії.

Нині Платформа зосереджена на чотирьох напрямках своєї діяльності:

– Програми підтримки сімей: Розроблення й упровадження програм духовної та психологічної підтримки й реабілітації ветеранів і членів їхніх сімей, допомоги сім'ям загиблих, полонених, пропалих безвісти, розділених війною, біженців і переселенців, а також ув'язнених за політичні чи релігійні переконання. Створення і сприяння діяльності вже

наявних реабілітаційних центрів для військово-вотслужбовців і членів сімей тих воїнів, які віддали своє життя за Батьківщину.

– Освітні та просвітні ініціативи: Запуск освітніх і просвітницьких програм для молоді, спрямованих на зміцнення християнських цінностей і підтримку традиційних сімейних цінностей.

– Міжнародна співпраця: укладання меморандумів про співпрацю із зацікавленими релігійними та громадськими організаціями різних країн для спільної реалізації проектів та ініціатив.

– Оцінювання діяльності релігійних і політичних інституцій: прийняття відповідних заяв, звернень, формування громадської думки згідно з принципами, цілями та завданнями Платформи.

Зазначимо, що Платформа не втручається в політичні, економічні чи безпекові процеси країн-учасниць. Платформа створює умови пошуку способів, механізмів і засобів для діалогу й співпраці християн Балто-Чорноморського регіону для побудови спільного блага, безпеки й розвитку.

Список використаних джерел:

Підписано Меморандум про співробітництво між Фондом та ГО «Міжнародне громадське об'єднання «Платформа єдності християн країн Балто-Чорноморського регіону». Фонд пам'яті Блаженнішого митрополита Володимира. Офіційна сторінка. 2023, 14 листопада. URL: <https://mvfund.org/novini/1007-pidpisano-memorandum-pro-spivrobitnistvo-mizh-fondom-ta-go-mizhnarodne-gromadske-ob-ednannya-platforma-ednosti-khristiyan-kraj-in-balto-chornomorskogo-regionu>.

Четверта конференція «Єдності християн країн Балто-Чорноморського регіону» відбулась на платформі Конгресу самоврядування України. Конгрес самоврядування України. Офіційна сторінка. 2024, 22 лютого. URL: <https://congress-ua.com/chetverta-konferenciya-yednosti-hrystiyan-krayin-balto-chornomorskogo-regionu-vidbulas-na-platformi-kongresu-samovryaduvannya-ukrayiny/>.

Представники Платформи єдності християн зустрілися з екзархом Вселенського Патріархату в Україні. Духовний фронт України, 2024, 2 липня. URL: <https://df.news/2024/07/02/predstavnyky-platformy-iednosti-khrystyian-zustrilysia-z-ekzarkhom-vselsenskoho-patriarkhatu-v-ukraini/>.

Завершилася зустріч Міжнародної Платформи «Сім'я під час війни». Донецький екзархат УГКЦ, 2023, 7 листопада. URL: <https://www.ugcc.donetsk.ua/zavershylasia-zustrich-mizhnarodnoi-platformy-sim-ia-pid-chas-viiny/>.

References:

Pidpysano Memorandum pro spivrobitnytstvo mizh Fondom ta HO «Mizhnarodne hromadske obiednannia «Platforma yednosti khrystyian krain Balto-Chornomorskoho rehionu». Fond pamiati Blazhennishoho mytropolyta Volodymyra [A Memorandum of Cooperation was signed between the Foundation and the NGO «International Public Association «Platform of Unity of Christians of the Baltic-Black Sea Region». Foundation in Memory of His Beatitude Metropolitan Volodymyr]. Official page. 2023, November 14. Retrieved from: <https://mvfund.org/novini/1007-pidpisano-memorandum-pro-spivrobitnistvo-mizh-fondom-ta-go-mizhnarodne-gromadske-ob-ednannya-platforma-ednosti-khristiyan-kraj-in-balto-chornomorskogo-regionu>.

Chetverta konferentsiia «Iednosti khrystyian krain Balto-Chornomorskoho rehionu» vidbulas na platformi Konhresu samovriadyuvannia Ukrainy [The fourth conference «Unity of Christians of the Baltic-Black Sea Region» was held on the platform of the Congress of Self-Government of Ukraine]. Congress of Self-Government of Ukraine. Official page. 2024, February 22. Retrieved from: <https://congress-ua.com/chetverta-konferenciya-yednosti-hrystiyan-krayin-balto-chornomorskogo-regionu-vidbulas-na-platformi-kongresu-samovryaduvannya-ukrayiny/>.

Predstavnyky Platformy yednosti khrystyian zustrilysia z ekzarkhom Vselsenskoho Patriarkhatu v Ukraini [Representatives of the Platform for Christian Unity met with the Exarch of the Ecumenical Patriarchate in Ukraine]. Spiritual Front of Ukraine, 2024, July 2. Retrieved from: <https://df.news/2024/07/02/predstavnyky-platformy-iednosti-khrystyian-zustrilysia-z-ekzarkhom-vselsenskoho-patriarkhatu-v-ukraini/>.

Zavershylasia zustrich Mizhnarodnoi Platformy «Simia pid chas viiny» [The meeting of the International Platform «Family in Time of War» has ended]. Donetsk Exarchate of the UGCC, 2023, November 7. Retrieved from: <https://www.ugcc.donetsk.ua/zavershylasia-zustrich-mizhnarodnoi-platformy-sim-ia-pid-chas-viiny/andothers>.

ДОДАТКИ

Додаток 1

ПРИНЦИПИ ДІЯЛЬНОСТІ

ГО «Міжнародне громадське об'єднання «Платформа єдності християн країн Балто-Чорноморського регіону»

1. Основою наших життєвих принципів, відносин і діяльності є Ісус Христос.
2. Формування громадських, соціальних структур і відносин базується на Євангельських цінностях, ученні Церков, повазі до ідентичності кожної людини, народу, культури й віросповідання.
3. Відновлення культурних і релігійних традицій, очищених від атеїстичних нашарувань тоталітарних режимів і зцілених у Святому Дусі.
4. Дотримання внутрішньої свободи та поваги до традицій, правил і законів кожної країни чи регіону.
5. Очищення культурного й життєвого простору від ідеологій, що спотворюють духовне життя.
6. Людське життя є найціннішим і заслуговує на повагу й захист.
7. Гідність і свобода людини є найвищою цінністю.
8. Сім'я базується на союзі чоловіка і жінки, є основою суспільства й потребує особливої уваги держави.
9. Економічна, політична й громадська діяльність має ґрунтуватися на принципах загального блага.
10. Людина несе відповідальність за стан навколишнього середовища.
11. Освіта базується на християнських цінностях.
12. Покровителями Платформи є Мати Ісуса Христа, святі та праведники Церков і народів країн Балто-Чорноморського регіону.

Додаток 2

ПЛАТФОРМА ЄДНОСТІ ХРИСТІЯН МІЖМОР'Я (INTERMARIUM)

Війна в Україні змінює світ. Російська агресія, злочини проти людяності, зневажання законів і міжнародних норм призвели до великого випробування країн і народів. Потрібно переглянути всі структури світоустрою, щоб відновити мир в Україні й загалом у Світі. Після Перемоги нас очікує важкий процес відновлення України. Однак цей процес не лише матеріальний. Духовний і ціннісний складники відновлення, на наш погляд, не менш важливі, ніж матеріальні, адже, як і зараз, під час війни, нам необхідна єдність на всіх рівнях українського суспільства та всіх народів і країн, історично близьких нам культурою та історичною спадщиною.

Нова геополітична концепція Міжмор'я (Intermarium, від лат. «Між морями») передбачає альянс держав від Балтійського до Чорного моря (Балто-Чорноморський союз): України, Польщі, Литви, Латвії, Естонії, Білорусії та Молдови, із залученням за бажанням й інших країн.

«Платформа єдності християн Міжмор'я» створена на форумі «Релігійний діалог заради Перемоги Добра та Єдності у побудові мирного життя» (30–31 травня 2023 року, Литва). Організація покликана формувати духовні основи згаданого Балто-Чорноморського союзу, впливати на громадську думку й поєднувати християн для реалізації базових завдань проекту.

Наша мета – підвищення рівня співпраці між християнськими Церквами в реалізації важливих релігійних і соціальних проектів, а також сприяння посиленню національної безпеки, реалізації політичних та економічних проектів країн Балто-Чорноморського союзу.

Наша діяльність буде спрямована також на відтворення давніх політико-культурних регіональних зв'язків між країнами-учасницями Платформи. У нинішніх геополітичних реаліях (протистояння російському імперіалізму й іншим ідеологіям зла) проект можна розглядати і як формування нового центру прийняття рішень, принаймні щодо політико-економічного й культурного майбутнього держав Міжмор'я, а також як застереження перетворення цих країн на периферію Європи із супутніми процесами загроз та обмежень.

Платформа пропонує таке:

- співробітництво на рівні Церков і біляцерковних організацій, адміністративно-територіальних, громадських і комерційних об'єднань у реалізації християнських культурно-просвітницьких проєктів, а також співробітництво в усіх видах соціального служіння ближнім, особливо в справі реабілітації військовослужбовців і членів їхніх сімей;
- сприяння участі представників Церков та організацій, які підтримують Платформу, у проведенні в різних країнах культурно-релігійних заходів місцевого й загальнодержавного значення;
- проведення спільних (де це можливо) молитов кліриків і вірян Церков, здійснення молебнів, панахид тощо;
- робота з подолання бар'єрів, що заважають співпраці християнських Церков і реалізації мети Платформи.

Додаток 3

Декларація Міжнародного громадського об'єднання «Платформа єдності християн країн Балто-Чорноморського регіону»

Ми, представники «Платформи країн Балто-Чорноморського регіону» (далі – Платформа), країн, які пережили війни, тоталітаризм і порушення прав і гідності людини, об'єдналися для співпраці та взаємодії на основі таких цінностей:

1. Основою наших відносин, діяльності й життєвих принципів є Ісус Христос – засновник і завершувач віри.

2. Формування громадських, соціальних структур, внутрішніх і зовнішніх відносин, громадської діяльності учасників Платформи базується на Євангельських цінностях, ученні Церков, повазі до ідентичності кожної людини, народу, культури й віровизнання.

3. Виходячи з базових принципів, що лежать в основі створення Європейського Союзу, ми прагнемо відновити старовинні культурні й релігійні традиції, які потребують очищення від атеїстичних нашарувань, зцілення історичних ран та оновлення в Святому Дусі Живого Бога.

4. У релігійному й культурному житті ми зберігаємо повну внутрішню свободу й повагу, дотримуючись традицій, правил і законів кожної країни й регіону.

5. Людина – найвище творіння Бога на землі. Життя є даром Бога. Людське життя є найціннішим і заслуговує на повагу, захист і підтримку від моменту зачаття до природної смерті.

6. Гідність і свобода людини є найвищою цінністю життя. На всіх рівнях церковних, громадських і державних відносин поважається гідність і свобода людини.

7. Сім'я базується на союзі чоловіка і жінки, які покликані до спільного життя в любові, підтримці один одного, народженні й вихованні дітей. Сім'я є природною сутністю, основою людського роду, найвищою цінністю суспільства й вимагає особливої уваги держави, відповідальної за існування своїх країн.

8. Економічна й політична діяльність повинна ґрунтуватися на принципах загального блага.

9. Людина несе повну відповідальність за стан навколишнього середовища.

10. Освіта базується на християнських цінностях, традиціях і взаємоповазі між представниками традиційних культур.

11. Ми особливо увагу приділяємо очищенню культурного й життєвого простору від ідеології комунізму, расизму й інших форм зла, що спотворюють духовне та культурне життя народів Європи, зокрема країн Балто-Чорноморського регіону.

12. Відповідно до принципів створення Європейського Союзу, місцевих традицій Церков і народів, Покровителькою, помічницею Платформи і прикладом для наслідування є Мати Ісуса Христа, святі та праведники місцевої традиції.

Меморандум про співпрацю християн Балто-Чорноморського регіону

Меморандум є ініціативою міжнародного громадського об'єднання «Платформа єдності християн країн Балто-Чорноморського регіону» – представників Литви, Латвії, Естонії, Польщі, Білорусі та України (далі – учасники «Платформи»).

Метою меморандуму є створення партнерських відносин, зміцнення взаєморозуміння та сприяння співпраці між представниками духовенства й світськими особами країн Балто-Чорноморського регіону.

Предметом меморандуму є надання взаємної допомоги у створенні належних умов і сприянні свідченню про Ісуса Христа, практикуванню Євангельських цінностей і прославленню Бога, сприяння діалогу й об'єднанню світських організацій у різних сферах громадського життя та служіння;

Основними напрямками співпраці Сторін меморандуму є такі:

1. Обмін досвідом і практиками законодавчої та нормативної діяльності на міжнародному рівні.
2. Проведення молитов за Єдність, зцілення ран історії та Нову Євангелізацію під час спільних паломництв до культових місць країн підписантів, організація семінарів, лекцій та інших заходів у межах «Платформи».
3. Співпраця у сфері християнської освіти й виховання, реалізація освітніх програм, спільні дитячі й сімейні табори. Сприяння обміну студентами й отриманню ними свідоцтв про віру та її особливе виявлення в місцевій традиції, культурі, мистецтві й інших формах прославлення Бога.
4. Співпраця в реалізації гуманітарних, соціальних, пастирських програм служіння та милосердя, сприяння громадам у створенні належних умов для пастирського служіння й опіки вірян, особливо в екстремальних умовах життя (біженці, переселенці, студенти, хворі, люди з обмеженими можливостями тощо).
5. Сприяння проведенню спільних наукових досліджень у релігійній, культурній сфері й історії, проведення конференцій, культурних і мистецьких заходів.
6. Сприяння міждержавним зв'язкам і відносинам у сфері освіти, культури, соціальної служби, сім'ї та молоді.
7. Проведення спільних семінарів, зустрічей, конференцій та інших заходів щодо пошуку шляхів вирішення сучасних викликів для християн у всьому світі.
8. Сприяння поширенню науково обґрунтованої інформації про шкоду впровадження гендерної ідеології в медичній, соціальній та інших сферах життя.
9. Супроводження моніторингу й збирання доказів злочинів проти людства (геноциду), здійснених після 24 лютого 2022 року проти українців під час російської агресії. Співпраця з організаціями у сфері протидії військовим злочинам, скоєним російською армією та найманими групами, які діють від імені кремлівських влад.

Лист главам церков та урядів країн-учасників Платформи

Шановний _____

11–12 липня 2023 року в паломницькому центрі Аглона Республіки Латвії відбулася зустріч Міжнародного громадського об'єднання «Платформа єдності християн Балто-Чорноморського регіону» за участі представників духовенства й політичних діячів Латвії, Литви, Польщі й України. Учасники Платформи обговорили можливий механізм та алгоритм дій щодо зміцнення духовної єдності християн Балто-Чорноморського простору з урахуванням досвіду війни в Україні. Ми прагнемо зміцнити загальне, виражене бачення і трактування базових християнських цінностей в умовах військової агресії з перспективою конкретизації, посилення й розвитку в повоєнний час регіонального об'єднання країн Балто-Чорноморського регіону.

Війна в Україні відкрила глибокий сенс життя, дарованого Богом. Життя людини, її гідність і велич є найбільшою цінністю сучасного розвиненого й демократичного суспільства.

За спільної та узгодженої ініціативи представників християнських Церков і неурядових організацій країн Балто-Чорноморського регіону вироблено спільне бачення й виявлено потребу в об'єднанні народів і країн Балто-Чорноморського регіону шляхом посилення духовного, культурного, політичного діалогу, а також формування спільної регіональної системи безпеки між зазначеними країнами.

Основою Балто-Чорноморської платформи є верховенство права, християнські цінності, повага до людського життя, взаємодопомога, партнерство та взаємоповага між традиційними культурами й народами.

Метою об'єднання Балто-Чорноморського регіону є створення «Простору миру та безпеки». Об'єднати зусилля у сфері безпеки й разом виступати проти військових, культурних і духовних загроз у регіоні.

Сьогодні народи країн Балто-Чорноморського простору зіткнулися з невинуватою та жорстокою війною, розв'язаною Росією в Україні. Справжній шлях до світу – засудження комуністичної ідеології, повернення до основ християнського життя. Першим кроком до реального світу буде повне виведення російських військ з України в межах її міжнародно-визнаних кордонів і повна відмова Москви від агресивної політики. Народи країн Балто-Чорноморського регіону, релігійні діячі та представники громадськості висловлюють чітку й прозору позицію щодо засудження ідеологій смерті, убивства й насильства, а також нових форм комунізму, які несе російська агресія.

Об'єднання країн Балто-Чорноморського регіону має стати прикладом етнічного, цивілізаційного й духовного самозбереження народів Центрально-Східної Європи. Необхідно розвивати Балто-Чорноморську платформу як частину великого плану створення «Простору миру та безпеки» у формі регіонального союзу.

Просимо Вас підтримати і сприяти зміцненню союзу країн Балто-Чорноморського регіону. Закликаємо Вас розглянути можливість делегувати представників уряду для участі в наступній конференції, яка відбудеться 20–21.09.2023 у м. Кракові, Польща.

З повагою учасники Платформи.

Додаток 6

ЗВЕРНЕННЯ УЧАСНИКІВ КОНФЕРЕНЦІЇ
Міжнародної платформи християнської єдності
Балто-Чорноморського регіону
«Сім'я під час війни»
до проводу Церков, релігійних спільнот, органів місцевого самоврядування,
влади та громадськості

6–7 листопада 2023 року
селище Брюховичі,
Львівська територіальна громада,
Римо-католицька семінарія

Ми, учасники зустрічі – представники Церков, громадських організацій, прицерковних спільнот і рухів з України, Польщі, Литви й Латвії, ЗСУ, виконавчої й законодавчої влади, територіальних громад, звертаємо увагу на таке.

Війна триває, усе більше сімей потерпають від війни й потребують психосоціальної, моральної, соціальної та матеріальної допомоги, тривалого супроводу й підтримки. Ветерани повертаються в сім'ї вже не такими, як були до війни, і в більшості важко адаптуються до цивільного життя. Це породжує конфлікти в сім'ях, нерозуміння членами родини одне одного, потреб ветеранів, конфлікти з навколишніми.

Органи влади, соціального захисту, медичні й освітні заклади, ЦНАПи, поліція та інші бюджетні й бізнесові організації часто не готові до спілкування з ветеранами, нерідко проявляють ознаки відсутності знань щодо специфіки поведінки ветеранів і низьку культуру. Під час спілкування з учасниками бойових дій вони не враховують психотравматичного стану ветеранів і, відповідно, не коригують своєї поведінки, що часто призводить до конфліктів та агресії у взаємодіях.

Підтримка ветеранів і їхніх сімей, яку надають різні міністерства й фонди, не завжди доходить до адресатів. Це пояснюється тим, що не всі органи влади та місцевого самоврядування належним чином долучилися до цієї роботи, у місцях проживання ветеранів для них немає системної допомоги з інформування щодо доступу до пільг, які встановлені для учасників бойових дій і їхніх сімей, а інститут помічника ветерана ще не запрацював. Наслідком цього є розчарування й агресивна поведінка потребуючих учасників бойових дій.

Не всі ветерани звертаються за психосоціальною допомогою до фахових спільнот. В Україні немає обов'язкової реабілітації для ветеранів, як це є у США, а всі вони, як свідчить досвід Великобританії та США, потребують реабілітації й адаптації до цивільного життя.

Для пом'якшення негативного впливу війни на учасників бойових дій і включення їх у цивільне життя їм і їхнім сім'ям потрібний системний і тривалий кваліфікований супровід, духовна поміч та опіка, а в разі необхідності психосоціальна реабілітація. Сім'ї, де є ветерани й загиблі на війні, потребують постійної психологічної підтримки кваліфікованими психологами, організації належного спілкування та взаємодії. Це пом'якшить все більше психосоціальне напруження в сім'ях і суспільстві під час війни й повоєнний час.

Особливої допомоги потребують сім'ї, у яких є зниклі безвісти. Таких осіб уже зараз є понад 20 тисяч. Вони не втрачають надії, що їхні рідні живі, і потребують допомоги в пошуку зниклих безвісти родичів.

Визначне місце в реінтеграції ветеранів до цивільного життя й підтримці їхніх сімей посідає духовно-психологічний супровід, який можуть забезпечити Церкви та релігійні громади.

За результатами обговорень вирішено звернутися до Церков, центральних органів влади, народних депутатів України, депутатів обласних і місцевих рад, територіальних громад і професійних спільнот психологів та освітян з актуалізацією проблеми зростання психологічного напруження в сім'ях під час війни й надати напрацьовані нами рекомендації з її вирішення.

1. Рекомендації керівникам Церков і релігійних організацій.

1.1. Керівникам Церков і релігійних організацій необхідно звернути особливу увагу на проблему забезпечення духовно-психологічного супроводу комбатантів, ветеранів і їхніх сімей, зокрема суспільство очікує від кліриків участь у реабілітаційних процесах цільових верств населення, активну участь у створенні й лобіюванні відповідних реабілітаційних програм.

1.2. Подолання демографічної кризи має стати наріжним каменем у подальшій розбудові держави, що забезпечується духовно-соціопсихологічною підтримкою сім'ї, з акцентом на провідній ролі й позитивному образі батька і матері. Звертаємося до керівників Церков і релігійних організацій щодо нагальної необхідності:

1.2.1. Збільшення активності виступів у суспільному просторі й у державницьких ініціативах щодо недопущення процесів руйнації образу традиційної української родини: образу батька-захисника й образу матері-берегині.

1.2.2. Розгляду будь-яких державних і громадських ініціатив, які зменшують роль традиційної сім'ї або сприяють статево-орієнтованим програмам, що не передбачають у подальшому відновлення популяції населення України, як таких, що загрожують безпеці України з їх заборонаю або принаймні їх мораторієм на воєнний і післявоєнний час.

1.3. Звертаємо увагу на необхідність залучати учасників бойових дій до реабілітаційних заходів через сімейні зустрічі, реколекції, сімейні вікенди з Богом.

1.4. Рекомендуємо релігійним спільнотам (митрополіям, дієцезіям, парафіям, рухам тощо) створити списки родин-учасників бойових дій, родин вимушено переселених осіб у разі потреби, а також скласти перелік релігійних спільнот, на базі яких діють просімейні рухи на кшталт

«Домашня церква», «Рух подружніх зустрічей», «Назаретянські родини» тощо, з метою співпраці в наданні духовно-психологічного супроводу родин.

1.5. Проаналізувати програми рухів у церковних спільнотах, на кшталт «Рух подружніх зустрічей», Рух «Домашня Церква», «Рух назаретянських родин» тощо, з метою адаптації цих програм до роботи з різними цільовими аудиторіями: родинami комбатантів, родинami ветеранів, родинami загиблих, родинami зниклих безвісти й тих, хто в полоні, тощо. Також заохотити рухи до розроблення/адаптації цільових програм, спрямованих на системи: ветеран-дружина/чоловік, ветеран-батьки, ветеран-діти. Залучити до адаптації й розроблення відповідних програм професійні спілки, зокрема Українську асоціацію християнської психології, Асоціацію психологічного консультування та травмотерапії тощо.

1.6. Звернутися до професійних спільнот про виділення волонтерських годин у наданні духовно-психологічної допомоги на базі релігійних установ і проведення від організації 1–2 тренінгів у рік на благодійних засадах для цільових аудиторій на базі релігійних закладів.

1.7. Спільно з активістами місцевих громад розробити для працівників соціальних служб, ЦНАПів, закладів освіти тощо протоколи перенаправлень до надавачів послуг з духовної та психологічної реабілітації/підтримки учасників бойових дій, родин учасників бойових дій, родин полонених, родин загиблих і подалі.

1.8. У кожному обласному й районному центрі, великих містах і територіальних громадах виділити храм для опіки військових і їхніх сімей. Призначити адміністраторами чи помічниками священика/ків цих храмів, осіб, які мають досвід роботи з військовими, військових капеланів або священика, який пройшов попередньо спеціальну підготовку до такого служіння.

1.9. Церковні громади можуть у великих містах самостійно, а в малих містах і територіальних громадах спільно з керівництвом цих громад проводити зустрічі для сімей військових, які на фронті, сімей загиблих і пропалих безвісти, сімей поранених, які втратили кінцівки, сімей полонених.

1.10. Сприяти позитивному висвітленню цінності сім'ї та християнської солідарності у ЗМІ, соціальних мережах, інших комунікативних платформах.

1.11. Для священиків, які бажають працювати з військовими, сприяти проходженню ними додаткового навчання з основ травмотерапії та духовно-психологічної реабілітації.

1.12. Відповідну реабілітаційну роботу необхідно проводити й за межами України з біженцями та сім'ями військових, що перебувають поза країною. Релігійні громади в країнах Балто-Чорноморського регіону мають ініціювати організацію активної співпраці священиків, психологів, соціальних працівників тощо.

1.13. Суспільство країн Балто-Чорноморського регіону потребує системної молитви за перемогу добра і світла над російською агресією і війною, євангелізації й активного несення слова Божого.

2. Рекомендації для керівників Церков і релігійних організацій щодо роботи з політиками й органами місцевого самоврядування.

2.1. Лобіювати створення у Верховній раді України депутатської групи «За сім'ю» та Балто-Чорноморської співпраці.

2.2. Створити групу з вивчення досвіду Литви, Польщі щодо законодавчого забезпечення розвитку сім'ї, організації й функціонування громадських рад з розвитку сім'ї в парламенті, уряді й в органах місцевого самоврядування.

2.3. Залучити заінтересованих юристів до розроблення проекту змін до Сімейного кодексу України з урахуванням позитивного литовського законодавчого досвіду щодо сімейної політики та просімейних законодавств інших країн.

2.4. Залучити фахівців до розроблення механізмів стримування запровадження агресивних ліберальних псевдоцінностей, що руйнують інститут сім'ї.

2.5. Активізувати духовно-орієнтованих фахівців на створення ціннісно-орієнтованих програм для освітніх процесів як для дітей, так і дорослих і сприяти взаємодії Церкви і влади в запровадженні сімейно-орієнтованих освітніх процесів.

2.6. Керівникам Церков і релігійних організацій виступити єдиним фронтом у донесенні до різних рівнів влади необхідності контролю за діяльністю міжнародних фондів з метою унеможливлення просування ними в українському суспільстві агресивних ліберальних псевдоцінностей.

2.7. Керівникам Церков, парафій, релігійних організацій необхідно виступити з ініціативою до державних органів влади й органів місцевого самоврядування щодо інституалізації/відновлення структур просімейної політики, що забезпечують функцію підтримки й розвитку сім'ї. Для цього варто обґрунтувати актуальність просімейної діяльності на сучасному етапі розвитку суспільства; розробити стратегію реалізації; створити сектор чи відділ розвитку сім'ї; розробити основні процеси й шаблони роботи цього підрозділу; визначити необхідні компетенції працівників сектору чи відділу розвитку сім'ї; забезпечити високоефективне навчання персоналу даних підрозділів з акцентом на специфіці діяльності у воєнний і повоєнний час. У місцевих радах створити громадські ради «За сім'ю» і розробити відповідне положення діяльності таких громадських рад.

2.8. Запровадити онлайн-консультації з підвищення ефективності допомоги сім'ям, які постраждали від війни, й інституалізації просімейної політики для органів місцевого самоврядування.

ГО Міжнародна платформа єдності християн Балто-Чорноморського регіону забезпечить координацію реалізації рекомендацій конференції.

Додаток 7

Резолюція конференції

«Християнські цінності та виклики для християн у сучасному світі»

(ГО «Платформа єдності християн країн Балто-Чорноморського регіону» та Міжфракційного депутатського об'єднання «Балто-Чорноморська платформа «За сім'ю» Верховної Ради України, 28–29 травня 2024 року, Литва)

1. Однією з причин нинішньої російсько-української війни, а також можливої агресії Росії проти європейських країн є модернізована імперська доктрина «Москви – третього Риму» – ідеологія «руського міра». Ця ідеологія обґрунтовує претензії Росії на глобальне панування, позиціонуючи Росію як «захисника православної духовності» від «західних цінностей». Ключову роль у формуванні ідеології «руського міра» відіграє Російська Православна Церква й особисто Московський патріарх Кірілл Гундяєв.

2. Прийнятий у березні 2024 року «Наказ» XXV Всесвітнього російського народного собору «Сучасність і майбутнє руского міра» дозволяє кваліфікувати ідеологію «руського міра» як світоглядний нацизм, пропаганду ксенофобії та насильства. Документ не згадує про Христа, Богородицю, церкву тощо, але апелює до абстрактних «духовно-моральних і традиційних цінностей», «єдиного російського простору» тощо. «Рускій мір» проголошується «утримуючим» («катехоном»), який протистоїть «сатанинському Заходу». Таким чином, «рускій мір» можна кваліфікувати як євразійську політичну ідеологію неоімперської агресії та війни, яка використовує елементи християнського віровчення.

3. Ідеологія «руського міра» має виражений єретичний характер. Відступ московського православ'я від християнського вчення чітко проявляється в пропаганді культу насильства, моральному виправданні насильників, виправданні війни й використанні церкви як засобу досягнення політичних цілей. Таким чином, відбувається підміна віровчення християнства на політичні міфи з метою сакралізації російської держави та її неоімперської геополітики.

4. «Богослів'я війни» («священної війни»), яке поширює Московська патріархія, більше подібне на «громадянську релігію» з культом «Московської чи Російської держави» і «святої (триєдиної) Русі». У такому «богослів'ї» християнські цінності свідомо відсуваються на другий план заради досягнення агресивних цілей Путіна. Ця нова громадянська (політична) релігія використовує православний контекст як одну зі сфер поширення, використання й легітимації власного панування.

5. «Русскій мір» несе загрозу не лише християнству, а й людству загалом. На це звернули увагу відомі богослови з усього світу в «Декларації про вчення про «русскій мір»» («A Declaration on the “Russian World” (Russkii mir) Teaching»). На ересь етнофілетизму, якою інфікована Російська ПЦ, звертали увагу Православна Церква України, Українська Греко-Католицька Церква та Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій.

6. Завданням нинішніх інтелектуалів країн Балто-Чорноморського регіону має бути деконструкція російського гранд-нарративу «русского міра» й демонстрація його штучності й заполітизованості. Національні гранд-нарративи повинні формуватися незалежно від російського чинника.

7. Звертаємося до парламентарів Польщі, Литви, Латвії, Естонії, Угорщини, Словаччини, Молдови із закликом:

- Надати юридичне визначення ідеології «русского міра» та її загроз національній безпеці своїх країн, а також законодавчо визначити механізми відповідальності для тих організацій та осіб, які пропагують цю ідеологію або її складники.

- Створити міжпарламентські робочі групи для спільного моніторингу й аналізу поширення ідеології «русского міра» в інформаційному просторі та соціальних медіа, що дасть оперативно виявляти й реагувати на пропагандистські кампанії та дезінформацію.

- Розглянути можливість введення санкцій проти організацій та осіб, які активно поширюють ідеологію «русского міра» й підривають національну безпеку країн Балто-Чорноморського регіону, зокрема заморожування активів, заборону на в'їзд та інші заходи.

- Розробити та прийняти закони, які б забороняли фінансування з-за кордону організацій, що поширюють ідеологію «русского міра».

- Пропонуємо розробити спільні освітні програми для навчальних закладів країн Балто-Чорноморського регіону, які б висвітлювали історичні, політичні й культурні аспекти ідеології «русского міра» та її загрози, що допоможе підвищити обізнаність молоді та сприятиме формуванню критичного мислення.

- Підтримувати неурядові організації та громадські ініціативи, які працюють над виявленням і протидією ідеології «русского міра», можуть стати важливими партнерами в боротьбі з пропагандою та дезінформацією.

- Розглянути можливість проведення спільних конференцій і семінарів за участі парламентарів, експертів і громадських діячів країн Балто-Чорноморського регіону для обговорення методів протидії ідеології «русского міра» й обміну досвідом у цій сфері.

Резолюція містить деякі напрацювання круглого столу «Богословські аспекти доктрини/ідеології «русского міра» (04.2024, Київська православна богословська академія).

Синчак Богдан Анатолійович,
доктор філософії з журналістики, доцент,
завідувач кафедри журналістики
ПВНЗ «Український гуманітарний інститут»
orcid.org/0000-0002-8186-5692
bsynchak@gmail.com

ЗВИНУВАЧЕННЯ В ОБМЕЖЕННІ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ: АРГУМЕНТАЦІЯ ООН ТА УКРАЇНИ

Актуальність теми дослідження зумовлюється висунутими ООН на адресу України звинуваченнями в обмеженні релігійної свободи, які подаються в контексті обмеження діяльності московського патріархату на основі ухваленого у 2024 р. Закону України «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій» № 3894-IX. У контексті заявленої проблематики окремої уваги потребує розгляд аргументації ООН та України як обох сторін, що фігурують в означеній ситуації. У ході дослідження охарактеризовано фрагмент 41 періодичної доповіді Управління Верховного комісара ООН з прав людини, що стосується проблематики обмеження релігійної свободи. Визначено основні акценти 84–88 пунктів доповіді. Прокоментовано їх узгодження з поточною ситуацією в Україні. Наведено контраргументи Міністерства закордонних справ України й Центру стратегічних комунікацій та інформаційної безпеки. Окреслено окремі пункти Резолюції ПАРЄ від 17 квітня 2024 р. та звіту Інституту вивчення війни (ISW) від 9 квітня 2023 р., що стосуються характеристики позарелігійної інформаційно-підривної діяльності московського патріархату. Визначено статті Міжнародного пакту про громадянські й політичні права, які можуть відповідати обґрунтуванням щодо впровадження обмежень функціонування московського патріархату в Україні. Окрему увагу спрямовано на Міжнародний пакт про громадянські й політичні права (МПГПП), адже його положення можуть не відображати актуальних геополітичних реалій, а саме щодо відсутності тлумачення поняття зловживання релігійною свободою. Саме тому в ході дослідження виникли підстави вважати, що МПГПП потребує актуалізації.

Ключові слова: ООН, обмеження релігійної свободи, УПЦ МП, інформаційна війна в релігійній площині, російсько-українська війна.

Synchak Bohdan,
*PhD in Journalism, Associate Professor,
Head of the Department of Journalism
Ukrainian Institute of Arts and Sciences
orcid.org/0000-0002-8186-5692
bsynchak@gmail.com*

ACCUSATIONS OF RESTRICTING RELIGIOUS FREEDOM: ARGUMENTS OF THE UNITED NATIONS AND UKRAINE

The relevance of the research topic is due to the UN's accusations of restricting religious freedom against Ukraine, which are presented in the context of restricting the activities of the Moscow Patriarchate on the basis of the law "On the Protection of the Constitutional Order in the Field of Religious Organizations" No. 3894-IX adopted in 2024. In the context of the stated issues, special attention should be paid to the arguments of the UN and Ukraine, as both parties involved in this situation. In the course of the study, the author characterizes a fragment of the 41st periodic report of the Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights on the issue of restrictions on religious freedom. The main emphases of 84–88 paragraphs of the report are identified. Their coordination with the current situation in Ukraine is commented on. The counterarguments of the Ministry of Foreign Affairs of Ukraine and the Center for Strategic Communications and Information Security are presented. Some points of the PACE Resolution of April 17, 2024 and the report of the Institute for the Study of War (ISW) of April 9, 2023, concerning the characteristics of the extra-religious information and subversive activities of the Moscow Patriarchate

are outlined. The article identifies the articles of the International Covenant on Civil and Political Rights that may be relevant to the justification for imposing restrictions on the functioning of the Moscow Patriarchate in Ukraine. Particular attention is paid to the International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR), since its provisions may not reflect current geopolitical realities, namely in the context of the lack of interpretation of the concept of abuse of religious freedom. That is why the study found grounds to believe that the ICCPR needs to be updated.

Key words: UN, restrictions on religious freedom, UOC-MP, information warfare in the religious sphere, Russian-Ukrainian war.

Постановка проблеми. У 41-й періодичній доповіді Управління Верховного комісара ООН з прав людини, яку оприлюдненою 31 грудня 2024 р., зазначається про обмеження в Україні свободи релігії чи переконань. Цей висновок безпосередньо стосується ухваленого в серпні 2024 р. Закону України «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій» № 3894-IX, у якому йдеться про регулювання діяльності релігійних організацій, яке має унеможливити функціонування на території України церков, що мають керівні центри впливу в країні-агресорі – росії. Подібні звинувачення вже звучали на адресу України, зокрема від «лідерки молодіжного крила Республіканської партії США К. Вайтфорд, яка в день інавгурації Д. Трампа закликала припинити переслідування Московської Церкви в Україні». При цьому зазначається, що її батько І. Вайтфорд є діючим протоєреєм МП в США (Релігійно-інформаційна служба України, 2025). Також варто згадати слова Папи Римського Франциска, який після ухвалення в Україні вищезгаданого Закону заявляв, що «жодна християнська церква не буде скасована прямо чи опосередковано: церкви не можна чіпати» (Радіо Свобода, 2024). Раніше в цьому контексті очільник РПЦ, патріарх кирило заявляв таке: «Ми зі смутком спостерігаємо, як у багатьох країнах світу діти нашої церкви стають об'єктом переслідування й навіть гноблення лише за те, що вони є носіями багатовікової російської культури, яка нерозривно пов'язана зі спадщиною російської державності. Так зване скасування російської культури, нахабний наклеп і безкарне знищення УПЦ [МП]» (Главком, 2023). Ця теза, з іншого боку, може якнайкраще характеризувати причини обмеження діяльності МП в Україні та закордоном. Отже, основна проблематика дослідження полягає у визначенні правомірності міжнародної оцінки ситуації, зокрема на прикладі 41 доповіді ООН, а також в аналізі

контраргументації України, зіставленні конструктивності аргументів обох сторін.

Огляд актуальних публікацій. Українські науковці з різних сторін звертають увагу на проблемне явище дотримання релігійної свободи в Україні в умовах війни. Наприклад, А. Колодний та Л. Филипович акцентують на тому, що в умовах російсько-української війни питання свободи релігії в Україні є викликом (Колодний, Филипович, 2023, с. 111–130). Це підтверджує актуальність заявленої проблематики. Натомість А. Полешко аналізує зміст релігійної свободи в системі прав людини згідно із сучасністю (Полешко, 2024, с. 237–241). Це свідчить про необхідність перегляду змісту правової системи в контексті актуальних геополітичних реалій. І. Ігнатченко звертає увагу на «проблеми механізму адміністративно-правового регулювання захисту та гарантування прав на свободу думки, совісті, релігії в Україні» (Ігнатченко, 2022, с. 146–154). У цьому контексті Т. Горбачевська дає ґрунтовну оцінку взаємозв'язку права та свободи релігії й переконань (Горбачевська, 2024). Отже, загальний фокус уваги згаданих науковців указує зацікавленість заявленою проблематикою з акцентами на співвідношення релігійної свободи та права в Україні. Проте звинувачення ООН в обмеженні релігійної свободи не було предметом дослідження означених науковців.

Саме тому **метою дослідження** є визначення специфіки обмеження релігійної свободи в контексті національної безпеки й конструктивності аргументів ООН та України.

Основна частина. Згідно з 9 пунктом резюме ООН, «на території, яка знаходиться під контролем Уряду України, набули чинності нові законодавчі положення щодо релігійних організацій. Вони забороняють діяльність Російської Православної Церкви (РПЦ) в Україні та українських релігійних організацій, які пов'язані з організаціями на території Російської Федерації (РФ). Цей закон встановлює непропорційні

обмеження свободи релігії чи переконань» (Моніторингова місія ООН, 2024). Останнє формулювання має дискусійний характер, адже тлумачення «непропорційності» обмежень може трактуватися по-різному. Тому в контексті розгляду заявленої проблематики потрібно

детальніше розглянути й прокоментувати позицію Управління Верховного комісара ООН щодо свободи релігії чи переконань в Україні (див. таблицю 1).

Параметри української національної безпеки передбачають обмеження використання

Таблиця 1

ООН про свободу релігії чи переконань в Україні (31.12.2024)
(Моніторингова місія ООН, 2024)

№ пункту доповіді/основний зміст пункту/акцент/коментар		
84	«Зміни [в Законі України], обґрунтовує обмеження свободи релігії чи переконань та свободи релігійних об'єднань «національною (громадською) безпекою». Проте ані Міжнародний пакт про громадянські і політичні права (МПГПП), ані Європейська конвенція з прав людини не визнають «національну безпеку» підставою для таких обмежень. Водночас ці зміни запроваджують непропорційні обмеження свободи релігії чи переконань» (Моніторингова місія ООН, 2024).	Положення МПГПП та Європейської конвенції з прав людини потребують актуалізації у зв'язку зі зміною архітектури міжнародного права, спричиною збройним нападом РФ на Україну.
85	«Зміни забороняють діяльність «іноземних релігійних організацій, що розташовані в державі, яка здійснює збройну агресію проти України або окупацію її території», і конкретно забороняє діяльність РПЦ. Також передбачено, що суд може припинити українську релігійну організацію, якщо буде доведено її зв'язок із забороненою іноземною організацією. Це викликає занепокоєння, оскільки реалізація цих положень може вплинути на Українську Православну Церкву (УПЦ) [московського патріархату]» (Моніторингова місія ООН, 2024).	УПЦ МП заявляла про розірвання зв'язків з МП, якщо цей процес не був фіктивним, це не мало б стосуватися їх. Проте, якщо є фактичні підстави вважати зв'язки з РФ чинними, в умовах війни це питання нагальної потреби.
86	«Припинення релігійної організації є суворим обмеженням, яке впливає на здатність осіб сповідувати свою релігію чи переконання разом з іншими людьми та загрожує життєздатності громади в цілому, що вимагає дуже серйозних причин для обґрунтування обмеження. Україна не продемонструвала необхідності і пропорційності цього заходу, наприклад, чому менш обмежувальні заходи, як от дії проти конкретних осіб, відповідальних за порушення, були б невідповідними та недостатніми» (Моніторингова місія ООН, 2024).	За словами очільника РПЦ, МП переслідують за те, що «вони є носіями багатовікової російської культури, яка нерозривно пов'язана з спадщиною російської державності», а вона має шовіністичну політику проти України.
87	«Більш того, зміни також встановлюють, що релігійна організація припиняється, якщо її «уповноважені особи» засуджені за злочини, включаючи злочини проти національної безпеки, або якщо організація «неодноразово» поширювала «пропаганду ідеології «руського міра». Ці розпливчаті формулювання не дають чіткого уявлення про те, що вимагає закон. Такі положення можуть спричинити притягнення всієї громади до відповідальності за дії окремих осіб. Більш того, занадто широкі і нечіткі формулювання можуть ставити під загрозу право на свободу вираження поглядів» (Моніторингова місія ООН, 2024).	У Законі України «Про заборону пропаганди російського режиму» № 2265-IX подається визначення терміна ідеологія «руського міра». Не зрозуміло, чи враховано це ООН під час формулювання цього пункту звіту.
88	«Зміни також забороняють українські релігійні організації, які афілійовані з іншою організацією, яка пов'язана з забороненою організацією, що робить можливим припинення пов'язаних між собою релігійних організацій без індивідуального розгляду. Зрештою, на основі рішення органу виконавчої влади про заборонену афілійованість зобов'язує державні органи розірвати договори оренди майна з релігійними організаціями до судового рішення. Враховуючи, що держава володіє та здає в оренду історичні церковні будівлі по всій Україні, це може позбавити релігійні організації доступу до релігійних приміщень. У минулому УВКПЛ спостерігало, що деякі церковні будівлі були закриті та недоступні для громади після скасування договорів оренди; ситуація, яка, особливо в громадах з невеликою кількістю церков, може обмежити здійснення свободи релігії та сприяти соціальній напруженості» (Моніторингова місія ООН, 2024).	Питання не продовження договору оренди МП державного майна в низці прецедентів аргументувалося недотриманням умов оренди, а саме самовільним знесенням і добудовою низки споруд на об'єктах, які мають історичну цінність. Крім того, приміщення використовували для зберігання проросійської літератури тощо (Synchak, Yelisovenko, Romanchuk, 2023).
Рекомендації		
q)	«Внести зміни до закону «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій», щоб забезпечити його повну відповідність МПГПП» (Моніторингова місія ООН, 2024).	МПГПП датований 1973 р., імовірно, також потребує актуалізації.

московію релігії як м'якої сили пропаганди для дестабілізації українського суспільства в умовах повномасштабної російсько-української війни. Це підтверджується заявою Міністерства закордонних справ (далі – МЗС), згідно з якою «закон не передбачає заборони жодної з існуючих в Україні церков. Він лише не допускає підпорядкування релігійних організацій в Україні керівним центрам, які розміщуються в державі, що здійснила або здійснює збройну агресію проти України» (Міністерство закордонних справ України, 2025). Позиція МЗС з погляду дотримання міжнародного права полягає в тому, що Закон України «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій» № 3894-IX «переслідує легітимну мету, є необхідним у демократичному суспільстві, передбачає демократичну процедуру, в якій останнє слово належить суду; є найменш обтяжливим, оскільки не накладає тягаря на совість віруючих, а лише виводить їх з-під тиску російської православної церкви, яка, що підкреслюється в Резолюції ПАРЄ, «є ідеологічним продовженням злочинного режиму» (Міністерство закордонних справ України, 2025). Сукупність викладених аргументів може свідчити про намагання України дотримуватися міжнародного права, але при цьому не давати зловживати ним в умовах війни. За словами Центру стратегічних комунікацій та інформаційної безпеки, «така заборона не є обмеженням релігійної свободи, адже не стосується питань віросповідання. Ця заборона була введена з міркувань національної безпеки, адже Москва використовує РПЦ для пропаганди війни та поширення ідеології рашизму» (Центр стратегічних комунікацій та інформаційної безпеки, 2025). Означена ідеологія характеризується у вищезгаданій Резолюції ПАРЄ від 17 квітня 2024 р., зокрема в пункті 13, де йдеться про те, що «ієрархія московського патріархату РПЦ, включно з патріархом кирилом, відстоює ідеологію «русского мира», оголошуючи війну проти України та «сатанинського» Заходу «священною війною всіх росіян», закликаючи православних пожертвувати собою за свою країну. Асамблея приголомшена таким зловживанням релігією та спотворенням християнської православної традиції режимом в. путіна та його ставлениками в ієрархії МП» (Parliamentary Assembly, 2024). Отже, представники міжнародної спільноти, а саме ООН

і ПАРЄ, подекуди по-різному формують ставлення до тієї частини діяльності московського патріархату, яка є сферою зловживання свободою чи переконань. Проте, якщо врахувати аргументи різних моніторингових місій, які вказують на це, можна зрозуміти обґрунтування України щодо обмеження діяльності московського патріархату на її території як чинника загрози національній безпеці. У звіті Інституту вивчення війни (ISW) від 9 квітня 2023 р. згадується, що «Росія продовжує використовувати релігію як зброю, намагаючись дискредитувати Україну на міжнародній арені, і використовує інформаційні операції про релігію для досягнення військових цілей» (ISW Press, 2023). Щонайменше ці наведені аргументи свідчать про зловживання московським патріархатом свободою релігії чи переконань на користь технологіям впливу в контексті інформаційної війни.

Окремої уваги потребує також МПГПП, адже його положення можуть не відображати актуальних геополітичних реалій, а саме в контексті відсутності тлумачення поняття зловживання релігійною свободою. Саме тому є підстави вважати, що МПГПП потребує актуалізації. Цікавими також є його положення, а саме статті 18, де йдеться про те, що «свобода сповідувати релігію або переконання підлягає лише обмеженням, які встановлено законом і які є необхідними для охорони суспільної безпеки, порядку, здоров'я й моралі, так само як й основних прав і свобод інших осіб» (Верховна Рада України, 1973). Ця стаття, імовірно, може бути підставою для обмеження діяльності МП в Україні в контексті забезпечення національної безпеки. Крім того, у пункті 2 статті 20 указується, що «будь-який виступ на користь національної, расової чи релігійної ненависті, що являє собою підбурювання до дискримінації, ворожнечі або насильства, повинен бути заборонений законом» (Верховна Рада України, 1973). Цей пункт може стосуватися позиції московського патріархату, згідно з якою, незважаючи на виданий у 2019 р. Патріарший і Синодальний Томос про автокефалію Православної Церкви України (ПЦУ), на основі численних заяв не визнається ні РПЦ, ні УПЦ МП.

Висновки. Наведенні в таблиці 1 дані вказують на дещо неповний підхід Управління Верховного комісара ООН з прав людини до

розгляду проблематики обмеження діяльності московського патріархату в Україні в умовах війни, адже в міжнародних документах, зокрема в Європейській конвенції з прав людини, на відміну від МПГПП, згадується про заборону зловживання правами (стаття 17). На цьому наголошується й у відповіді від МЗС, де згадується,

що, окрім забезпечення дотримання прав і свобод громадян, українська держава зобов'язана також уживати заходів щодо забезпечення їхньої безпеки. Таким чином, у ході підготовки звіту ООН варто було б урахувати той факт, що обмеження зловживання свободою не є рівнозначним обмеженню свободи.

Список використаних джерел:

Батько захисниці УПЦ МП з команди Трампа – священник Московського Патріархату, – Шумило (2025). Релігійно-інформаційна служба України, 2025. URL: https://risu.ua/batko-zahisnici-upc-mp-z-komandi-trampa---svyashchenik-moskovskogo-patriarhatu---shumilo_n153731.

Горбачевська, Т. (2024). Свобода релігії й переконань і право: загальнотеоретичне дослідження. Національний юридичний університет ім. Ярослава Мудрого, 2024. Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії в галузі «Право». 249 с.

Доповідь щодо ситуації з правами людини в Україні: 1 вересня – 30 листопада 2024 року. Моніторингова місія ООН, 2024. URL: <https://ukraine.ohchr.org/uk/Periodic-Report-on-the-Human-Rights-Situation-in-Ukraine-1-September-to-30-November-2024>.

Заборона УПЦ МП: патріарх Кирило поскаржився на скасування російської культури. (2023). Главком, 2023. URL: <https://glavcom.ua/world/observe/zaborona-upts-mp-patriarkh-kirilo-poskarzhivsja-na-skasuvannja-rosijskoji-kulturi-963376.html>.

Звинувачення України в обмеженні релігійної свободи – неправдиві. Пояснює Центр стратегічних комунікацій. (2025). Центр стратегічних комунікацій та інформаційної безпеки, 2025. URL: <https://t.me/spravdi/44058>.

Ігнатченко, І. (2022). Актуальні проблеми механізму адміністративно-правового регулювання захисту та гарантування прав на свободу думки, совісті, релігії в Україні. *Право і суспільство*, 2022. № 5. С. 146–154.

Колодний, А., Филипович, Л. (2023). Свобода релігії в Україні: виклики в часи російсько-української війни. *Філософська думка*, 2023. Релігія у дискурсі війни. Issue 1. С. 111–130.

Коментар МЗС щодо неправдивих звинувачень ООН в нібито обмеженні Україною релігійних свобод. (2025) Міністерство закордонних справ України, 2025. URL: <https://mfa.gov.ua/news/komentar-mzs-shchodo-nepravdivih-zvinuvachen-onn-v-nibito-obmezheni-ukrayinoyu-religijnih-svobod>.

Міжнародний пакт про громадянські і політичні права. (1973) Верховна Рада України, 1973. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_043#Text.

Полешко, А. (2024). Релігійна свобода: сучасний зміст і місце в системі прав людини. *Науковий вісник Ужгородського національного університету, Серія Право*. Випуск 85, Частина 1. С. 237–241.

«Церкви не можна чіпати»: Папа Римський висловився щодо заборони РПЦ в Україні. (2024) Радіо Свобода, 2024. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-papa-rymskyy-zaborona-tserkva/33091896.html>.

Alexei Navalny's death and the need to counter Vladimir Putin's totalitarian regime and its war on democracy. (2024) Parliamentary Assembly, URL: <https://pace.coe.int/en/files/33511/html>.

Russian Offensive Campaign Assessment, April 9, 2023. ISW Press, 2023. URL: <https://www.understandingwar.org/backgrounder/russian-offensive-campaign-assessment-april-9-2023>.

Synchak, Bohdan, Yelisovenko, Yurii and Romanchuk, Svitlana. (2023). Information War in the Religious Sphere in the Context of the «Battle» for the Kyiv-Pechersk Lavra. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. Vol. 43: Iss. 7, Article 7. DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2464>.

References:

Batko zakhysnytsi UPTs MP z komandy Trampa – sviashchenyk Moskovskoho Patriarkhatu [The father of the UOC-MP defender from Trump's team is a priest of the Moscow Patriarchate] – Shumylo (2025). Religious Information Service of Ukraine, 2025. Retrieved from: https://risu.ua/batko-zahisnici-upc-mp-z-komandi-trampa---svyashchenik-moskovskogo-patriarhatu---shumilo_n153731 (data perehliadu: 24.03.24) [in Ukrainian].

Gorbachevska, T. (2024). Svoboda relihii y perekonan i pravo: zahalnoteoretychne doslidzhennia [Freedom of Religion and Belief and Law: A General Theoretical Study]. Yaroslav the Wise National Law University, 2024. Thesis for the degree of Doctor of Philosophy in Law. 249 c. [in Ukrainian].

Dopovid shchodo sytuatsii z pravamy liudyny v Ukraini [Report on the human rights situation in Ukraine]: September 1 – November 30, 2024. UN Monitoring Mission, 2024. Retrieved from: <https://ukraine.ohchr.org/uk/Periodic-Report-on-the-Human-Rights-Situation-in-Ukraine-1-September-to-30-November-2024>.

Report-on-the-Human-Rights-Situation-in-Ukraine-1-September-to-30-November-2024 (data perehliadu: 24.03.24) [in Ukrainian].

Zaborona UPTs MP: patriarch Kyrylo poskarzhivsja na skasuvannia rosiiskoi kultury [Ban on the UOC-MP: Patriarch Kirill complained about the abolition of Russian culture]. (2023). Glavkom, Retrieved from: <https://glavcom.ua/world/observe/zaborona-upts-mp-patriarkh-kirilo-poskarzhivsja-na-skasuvannja-rosijskoji-kulturi-963376.html> (data perehliadu: 24.03.24) [in Ukrainian].

Zvynuvachennia Ukrainy v obmezheni relihiinoi svobody – nepravdyvi. Poiasniuie Tsentr stratehichnykh komunikatsii [Ukraine's accusations of restricting religious freedom are false. Explains the Center for Strategic Communications]. (2025) Center for Strategic Communications and Information Security, Retrieved from: <https://t.me/spravdi/44058> (data perehliadu: 24.03.24) [in Ukrainian].

Ignatchenko, I. (2022). Aktualni problemy mekhanizmu administratyvno-pravovoho rehuliuвання zakhystu ta harantuvannia prav na svobodu dumky, sovisti, relihii v Ukraini [Actual problems of the mechanism of administrative and legal regulation of protection and guarantee of the rights to freedom of thought, conscience, religion in Ukraine]. *Law and Society*, 2022. № 5. С. 146–154 [in Ukrainian].

Kolodnyi, A., Filippovych, L. (2023). Svoboda relihii v Ukraini: vyklyky v chasy rosiisko-ukrainskoi viiny [Freedom of Religion in Ukraine: Challenges in the Time of the Russian-Ukrainian War]. *Philosophical Thought*, 2023. Religion in the discourse of war. Issue 1. С. 111–130 [in Ukrainian].

Komentar MZS shchodo nepravdyvykh zvynuvachen OON v nibyto obmezheni Ukrainoiu relihiinykh svobod [Commentary of the Ministry of Foreign Affairs of Ukraine on the UN's false accusations of Ukraine's alleged restriction of religious freedoms]. (2025) Ministry of Foreign Affairs of Ukraine, 2025. Retrieved from: <https://mfa.gov.ua/news/komentar-mzs-shchodo-nepravdivih-zvinuvachen-oon-v-nibito-obmezheni-ukrayinoyu-religijnih-svobod> (data perehliadu: 24.03.24) [in Ukrainian].

Mizhnarodnyi pakt pro hromadianski i politychni prava [International Covenant on Civil and Political Rights]. (1973) Verkhovna Rada of Ukraine, 1973. Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_043#Text (data perehliadu: 24.03.24) [in Ukrainian].

Poleshko, A. (2024). Relihiina svoboda: suchasnyi zmist i mistse v systemi prav liudyny [Religious freedom: modern content and place in the human rights system]. *Scientific Bulletin of Uzhhorod National University, Series Law*. Issue 85, Part 1. pp. 237–241 [in Ukrainian].

«Tserkvy ne mozna chipaty»: Papa Rymskyi vyslovyvsia shchodo zaborony RPTs v Ukraini [“Churches cannot be touched”: Pope speaks on the ban of the ROC in Ukraine]. (2024). Radio Liberty, Retrieved from: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-papa-rymskyy-zaborona-tserkva/33091896.html>. (data perehliadu: 24.03.24) [in Ukrainian].

Alexei Navalny's death and the need to counter Vladimir Putin's totalitarian regime and its war on democracy. Parliamentary Assembly, 2024. Retrieved from: <https://pace.coe.int/en/files/33511/html>.

Russian Offensive Campaign Assessment, April 9, 2023. ISW Press, Retrieved from: <https://www.understandingwar.org/backgroundunder/russian-offensive-campaign-assessment-april-9-2023>.

Synchak, Bohdan, Yelisovenko, Yurii and Romanchuk, Svitlana (2023). Information War in the Religious Sphere in the Context of the «Battle» for the Kyiv-Pechersk Lavra. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. Vol. 43: Iss. 7, Article 7. DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2464>.

Ці Ян,

доктор релігієзнавства, викладач у школі ліберальної освіти

Гуанчжоуського коледжу технології та бізнесу

orcid.org/0000-0002-4435-0825

qiyangkay@gmail.com

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ ТРАДИЦІЇ КИЇВСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ АКАДЕМІЇ В КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті досліджено інтелектуальну традицію Київської православної богословської академії (КПБА) в контексті європейської релігійної філософії. Доведено, що філософська спадщина професорів академії має вагомe значення як для розуміння історичного розвитку, так і для сучасного осмислення культурних і філософських процесів в Україні.

Розглянуто методологічні підходи до інтерпретації філософської спадщини КПБА, що базуються на філософських рефлексіях ректора О. Трофимлюка й митрополита Епіфанія. Проаналізовано проблеми та виклики, пов'язані з формуванням сучасної української релігійної ідентичності, деконструкцією міфів «руського міра» й інтеграцією релігійного знання в широкий соціокультурний контекст. Для дослідження релігійної свободи як індикатора демократії та прав людини застосовано міждисциплінарний підхід, що поєднує історико-філософський, релігієзнавчий і соціологічний аналізи.

Проаналізовано ідею продовження традицій Києво-Могилянської академії в діяльності КПБА, яка є важливим центром релігійної освіти й науки. Окремо розглянуто сучасні етапи розвитку академії, її трансформацію під впливом Революції Гідності, а також підтримку військових капеланів під час воєнних дій в Україні. Приділено увагу науковій діяльності академії, зокрема виданню журналу «Труди Київської Духовної Академії» й новітньому проєкту «Церква і суспільство», що сприяє діалогу між церквою й сучасним суспільством.

Промови ректора О. Трофимлюка й митрополита Епіфанія аналізуються через призму релігієзнавчих концепцій, таких як сакралізація свободи, політизація релігії та інструменталізація віри. Виокремлено концепт «релігійної свободи» й проаналізовано його практичну реалізацію.

У висновках зазначено, що діяльність Київської православної богословської академії орієнтована на збереження традицій, адаптацію до сучасних викликів і розвиток діалогу між східною й західною культурними традиціями. Результати дослідження підкреслюють важливість подальшого вивчення й популяризації філософської спадщини КПБА для розвитку української релігійної та інтелектуальної традиції.

Ключові слова: релігійна філософія, релігійна свобода, філософська спадщина, релігієзнавство, релігійна ідентичність.

Qi Yang,

PhD of Religious Studies, Lecturer at the School of Liberal Education

of the Guangzhou College of Technology and Business

orcid.org/0000-0002-4435-0825

qiyangkay@gmail.com

INTELLECTUAL TRADITIONS OF THE KYIVAN ORTHODOX ACADEMY IN THE CONTEXT OF EUROPEAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

The article examines the intellectual tradition of the Kyiv Orthodox Theological Academy (hereinafter – KOTA) in the context of European religious philosophy. It is proved that the philosophical heritage of the academy's professors is important both for understanding the historical development and for the contemporary understanding of cultural and philosophical processes in Ukraine.

The methodological approaches to the interpretation of the philosophical heritage of the KPBA, based on the philosophical reflections of Rector O. Trofymliuk and Metropolitan Epifaniy, are considered. The problems and challenges related to the formation of a modern Ukrainian religious identity, deconstruction of the myths of the “Russian world” and integration of religious knowledge into the broader socio-cultural context are analyzed.

To study religious freedom as an indicator of democracy and human rights, an interdisciplinary approach combining historical, philosophical, religious studies, and sociological analyses is applied.

The author analyzes the idea of continuing the traditions of the Kyiv-Mohyla Academy in the activities of the KPBA, which is an important center of religious education and science. The current stages of the Academy's development, its transformation under the influence of the Revolution of Dignity, as well as the support of military chaplains during the military actions in Ukraine are considered separately. Attention is paid to the scientific activities of the academy, in particular the publication of the journal "Proceedings of the Kyiv Theological Academy" and the newest project "Church and Society", which promotes dialogue between the church and modern society.

The speeches of Rector O. Trofymliuk and Metropolitan Epifaniy are analyzed through the prism of religious studies concepts such as the sacralization of freedom, the politicization of religion, and the instrumentalization of faith. The concept of "religious freedom" is distinguished and its practical implementation is analyzed.

The conclusions indicate that the activities of the Kyiv Orthodox Theological Academy are focused on preserving traditions, adapting to modern challenges, and developing a dialogue between Eastern and Western cultural traditions. The results of the study emphasize the importance of further studying and popularizing the philosophical heritage of the KPBA for the development of the Ukrainian religious and intellectual tradition.

Key words: religious philosophy, religious freedom, philosophical heritage, religious studies, religious identity.

Актуальність теми дослідження. Історико-філософські розвідки останнього десятиліття виявляють низку унікальних теоретико-методологічних викликів, які постають перед науковцями, що вивчають історію академічної філософії. У контексті сучасних геополітичних викликів важливим є збереження й розвиток української релігійної та культурної ідентичності (Піщанська, 2024).

Культурна парадигма XX–XXI століть формувалася через взаємодію досягнень греко-слов'янського та латинського світу, створюючи основу для багатогранної й поліфонічної української культури. Київська православна богословська академія (далі – КПБА), активно долучаючись до суспільних процесів через підтримку студентства під час Революції Гідності, допомогу військовим капеланам і благодійну діяльність, демонструє роль релігійних інституцій у сучасному світі. Водночас її діяльність відображає ширший суспільний запит на діалог між східними й західними культурними традиціями, що потребує осмислення, адаптації та поєднання культурних надбань.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Питання релігійної православної освіти як важливого чинника духовного розвитку висвітлено в працях В. Бондаренка (Бондаренко, 2013) та В. Єленського (Єленський, 2002). Сучасний стан православної духовної освіти в Україні, а також шляхи інтеграції богословських освітніх закладів у загальнонаціональну систему аналізуються в дослідженні І. Дробота й А. Вусатюка (Дробот, Вусатюк, 2013). Роль богословської освіти у формуванні та зміцненні

громадянського суспільства розглядається в праці Т. Тхоржевської (Тхоржевська, 2006). Вплив воєнних дій на трансформацію релігійного життя українців висвітлено в роботі Л. Филипович та А. Колодного (Филипович, Колодний, 2024). Концепту «свобода совісті» та його сутності в сучасних релігієзнавчих дослідженнях присвячена наукова розвідка М. Нестерової (Нестерова, 2022).

Зауважимо, що кількість наукових досліджень і джерел, присвячених сучасному стану КПБА, є обмеженою. Крім аналізу наукових напрацювань, для підготовки статті використані матеріали офіційного вебсайту КПБА й тези доповідей XIII Міжнародної наукової конференції «Православ'я в Україні», присвяченої 10-й річниці Революції Гідності.

Метою статті є аналіз інтелектуальних традицій КПБА в контексті європейської релігійної філософії.

Методологія дослідження полягала у вивченні діалогу культурних впливів, їхніх точок перетину, суперечностей і взаємодії крізь призму унікального людського життя. У процесі наукового дослідження застосовано широкий спектр загальнонаукових методів пізнання, серед яких – абстрактно-логічний і порівняльний аналіз, індуктивний і дедуктивний підходи, а також конкретизація й формалізація. Особливу роль відіграли методи аналізу й синтезу, що допомогли розкрити специфіку об'єкта дослідження та визначити основні елементи, які формують його сутність.

Виклад основного матеріалу дослідження. Україна завжди розвивалася в межах широкого

європейського простору, що забезпечувало їй доступ до численних ідей і вчень, які мали вплив у Європі. Однак російський імперіалізм, а згодом і комуністична ідеологія значно ускладнювали впровадження й розвиток багатьох важливих філософських ідей. Попри значну роль елліністичної спадщини та відчутний вплив візантійських традицій в освітньому процесі, західна академічна думка, що ґрунтувалася на творах Арістотеля й Фоми Аквінського, переважно залишалася в латентному стані й не отримала широкого визнання.

Після здобуття незалежності КПБА опинилася перед трьома складними викликами: подоланням наслідків радянського атеїзму, відновленням східнохристиянської традиції та інтеграцією в європейську інтелектуальну спільноту. Останні три десятиліття її діяльності стали прикладом глибинного онтологічного пошуку, що охоплює не лише автентичне відтворення східнохристиянської традиції, а й утвердження українського релігійного дискурсу. КПБА перетворилася на простір взаємодії між трансцендентальними засадами європейської філософії та місцевим релігійним досвідом, формуючи унікальну феноменологію буття.

КПБА посідає провідне місце серед закладів вищої духовної освіти України. Випускники академії можуть обіймати різноманітні професійні посади, зокрема священнослужителів, військових і медичних капеланів, співробітників синодальних і єпархіальних управлінь, регентів церковних хорів, викладачів закладів середньої та професійної освіти, а також науковців. Ректором КПБА є доктор богословських наук, професор, протоієрей О. М. Трофимлюк. До структури академії належить богословський факультет із кількох спеціалізованих кафедр: кафедра богослов'я, кафедра Священного Писання, кафедра церковно-практичних дисциплін і регентське відділення. Така структура сприяє розвитку теологічної науки та практичному застосуванню знань, забезпечуючи підготовку висококваліфікованих фахівців для духовної та суспільної діяльності (Історія КПБА, 2025).

У складний період становлення Київської семінарії, а пізніше й академії ректором закладу був архімандрит Данило Чокалюк (1991–2000). Після Харківського зібрання 1992 року, що

призвело до розподілу Української Православної Церкви, архімандрит Данило, викладачі та студенти закладу залишилися вірними своєму архієрею й доктринальному курсу на автокефалію, визначеному на Помісному Соборі 1991 року.

КПБА є унікальним інтелектуальним середовищем, де органічно переплітаються східнохристиянська духовна традиція й елементи європейської філософії. Її історія – це понад три століття безперервного діалогу різних інтелектуальних традицій, що й нині збагачує сучасний філософсько-релігійний дискурс.

Витоки філософської освіти в академії беруть початок із діяльності Києво-Могилянської академії XVII–XVIII століття, яка спиралася на три основні інтелектуальні джерела: візантійську патристику, латинську схоластику й українське барокове мислення. Уже тоді формувався складний і багатошаровий синтез, який став характерною ознакою цього інтелектуального простору.

Показово, що вже з XIX століття значну частину бібліотеки академії становили праці західноєвропейських філософів. Особливий вплив мала німецька класична філософія: ідеї І. Канта й Г. В. Ф. Гегеля відігравали важливу роль, хоча й переосмислювалися крізь призму православної теології. Подібна тенденція простежувалася й щодо модерної та постмодерної європейської думки, зокрема концепцій Ф. Ніцше, які стикалися з ідеологічним спротивом як з боку православної традиції, так і пізніше з боку комуністичної доктрини. Водночас учення Ф. Аквінського стало вагомим джерелом інтелектуального розвитку, хоч і зазнало адаптації. Академічні інституції інтегрували його ідеї через своєрідну «православну переробку», що давало змогу органічно вписати їх у місцевий філософсько-богословський контекст.

Варто зазначити, що в КПБА розвивалася ідея «філософії серця», найяскравішим представником якої був Григорій Сковорода. Вона сприймалася більш зрозумілою та близькою для більшості українських мислителів, ніж схоластичні напрями західної філософії. Це зумовлено двома основними чинниками. Перший – об'єктивний, що пов'язаний із географічною віддаленістю й політичною залежністю, про які вже йшлося. Другий – суб'єктивний, що виявляється в національній любові до пісень

і глибокій прив'язаності до народних традицій. Саме ці чинники сформували основу для розвитку української філософської думки в КПБА. Водночас, попри зазначені обставини, західна філософія залишила свій вплив на різних етапах становлення академії.

Цікавим джерелом дослідження є опубліковане інтерв'ю з Владикою Данилом, у якому він згадував період свого викладання в КПБА: «Коли я опікувався теологічним відділенням, тоді ми виховали гарних богословів... КДБ хотіло мене винайняти на роботу до них. Почали мені казати, аби я йшов на співпрацю. Сказати ні – стаєш ворогом Радянського Союзу. Я вдаю, що не розумію, чого він хоче, щось заговорив. І мені думка якась каже: «Я знаю, Кому я вже себе визначив». Це була думка саме в кризовий момент. Не моя, але я за неї вчепився та й кажу Небу: «Дякую». Я так був переляканий тою думкою. Звідкись вона взялася. Злий дух мені таку думку не сказав. Ісус Христос казав: «Це не ти здатний. Це Отець Небесний відкрив тобі» (Козьмич, 2021).

Такою була відповідь на тиск Москви після Харківського «собору». Згодом відбулося обрання митрополита Володимира Сабодана, який посприяв формуванню двох церковних структур. Кожна із цих структур мала свої навчальні заклади: один здійснював діяльність на території Києво-Печерської Лаври, а інший – у стилобаті Свято-Андріївської церкви.

У 1992 році Київська семінарія УПЦ Київського Патріархату продовжила свою діяльність у стилобаті Свято-Андріївської церкви. Покровителем цієї духовної школи вважається апостол і євангеліст Іоанн Богослов. Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет зазначав, що навчання в Академії, яка функціонувала в Андріївській церкві, стало продовженням лаврської традиції.

Відродження академічної думки в пострадянський період було спрямовано на деконструкцію як марксистських, так й імперських наративів. Цей процес відбувався в діалектичній взаємодії: з одного боку, існувало прагнення повернутися до патристичних джерел, осмислених як своєрідний «передджерельний досвід» у розумінні Карла Ясперса, з іншого – постала необхідність активного діалогу із сучасною західною філософією.

У 1999 році навчальні процеси були перенесені до відродженого Свято-Михайлівського

Золотоверхого монастиря, який став не лише місцем освіти, а й важливим простором для духовного життя чернечої громади. Особливу роль у відродженні духовної школи відіграли Святійший Патріарх Філарет – перший ректор академії. У 2003 році було відновлено видання праць Київської духовної академії «Труди КДА».

Особливого значення КПБА набула під час Револуції Гідності. Свято-Михайлівський Золотоверхий собор став прихистком для постраждалих, а академічний храм перетворився на пункт надання невідкладної медичної допомоги. Студенти й викладачі активно долучалися до організаційної роботи, демонструючи солідарність і відвагу в критичні моменти. Феномен «капеланської філософії», що сформувався в сучасному академічному середовищі, привертає значну увагу дослідників. Він є унікальним синтезом екзистенціальної феноменології, зокрема в інтерпретації Поля Рікюра, із прагматичним досвідом війни. У цьому контексті простежується перехід від абстрактного «Dasein» у філософії Гайдеггера до конкретного «Тут-і-Зараз», що є визначальним для «фронтного богослов'я».

Одним із головних ресурсів для формування майбутніх богословів є бібліотека КПБА, яка постійно оновлюється й містить понад 30 тисяч одиниць, зокрема унікальні раритетні видання. Особливу цінність становлять книжкові колекції, подаровані меценатами, науковцями й парафіанами.

Важливим етапом новітньої історії українського православ'я стало проведення 15 грудня 2018 року Об'єднавчого Собору Православних Церков України, у межах якого створено єдину помісну автокефальну Православну Церкву України. Ця подія стала важливим свідченням єднання православної спільноти й закріпила новий етап розвитку церковного життя в країні.

Наукова діяльність академії втілена у виданні фахового журналу «Труди Київської Духовної Академії», захистах дисертаційних досліджень і проведенні міжнародних конференцій. Одним із важливих проєктів став журнал «Церква і суспільство», презентований 1 вересня 2023 року, який є платформою для аналізу актуальних питань буття Церкви. Його основна мета – продовження видавничих традицій духовної школи та сприяння діалогу між церквою й сучасним

суспільством. Видання характеризується актуальністю й унікальністю, адже пропонує відповіді на сучасні виклики в доступній і зрозумілій формі. Журнал створює простір для відкритої та щирої дискусії, зосередженої на важливих, а подекуди й проблемних питаннях, зокрема внутрішніх викликах, що постають перед церквою.

У першому випуску журналу, який отримав назву «Десять тез до календарної реформи», зібрано десять статей, що висвітлюють різні аспекти впровадження нового календаря Православною Церквою України (далі – ПЦУ) та Українською Греко-Католицькою Церквою (далі – УГКЦ). Священнослужителі наголосили на довгоочікуваності календарної реформи, яка обговорюється вже близько ста років – з 1923 року, коли на міжправославній нараді в Константинополі було запропоновано перехід на новоюліанський календар. Сьогодні більшість – 10 із 15 автокефальних православних церков – уже функціонують за цим календарем (Новий Науково-Публіцистичний Часопис, 2023).

КПБА є носієм давніх традицій Київської духовної школи, поєднуючи духовність і служіння інтересам Українського православ'я. Богословська наука в Академії базується на взаємодії філософії та інших гуманітарних дисциплін, водночас ґрунтуючись на текстах Священного Писання й Священного Передання. Вона розвиває власну дослідницьку методологію та термінологію в галузях біблійного богослов'я, догматики, літургійного богослов'я та літургії, патристики (патрології), агіології й агіографії, морального богослов'я, пастирського богослов'я, апологетики, церковної історії, канонічного права, сакрального мистецтва й пастирської практики. Такі дослідження сприяють глибшому розумінню богослов'я раннього християнства, середньовічного періоду й сучасності, а також різноманітних теологічних концепцій і течій, що вплинули на культурний і суспільний розвиток як в Україні, так і в усьому світі.

У ХХІ столітті КПБА стала сучасним осередком розвитку богословських досліджень. Серед основних напрямів і підходів можна виокремити феноменологію (у традиції Гуссерля та Шелера), яка аналізує ідею релігійного досвіду; герменевтику (зокрема, на основі ідей

Гадамера), що спрямована на переосмислення священних текстів; і соціологію релігії (за ідеями М. Вебера й Е. Дюркгейма), яка допомагає глибше розуміти зв'язки Церкви та суспільства. Ці підходи відображені в публікаціях журналу «Труди КДА», де дослідження поєднують богословські традиції з досягненнями сучасних філософських парадигм. Наприклад, учення Григорія Палами в одному з номерів аналізується через феноменологічний погляд на релігійний досвід.

Для висвітлення сучасних інтелектуальних традицій КПБА звернімося до доповіді ректора Олександра Трофимлюка на відкритті XIII Міжнародної наукової конференції «Православ'я в Україні», присвяченої 10-й річниці Революції Гідності. Він зазначив, що вже 13 років Академія є майданчиком для цього важливого форуму, який об'єднує дослідників з різних галузей знань. Попри драматичні події Революції, глобальну пандемію та війну Росії проти України, інтелектуальна праця й розвиток української богословської науки тривають.

Ректор підкреслив важливість спільних зусиль богословів, філософів, політологів, істориків та інших фахівців, які руйнують московські міфи про належність нашої традиції до «руського миру». Він також указав на значення Революції Гідності й християнських символів милосердя й гідності, а також повідомив, що Україна посіла друге місце у Світовому індексі благодійності. Більше ніж 80% військових капеланів делеговано Православною Церквою України, а Об'єднавчий собор і Томос про автокефалію стали важливими етапами в історії Церкви. Ректор висловив сподівання, що конференція стане платформою для обговорення важливих аспектів історії та духовного розвитку України (Слово ректора, 2023).

Промова ректора відображає інтеграцію релігійного знання в ширший інтелектуальний контекст соціальних наук, що є важливою ознакою сучасного релігієзнавства. Він наголошує на стійкості релігійних інституцій і їхній здатності адаптуватися до складних обставин і викликів. Цю стійкість можна трактувати як релігійний опір, що робить спільноту активним суб'єктом суспільних процесів, здатним протистояти зовнішньому тиску, зберігаючи свою ідентичність. КПБА є інституцією, яка не лише зберігає знання, а й формує новий підхід

до розуміння релігійної ідентичності в Україні. У міркуваннях О. Трофимлюка також виокремлюється основа соціальної теології, що вбачає в релігії активну силу, здатну впливати на трансформаційні процеси в суспільстві.

Варто також зауважити, що Академія постійно отримує підтримку від свого почесного ректора, Блаженнішого митрополита Епіфанія, який бере участь у спільних молитвах академічної спільноти на початку й завершенні навчального року, а також під час святкових заходів. Завдяки його фінансовій підтримці Академія видає численні наукові та науково-популярні публікації з богослов'я та церковної історії. Митрополит Епіфаній по праву вважається головним опікуном і покровителем Академії.

Для аналізу інтелектуальної традиції КПБА звернімося до промови митрополита Епіфанія на конференції щодо питань свободи релігії в Лондоні. Він зазначив, що свобода – це не лише теоретична категорія богословського, правового чи філософського характеру: «Свобода – це реальність, за яку український народ змушений щоденно платити надзвичайно високу ціну. Ця жертва є співзвучною з історичним досвідом Великої Британії понад вісімдесят років тому, коли її народ також боровся за свою свободу в жорстокій боротьбі з тиранією нацизму» (Виступ митрополита Епіфанія, 2023). Митрополит зауважив, що глибоко вірить у перемогу й для України, адже правда на нашому боці. Там, де є правда, там є і Бог, а з Богом – неминуча перемога.

Митрополит Епіфаній підкреслив, що сьогодні росія прагне презентувати себе захисником «традиційних релігійних цінностей», але натомість через обмеження свободи віросповідання й використання релігійних організацій для поширення тоталітарної політики вона глибоко компрометує ці цінності. Зазначив, що обмеження кремлем свободи релігії разом із порушенням інших свобод є тривожним сигналом про глобальне загострення проблем із дотриманням прав людини в росії. Наголосив на необхідності моніторингу ситуації, широкому висвітленні конкретних випадків.

Промова митрополита Епіфанія містить філософську основу, яка інтегрує духовні, політичні й соціальні аспекти свободи. Релігійна свобода, на його думку, є не лише правом, а й сакральною цінністю, що потребує захисту.

Важливим є також виокремлення ідеї релігійного досвіду, яка є центральною проблемою феноменології релігії, що досліджує сакральні аспекти людського буття та її активну участь у процесі створення майбутнього.

Митрополит Епіфаній критикує дії російської влади, яка обмежує релігійну свободу й використовує культурні та релігійні інститути для просування своєї ідеології. Промова також торкається основ філософії екзистенціалізму, згідно з якою свобода є не лише правом, а й відповідальністю, що вимагає активної боротьби за свої переконання. Ідея свободи, що звучить у промові митрополита, має коріння в європейській філософії епохи Просвітництва, зокрема в працях таких мислителів, як Іммануїл Кант і Жан-Жак Руссо, які розглядали свободу як основоположне право людини, на якому будуються мораль і суспільний лад.

Наголошуючи на значенні релігійної свободи як індикатора стану демократії та поваги до гідності людини, митрополит Епіфаній підкреслює, що в Росії обмеження релігійних прав є частиною більш широкої тенденції до авторитаризму, де релігія стає інструментом легітимації влади. Це є важливим аспектом, оскільки релігійна свобода має глибокий зв'язок із демократичними цінностями, зокрема правами людини та свободою слова.

Проводячи паралелі з ідеями видатних західних філософів, таких як Юрген Габермас, який у «Теорії комунікативної дії» наголошував, що свобода слова є основою демократії, ми бачимо, що суспільні рішення мають ухвалюватися через раціональне обговорення й діалог. Свобода слова не є просто привілеєм, дарованим суспільству, а важливим інструментом для його вдосконалення. Митрополит Епіфаній також вважає, що в сучасному світі, особливо в періоди криз, питання свободи слова набуває особливого значення. Два роки повномасштабної війни, які пережила наша країна, чітко показали, що коли суспільство об'єднується заради спільної мети, як-от досягнення перемоги, колективні інтереси природно виходять на передній план, іноді навіть домінуючи над індивідуальними поглядами.

Проте важливо пам'ятати, що суспільне благо не передбачає жорсткої уніфікації думок, а, навпаки, ґрунтується на різноманітності позицій і бачень, які не суперечать усталеним

моральним і правовим нормам. Якщо загальне поняття свободи спрямовано на досягнення загального добра, то свобода слова як її конкретний вияв виконує ту саму функцію – сприяє вдосконаленню суспільних ідей, їх критичному аналізу й переосмисленню.

Саме тому свобода слова не є лише самоцінністю, а виконує важливу суспільну місію – стимулює розвиток і прогрес. Однак цей процес можливий лише в межах моральних та інституційних норм. Дотримання таких умов гарантує, що свобода слова не лише надихатиме, а й стане реальним інструментом суспільного поступу, поєднуючи ідеальну та практичну значущість.

У цьому контексті філософи КПБА активно осмислюють актуальні виклики, а саме: методологічний – пошук балансу між апологетикою та критичним аналізом релігійних текстів; інституційний – інтеграція в європейський освітній простір зі збереженням національної ідентичності; соціальний – формування відповіді на секулярні виклики сучасності. З огляду на це, проєкт «Церква і суспільство» є спробою знайти нові форми комунікації, зокрема через запозичення європейського досвіду публічного богослов'я (public theology).

Перспективним напрямом розвитку для КПБА є створення власного підходу до «посткритичної» філософії релігії. Ідеться про спосіб мислення, який поєднує радикальну критичність із вірністю традиції, а феноменологічну редукцію – з онтологічною відповідальністю. Це складний шлях, що вимагає не лише глибокого знання європейської філософської

спадщини, а й сміливості для її творчого переосмислення в умовах сучасної України.

Висновки. Філософська спадщина КПБА відіграє важливу роль у розвитку української філософської думки, зокрема через поєднання східних і західних традицій. Філософські рефлексії професорів КПБА стали інтелектуальним мостом між цими традиціями, формуючи унікальний підхід до осмислення релігійної свободи, духовності й суспільного розвитку.

Після повномасштабного вторгнення Росії в лютому 2022 року Україна зіткнулася з новими викликами, що торкнулися й богословської освіти. КПБА не лише адаптується до нових умов, а й продовжує виховувати покоління вірних богословів, архіпастирів і пастирів, для яких служіння Церкві нерозривно пов'язано з патріотизмом і відданістю своїй батьківщині.

Сьогодні КПБА є не лише провідним навчальним закладом, а й важливим науковим осередком, діяльність якого визнається далеко за межами України. Відроджена академія продовжує свій розвиток, зберігаючи духовні традиції та водночас активно інтегруючись у світовий інтелектуальний простір.

Результати дослідження підкреслюють необхідність подальшого вивчення сучасного стану київської академічної філософії, зокрема через порівняльний аналіз її здобутків із філософською спадщиною інших православних академій. Важливим завданням також залишається переосмислення й популяризація праць професорів КДА, які досі залишаються маловідомими широкій аудиторії та науковій спільноті.

Список використаних джерел:

Бондаренко, В. (2013). Зближення світської й духовної шкіл в Україні: вимога часу та межі можливого. *Релігійно-інформаційна служба України : вебсайт*. URL: http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/50975/.

Виступ митрополита Епіфанія на конференції з питань свободи релігії (Лондон, Великобританія) (2023). *Православ'я в Україні: Збірник статей «До 10-річчя Революції Гідності»*. Київ; Кам'янець-Подільський. С. 9–10. URL: https://drive.google.com/file/d/15z_z1oE8shlczde_JMvdtNM6egvgDAu/view.

Дробот, І. І., Вусатюк, А. О. (2013). Духовна освіта в Україні: сучасний стан, історія, традиції та перспективи. *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 6: Історичні науки*, 10, 238–249. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nchnpu_6_2013_10_27.

Еленський, В. Є. (2002). Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформацій центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. Київ: НПУ імені М. П. Драгоманова. 419 с.

Історія КПБА та сучасність (2025). *Київська православна богословська академія: вебсайт*. URL: <https://kpba.edu.ua/istoriia-ta-suchasnist/>.

Козьмик, В. (2021). Не всяку колоду треба докочувати до кінця (інтерв'ю з Владикою Данилом, митрополитом Чернівецьким і Буковинським). *Київська православна богословська академія: вебсайт*. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2021/03/12/ne-vsyaku-kolodu-treba-dokochuvaty-do-kintsya-intervyu-z-vladykoyu-danylom-mytropolym-chernivetskim-i-bukovynskym/>.

Нестерова, М. І. (2023). Особливості реалізації свободи релігії в умовах сучасних викликів. *СОФІА. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 21(1), 51–54. <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.21.13>.

Новий Науково-Публіцистичний Часопис «Церква і суспільство»: Духовність та Діалог у Сучасному Світі. (2023). *Патріархія: вебсайт*. URL: <https://patriarchia.org.ua/news/novyj-naukovo-publicystychnyj-chasopys-czerkva-i-suspilstvo-duhovnist-ta-dialog-u-suchasnomu-sviti/>.

Піщанська, В. (2024). Специфіка естетичного у формуванні сучасної української культури. *Культурологічний альманах*, 2, 373–379. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.2.46>.

Слово ректора Київської православної богословської академії протоієрея Олександра Трофимлюка на відкритті XIII Міжнародної наукової конференції «Православ'я в Україні», присвяченої 10-й річниці Революції Гідності. (2023). *Православ'я в Україні: Збірник статей «До 10-річчя Революції Гідності»*. Київ; Кам'янець-Подільський. С. 14–16. URL: https://drive.google.com/file/d/15z_z1oE8shlczde_JMvdtNM6egvgoDAu/view.

Тхоржевська, Т. Д. (2006). Розвиток теорії та практики виховання дітей на засадах православної моралі в історії педагогіки України: автореф. дис. ... докт. пед. наук. Київ, 2006. 36 с. URL: <https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/1852/Tkhorzhevskaya.pdf?sequence=3&isAllowed=y> (дата звернення 23.03.2025).

Филипович, Л., Колодний, А. (2024). Вплив російсько-української війни на трансформації релігійного життя України. *Буковинський богословський вісник*, 3, 87–95. DOI: 10.37406/3041-1378/2024-3-11.

References:

Bondarenko, V. (2013). Zblyzhennia svitskoi y dukhovnoi shkil v Ukraini: vymoha chasu ta mezhi mozhlyvoho [The convergence of secular and religious schools in Ukraine: the demand of the time and limits of the possible]. *Relihiino-informatsiina sluzhba Ukrainy: vebсайт – Religious Information Service of Ukraine: website*. Retrieved from: http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/50975/ [in Ukrainian].

Vystup Mytropolyta Epifaniia na konferentsii z pytan svobody relihii (London, Velykobrytaniia) [Speech of Metropolitan Epifaniy at the Conference on Religious Freedom (London, Great Britain)]. (2023). *Pravoslavia v Ukraini: Zbirnyk statei «Do 10-richchia Revoliutsii Hidnosti» – Orthodoxy in Ukraine: Collection of articles «To the 10th anniversary of the Revolution of Dignity»* (pp. 9–10). Kyiv; Kamianets-Podilskyi. Retrieved from https://drive.google.com/file/d/15z_z1oE8shlczde_JMvdtNM6egvgoDAu/view [in Ukrainian].

Drobot, I., & Vusatiuk, A. (2013). Dukhovna osvita v Ukraini: suchasnyi stan, istoriia, tradytsii ta perspektyvy [Spiritual education in Ukraine: current state, history, traditions and prospects]. *Naukovyi chasopys NPU imeni M. P. Drahomanova. Serii 6: Istoriichni nauky – Scientific journal of the National Polytechnic University named after M. P. Dragomanov. Series 6: Historical Sciences*, 10, 238–249. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nchnpu_6_2013_10_27 [in Ukrainian].

Yelenskyi, V. (2002). Relihiia pislia komunizmu. Relihiino-sotsialni zminy v protsesi transformatsii tsentralno- i skhidnoievropeyskykh suspilstv: fokus na Ukraini [Religion after Communism: Religious and Social Changes in the Transformation Process of Central and Eastern European Societies: Focus on Ukraine]. Kyiv: NPU imeni M. P. Drahomanova [in Ukrainian].

Istoriia KPBA ta suchasnist [History of KPBA and Modernity]. (2025). *Kyivska pravoslavna bohoslovska akademiia: vebсайт – Kyiv Orthodox Theological Academy: website*. Retrieved from: <https://kpba.edu.ua/istoriia-ta-suchasnist/> [in Ukrainian].

Kozmyk, V. (2021). Ne vsyaku kolodu treba dokochuvaty do kintsya (interv'yu z Vladykoyu Danylom, mytropolytom Chernivetskyim i Bukovynskym) [Not Every Log Needs to Be Rolled to the End (Interview with Bishop Danylo, Metropolitan of Chernivtsi and Bukovyna) *Kyivska pravoslavna bohoslovska akademiia: vebсайт – Kyiv Orthodox Theological Academy: website*. Retrieved from: <http://kyiv-pravosl.info/2021/03/12/ne-vsyaku-kolodu-treba-dokochuvaty-do-kintsya-intervyu-z-vladykoyu-danylom-> [in Ukrainian].

Nesterova, M. I. (2023). Osoblyvosti realizatsii svobody relihii v umovakh suchasnykh vyklykiv [Peculiarities of the implementation of freedom of religion in the context of modern challenges]. *SOFIA. Humanitarno-relihiieznnavchyi visnyk – SOFIA. Humanitarian and religious studies bulletin*, 21(1), 51–54. <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.21.13>.

Novyi Naukovo-Publitsystychnyi Chasopys «Tserkva i suspilstvo»: Dukhovnist ta Dialoh u Suchasnomu Sviti [New Scientific and Journalistic Journal “Church and Society”: Spirituality and Dialogue in the Modern World]. (2023). *Patriarkhiia: vebсайт – Patriarchate: website*. Retrieved from: <https://patriarchia.org.ua/news/novyj-naukovo-publicystychnyj-chasopys-czerkva-i-suspilstvo-duhovnist-ta-dialog-u-suchasnomu-sviti/> [in Ukrainian].

Pishchanska, V. (2024). Spetsyfika estetychnoho u formuvanni suchasnoi ukrainskoi kultury [The specifics of the aesthetic in the formation of modern Ukrainian culture]. *Kulturolohichniy almanakh – Cultural Almanac*, 2, 373–379. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.2.46> [in Ukrainian].

Slovo rektora Kyivskoi pravoslavnoi bohoslovskoi akademii protoiereia Oleksandra Trofimliuka na vidkrytti XIII Mizhnarodnoi naukovoї konferentsii «Pravoslavia v Ukraini», prysviachenoi 10-i richnytsi Revoliutsii Hidnosti [Speech

of the Rector of Kyiv Orthodox Theological Academy, Archpriest Oleksandr Trofimliuk, at the Opening of the XIII International Scientific Conference «Orthodoxy in Ukraine», Dedicated to the 10th Anniversary of the Revolution of Dignity]. (2023). *Pravoslavia v Ukraini: Zbirnyk statei «Do 10-richchia Revoliutsii Hidnosti» – Orthodoxy in Ukraine: Collection of articles «To the 10th anniversary of the Revolution of Dignity»* (pp. 14–16). Kyiv; Kamianets-Podilskyi. Retrieved from: https://drive.google.com/file/d/15z_z1oE8shlczde_JMvdtNM6egvgoDAu/view [in Ukrainian].

Tkhorzhevska, T. (2006). Rozvytok teorii ta praktyky vykhovannia ditei na zasadakh pravoslavnoi morali v istorii pedahohiky Ukrainy [The Development of the Theory and Practice of Childhood Education on the Basis of Orthodox Morality in the History of Ukrainian Pedagogy]. *Extended abstract of Doctor's thesis*. Kyiv. Retrieved from: <https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/1852/Tkhorzhevska.pdf?sequence=3&isAllowed=y> [in Ukrainian].

Filipovych, L., & Kolodnyi, A. (2024). Vplyv rosiisko-ukrainskoi viiny na transformatsii relihiynoho zhyttia Ukrainy [The Impact of the Russian-Ukrainian War on Transformations of Religious Life in Ukraine]. *Bukovynskyi bohoslovskyi visnyk – Bukovina Theological Bulletin*, 3, 87–95. DOI: 10.37406/3041-1378/2024-3-11 [in Ukrainian].

ІСТОРІЯ ТА АРХЕОЛОГІЯ

УДК 373.5.091.64:94(477):37.014“2014/2019”

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.2.11>

Анісімов Володимир В'ячеславович,
*аспірант кафедри всесвітньої історії та релігієзнавства
Тернопільського національного педагогічного університету
імені Володимира Гнатюка
orcid.org/0009-0004-5305-195X
avolodimir118@gmail.com*

ПІДРУЧНИК ІСТОРІЇ ТА ІСТОРИЧНА ПОЛІТИКА В УКРАЇНІ 2014–2019 РР.

Мета статті – показати зв'язок між політикою держави та підручником історії. Продемонструвати, що історія є важливим інструментом державної політики в школі. Методи. У роботі використано групу загальнонаукових методів – аналіз, синтез, індукція, дедукція. Джерельна база. Як джерела використано шкільні підручники з всесвітньої та української історії.

Результати дослідження. Установлено, що національна ідентичність у дітей формується кількома шляхами. Одним з них є навчання в школі, де на уроках історії та громадянської освіти відбувається формування свідомого громадянина. Одним із засобів навчання є підручник. Зміст підручника відбиває поточне політичне становище в країні. Після Революції гідності до влади в країні прийшли люди, що взяли курс на євроінтеграцію. Це, своєю чергою, привело до низки реформ в різних сферах, зокрема до перетворень у сфері освіти. Серйозних змін зазнало вивчення історії. У школі введено новий предмет у 10 та 11 класах – інтегрований курс «Історія: Україна та світ». Це була спроба позбутися старого спадку розділення історії на два складники – вітчизняну та всесвітню. Водночас змінено навчальну програму предмета. Окрім того, важливий вплив на зміст підручника здійснили російсько-українська війна та пошуки української самоідентифікації.

Висновки. Автором проаналізовано низку підручників, він виявив 3 основні теми пересічення політики та історії: європейська інтеграція, російсько-українські відносини, національний наратив. Ці теми якнайточніше відображають зв'язок шкільної освіти з державною політикою.

Ключові слова: середня освіта, політика історичної пам'яті, європейська інтеграція, російсько-українська війна, шкільний підручник історії.

Anisimov Volodymyr,
*Postgraduate Student at the Department of World History and Religious Studies
Ternopil Volodymyr Hnatiuk National Pedagogical University
orcid.org/0009-0004-5305-195X
avolodimir118@gmail.com*

TEXTBOOK OF HISTORY AND HISTORICAL POLITICS IN UKRAINE 2014–2019

The purpose of the article is to show the connection between state policy and the history textbook. To demonstrate that history is an important tool of state policy in school. Methods. The work uses a group of general scientific methods – analysis, synthesis, induction, deduction. Source base. School textbooks on world and Ukrainian history were used as sources.

Results. It was found that national identity in children is formed in several ways. One of them is studying at school, where a conscious citizen is formed in history and civic education lessons. One of the means of learning is a textbook. The content of the textbook reflects the current political situation in the country. After the Revolution of Dignity, people who took a course towards European integration came to power in the country. This, in turn, led to a number of reforms in various areas, including transformations in the field of education. The study of history has undergone serious changes. A new subject was introduced in the school in grades 10 and 11 – the integrated

course “History: Ukraine and the World”. This was an attempt to get rid of the old legacy of dividing history into 2 components – domestic and world. At the same time, the curriculum of the subject was changed. In addition, the Russian-Ukrainian war and the search for Ukrainian self-identification had an important impact on the content of the textbook.

Conclusions. The author analyzed a number of textbooks and identified 3 main themes of the intersection of politics and history: European integration, Russian-Ukrainian relations, national narrative. These themes most accurately reflect the connection between school education and state policy.

Key words: secondary education, politics of historical memory, European integration, Russo-Ukrainian war, school history textbook.

Постановка проблеми. Історична пам'ять формується двома основними шляхами – «згори» та «знизу». «Знизу» ці процеси відбуваються шляхом природної еволюції. Людина народжується в певному соціальному середовищі, де їй прищеплюють відповідні погляди на історію її родини, країни. «Згори» ці процеси формулює держава шляхом масової, стандартизованої освіти. Шкільний підручник разом з учителем історії протягом ХХ століття відігравали важливу роль у формуванні ідентичності громадянина певної країни. Як зазначав лейпцизький професор Оскар Пешелі, «коли пруссаки побили австрійців, це була перемога прусського шкільного вчителя над австрійським» (Громенко, 2022). І навіть з розвитком технологій у першій чверті ХХІ століття роль указаних факторів не зменшується. Важливим інструментом залишається підручник історії.

Мета статті – проаналізувати взаємозв'язки між політикою української держави та створенням підручників історії. Показати, що історія в школі є елементом історичної політики держави. Джерельною базою дослідження є шкільні підручники з історії. Протягом 2015–2019 років випущено велику кількість підручників з історії, тому в процесі дослідження нам довелося робити найбільш презентабельну вибірку, яка б відображала тенденції в підручникотворенні епохи.

Аналіз останніх досліджень. Проблематика взаємовідносин державної політики й створення навчальних посібників нова та нерозроблена. Є монографія Федора Турченка, у якій розповідається про підручники з історії України, написані на початку незалежності України (Турченко, 2016). У них показується генеза українського підручникотворення. Розповідь у дослідженні доведена до Євромайдану. Окремо варто згадати працю «Підручник історії: проблеми толерантності» (Касьянов,

Полянський, Гирич, 2012). Автори досліджують тенденції в забезпеченні толерантного відображення історичної минувшини різних народів, зокрема українців, у шкільних підручниках історії.

Виклад основного матеріалу. Після перемоги Євромайдану та приходу до влади президента Петра Порошенка і його команди Україна продовжувала й активно поглиблювала курс на євроінтеграцію. Це проявлялося в реформуванні країни: безвізовий режим з Євросоюзом, спроби боротися з корупцією, провести судову реформу. У цьому ж руслі особливу увагу політичне керівництво країни приділило освітній реформі. Петро Порошенко зазначав: «Виховання та майбутнє формування особистості залежить від двох факторів: перше – це батьки, друге – це вчителі» (Порошенко, 2018).

Важливою віхою в подальшій європеїзації освіти стала Нова українська школа. Реформа освіти сприяла змінам у викладанні історії зокрема. У 2017 році Міністерство освіти та науки вирішило об'єднати навчальні шкільні курси в старших класах «Історія України» та «Всесвітня історія» в один предмет – «Історія: Україна і світ», а також провести ребрендинг програм у 6–9 класах. Обґрунтовувалося це рішення тим, що історичні процеси, які відбувалися в Україні та світі, були схожими. Історію України потрібно розглядати в контексті всесвітньої (Мудрий, Аркуша, 2018, с. 5; Мерзиевська, Артимишин, 2023, с. 7).

Окрім того, на викладання історії в школі вплинула гібридна війна з Росією, яка почалася у 2014 році, анексія Криму, що також змістило певні акценти у вивченні історії в школі. У цій статті ми хотіли б проаналізувати, як відбилися зміни в історичній політиці на підручнику історії. Аналіз буде здійснюватися навколо трьох основних тем: національний наратив, євроінтеграція, стосунки з Російською Федерацією.

Варто відзначити: ми далекі від тези, що підручники історії пишуть у міністерстві чи певними політиками. Однак міністерство встановлює державний стандарт вивчення історії, на основі якого складають підручники. Там проглядається основна схема, за якою здобувають освіту учні в школі.

Національний наратив. Насамперед варто зазначити, що кардинально основа підручника не змінилася (Турченко, 2016; Касьянов, Полянський, Гирич, 2012). Починаючи з 1991 року, у підручник активно впроваджувався національний наратив – суміш народницьких та державницьких підходів в історіографії кінця XIX – першої половини XX століття (Турченко, 2016, с. 32–42; Касьянов, Полянський, Гирич, 2012, с. 8–23). У його основі лежали погляди Михайла Грушевського та В'ячеслава Липинського (Турченко, 2016, с. 40–41; Касьянов, Полянський, Гирич, 2012, с. 8). Історія українського народу є альфою та омегою історії (Грицак, 2021, с. 9), а державницька школа ще додавала тезу, що без держави не буде народу (Грицак, 2019, с. 381–382; Грицак, 2021, с. 10).

Згідно із цими поглядами, українці формуються на основі антського союзу племен (VI–VII століття). Трохи пізніше приходять варяги, які допомагають формувати Руську державу, хоча зачатки державотворення там існували ще до їхнього приходу. Новацією в шкільних підручниках було впровадження терміна «Русь-Україна» з наукової творчості Михайла Грушевського, щоб підкреслити український характер цієї держави (Гісем, Мартинюк, 2015, с. 10). До 2015 року в підручниках використовували термін «Київська Русь».

Дуже швидко варяги асимілюються та стають частиною народу. Русь у підручниках зображується українською державою, наявність інших народів ігнорується. Степовики зображуються переважно ворогами, про угро-фінів згадки спорадичні: у підручнику Гісема згадуються аж раз (Гісем, Мартинюк, 2015, с. 15). Після 1240 року українська історія плавно перетікає в Галицько-Волинську державу, або Королівство Руське, а згодом – у Литовське князівство.

Литва зображується вже більш зважено, як поліетнічна держава. Поступово в історію України. У підручнику є також інформація про Кримські та Причорноморські території, у якому розповідається про татар, греків, вірмен (Гупан,

2015, с. 169–176; Гісем, 2015, с. 191–197). Далі українські території потрапляють до складу Речі Посполитої. Цей період історії відображається у 8 класі.

Українську історію зображують у похмурих та тривожних тонах. Авторами підручників стосовно політики Речі Посполитої вживають терміни, які ще характерні для радянської історіографії: «соціальне гноблення», «національне гноблення», «польсько-шляхетський гніт», «феодалний гніт» (Струкевич, 55, с. 228) (загалом слово гноблення в підручнику Струкевича вживається 27 разів). Народ бореться за свою свободу проти всіх загарбників. Вершиною цієї боротьби стала Національно-визвольна війна середини XVII століття. За нею йде Руїна та розшматування Гетьманату між сусідніми державами, а за ними полонізація та русифікація. Меншин у цій історії немає. 8 клас виявився найменш реформованим у цьому плані.

На 9 клас припадає вивчення історії «довгого XIX століття». Воно зображується як період національного відродження. Тут уже, крім історії українців, з'являються окремі параграфи про кримських татар. Найімовірніше, це суто політична декларація, пов'язана з анексією Криму. Раніше автори підручників не вносили теми з історії кримських татар у підручники. Винятком було вивчення історії Кримського ханства в 7 класі. Центральною постаттю цього відродження є Ісмаїл Гаспринський, чия біографію можна знайти в кожного автора (Гісем, 2017, с. 154–156). Окремі згадки присвячені представникам інших народів, що проживали на українських територіях, – євреїв, росіян.

10–11 клас розглядає актуальні питання сьогодення: Першу світову війну, революцію 1917–1922 років, період Радянського Союзу, сучасну історію. Ці події є важливими складниками історичної політики сьогодення. Тому цим темам приділяється набагато більше часу, ніж усій попередній історії, яка творилася на українських землях. Фактично тут продовжується лінія героїчної боротьби українського народу за визволення та українську державу.

Окремо варто зазначити деякі суперечливі моменти історії, які по-різному трактуються авторами в курсі 10 класу. Це проблематика українсько-польських відносин часів Другої світової війни, зокрема протистояння УПА та АК на території Західної України. Тривалий

час ця проблема або замовчувалася в шкільних підручниках, або доволі завуальовано описувалася: «Трагічно склалися відносини УПА з польськими озброєними загонами різних політичних спрямувань, що діяли в Західній Україні. УПА декларувала необхідність ліквідації другорядних фронтів, за винятком більшовицького й нацистського. Але досягти порозуміння з польськими національними силами не вдалося. Українці звинувачували в цьому поляків, які прагнули відновлення Польщі в довоєнних кордонах, поляки ж причиною ворожнечі вважали непоступливість українців. А жертвами цього політичного антагонізму було в основному мирне населення» (Турченко, 2011, с. 52).

Однак стосунки з Польщею поступово теплішали, Польща стала вважатися партнером та «головним адвокатом України в Європейському Союзі». Це все сприяло пошуку компромісу в питаннях минулого, що відобразилося в зображенні Волинської трагедії в підручнику історії. Ось як ці події описують Власов і Кульчицький: «Навесні 1943 р. Крайовий провід ОУН (б) на Волині ухвалив рішення про вигнання з Волині місцевих поляків. На той час українці становили до 80 % населення Волині, поляки – 15 %. Обґрунтуванням такого рішення стала потреба перешкодити планам польських політичних сил повернути повоєнній Польщі Західну Україну» (Кульчицький, Власов, 2018, с. 235).

Схожу думку висловлює Гісем: «ОУН і УПА розглядали виселення або знищення польського елемента на Волині та в Східній Галичині як усунення перешкоди до незалежності. Армія крайова винищення українського населення розглядала як ліквідацію ще одного противника й засіб утвердження польського права на ці землі» (Гісем, 2018, с. 216). Інший погляд мають Мудрий та Аркуша, вони цитують працю Володимира В'ятровича, який вважає, що жодної етнічної чистки не було, а була українсько-польська війна (Мудрий, Аркуша, 2018, с. 261).

Підсумовуючи, варто зазначити, що кардинально національний наратив, який прийшов на зміну радянським історичним схемам, не змінився. Однак поступово стали з'являтися нові теми, які почали його підважувати. Політичні події сприяли інтеграції в українську історію

кримських татар, а також спробі рефлексій стосовно польсько-українських відносин часів Другої світової війни.

Євроінтеграція. Після перемоги Євромайдану українська влада остаточно взяла курс на євроатлантичну інтеграцію. У 2019 році були прийняті правки, які закріплювали це стратегічне рішення до конституції України. Нова геополітична ситуація вимагала внутрішнього переосмислення. Це спонукало переглянути історію в школах.

Першим вагомим кроком, який започаткував це переосмислення, стало запровадження нового курсу в шкільну програму «Історія: Україна і світ у 10–11 класі», що було спробою об'єднати два предмети в один, провівши ребрендинг старої програми. Як зазначають автори підручників, головною метою курсу було «описати історію України в контексті історії світу, насамперед Європи» (Мудрий, Аркуша, 2018, с. 5).

На практиці підручник виявився занадто європоцентричним. Історії країн Африки, Азії, Латинської Америки присвячено тільки 1 параграф з 38 наявних (Мудрий, Аркуша, 2018, с. 4), а також окремі коротенькі згадки в розділах про Першу та Другу світові війни. США та Канада розумілися як логічне продовження європейської цивілізації. Виникла ситуація, за якої європейська історія витіснила історію іншого світу. Якщо звернутися до звичайного курсу «Всесвітньої історії», то серйозних змін у 5–10 класах не відбулося.

У підручник внесли більше приміток, які підкреслюють близькість історії європейських країн та України. Підкреслюється «шлюбна дипломатія» Ярослава Мудрого. Зазначається, що за свого правління він став могутнім європейським правителем, «тестем Європи». Хоча, якщо подивитися на тодішні держави, легко помітити, що вони не були настільки могутніми, щоб зв'язками з ними можна було пишатися. Та й терміна «Європа» не існувало.

Перебування в складі Речі Посполитої чи Австро-Угорщини при всіх обмовках сприймається позитивніше, ніж перебування в складі Російської імперії, оскільки це були європейські держави, у яких зберігалися певні основи громадянських свобод. Цікаво описують автори підручників причини євроінтеграції. Після розпаду Радянського Союзу Україна опинилася між

двома сторонами – Митним та Європейським Союзами. Спочатку українське керівництво намагалося лавірувати, однак згодом, з огляду на історичні (політична, культурна близькість) та економічні причини, обрало Євросоюз. Так, європейська інтеграція є важливим ідеологічним наративом для авторів підручників.

Відносини з Росією. Українсько-російські стосунки протягом історії склалися складно та суперечливо. Від Переяславської ради до розпаду Радянського Союзу обидва народи чи перебували в безпосередній близькості у формі союзу, чи входили до складу імперії. Стосунки між ними коливалися від підтримки українців до спроб їх поглинення. Після розпаду Радянського Союзу новостворені держави пішли різними шляхами.

Росія повернулася на авторитарні рейки розвитку та відновлює нову імперію. Україна ж пробує розбудовувати демократію, шукаючи своє місце в цьому світі, прагнучи зберегти власну ідентичність. Усе це автоматично призводило до конфлікту з Росією. Після Євромайдану Росія анексувала Крим та підтримала сепаратистів на Донбасі. Це започаткувало російсько-українську війну, яка триває досі.

Згадані обставини сильно відобразилися на підручнику історії та на зображуваних сюжетах українсько-російських відносин. Руська держава зображується як давньоукраїнська держава; території, які становитимуть у майбутньому основу російському народу, називаються колоніями київської метрополії. Також учні на сторінках підручників фактично втягуються в ідеологічну війну з росіянами, де автори пропонують розвінчувати міфи росіян.

Взяти хоча б сюжет про Олександра Невського та Чудську битву. Автори підручника переповідають офіційне (яке вони називають традиційним) описання легендарної битви. І зазначають, що 12 березня 1995 року ухвалено закон «Про дні військової слави і пам'ятні дати Росії», у якому ця перемога визначається днем перемоги російських воїнів над німецькими рицарями (Щупак, 2015, с. 189). Водночас наводять міркування історика, який підважує офіційну версію тих подій (Щупак, 2015, с. 190), намагаючись так показати, як російська сторона міфологізує історію.

У ранній новий час відносини Гетьманщини та Московського царства / Російської

імперії характеризуються спочатку союзом, потім зрадою Росії. Згадуються трагічні події: Батуринська різанина, ліквідація Запорозької Січі й подібні речі. Україну в складі Російської імперії характеризують колонією. Росія відновила кріпосне право, забороняла українську мову (Валуєвський циркуляр, Емський указ), що сильно загальмувало розвиток українського національно-визвольного руху. Й Україна прийшла неготовою до подій 1917–1918 року.

Радянський Союз розглядається в підручниках як реінкарнація Російської імперії. Більшовицька ідеологія вважається чужорідною для українського організму, а режим більшовиків був привнесений ззовні на російських багнеттах (Струкевич, 2018, с. 3). У підручниках, які випускали раніше, таких формулювань уникали. Усі трагедії XX століття перекидаються на Росію, українці залишаються пасивними жертвами.

Окремою цікавою темою в підручнику історії є питання: чи була Україна колонією Росії? Незважаючи на негативне ставлення до імперської політики Росії, не всі дослідники погоджуються з тезою, що Україна була колонією Росії. Сама ідея того, що Україна є колонією, визрівала на початку XX століття, в середовищі лівих сил, оформилася в Радянському Союзі. Її висловлювали націонал-комуністи. І з того часу це питання неодноразово порушується в різних працях.

Це спричинено наповненістю понять «колонія», «метрополія». На думку деяких дослідників, центр уважав українські території частиною метрополії, і на основі цього заперечують колоніальність України. Інші дослідники наголошують на питаннях культури, заперечення української ідентичності та нав'язування російської. За часів незалежності ця проблема з наукової сфери потрапила в політичну й стала елементом історичної політики.

Варто згадати виступ президента Петра Порошенка у 2018 році, пов'язаний з отриманням Томосу про автокефалію Православної церкви України: «Це є питання нашої державності. Це – питання всієї світової геополітики. ... Томос – фактично ще один Акт проголошення незалежності України. Імперія втрачає один з останніх важелів впливу на свою колишню колонію» (Порошенко, 2018).

У підручниках історії питання колоніального статусу залишалося суперечливим. Гісем

та Сорочинська ніяк не коментують статус України в складі Російської імперії. Просто зазначають, що вона входила до складу багатонаціональної імперії, яка пробувала асимілювати українців (Сорочинська, Гісем, 2017, с. 10). Бурнейко та Хлібовська також не бачать Україну колонією Росії. Однак просять дітей написати есе на тему «Колоніальна політика Австрійської імперії на українських землях» (Бурнейко, Хлібовська, 2017, с. 62).

Зовсім інший погляд на це питання мають Пометун та Гупан: «Промисловий розвиток України носив односторонній, по суті колоніальний характер. Лише 15 % підприємств України виробляли готову продукцію, а всі інші тільки постачали сировину для виробництва такої продукції в Росії. ... Розвиток української економіки базувався не на місцевому національному капіталі, а на іноземному – російському, німецькому, англійському, французькому, бельгійському (80–90 %), що призводило до вивозу лівової частки прибутків за кордон» (Пометун, Гупан, 2017, с. 117). Схоже питання існує і стосовно Радянського Союзу.

Підсумовуючи, варто зазначити, що стосунки обох народів на сторінках підручника доволі конфронтаційні. Однак є питання, на які автори підручників не можуть дати однозначну відповідь. І це пов'язано не тільки з політикою,

а й з ідентичністю авторів підручників, які сформувалися в СРСР. І для частини з них у часи їхньої молодості російсько-українські відносини бачилися зовсім з іншого ракурсу, ніж вони бачаться зараз.

Підсумок. На основі проаналізованого матеріалу можна сказати, що підручник історії виконує важливу ідеологічну функцію в державі. Він сприяє формуванню ідентичності школяра. Підручник історії пишеться в певному історичному контексті та відображає політичні настрої в країні. Україна після перемоги Євромайдану взяла курс на інтеграцію до ЄС, що потягнуло за собою низку реформ, найважливішою з яких стала освітня. Редагування навчальної програми, введення нового предмета інтегрованої історії в 10–11 класі увиразнили зміни у викладанні історії. Важливим складником цих процесів стало переписування підручників історії. Головними рисами нового підручника були: європейський вектор розвитку, орієнтованість на національний наратив історіописання, конфронтаційність з Росією. Дослідження взаємовідносин історичної політики з процесами написання підручників є новим, тому надалі воно потребує розробки. Наступним дослідникам варто звернути увагу на періоди, які передували нашому дослідженню. Або, можливо, порівняти схожі процеси в різних країнах.

Список використаних джерел:

- Власов, В. Кульчицький, С. (2018). Історія України (рівень стандарту): підручник 10 кл. закл. сер. освіти. Київ: Літера ЛТД, 256 с.
- Гісем, О. (2018). Історія України (рівень стандарту): підруч. для 10 кл. закл. заг. сер. освіти. Харків: Вид-во «Ранок», 240 с.
- Гісем, О., Мартинюк, О. (2015). Історія України: підручник для 7 кл. загальноосвіт. навч. закл. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 272 с.
- Гісем, О., Мартинюк, О. (2017). Історія України: підручник для 9 кл. загальноосвіт. навч. закл. Харків: Видавництво «Ранок», 288 с.
- Грицак, Я. (2019). Нарис історії України. Формування модерної нації XIX–XX століття. Київ: Yakaboo Publishing, 656 с.
- Грицак, Я. (2021). Подолати минуле: глобальна історія України. Київ: Портал, 432 с.
- Громенко, С. (2025). Шкільні вчителі справді виграють війни. Росія це розуміє і готується до цього. А Україна? URL: <https://localhistory.org.ua/texts/colonki/shkilni-vchiteli-spravdi-vigraiut-viini-rosiia-tse-rozumiie-i-gotuetsia-dotsogo-a-ukrayina/> (дата звернення: 22.02.2025 р.).
- Гупан, Н. (2016). Історія України: підручник для 7 кл. загальноосвіт. навч. закл. Київ: Видавничий дім «Освіта», 224 с.
- Мержієвська, В. Артимішин, П. (2023). Навігатор з історії України. Сучасність. Київ: Портал, 224 с.
- Мудрий, М., Аркуша, О. (2018). Історія: Україна і світ: підручник для 10 кл. закл. заг. сер. освіти Київ: Генези, 288 с.
- Підручник з історії: Проблеми толерантності / Г. В. Касьянов, П. Б. Полянський, І. Б. Гирич та ін. Чернівці: Букрек, 2012. 264 с.

Пометун, О., Гупан, Н. (2017). Історія України: підручник для 9 кл. загальноосвіт. навч. закл. Київ: УОВЦ «Оріон», 288 с.

Порошенко, П. Імперія втрачає один із останніх важелів впливу на свою колишню колонію. URL: <https://kharkivoda.gov.ua/news/95388> (дата звернення 22.03.25)

Порошенко, П. Реформа освіти починає приносити плоди. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2553718-reforma-osviti-pocinae-prinositi-plodi-porosenko.html> (дата звернення: 22.02.2025 р.).

Сорочинська, Н., Гісем, О. (2017). Історія України: підручник для 9 кл. загальноосвіт. навч. закл. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 272 с.

Струкевич, О. (2016). Історія України: підручник для 8 кл. загальноосвіт. навч. закл. Київ: Грамота, 272 с.

Струкевич, О. (2018). Історія України: підручник для 10 кл. заг. сер. освіти. Київ: Грамота, 240 с.

Турченко, Ф. (2011). Історія України: підручник для 11 кл. загальноосвіт. навч. закл. Київ: Генеза, 400 с.

Турченко, Ф. (2016). Україна – повернення історії. Генеза сучасного підручника. Київ: Генеза, 104 с.

Хлібовська, Г., Бурнейко, І. (2017). Історія України: підручник для 9 кл. загальноосвіт. навч. закл. Тернопіль: Астон, 296 с.

Щупак, І. (2015). Всесвітня історія: підручник для 7 кл. загальноосвіт. навч. закл. Київ: Видавництво «Світоч», 240 с.

References:

Hisem, O. (2018). *Istoriia Ukrainy (riven standartu): pidruch. dlia 10 kl.* [History of ukraine textbook for grade 10]. zakl. zahal. ser. osvity. Kharkiv: Vydavnytstvo «Ranok», 240 p. [in Ukrainian].

Hisem, O., Martyniuk, O. (2015). *Istoriia Ukrainy: pidruchnyk dlia 7 kl.* [History of ukraine textbook for grade 7]. zahalnoosvit. navch. zakl. Ternopil: Navchalna knyha – Bohdan, 272 p. [in Ukrainian].

Hisem, O., Martyniuk, O. (2017). *Istoriia Ukrainy: pidruchnyk dlia 9 kl.* [History of ukraine textbook for grade 9]. zahalnoosvit. navch. zakl. Kharkiv: Vydavnytstvo «Ranok», 288 p. [in Ukrainian].

Hromenko, S. (2025). *Shkilni vchyteli spravdi vyhraut viiny. Rosiia tse rozumiie i hotuietsia do tsoho. A Ukraina?* [School teachers really do win wars. Russia understands this and is preparing for it. Is Ukraine?]. Retrieved from: <https://localhistory.org.ua/texts/kolonki/shkilni-vchiteli-spravdi-vigraiut-viini-rosiia-tse-rozumiie-i-gotuietsia-do-tsogo-a-ukrayina/> (last accessed 22.02.2025) [in Ukrainian].

Hrytsak, Ya. (2019). *Narys istorii Ukrainy. Formuvannia modernoi natsii XIX–XX stolittia* [Essay on the history of Ukraine. The formation of a modern nation of the 19th and 20th centuries]. Kyiv: Yakaboo Publishing, 656 p. [in Ukrainian].

Hrytsak, Ya. (2021). *Podolaty mynule: hlobalna istoriia Ukrainy* [Overcoming the past: a global history of Ukraine]. Kyiv: Portal, 432 p. [in Ukrainian].

Hupan, N. (2016). *Istoriia Ukrainy: pidruchnyk dlia 7 kl.* [History of ukraine textbook for grade 7]. zahalnoosvit. navch. zakl. Kyiv: Vydavnychi dim «Osvita», 224 p. [in Ukrainian].

Khlibovska, H., Burneiko, I. (2017). *Istoriia Ukrainy: pidruchnyk dlia 9 kl.* [History of ukraine textbook for grade 9]. Zahalnoosvit. Navch. zakl. Ternopil: Aston, 296 p. [in Ukrainian].

Merzhyievska, V. Artymyshyn, P. (2023). *Navigator z istorii Ukrainy. Suchasnist* [Navigator on the history of Ukraine. Modernity]. Kyiv: Portal, 224 p. [in Ukrainian].

Mudryi, M., Arkusha, O. (2018). *Istoriia: Ukraina i svit: pidruchnyk dlia 10 kl.* [History: Ukraine and the world history textbook for grade 10]. zakl. zah. ser. osvity. Kyiv: Henez, 288 p. [in Ukrainian].

Pometun, O., Hupan, N. (2017). *Istoriia Ukrainy: pidruchnyk dlia 9 kl.* [History of ukraine textbook for grade 9]. Zahalnoosvit. Navch. zakl. Kyiv: UOVTs «Orion», 288 p. [in Ukrainian].

Poroshenko, P. (2025). *Reforma osvity pochynaie prynosyty plody* [Education reform begins to bear fruit website]. Retrieved from: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2553718-reforma-osviti-pocinae-prinositi-plodi-porosenko.html> (last accessed 22.02.2025) [in Ukrainian].

Poroshenko, P. *Imperiia vtrachaie odyin iz ostannikh vazheliv vplyvu na svoiu kolyshniu koloniiu* [The Empire is losing one of its last levers of influence over its former colony]. Retrieved from: <https://kharkivoda.gov.ua/news/95388> (last assessed 22.03.25) [in Ukrainian].

Shchupak, I. (2015). *Vsesvitnia istoriia: pidruchnyk dlia 7 kl.* [World history textbook grade 7]. zahalnoosvit. navch. zakl. Kyiv: Vydavnytstvo «Svitoch», 240 p. [in Ukrainian].

Sorochynska, N., Hisem, O. (2017). *Istoriia Ukrainy: pidruchnyk dlia 9 kl.* [History of ukraine textbook for grade 9]. Zahalnoosvit. Navch. zakl. Ternopil: Navchalna knyha – Bohdan, 272 p. [in Ukrainian].

Strukevych, O. (2016). *Istoriia Ukrainy: pidruchnyk dlia 8 kl.* [History of ukraine textbook for grade 8]. zahalnoosvit. navch. zakl. Kyiv: Hramota, 272 p. [in Ukrainian].

-
- Strukevych, O. (2018). Istoriiia Ukrainy: pidruchnyk dlia 10 kl. [History of ukraine textbook for grade 10]. zakl. zah. ser. osvity. Kyiv: Hramota, 240 p. [in Ukrainian].
- Turchenko, F. (2011). Istoriiia Ukrainy: pidruchnyk dlia 11 kl. [History of Ukraine textbook for grade 11]. zahalnoosvit. navch. zakl. Kyiv: Heneza, 400 p. [in Ukrainian].
- Turchenko, F. (2016). Ukraina – povernennia istorii. Heneza suchasnoho pidruchnyka [Ukraine – the return of history. The genesis of the modern textbook]. Kyiv: Heneza, 104 p. [in Ukrainian].
- Vlasov, V. Kulchytskyi, S. (2018). Istoriiia Ukrainy (riven standartu): pidruchnyk 10 kl. [History of Ukraine textbook for grade 10]. zakl. ser. osvity. Kyiv: Litera LTD, 256 p. [in Ukrainian].
- Kasianov, H., Polianskyi, P. Hyrych, I. (2012). Pidruchnyk z istorii: problemy tolerantnosti [History textbook: problems of tolerance]. Chernivtsi: Bukrek, 264 p. [in Ukrainian].

Біліченко Лідія Сергіївна,

магістр історії, випускник

Чорноморського національного університету імені Петра Могили

orcid.org/0009-0000-9204-8295

bilichenko.di@gmail.com

УСЕУКРАЇНСЬКЕ ТОВАРИСТВО КОЛИШНІХ ПОЛІТКАТОРЖАН ТА ЗАСЛАНЦІВ (1921–1935 РОКИ)

У статті досліджується діяльність Усеукраїнського товариства політкаторжан та засланців протягом 1921–1935 років. Встановлено, що після Жовтневої революції, громадянської війни й іноземної інтервенції перед революційними силами постало не тільки завдання консолідації їхньої економічної та політичної влади, але й необхідність тепер, за відсутності царської цензури, детально вивчити історичне минуле революційного руху, описати кроки, що привели до успіху. Найбільш значною і великою організацією, створеною із цією метою під контролем старих більшовиків 12 березня 1921 року, стало Товариство колишніх політкаторжан і засланців. У його щомісячному органі, журналі «Каторга і заслання» (спочатку «Історико-революційний вісник») слово тепер надавалося «героям каторги». Тут друкувалися спогади та мемуари про боротьбу із царизмом у підпіллі, у сумнозвісних царських в'язницях, на каторзі, у сибірському засланні й еміграції. Публікувалися також некрологи відомим революціонерам, архівні матеріали та деякі нечисленні наукові статті, присвячені революційному руху. З'ясовано, що Товариство розгорнуло таку активну діяльність, що аж до його ліквідації в 1935 році воно суттєво впливало на написання історії революційного руху з початку XIX століття до 1917 року і, таким чином, зробило внесок у створення історії чи міфу про виникнення та заснування радянської держави. Зокрема, члени Товариства влаштовували доповіді, публічні лекції, екскурсії та літературні вечори в різних містах України. Робили вони це насамперед для пропаганди: популяризувати історію революційного руху та боротьбу проти самодержавства. Визначено, що поряд із турботою про традиції, Товариство виконувало також важливу соціальну функцію. Воно опікувалося розподілом суттєвої фінансової підтримки, санаторних місць, медичної допомоги та житла серед своїх членів, частиною тяжко постраждалих, духовно та фізично, у таборах і в'язницях. Становлять інтерес не тільки соціальна функція і великий вплив Товариства на історіографію 20-х і 30-х років, а і його члени. До нього входили не лише більшовики, а й меншовики, анархісти (анархо-комуністи й анархо-синдикалісти), бундівці, соціал-революціонери тощо, а також велика кількість колишніх членів цих партій. У 1935 році Товариство було ліквідовано.

Ключові слова: каторга, примусова праця, політичні арештанти, Всеукраїнське товариство колишніх політкаторжан та засланців, УРСР.

Bilichenko Lidiia,

Master of History, Graduate

Petro Mohyla Black Sea National University

orcid.org/0009-0000-9204-8295

bilichenko.di@gmail.com

ALL-UKRAINIAN SOCIETY OF FORMER POLITICAL PRISONERS AND EXILE TRIALS (1921–1935)

The article examines the activities of the All-Ukrainian Society of Political Prisoners and Exiles during 1921–1935. It is established that after the October Revolution, the Civil War, and foreign intervention, the revolutionary forces were not only faced with the task of consolidating their economic and political power, but there was also a need now, in the absence of tsarist censorship, to deal in detail with the historical past of the revolutionary movement and to describe the steps that led to success. The most significant and large organization created for this purpose under the control of the old Bolsheviks on March 12, 1921, was the Society of Former Political Prisoners and Exiles. In its monthly organ, the magazine “Hard Labor and Exile” (originally “Historical and Revolutionary Bulletin”), the word was now given to “heroes of hard labor”. It published memoirs and recollections about the struggle against

tsarism in the underground, in the notorious tsarist prisons, in penal servitude, in Siberian exile and emigration. Obituaries of famous revolutionaries, archival materials and some few scientific articles devoted to the revolutionary movement were also published. It has been found that the Society was so active that, until its liquidation in 1935, it significantly influenced the writing of the history of the revolutionary movement from the beginning of the 19th century to 1917 and, thus, contributed to the creation of a history or myth about the emergence and foundation of the Soviet state. In particular, members of the Society organized reports, public lectures, excursions and literary evenings in various cities of Ukraine. They did this primarily for the purpose of propaganda: to popularize the history of the revolutionary movement and the struggle against the autocracy. It has been determined that, along with caring for traditions, the Society also performed an important social function. It was engaged in the distribution of significant financial support, sanatorium places, medical care and housing among its members, some of whom were severely affected, spiritually and physically, in camps and prisons. Of interest, however, is not only the social function and the great influence of the Society on the historiography of the 20s and 30s, but also its members themselves. It included not only Bolsheviks, but also Mensheviks, anarchists (anarcho-communists and anarcho-syndicalists), Bundists, Social Revolutionaries, etc., as well as a large number of former members of these parties. In 1935, the society was liquidated.

Key words: hard labor, forced labor, political prisoners, All-Ukrainian Society of Former Political Prisoners and Exiles, Ukrainian SSR.

Постановка проблеми. В історичній перспективі всім іншим типам в'язниці передувала каторга – підневільна праця найтяжчими з погляду держави злочинцями на користь держави. Каторга, як і покарання відправкою на галери, означала спільне перебування великої кількості людей, коли десятки, а то й сотні ув'язнених змушені були співіснувати на обмеженому просторі й ділити один з одним всі моменти життя, аж до найінтимніших.

Каторга була практикою, поширеною, наприклад, у 1680–1810 рр. у Франції. Ключовими елементами, що визначали повсякденне життя на каторзі, були барак і нари.

На території України перші каторжні були засновані в 1869 р. – Новобілгородський і Новоборисоглібський каторжні центри. У зв'язку з реформою імператора Миколи II протягом 1906–1907 рр. були засновані ще три каторжні в'язниці – Херсонська, Харківська та Миколаївська каторжні тюрми.

Після Жовтневої революції 1917 р. усі колишні політв'язні Російської імперії отримали довгоочікувану свободу й у 1921 р. заснували Товариство колишніх політкаторжан та засланих – громадську організацію, яка працювала протягом 1921–1935 рр. Її основною метою було ведення науково-дослідної, виставкової, просвітницької та видавничої діяльності щодо життя та побуту каторги та заслання в дореволюційний час. Товариство було ліквідовано рішенням Президії ЦВК СРСР від 25 червня 1935 р.

Аналіз досліджень і публікацій. Натепер у вітчизняній історичній науці немає

узагальнювальних праць із даної тематики в консолідованому вигляді, із широкою ретроспективою огляду інформації, де розкривається діяльність Товариства колишніх політкаторжан та засланих протягом 1921–1935 рр. Серед дослідників, які прямо чи опосередковано висвітлювали зазначене питання, можна виділити праці Л.С. Біліченко (Біліченко, 2021a, с. 50–59; Біліченко, 2021b, с. 95–104; Біліченко, 2022, с. 1339–1346), П.О. Токаленка (Токаленко, 2015, с. 32–37), І.С. Міронової (Міронова, 2021, с. 69–76), Л.Л. Левченко (Левченко, 2019, с. 44–58) та Н.М. Касьянової (Касьянова, 2014, с. 72–79).

Мета статті. Дослідити на основі архівних джерел діяльність Усеукраїнського товариства колишніх політкаторжан та засланих протягом 1921–1935 рр.

Виклад основного матеріалу. Товариство було організоване з ініціативи революційних діячів, репресованих у часи Російської імперії: народовольців, соціалістів-революціонерів, соціал-демократів і більшовиків. Унаслідок репресій більшовицької влади проти частини ініціаторів створення Товариства до їх числа в історичній літературі радянських часів відносили лише представників радянської (більшовицької) влади – Ф.Е. Дзержинського, Я.Е. Рудзутака, Е.М. Ярославського й інших. Засідання засновників Товариства відбулося в Москві під головуванням Анастасії Біценко.

Від заснування мало назву Товариство колишніх каторжан і засланих поселенців (рос. Общество бывших каторжан и ссыльно-поселенцев), від 1924 р. – Усесоюзне товариство

політкаторжан і засланих поселенців (Всесоюзное о-во политкаторжан и ссыльно-поселенцев ..., 1928, с. 215).

В УРСР діяла Всеукраїнська рада Всесоюзного товариства політкаторжан і засланих, м. Харків, створена в 1921 р. в Харкові. Рада очолювала відділення Товариства, які існували в Україні – у Києві, Харкові, Одесі, Дніпропетровську, Запоріжжі та Полтаві. Товариство проводило реєстрацію і облік колишніх політкаторжан і засланих, надавало їм матеріальну допомогу, організовувало лекції та доповіді, опікувалося збиранням, збереженням, вивченням матеріалів революційного руху.

Підготовку кадрів відділення по Україні проводили шляхом розгалуження системи гуртків, окремими лекціями й інструктажними доповідями. Так, у Харкові діяв гурток з історії партії, у який уходили 28 осіб, а в Одесі було організовано гурток сучасної політики (ЦДАВО, ф. 808, оп. 3, спр. 3, арк. 65).

При Всеукраїнському товаристві політкаторжан та засланих була створена науково-дослідницька комісія, яка відала всіма науково-дослідницькими питаннями. При завідувачеві відділом організовувалися наради із членів Товариства. Склад нарад затверджувався Президією Товариства (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 523).

Важливими відділами у структурі Всеукраїнського товариства політкаторжан та засланих були відділ культури та пропаганди та соціально-побутовий відділ.

Відділ культури та пропаганди вирішував такі питання:

- культмасове питання;
- музейна робота;
- шефська діяльність;
- клубна робота;
- бібліотечна діяльність;
- політнавчальна діяльність;
- інструктаж з усіх перелічених питань по Україні;

Таблиця 1

Список працівників Усеукраїнського товариства політкаторжан та засланих

№	Прізвище	Посада	Оклад
1.	К.Л. Фейгельман	Секретар	450 руб.
2.	С.І. Новосадський	Завідувач з фінансів	475 руб.
3.	В.Г. Новиков	Головний бухгалтер	600 руб.
4.	Т.П. Леонкіна	Заступник головного бухгалтера	325 руб.
5.	Є.І. Дьяченко	Бухгалтер	275 руб.
6.	Р.Х. Персецька	Завідувач канцелярії	300 руб.
7.	Ю.С. Владимирович	Машиністка	200 руб.
8.	В.В. Таковенко	Машиністка	200 руб.
9.	Н.П. Канищева	Кур'єр	120 руб.
10.	С.С. Ушеревич	Завідувач культпромом	450 руб.
11.	К.Я. Паскин	Секретар культпрому	375 руб.
12.	І.А. Здоровець	Секретар організаційного відділу	350 руб.
13.	А.М. Сакова	Секретар Веткомісії	280 руб.
14.	Д.І. Калашник	Секретар побутового сектору	350 руб.
15.	В.А. Каспин	Секретар планового сектору	400 руб.
16.	М.І. Лобанов	Заступник секретаря планового відділу	200 руб.
17.	Козорезов	Інструктор	500 руб.
18.	Логвиненко	Плановик	400 руб.
19.	Курнов	Агент	350 руб.
20.	Вальц	Юрисконсульт	100 руб.
21.	Роцин	Агент	200 руб.
22.	Залужний	Секретар	400 руб.
23.	П.К. Литвинов	Завідувач музею	450 руб.
24.	С.Л. Шрейбер	Заступник завідувача музею	400 руб.
25.	Пергаменцева	Завідувач архіву	300 руб.
26.	Урядов	Комірник	250 руб.

Джерело: ЦДАВО. Ф. 808. Оп.1. Спр. 13. Арк. 525–526.

- ведення обліку та підзвітності;
- нагляд за своєчасним виконанням поставлених завдань (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 522).

Найбільшим музеєм Товариства був музей Одеського відділення площею в 40 м. Основні відділи музею такі: 1) Царська монархія; 2) Лютнева революція та звільнення з тюрем; 3) Жовтнева революція; 4) Заслання; 5) Каторга; 6) Петропавлівка та Шліссенбург.

Окрім різних письмових матеріалів, музей також мав низку картин-копій і великий портретів, а також такі макети: «Смертна страта», «Прогулянка по тюрмі», «Відправка на заслання», «У карцері», «Побиття в темному карцері» (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 180).

Протягом року Одеський музей проводив приблизно 78 екскурсій (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 181).

Розвивалася просвітницька та пропагандистська робота. Нерідко члени відділу культури та пропаганди організовували публічні лекції для українського селянства. У рамках цих проєктів у 1930 р. члени Товариства виїхали в колгосп «Червона Перемога», що на Харківщині, для виконання таких робіт:

- проведення 3-х доповідей і співбесід на тему революції 1905 р. та становища селянства в цю добу;
- організація агронавчання;
- перевірка роботи з ремонту інвентарю та утримання худоби (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 94).

Також було вирішено в колгоспах на Харківщині провести дві лекції з теми «Міжнародний Червоний Хрест та СРСР» та «Річниця декрету з охорони соцвласності» (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 146).

До лєнінських днів було зроблено добірку спеціальної літератури, яка складалася з мемуарів і спогадів самого В.І. Леніна та книг із марксизму-лєнінізму та пролетарської революції (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 204).

Соціально-побутовий відділ надавав медичну допомогу членам Товариства й обслуговував дітей. Також відділ постачав продовольством столові та майстерні, відав курортно-санітарною допомогою (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 522).

З огляду на щорічне поширення захворювань серед членів Товариства та велике значення санітарно-курортного лікування, Товариство асигнувало великі суми коштів на закупівлю курортних місць для всіх відділів на території України (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 477).

У цьому контексті варто також сказати, що 8 листопада 1927 р. відбулося урочисте відкриття Будинку ветеранів революції в Одесі. На захід було запрошено представники різноманітних місцевих партійних, радянських, громадських і професійних організацій (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 2).

Станом на 1927 р. до одеського Будинку ветеранів революції вступили:

- пенсіонерка НКСО УРСР Катерина Миколаївна Кулікова, 70 років. На її утримванні перебував 9-річний онук. Сама вона була інвалідом 2-ї групи. За часів царського режиму судилася за зберігання нелегальної літератури та вибухових речовин. Спочатку була засуджена на 1 рік ув'язнення у фортеці та до адміністративного заслання до Тобольської губернії. На 1927 р. проживала в Чернігові;

- Гаврило Кондратійович Генюк. Народився в 1864 р. в робітничій родині. Був активним учасником революційних подій 1905 р. Заарештований у 1907 р. та висланий до Астраханської губернії. На 1927 р. проживав у Харкові;

- Віктор Болеславович Арєндт. Народився в 1842 р. Брав участь у поході Джузеппе Гарібальді за звільнення Італії від австрійського панування в 1859–1860 рр. Був активним учасником Польського повстання 1863 р., за що був висланий на 5 років у Великий Устюг. Брав активну участь у революційних подіях 1917–1918 рр.;

- Антон Щербак. Розпочав свою революційну діяльність у 1901 р. в Харківській губернії та в м. Суми. Був керівником селянського руху в 1905–1906 рр. (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 3).

Було вирішено погодити питання про можливість відрядити до Будинку ветеранів революції осіб із революційним стажем до 1905 р. включно. Якщо не вдасться заповнити Будинок ветеранів революції відповідним контингентом, було вирішено продовжити революційний стаж для осіб, що належать відрядженню,

до 1918 р. Питання про відрядження того чи іншого ветерана революції вирішує Комісія із призначення персональних пенсій при НКСЗ за участю представників Товариства старих більшовиків і Товариства політкаторжан та засланців (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 12).

Опікувалося Товариство й долями дітей своїх колишніх революціонерів-побратимів. Так, згідно з постановою-клопотанням Президії Товариства політкаторжан та засланців було призначено стипендію Наталії Чистяковій, яка навчалася в Одеському інституті образотворчого мистецтва на поліграфічному факультеті й одержувала неповну стипендію. Матір Наталії Чистякової – А.Г. Чистякова померла в засланні в с. Рождественському Єнісейської губернії, куди була вислана царським урядом за революційну роботу (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 18).

Також, згідно з домовленостями Центральної ради Товариства політкаторжан та засланців із Головтузом у Москві, діти членів Товариства зарховувалися до вишів без іспитів. Так, розпочали навчання в Харківському технологічному університеті Август Аронович Грановський і Валентин Житанер-Лейбсон (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 133). Окрім цього, Президія Всеукраїнського товариства політкаторжан та засланців підтримала клопотання члена спільноти Степаніченка щодо прийому на навчання його сина (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 173).

Надавалась грошова допомога і членам Товариства, які мали інвалідність та були безробітними. Так, Якову Матвійовичу Животинському, який був інвалідом 2-ї групи й на утримуванні якого перебував його 76-річний батько, була надана персональна пенсія (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 436).

1934–1935 рр. стали не тільки останніми роками діяльності Всеукраїнського товариства політкаторжан та засланців, але й піком їхньої роботи. Станом на 1 січня 1934 р. Товариство у своєму складі налічувало 337 осіб. За звітний період зі складу Товариства вийшли 15 осіб і померли троє осіб. З 1 січня 1935 р. Товариство налічувало вже 338 осіб (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 443).

Станом на 1934 р. у віданні Харківського відділу були військовий шпиталь і колгосп «Червона Перемога». Київське відділення опікувалося 14-м саперним батальйоном і колгоспом «Перемога». Одеський відділ був шефом дитячого будинку для безпритульних та колгоспу ім. Дзержинського. Дніпропетровське відділення опікувалося просвітницькою діяльністю серед учнів школи № 30 та колгоспом «Зоря» (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 447).

Наприклад, у колгоспі ім. Дзержинського членами Товариства було прочитано 36 доповідей на політичні та господарські теми. У колгоспі «Перемога» було проведено 9 виступів на різні тематики. Також була проведена пропагандистська робота серед учнів сільської школи. Члени Товариства брали участь у відкритті партійних зборів колгоспу, а також у розширеному пленумі та зборах комсомольської організації (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 449). Колгоспу «Зоря» була надана допомога в ремонті інвентарю, виготовлення рал для молотарки та передано 600 книг у міську бібліотеку (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 450).

Велася культурно-просвітницька робота й серед дітей. Наприклад, у Харкові члени Товариства разом зі школярами тричі відвідали кіно, один раз театр та двічі цирк. Також були

Таблиця 2

Статистика доповідей членів Товариства по Україні

Аудиторія	Харків	Одеса	Краматорськ	Дніпропетровськ	Запоріжжя	Полтава	Усього
Робочі	210	342	23	44	74	19	712
Військові	96	34	60	13	4	2	209
Колгоспники	29	75	16	10	11	3	144
Студенти	13	10	23	27	24	16	113
Службовці	21	17	15	16	9	6	84
Піонери	37	46	1	–	–	–	84
Інші	24	–	3	16	5	12	60
РАЗОМ	430	524	141	126	127	58	1 406

Джерело: ЦДАВО. Ф. 808. Оп. 1. Спр. 13. Арк. 446.

організовані гуртки з вивчення німецької мови (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 460). У Дніпропетровську дітям було прочитано одну лекцію, проведено одну бесіду й одну доповідь, а також організовано десять екскурсій (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, Спр. 13, арк. 461).

В Одесі шефською бригадою в дитячих будинках було проведено 27 доповідей, 8 співбесід, 5 вечорів спогадів, 27 екскурсій і 20 художніх читань. На всі заходи Товариством було витрачено 4 000 руб. (ЦДАВО, ф. 808, оп. 3, спр. 3, арк. 60).

Також 1934 р. став переломним роком у науково-дослідницькій роботі Товариства. Зокрема, готували до друку журнал «Каторга та заслання». У квітні 1934 р. була проведена Всеукраїнська нарада стосовно наукової діяльності (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 466). Станом на кінець 1934 р. у фондах наукового відділу Товариства налічувалося 3 000 карток політичних процесів по Україні, 60 папок із копіями архівних документів, 300 сторінок виписок з архівних матеріалів і 24 готових рукописи з історії революційного опору в Україні (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 467).

Загалом, за період своєї діяльності Всеукраїнське товариство політкаторжан та засланців видало у власній друкарні 70 000 екземплярів книг з історії революційного руху та каторги.

Однак потроху диктатура «сталінізму» добралася і до Товариства. У 1934 р. була створена Приймально-ветеранська комісія, завданнями якої стали розгляд заяв, прийом до Товариства й очистка від «ворожих» елементів (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, спр. 13, арк. 471).

З нагоди 30-річного ювілею революції 1905 р. були заплановані спогади учасників революційних подій в Україні. Було виявлено, що в Москві проживали двоє учасників революційних подій – С.Н. Ходашев і Геппенер. Було вирішено попросити їх скласти конспекти з їхніми спогадами та вислати до Всеукраїнського товариства політкаторжан та засланців (ЦДАВО, ф. 808, оп. 1, Спр. 13, арк. 164).

Завдання відділень у сфері музейної роботи на 1935 р. передбачало використання місцевих матеріалів. Музеї, музейні кутки та виставки мали показати як проходила революція в окремому місті й області (ЦДАВО, ф. 808, оп. 3, спр. 3, арк. 8).

Таблиця 3

Читачі та кількість узятих книг за 1934 р.

Відділення	Кількість читачів	Серед них членів Товариства	Кількість відвідувань	Видано книг	Наукових книг	Художніх книг
Харківське	68	41	207	412	145	267
Одеське	203	66	2 099	2 647	1 098	1 549
Київське	–	–	–	888	–	–
Дніпропетровське	85	–	–	–	–	–
Запорізьке	–	–	–	–	–	–
Полтавське	36	7	305	589	–	–

Джерело: ЦДАВО. Ф. 808. Оп. 3. Спр. 3. Арк. 64.

Таблиця 4

Клубна робота Товариства за 1934 р.

Відділення	Лекції	Художні читання	Концерти	Кіно	Загальні збори
Одеське	27	9	10	57	10
Київське	18	–	4	–	6
Дніпропетровське	18	19	–	50	4
Запорізьке	–	1	1	–	16
Полтавське	5	5	–	–	6
РАЗОМ	80	34	15	107	42

Джерело: ЦДАВО. Ф. 808. Оп. 3. Спр. 3. Арк. 63.

Функціонувало Товариство до серпня 1935 р., Президія ЦВК СРСР від 17 серпня 1935 р. ліквідувала Товариство колишніх політкаторжан і засланих. Після ліквідації більшість членів товариства були розстріляні або опинилися у сталінських таборах (Касьянова, 2014, с. 72–79).

Висновки. Отже, після Жовтневої революції 1917 р. серед революціонерів постала нагальна потреба узагальнити той досвід, який, зрештою, забезпечив їм перемогу над царизмом. Для цього в 1921 р. анархістами, есерами, меншовиками та більшовиками було

засновано Товариство колишніх політкаторжан та засланих. Своїм головним завданням уважало збереження безцінних матеріалів революційного руху для майбутніх поколінь за допомогою культурної, видавничої, пропагандистської та освітньої політики, яку проводили члени Товариства. Аж до 1934 р. Товариство колишніх політкаторжан і засланих залишалося майже незалежною громадською організацією, що скористалося можливістю не тільки цілком використовувати ресурси, надані державою, але й вийти за жорсткі обмежувальні рамки.

Список використаних джерел:

- Біліченко, Л. С. (2021a). Історія Миколаївської каторжної тюрми (1907–1920 рр.). *Старожитності Лукомор'я*. № 3. С. 50–59.
- Біліченко, Л. С. (2021b). Каторжні тюрми України у контексті реформування пенітенціарної системи Російської імперії (друга половина XIX – початок XX ст.). *Емінак*. 2 (34). С. 95–104.
- Біліченко, Л. С. (2022). Харківська пересильна в'язниця як пункт для тимчасового утримання каторжних та пересильних арештантів (друга половина XIX – початок XX ст.). *Proceedings of VII International Scientific and Practical Conference, Kharkiv*. Харків, С. 1339–1346.
- Всесоюзное о-во политкаторжан и ссыльно-поселенцев (о-во политкаторжан). Адресная и справочная книга на 1928 год. Москва: издания Московского Совета. 1928. С. 215.
- Касьянова, Н. М. (2014). Товариство колишніх політкаторжан і засланих: створення та діяльність. *Історичні і політологічні дослідження*. № 1–2. С. 72–79. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Iipd_2014_1-2_12
- Левченко, Л. Л. (2019). Миколаївський піклувальний про тюрми комітет як орган управління тюремним господарством та опіки над в'язнями. *Вісник Пенітенціарної асоціації України*. № 3. С. 44–58.
- Міронова, І. С. (2021). Реалізація реформи скасування тілесних покарань у каторжних тюрмах Харківської губернії (друга половина XIX – початок XX ст.). *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського*. Том 32 (71). № 4. С. 69–76.
- Токаленко, П. О. (2015). Реакційна політика царизму на півдні України у роки Першої російської революції 1905–1910 рр.: статистичний вимір. *Емінак*. № 4. С. 32–37.
- Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (ЦДАВО). Ф. 808. Оп. 1. Спр. 13.
- Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (ЦДАВО). Ф. 808. Оп. 3. Спр. 3.

References:

- Bilichenko, L. S. (2021). *Istoriia Mykolaivskoi katorzhnoi tiurmy (1907–1920 rr.)* [History of the Nikolaev convict prison (1907–1920)]. *Starozhytnosti Lukomoria*, № 3, pp. 50–59. [in Ukrainian].
- Bilichenko, L. S. (2021). *Katorzhni tiurmy Ukrainy u konteksti reformuvannia penitentsiarnoi systemy Rosiiskoi imperii (druha polovyna XIX – pochatok XX st.)* [Forced prisons in Ukraine in the context of reforming the penitentiary system of the Russian Empire (second half of the XIX – beginning of the XX century)]. *Eminak*, 2 (34), pp. 95–104. [in Ukrainian].
- Bilichenko, L. S. (2022). *Kharkivska peresylna v'iaznytsia yak punkt dlia tymchasovoho utrymannia katorzhnykh ta peresylnykh areshtantiv (druha polovyna XIX – pochatok XX st.)* [Kharkiv Transit Prison as a temporary detention facility for convicts and deportees (second half of the 19th and early 20th centuries)]. *Proceedings of VII International Scientific and Practical Conference, Kharkiv*. Kharkiv, pp. 1339–1346. [in Ukrainian].
- Vsesoyuznoe o-vo politkatorzhan i ssylno-poselencev (o-vo politkatoorzhan) [All-Union Society of Political Prisoners and Exiled Settlers]. *Adresnaya i spravochnaya kniga na 1928 god*. Moskva: izdaniya Moskovskogo Soveta. 1928. p. 215. [in Russian].
- Kasianova, N. M. (2014). *Tovarystvo kolyshnykh politkatorzhan i zaslantsiv: stvorennia ta diialnist* [Society of Former Political Prisoners and Exiles: Creation and Activities.]. *Istorychni i politolohichni doslidzhennia*. № 1–2. pp. 72–79. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Iipd_2014_1-2_12 [in Ukrainian].

Levchenko, L. L. (2019). Mykolaivskyi pikluvalnyi pro tiurny komitet yak orhan upravlinnia tiuremnym hospodarstvom ta opiky nad viazniamy [Mykolayiv Prison Trusteeship Committee as a Prison Management and Guardianship Authority]. *Visnyk Penitentsiarnoi asotsiatsii Ukrainy*, № 3. pp. 44–58. [in Ukrainian].

Mironova, I. S. (2021). Realizatsiia reformy skasuvannia tilesnykh pokaran u katorzhnykh tiurmakh Kharkivskoi hubernii (druga polovyna XIX – pochatok XX st.) [Implementation of the reform of the abolition of corporal punishment in penal prisons of Kharkiv province (second half of the XIX – early XX centuries.)]. *Vcheni zapysky TNU imeni V. I. Vernadskoho*, Tom 32 (71), № 4, pp. 69–76. [in Ukrainian].

Tokalenko, P. O. (2015). Reaktsiina polityka tsaryzmu na pivdni Ukrainy u roky Pershoi rosiiskoi revoliutsii 1905–1910 rokiv: statystychnyi vymir [Reactionary policy of tsarism in the south of Ukraine during the First Russian Revolution of 1905–1910: a statistical dimension] *Eminak*, № 4, pp. 32–37. [in Ukrainian].

Tsentralnyi derzhavnyi arkhiv vyshchykh orhaniv vlady ta upravlinnia Ukrainy (TsDAVO) [Central State Archive of the Higher Authorities and Administration of Ukraine]. F. 808. Op. 1. Spr. 13. [in Ukrainian].

Tsentralnyi derzhavnyi arkhiv vyshchykh orhaniv vlady ta upravlinnia Ukrainy (TsDAVO) [Central State Archive of the Higher Authorities and Administration of Ukraine]. F. 808. Op. 3. Spr. 3. [in Ukrainian].

Бондар Юлія Олександрівна,

аспірантка кафедри історії

Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова

orcid.org/0000-0002-4411-0012

advocate.bondar@gmail.com

ПРОМИСЛОВІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ РСР У ПОВОЄННЕ ДВАДЦЯТИРІЧЧЯ (1946–1965 РР.) У РОБОТАХ ІСТОРИКІВ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ

Метою статті є аналіз особливостей діаспорної історіографії промислового розвитку Української РСР у повоєнний період (1946–1965 рр.).

Теоретико-методологічний інструментарій базується на антропологізації історичних досліджень, яка містить надпартійність, сцієнтизм, культурологізм і такі принципи історичного дослідження, як історизм, об'єктивність, системність, всебічність та наступність.

Автор наголошує на тому, що діаспорна, еміграційна історіографія є доволі специфічною і водночас вкрай важливою частиною історіописання української повоєнної промисловості. У статті робиться акцент на тому, що історія української нації нового та новітнього періодів породила низку міграційних хвиль, у результаті яких за межами України утворилася стійка діаспора з представників українського етносу, які ментально не розірвали зв'язки зі своєю Батьківщиною, а як матеріально, так і морально продовжували й продовжують залишатися частиною українського світу.

З'ясовано, що існування в діаспорному історіописанні різних, подеколи протилежних, взаємовиключних положень і навіть концепцій свідчить про загальну демократизацію суспільно-політичних, громадських умов розвитку наукової думки і саму можливість існування інакодумства, що, своєю чергою, є рушійною силою прогресу та руху до об'єктивності й пошуку історичної правди.

У статті визначено, що українська діаспорна історіографічна традиція, присвячена аналізу особливостей розвитку промисловості Української РСР у повоєнне двадцятиріччя, значно відрізняється від радянського історіописання: попри відсутність можливості працювати з першоджерелами в радянських архівах (утім, у радянських істориків такої можливості теж не було), оперуючи тільки опублікованими матеріалами, але вільні від партійного диктату й спроможні застосовувати у своїх дослідженнях весь наявний теоретико-методологічний інструментарій історичної науки, українські історики в еміграції змогли створити набагато більш об'єктивнішу концепцію історії української промисловості повоєнного двадцятиріччя (1946–1965 рр.). Ба більше, після здобуття Україною незалежності саме діаспорний історіографічний наратив ліг в основу зароджуваного історіописання зазначеної теми в сучасній українській історичній науці.

Ключові слова: виробництво, діаспора, економіка, індустрія, історіографія, історіописання, повоєнна відбудова, промисловість, робітництво, техніка, УРСР.

Bondar Yuliya,

Postgraduate Student at the Department of History

Admiral Makarov National University of Shipbuilding

orcid.org/0000-0002-4411-0012

advocate.bondar@gmail.com

THE INDUSTRY OF THE UKRAINIAN SSR IN THE POSTWAR TWENTY-YEAR PERIOD (1946–1965) IN THE WORKS OF UKRAINIAN DIASPORA HISTORIANS

The article studies the diaspora historiography of the industrial development of the Ukrainian SSR in the postwar period (1946–1965). The author stresses that diaspora, migration historiography is a rather specific and, at the same time, crucial part of the historiography of the Ukrainian postwar industry. The research highlights that the history of the Ukrainian nation of the modern and contemporary periods has given rise to a range of migration waves, which formed a stable diaspora of representatives of the Ukrainian ethnic group outside Ukraine who did

not mentally break ties with their homeland and continued and continue to be part of the Ukrainian world both financially and morally.

It is found that the existence of various, sometimes opposite, mutually exclusive provisions and even concepts in diaspora historiography proves the general democratization of socio-political and public conditions for the development of scientific thought and the very possibility of dissent, which, in turn, is the driving force behind progress and the movement towards objectivity and the search for historical truth.

The article determines that the Ukrainian diaspora historiographical tradition devoted to the analysis of development peculiarities of the Ukrainian SSR's industry in the postwar twenty-year period differs significantly from Soviet historiography. Despite the inability to work with primary sources in the Soviet archives (however, Soviet historians did not have such an opportunity either), using only published materials, free from party dictates and allowed applying in their research all the existing theoretical and methodological tools of historical science, Ukrainian historians in exile could create a much more objective concept of the history of Ukrainian industry in the postwar twenty-year period (1946–1965). Moreover, after Ukraine gained its independence, it was the diasporic historiographical narrative that laid the groundwork for the rising historiography of the relevant topic in modern Ukrainian historical scholarship.

Key words: production, diaspora, economy, industry, historiography, history writing, postwar reconstruction, manufacturing, labor, technology, Ukrainian SSR.

Окремою, доволі специфічною і водночас украй важливою частиною історіописання української повоєнної промисловості є українська діаспорна історіографічна традиція.

Багатостраждальна історія української нації нового та новітнього періодів породила низку міграційних хвиль, у результаті яких за межами України утворилася стійка діаспора з представників українського етносу, які ментально не розірвали зв'язки зі своєю Батьківщиною, а як матеріально, так і морально продовжували (і продовжують) залишатися частиною українського світу.

Метою статті є аналіз особливостей діаспорної історіографії промислового розвитку Української РСР у повоєнний період (1946–1965 рр.).

Серед наукових праць, які тотожні предмету нашого дослідження, варто виокремити роботи А. Атаманенко (Атаманенко, 2013), Я. Калакури (Калакура, 2004), Д. Нефьодова (Нефьодов, 2018), О. Яся (Ясь, 2005).

Країнами найбільшого зосередження українських мігрантів традиційно стали США та Канада, на території яких протягом другої половини ХХ століття відродились або утворилися наново Наукове товариство імені Т. Г. Шевченка, Українська вільна академія наук, Український вільний університет, Українське історичне товариство. У зазначений період активно утворюються українознавчі кафедри та студії в Гарвардському, Альбертському, Оттавському, Торонтському, Манітобському, Саскачеванському, Стенфордському, Колумбійському університетах США та Канади (Нефьодов, 2018, с. 266). На чужині українські

мігранти стикалися із системними проблемами та труднощами як науково-організаційного, так і навколонукового характеру. Знакові щодо цього й висновки дослідника О. Яся, який наголосив, що тривалий та складний процес інтеграції українських учених до західного середовища зумовлений цілим комплексом причин: еміграційний статус української науки, конфронтація різних науково-організаційних традицій, постійна зміна соціокультурних умов побутування, відмінні інтеграційні можливості, система мотивацій та світоглядних цінностей у різних поколінь дослідників, перманентна актуалізація ідеологічних і національно-патріотичних стереотипів тощо. На думку науковця, виняткову роль в ідеологізації та деформації науково-дослідної і науково-організаційної діяльності на еміграції та в діаспорі відігравало перенесення невирішених соціокультурних проблем України в еміграційне середовище: незавершеність процесів модернізації та формування української ідентичності в першій третині ХХ ст., існування субрегіональних форм національної свідомості – наддніпрянці та галичани, відсутність повноцінної Української держави як джерела легітимативної мотивації національно-державних устремлінь тощо (Ясь, 2005, с. 357). І водночас, не маючи доступу до радянських архівів, користуючись лише тими джерелами, які були у відкритому доступі, українські діаспорні науковці, перебуваючи у вільному світі, змогли створити альтернативну радянській історіографічну традицію.

Серед переліку праць науковців української діаспори, найперше треба виокремити

монографії Б. Винара «Економічний колоніалізм в Україні» (Винар, 1958), «Українська промисловість. Студія Советського колоніалізму» (Винар, 1964), «Матеріали до історії економічних дослідів на еміграції (1919–1964)» (Винар, 1965), Д. Солов'я «Політика ЦК КПСС у плануванні розвитку промисловості та промислових кадрів на Україні» (Соловей, 1960), «Фінансовий визиск України» (Соловей, 1965), К. Кононенко «Колоніальний визиск – основа советської індустріалізації» (Кононенко, 1965), «Україна і Росія. Соціально-економічні підстави української національної ідеї. 1917–1960» (Кононенко, 1965), І. Коропецького «Дещо про минуле, недавнє минуле та сучасне української економіки» (Коропецький, 1965).

Оцінюючи реформи з децентралізації управління радянською промисловістю, українські діаспорні історики виокремлювали два етапи в розвитку цього процесу: 1) до 1957 р.; 2) після 1957 р. За їх розумінням, для першого етапу основним питанням було реформування взаємовідносин між адміністративними органами союзної і республіканської промисловості, тоді як на другому основну роль відігравали вже раднаргоспи й набагато більшого значення набирала проблема не так розмежування організаційно-адміністративного порядку, скільки сама природа змін та їх оцінка з позицій оперативного-економічного та політичного керівництва. Дослідник Б. Винар констатує, що в СРСР практично реалізовано принцип єдності політичного та господарського керівництва, причому державні органи управління радянською промисловістю явно підпорядковані політичним вимогам КПРС та її центрального апарату. Оскільки КПУ була тільки обласною організацією КПРС без жодних автономних прав, то таке становище безпосередньо впливало і на взаємовідносини між керівними органами української і російської промисловості. Так, дослідник доходить висновку, що централізаторські напрями радянської економічної політики здійснювалися за безпосередньою допомогою адміністративного апарату управління радянською промисловістю і що її організаційна побудова повністю відповідала її основним принципам та вимогам (Винар, 1964, с. 99).

На думку Б. Винара, при виконуючи свої програмні завдання, радянська економічна політика вважала українську промисловість та весь

господарський простір України невід'ємною та інтегральною частиною загальносоюзного комплексу, що призводило до того, що: а) чинні територіальні органи управління українською промисловістю (раднаргоспи) не виконували свої функції з погляду українських промислових інтересів як певної органічної й історичної категорії, а діяли в інтересах цілого СРСР та його диспозиційного осередку, що перебував поза межами України (ЦК КПРС, Верховна Рада СРСР, Рада міністрів СРСР); б) республіканські органи управління українською промисловістю характеризувалися відсутністю сили, оскільки організаційна структура раднаргоспів та їх статутні зобов'язання не давали їм змоги впливати на майбутній обсяг та профіль промислового виробництва в Україні і тим самим займатися такими важливими питаннями для розвитку промисловості, як, наприклад, питання повного перспективного планування (у виробничому й географічному аспектах), визначення величини капіталовкладень в українську промисловість, розподіл доходів з української промисловості, її фінансування (Винар, 1964, с. 101).

Оцінюючи специфіку капіталовкладень в українську повоєнну промисловість історик Д. Соловей зазначає, що вони складалися: а) із втрат економіки України на користь РРФСР від систематичного недодавання капіталовкладень в українську промисловість; б) із штучного (внаслідок політики недодавання капіталовкладень у промисловість УРСР та штучного гальмування в ній багатьох галузей виробництва) звужування в Україні ринку праці та вивезення з України найкращих робітничих кадрів: робітників, інженерів, науковців, які вимушені створювати матеріальні цінності не в Україні й не для українського народу, а за її межами, переважно в РРФСР, організовуючи й розбудовуючи її господарство, створюючи їй додаткові матеріали вартості, скріплюючи її економіку й мілітарну потужність; в) із втрат промисловості України на користь РРФСР від штучного колоніального (під фальшивим гаслом «кооперування») затримування розвитку цілої низки важливих і рентабельних промислових галузей, для яких Україна мала свою сировину, а саме: металообробної, машинобудівної, шкіряної, взуттєвої, хімічної, текстильної промисловості й різних галузей легкої промисловості. Натомість ці галузі виробництва старанням

Президії ЦК КПРС широко розбудовували в РРФСР; г) від вивозу з України, переважно до РРФСР, а частково й на експорт, за дешевими, нерентабельними для української промисловості цінами, що їх установлювали в Москві, сировини та півфабрикатів, і завезення в Україну, переважно з тієї ж РРФСР за високими, рентабельними для економіки РРФСР цінами виробів, що їх виготовлено з сировини й півфабрикатів, добутих в Україні (Соловей, 1965, с. 52). Так, історик намагається довести класичний колоніальний характер розвитку повоєнної української промисловості.

Йому вторить інший діаспорний фахівець К. Кононенко, який наголошує на тому, що в повоєнний період розбудова російської промисловості порівняно з Україною здійснювалася більш прискореними темпами й у ширших розмірах: за розрахунками дослідника, якщо індекс промислового розвитку України в 1958 р. порівняно з 1913 р. прийняти за 100, то для Росії він буде 165 (Кононенко, 1965, с. 436).

Оцінюючи реформу управління промисловістю, діаспорні вчені головною та фактично єдиною причиною називали кризу планової системи, децентралізація ж, навпаки, не була її метою, вона прийшла як кінцевий підсумок змін у плануванні: відмови від галузевого планування згори й перехід до комплексного планування в укрупнених об'єктах за територіальною ознакою. Сприяла деякому підвищенню прав місцевих органів і необхідність підсилення їхньої відповідальності за виконання планів. Так, вищезазначений історик К. Кононенко акцентує увагу на тому, що поширення прерогатив місцевих органів не тільки не було бажаним, а навпаки, розглядалося як зло, наслідком якого треба запобігти посиленням централізації тих функцій, що не переходили до раднаргоспів: «Місцеві органи – не господарі, а лише виконавці, яким вільно вирішувати тільки про те, як краще виконати розпорядження господаря, тобто центру. Раднаргоспи безпосередньо не підпорядковувалися центрально-імперському уряду, лише через республіканські. Це нібито підвищувало повновладдя останніх порівняно з тим, що було при союзно-республіканських міністерствах, коли республіканський міністр підлягав одночасно і республіканському уряду, і союзному міністру, головно останньому. Але таке підсилення

ролі республіканського уряду лише уявне» (Кононенко, 1965, с. 459).

Дослідник доходить висновків, що в справі керівництва українською промисловістю українські функціонери є не господарями, а лише виконавцями розпоряджень імперської влади. Так, ні в питанні власності на промислові потужності, ні в питанні промислової розбудови країни, характеру, обсягу й змісту промислової діяльності, ні в розпорядженні майном, виробництвом і його результатами, – ні в чому із цього Україна не є суверенним суб'єктом права: «Промисловість України – це промисловість метрополії, розташована в колоніальному терені, де діють чинники метрополії, наділені нею більшими чи меншими повноваженнями в управлінні» (Кононенко, 1965, с. 463).

Квінтесенцією діаспорної історичної науки справедливо вважається монографія канадського історика українського походження Ореста Субтельного «Україна. Історія», перше англomовне видання якої побачило світ у 1988 р. і у 1991 р. перекладена філологом Ю. Шевчуком українською мовою (Субтельний, 1991). Надаючи оцінку рівню повоєнної відбудови української промисловості, О. Субтельний зазначає, що до 1950 р. промислове виробництво в Україні вже на 15 % перевищувало рівень 1940 р., у західноукраїнському регіоні промислове виробництво зросло на 230 % і в 1950-х рр. Україна знову стала однією з провідних індустріальних країн Європи, виплавляючи, наприклад, більше чавуну на душу населення, ніж Велика Британія, Західна Німеччина та Франція, а за видобутком вугілля майже дорівнювала Західній Німеччині. Водночас О. Субтельний об'єктивно зазначає, що хоча українська промисловість порівняно з довоєнним періодом стала навіть потужнішою, її частка в загальнопромисловому виробництві СРСР впала, оскільки нові індустріальні центри, що виникли за Уралом, розвивалися ще швидшими темпами. До того ж зростання промисловості не привело до підвищення життєвого рівня, легка промисловість ледве досягала 80 % довоєнних показників (Субтельний, 1991, с. 422).

Характеризуючи суперечливу економічну реформу на основі раднаргоспів, О. Субтельний назвав її «...спробою перемістити центр планування економіки від московських міністерств до

обласних органів з метою оминати вузькі місця бюрократичної організації та чиновництво в центрі». За підрахунками О. Субтельного, під контроль раднаргоспів України передано понад 10 тис. промислових підприємств, і під кінець 1957 р. вони наглядали за 97 % заводів Української РСР (порівняно з 34 % в 1953 р.). Хоча реформа М. Хрущова не виправдала пов'язаних з нею сподівань, «гідне подиву зростання валового національного продукту СРСР, що аж до 70-х років перевищував показники Сполучених Штатів Америки, сприяло піднесенню життєвого рівня й різко контрастувало з періодом сталінського правління. Так, в Українській РСР між 1951 та 1958 рр. прибутки промислового робітника в середньому зросли на 230 %» (Субтельний, 1991, с. 438).

Стоять особняком у діаспорному історіографічному наративі роботи В. Свистуна (Свистун, 1959) та І. Майстренка (Майстренко, 1948; 1955; 1978; 1979; 1983). Праця В. Свистуна, українського політичного й громадського діяча, адвоката, публіциста, яка має назву «Моя друга поїздка на Україну», іде в різкий контраст з усією наявною діаспорною традицією, тому що на сторінках указаної роботи автор виключно позитивно оцінює всі ті зміни, які відбувалися в Українській РСР за 1954–1957 рр. Так, оцінюючи реформу управління промисловістю, В. Свистун зазначає, що «...для України ці зміни корисні тим, що поширили її права і зміцнили її індустрію. Реорганізація управління індустрією за територіальним принципом безперечно дала місцевим людям кращу нагоду рости разом з ростом індустрії. Місцеві люди будуть мати більшу спроможність просуватися вперед у технічному й адміністративному напрямках, висуватися на відповідальні і провідні пости» (Свистун, 1959, с. 23). Також автор загалом дуже високо оцінює загальний рівень повоєнної української промисловості, вказуючи на те, що українська індустрія «...вже сьогодні в деяких галузях посідає перше місце в Європі» (Свистун, 1959, с. 24).

Інший діаспорний історик І. Майстренко, який теж стоїть окремо від усієї усталеної діаспорної історіографії, також у позитивному ключі оцінює господарську реформу М. Хрущова, орієнтовану на децентралізацію управління економікою. Заміна дійсної зі сталінських часів галузевої системи управління із

численними союзними міністерствами кожної галузі промисловості на територіально-виробничу мало позитивне значення тому, що кожна союзна республіка тепер мала свій республіканський раднаргосп, який самостійно керував промисловістю, розташованою її території. Це, на думку І. Майстренка посилювало економічну незалежність союзних республік. Галузеві міністерства в Москві були замінені Державними комітетами, які, однак, не втручалися в управління промисловістю, а займалися тільки науково-технічними й плановими проблемами.

У результаті утворення раднаргоспів союзні республіки зосередили у своїх руках управління майже всією промисловістю, яка розташовувалася на їх території. Так, на території Української РСР 97 % усієї промислової продукції виробляли підприємства, підпорядковані безпосередньо уряду УРСР (Майстренко, 1978, с. 164). Навіть так звані місницькі тенденції І. Майстренко оцінює в позитивному світлі, оскільки, на його думку, «...місництво в національних республіках неминуче посилювало національні тенденції, зливалося з ними» (Майстренко, 1978, с. 165). І навпаки, ліквідацію системи раднаргоспів і відновлення галузевих міністерств, що існували при Сталіні, яким було передано управління всією радянською промисловістю, крім місцевої, залишеної в розпорядження союзних республік, І. Майстренко оцінює різко негативно – як торжество централізму і великодержавного шовінізму: «Ліквідувавши децентралізацію в управлінні економікою і взагалі всією країною, партійний апарат взяв і більш рішучий курс у проведенні русифікації та асиміляції неросійських народів. Ба більше, молоді партійні кадри іншого курсу й не знали, і самі були виховані в російському великодержавному націоналістичному дусі» (Майстренко, 1978, с. 174).

Отже, українська діаспорна історіографічна традиція, присвячена аналізу особливостей розвитку промисловості Української РСР у повоєнне двадцятиріччя, значно відрізняється від радянського історіописання: попри відсутність можливості працювати з першоджерелами в радянських архівах (утім, у радянських істориків такої можливості теж не було), оперуючи тільки опублікованими матеріалами, але вільні від партійного диктату й спроможні застосовувати у своїх дослідженнях наявний

теоретико-методологічний інструментарій історичної науки, українські історики в еміграції змогли створити набагато більш об'єктивнішу концепцію історії української промисловості повоєнного двадцятиріччя (1946–1965 рр.). Ба

більше, після відновлення Україною незалежності саме діаспорний історіографічний наратив ліг в основу зароджуваного історіописання зазначеної теми в сучасній українській історичній науці.

Список використаних джерел:

- Атаманенко, А. (2013). Українська історіографія в біполярному світі. *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*. Запоріжжя: ЗНУ. Вип. XXXVI. С. 297–304.
- Винар, Б. (1958). Економічний колоніалізм в Україні. Париж: Націоналістичне вид-во в Європі. 186 с.
- Винар, Б. (1965). Матеріали до історії економічних дослідів на еміграції (1919–1964). Мюнхен-Нью-Йорк. 115 с.
- Винар, Б. (1964). Українська промисловість. Студія Советського колоніалізму. Париж-Нью-Йорк-Мюнхен: Перша Українська друкарня у Франції. 397 с.
- Калакура, Я. (2004). Українська історіографія: Курс лекцій. Київ: Генеза. 496 с.
- Кононенко, К. (1965). Колоніальний визиск – основа советської індустріалізації. Нью-Йорк: Пролог. 29 с.
- Кононенко, К. (1965). Україна і Росія. Соціально-економічні підстави української національної ідеї. 1917–1960. Мюнхен: УТГІ. 535 с.
- Коропечкий, І. С. (1995). Дещо про минуле, недавнє минуле та сучасне української економіки. К.: Либідь. 240 с.
- Майстренко, І. (1948). Більшовицький бонапартизм. Женева. 175 с.
- Майстренко, І. (1979). Історія Комуністичної партії України. Мюнхен: Сучасність. 259 с.
- Майстренко, І. (1955). Кризові процеси в советській економіці. Мюнхен. 123 с.
- Майстренко, І. (1983). Спробуймо заглянути в завтрашній день. *Діялог*. Ч. 9. С. 5–15.
- Майстренко, І. (1978). Национальная политика КПСС в её историческом развитии. Мюнхен: Сучасність. 223 с.
- Нефьодов, Д. В. (2018). Робітництво УРСР повоєнного двадцятиріччя (1946–1965 рр.) в історіографії. Миколаїв: Ліон. 404 с.
- Свистун, В. (1959). Моя друга поїздка на Україну. Вінніпег: Канадське товариство культурного зв'язку з Україною. 92 с.
- Соловей, Д. (1960). Політика ЦК КПСС у плануванні розвитку промисловості та промислових кадрів на Україні. Нью-Йорк: Пролог. 108 с.
- Соловей, Д. (1965). Фінансовий визиск України. Детройт: Вільна Україна. 58 с.
- Субтельний, О. (1991). Україна: історія / Пер. з англ. Ю. І. Шевчука; Вст. ст. С. В. Кульчицького. Київ: Либідь. 512 с.
- Ясь, О. (2005). Українська зарубіжна історіографія 1945–1991 рр. у світлі рефлексій її репрезентантів. *Ейдос. Альманах теорії та історії*. Вип. 1. Київ: Ін-т історії України НАН України. С. 333–357.

References:

- Atamanenko, A. (2013). Ukrainska istoriografii v bipoliarnomu sviti [Ukrainian historiography in a bipolar world]. *Naukovi pratsi istorychnoho fakultetu Zaporizkoho natsionalnoho universytetu*. Zaporizhzhia: ZNU. Vyp. XXXVI. S. 297–304.
- Vynar, B. (1958). Ekonomichnyi koloniiializm v Ukraini [Economic Colonialism in Ukraine]. Paris: Nationalist press in Europe [in Ukrainian].
- Vynar, B. (1965). Materiialy do istorii ekonomichnykh doslidiv na emihratsii (1919–1964) [Materials for the history of economic experiments in emigration (1919–1964)]. Munich-New York [in Ukrainian].
- Vynar, B. (1964). Ukrainska promyslovist. Studiia Sovietskoho koloniiializmu [Ukrainian Industry. A Study of Soviet Colonialism]. Paris-New York-Munich: First Ukrainian Printing House in France [in Ukrainian].
- Kononenko, K. (1965). Koloniiialnyi vyzysk – osnova sovietskoï indusriializatsii [Colonial Exploitation – the Basis of Soviet Industrialization]. New York: Proloh [in Ukrainian].
- Kononenko, K. (1965). Ukraina i Rosiia. Sotsiialno-ekonomichni pidstavy ukrainskoï natsionalnoi idei. 1917–1960 [Ukraine and Russia. Socio-economic foundations of the Ukrainian national idea. 1917–1960]. Munich: UTGI [in Ukrainian].
- Koropetskyi, I. S. (1995). Deshcho pro mynule, nedavnie mynule ta suchasne ukrainskoï ekonomiky [Something about the past, recent past and present of the Ukrainian economy]. Kyiv: Lybid [in Ukrainian].

- Maistrenko, I. (1948). Bilshovytskyi bonapartyzm [Bolshevik Bonapartism]. Geneva [in Ukrainian].
- Maistrenko, I. (1979). Istoriiia Komunistychnoi partii Ukrainy [History of the Communist Party of Ukraine]. Munich: Suchasnist [in Ukrainian].
- Maistrenko, I. (1955). Kryzovi protsesy v sovetskii ekonomitsi [Crisis Processes in the Soviet Economy]. Munich [in Ukrainian].
- Maistrenko, I. (1983). Sprobuimo zahlianyty v zavtrashnii den [Let's try to look into tomorrow]. *Diialoh – Dialogue*, Vol. 9, 5–15 [in Ukrainian].
- Maistrenko, I. (1978). Nacionalnaya politika KPSS v eyo istoricheskoy razviti [National policy of the CPSU in its historical development]. Munich: Suchasnist [in Russian].
- Nefodov, D. V. (2018). Robitnytstvo URSR povoiennoho dvadtsiatyrichchia (1946–1965 rr.) v istoriografii [Labor of the Ukrainian SSR in the post-war twentieth century (1946–1965) in historiography]. Mykolaiv: Ilion [in Ukrainian].
- Svystun, V. (1959). Moia druha poizdka na Ukrainu [My second trip to Ukraine]. Vinnipeg: Kanadske tovarystvo kulturnoho zv'iazku z Ukrainoiu [in Ukrainian].
- Solovei, D. (1960). Polityka TsK KPSS u planuvanni rozvytku promyslovosti ta promyslovykh kadriv na Ukraini [The Policy of the Central Committee of the CPSU in Planning the Development of Industry and Industrial Personnel in Ukraine]. New York: Proloh [in Ukrainian].
- Solovei, D. (1965). Finansovyi vyzysk Ukrainy [Financial Extortion of Ukraine]. Detroit: Vilna Ukraina [in Ukrainian].
- Subtelnyi, O. (1991). Ukraina: istoriia [Ukraine: history]. (Yu. I. Shevchuka, Trans.). S. V. Kulchytsky (Ed.) Kyiv: Lybid [in Ukrainian].
- Yas, O. (2005). Ukrainska zarubizhna istoriografiia 1945–1991 rr. u svitli refleksii yii reprezentantiv [Ukrainian foreign historiography 1945–1991 in the light of reflections of its representatives]. *Eidos. Almanakh teorii ta istorii – Eidos. Almanac of theory and history*, 1, 333–357 [in Ukrainian].

Комарницький Олександр Борисович,

*доктор історичних наук, професор кафедри історії України
Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*

orcid.org/0000-0003-3021-6550

ResearcherID: ABC-6699-2020

Scopus Author ID: 58682442100

kob-1974@ukr.net

Я – БОРЕЦЬ ЗА УКРАЇНСЬКУ НЕЗАЛЕЖНУ ДЕРЖАВУ, ЗА УКРАЇНСЬКИЙ НАРОД. ЙОСИП ДЕМЧУК (ЛУГОВИЙ) У НАЦІОНАЛЬНО-ВИЗВОЛЬНОМУ РУСІ

У статті на основі комплексу архівних документів і матеріалів простежено бойовий шлях Йосипа Демчука (Лугового) – керівника, Дунаєвського, Кам'янець-Подільського, Вінницького надрайонних проводів у період від 1945 до 1951 р. Автор указує патріотичні умови, у яких зростав та формувався Йосип, зокрема участь у Просвіті, націоналістична атмосфера виховання в сім'ї, що спонукало хлопця до вступу в ряди ОУН уже у 18 років. Водночас важливу роль у формуванні руху опору відіграла й радянська окупація Галичини 1939–1941 рр. У горнилі боротьби спочатку проти німецьким окупаційних військ, а опісля проти радянських Демчук пройшов стрімкий шлях від референта молодіжного осередку ОУН у рідному с. Петриків, Микулинецького повіту, Тернопільської обл., до керівника Гримайлівського відділення служби безпеки ОУН у 1944 р. На думку автора, такий злет пов'язаний із талантом підпільника, набутим досвідом та долею везіння, яка давала йому змогу залишатися живим під час облав Гестапо та НКВД. Закономірно, що зі створенням у 1944–1945 рр. Подільського крайового проводу, Й. Демчука, який послуговується псевдонімом «Луговий», відряджають із місією розбудови підпільної мережі. Обіймаючи посади керівника Кам'янець-Подільського, Дунаєвського та Вінницького надрайонних проводів, Луговий вибудував вертикаль підпільної структури, створив мережу конспіративних квартир, збільшив особовий склад підпілля шляхом вербування місцевого населення, керував заснуванням молодіжних організацій, долучався до диверсій проти радянської влади та ліквідації партійного активу. Більшість дослідників відзначає масштабну роль Й. Демчука в розвитку національно-визвольного руху в Подільському краї. Луговий успішно вів свою боротьбу проти радянської окупаційної влади до 8 лютого 1951 р., коли внаслідок спецоперації МДБ він потрапив у полон. Перебуваючи під тортурами та катуваннями, які виявилися несумісними із життям, він не зрадив своїх ідей та повторював, що є борцем за українську незалежну державу та український народ.

Ключові слова: Луговий, молодіжні організації ОУН, УПА, Дунаєвський надрайонний провід, Вінницький надрайонний провід, ГДА СБУ.

Komarnitsky Oleksandr,

Doctor of Historical Sciences,

Professor at the Department of History of Ukraine

Kamianets-Podilskyi Ivan Ohiienko National University

orcid.org/0000-0003-3021-6550

ResearcherID: ABC-6699-2020

Scopus Author ID: 58682442100

kob-1974@ukr.net

“I AM A FIGHTER FOR AN INDEPENDENT UKRAINIAN STATE, FOR THE UKRAINIAN PEOPLE”. YOSYP DEMCHUK (LUGOVOI) IN THE NATIONAL LIBERATION MOVEMENT

Based on a comprehensive set of archival documents and materials, this article traces the military and organizational path of Yosyp Demchuk, known by the pseudonym “Lugovy”, who led the Dunayevets, Kamianets-Podilskyi,

and Vinnytsia supra-district leaderships of the Organization of Ukrainian Nationalists (OUN) from 1945 to 1951. The author highlights the patriotic environment in which Demchuk was raised and formed, including his involvement with *Prosvita* and the nationalist upbringing within his family, which led him to join the OUN at the age of 18. The Soviet occupation of Galicia (1939–1941) also played a key role in shaping the resistance movement.

Forged in the struggle—first against German occupation forces and later against the Soviets – Demchuk rapidly advanced from assistant at the OUN youth center in his native village of Petrykiv, Mykulynets District, Ternopil Region, to head of the Hrymailiv branch of the OUN Security Service in 1944. This rise is attributed to his underground talents, accumulated experience, and a degree of fortune that helped him survive Gestapo and NKVD operations.

Following the establishment of the Podillia Regional Leadership in 1944–1945, Demchuk, under the alias Lugovyi, was tasked with developing the underground network. As head of the Kamianets-Podilskyi, Dunayevets, and Vinnytsia supra-district leaderships, he established a vertical structure of resistance, created a system of safe houses, expanded personnel by recruiting local residents, supported the formation of youth organizations, and oversaw sabotage operations and the liquidation of Soviet party activists. Numerous scholars have noted Demchuk's significant role in advancing the national liberation movement in the Podillia region.

Lugovyi continued his resistance against the Soviet occupation authorities until February 8, 1951, when he was captured during a special operation by the Ministry of State Security (MGB). Despite severe torture that ultimately led to his death, he remained steadfast in his convictions, repeatedly affirming that he was a fighter for an independent Ukrainian state and the Ukrainian people.

Key words: Lugovyi, OUN youth organizations, UPA, Dunayevets supra-district leadership, Vinnytsia supra-district leadership, Security Service of Ukraine.

Постановка проблеми. Роман Ратушний (Сенека), Дмитро Коцюбайло (Да Вінчі), Олексій Чубашев (Рекрут), Назар Гринкевич (Грінка), Ірина Цибух (Чека) та тисячі інших воїнів поклали своє життя в боротьбі проти московських загарбників у сучасній російсько-українській війні, чим формують нині національний пантеон українських героїв. Російсько-українська війна є екзистенційною за своїм характером, яка перманентно триває століттями. Саме тому число учасників боротьби проти москвитів є набагато масштабнішим та заслуговує на окреме дослідження своєї боротьби за державність і незалежність України.

23 травня 2024 р. до Дня українського героя в приміщенні музею національно-визвольної боротьби в Тернополі Володимир Павловський, житель с. Петриків Великоберезовицької ОТГ, Тернопільського району, отримав бронзового хреста УПА за свого дядька – Йосипа Демчука (Лугового). Й. Демчук – керівник Дунаєвецького (1945–1946 рр.), Кам'янець-Подільського (1946–1949 рр.) і Вінницького (1949–1951 рр.) надрайонних проводів, присвятив третину свого життя боротьбі в лавах ОУН та УПА. Він пройшов шлях службовою драбиною національно-визвольної боротьби від керівника молодіжного осередку с. Петриків до заступника керівника Подільського окружного проводу. За звитяжну працю в підпіллі його відзначено Бронзовим Хрестом Заслуги (02.09.1947 р.) та медаллю «За боротьбу в особливо важких умовах»

(30.06.1948 р.). Здобуті нагороди та звитяжна боротьба й жертвність спонукали до нагородження Й. Демчука посмертно й нас до ґрунтовнішого дослідження та осмислення боротьби незламного українця. **Мета статті** – проаналізувати діяльність Й. Демчука, його здобутки та місце в українській новітній історії, ввести в науковий обіг нові джерела та напрацювання вітчизняної історіографії.

Значення та сучасний стан вивчення. Простежити бойовий шлях Йосипа Демчука (Лугового) вдалося головню завдяки вивченню документальних джерел з його 8-томної архівно-кримінальної справи, що зберігається в Галузевому державному архіві Служби безпеки України (ГДА СБУ, ф. 5, оп. 31, спр. 67825, т. 1, 310 арк.). Дані протоколів допитів відтворюють час перебування Й. Демчука з 1940–1951 рр. у підпіллі. Важливі деталі знаходимо в архівно-кримінальній справі Михайла Криси «Кобзаря», який з 1945 до 1949 р. перебував у боївці Лугового (ГДА СБУ, ф. 5, оп. 1, спр. 44374 т. 1, 269 арк.).

У державному архіві Тернопільської обл. є документи, які стосуються суспільно-політичного огляду Кам'янець-Подільської області 1946 р. та є важливим свідченням важкого становища населення внаслідок сталінських репресій, голоду та тягlosti радянської системи. Ці дані, зокрема, вказують на причини прихильності місцевого населення до руху ОУН та УПА. Істотним джерельним блоком

є документи в опублікованих книгах Літопису УПА та працях відомого сучасного українського історика В. Сергійчука.

На основі згаданих джерел в історіографічному просторі з'явилася низка ґрунтовних досліджень як з проблематики національно-визвольного руху в Україні, так і публікацій, присвячених окремим діячам українського руху опору. Важливою як для нашого дослідження, так і для української історіографії є праця С. Волянюка (Волянчук, 2018), у якій автор простежив передумови створення, та перебіг боротьби ВО «Лисоня». Книга багата на фактологічний матеріал та дала нам змогу відтворити умови діяльності Й. Демчука у період 1940–1945 рр. І. Марчук схаактеризував особливості боротьби підпільників Подільського краю ОУН проти силових органів радянської влади (Марчук, 2011, с. 191–214). П. Гай-Нижник схаактеризував постійні реорганізації ОУН та УПА й довів, що така необхідність давала змогу підпіллю продовжувати боротьбу (Гай-Нижник, 2019, с. 372–390). І. Коломієць висвітлює боротьбу УПА на території Вінниччини та вказав на місце Й. Демчука в цьому процесі (Коломієць, 2011). В. Ярич, досліджуючи молодіжний рух у структурі ОУН та УПА, вказує на те, що першочергову роль у створенні та розвитку молодіжних організацій відігравали якраз надрайонні провідники. (Ярич, 2016, с. 209–234. 2020, с. 275–279, 2022, с. 41–63). Варто зазначити, що зацікавленість до теми національно-визвольного руху в Подільському крайовому проводі постійно зростає, і як наслідок збільшується число актуальних розвідок.

Основний виклад матеріалу. З історичної літератури неважко дізнатися, що другим за значенням керівником Подільського окружного проводу після Василя Бея (Улас) був Йосип Демчук (Стріла), Луговий (Ярич, 2020, с. 57). Його роль у розбудові національно-визвольного руху на території Галичини та Поділля справді велика. Вступив в ОУН він у віці 18 років, у 20 – очолив осередок СБ Тернопільського повітового проводу, а із серпня 1946 до червня 1949 р. був очільником Кам'янець-Подільського надрайонного проводу ОУН, якому підпорядковувалися Миньковецький, Новоушицький, Дунаєвецький райони Кам'янець-Подільської і частина Вінницької областей. Упродовж

1949–1951 рр. був керівником Вінницького надрайонного проводу. Такий насичений бойовий шлях спонукає до детальнішого дослідження місця й ролі постаті Й. Демчука на псевдо «Луговий» у національно-визвольному русі.

З постанови про арешт від 18 липня 1951 р. дізнаємося і про саму біографію Йосипа Демчука. Уродженець с. Петриків тодішнього Микулинецького району Тернопільської області, українець із селян-бідняків Й. Демчук, 1923 р. н., вступив в ОУН у 1941 р. в с. Петриків і перебував у військовому формуванні «Січ» з травня 1941 р. Тоді ж отримав перше псевдо «Стріла» (ГДА СБУ, ф. 5, оп. 31, спр. 67825, т. 1, арк. 2, 26).

Тернопільську область ОУН у складі ЗУЗ сформували в 1940 р. в результаті перебудови мережі підпілля відповідно до адміністративно-територіального поділу УРСР. До області належали округи, які ОУН почала створювати в 1930-х рр. під час існування другої Речі Посполитої (Волянчук, 2018, с. 14). Згодом, уже в 1942 р. на базі Тернопільської області буде розгорнуто ВО «Лисоня».

На нашу думку, на вибір Йосипа Демчука долучитися у свої 18 років у лави ОУН вплинула низка чинників. По-перше, участь і навчання в Просвіті, яка діяла в селі з 1888 р. і вирізнялася особливою патріотичною атмосферою. По-друге, панування в сім'ї Демчуків любові до України націоналістичних настроїв, у яких виховувались діти. Про любов до батьківщини й родини, які глибоко культивувалися в родині, підкреслював під час свого виступу В. Павловський (23 травня в адміністративній будівлі, 2024). По-третє, вважаємо, що важливу роль у цьому відіграла й радянська окупація Тернопільщини 1939–1941 рр. та терор проти місцевого населення, яке, своєю чергою, штовхнуло останніх до руху опору.

У липні 1941 р. «Стріла» закінчив підстаршинські курси ОУН у с. Поморянах Львівської області. Проте вже наприкінці 1941 р. був заарештований гестапо та впродовж місяця перебував під арештом, після чого в 1942 р. перейшов у підпілля. З липня 1942 р. Й. Демчук – провідник молодіжної мережі ОУН «Юнак» Микулинецького району, вірогідно, у рідному с. Петриків. У тому ж таки липні 1942 р. його призначили заступником керівника Микулинецького молодіжного проводу. У 20-річному

віці з 1943 р. юнак очолив референтуру «СБ» Тернопільського повітового проводу та виконував свої обов'язки до 1944 р., паралельно був заступником Скалатського повітового проводу ОУН під псевдо «Яструб» (ГДА СБУ, ф. 5, оп. 31, спр. 67825, т. 1, арк. 27). У 1943–1944 р. референт СБ Грималівського районного проводу ОУН і Тернопільського повітового проводу. (Йосип Демчук «Луговий», 2022) (ГДА СБУ, ф. 5, оп. 31, спр. 67825, т. 1, арк. 2). А з кінця 1943 р. ще й паралельно очолював референтуру «СБ» Тернопільського повітового проводу, після чого став заступником окружного референта СБ Кам'янець-Подільського окружного проводу.

Свої перші кроки в підпіллі Й. Демчук робив, імовірно, у сотні «Сірі Вовки». Виконуючи секретні завдання Служби Безпеки ОУН, «Стріла» підпорядковувався Тернопільському обласному референтові СБ «Максиму». Навесні 1943 р. підпільник вийшов на контакт із Тернопільським резидентом гестапо «Чорномазом», який походив із с. Стегниківці та був відомий під псевдонімом «Валентин». За посередництвом обласної СБ останній постачав гестапівцям дезінформаційні дані про діяльність ОУН і виявляв агентуру гестапо. За наказом «Максима» Йосип із групою підпільників вирушив у Гримайлівський район для налагодження зв'язку з організаційним референтом Скалатського проводу «Орлом». Операція провалилася через перестрілку з групою НКВД, під час якої двоє повстанців загинули, кілька дістали поранення, серед них і «Стріла». Поранений Демчук дістався Сажевецького лісу, де влився в загін під командуванням «Бистрого» – Петро Хамчук. Об'єднаний загін, що налічував близько півтори тисячі повстанців, узяв напрям на Волинь, проте потрапив в оточення вже в Збаразькому районі й був розбитий підрозділами ЧА. У серпні 1944 р. Йосип знов налагодив зв'язок із «Максимом» і близько місяця перебував у його групі, у якій продовжував вести боротьбу з агентами більшовицької НКВС (Йосип Демчук (Луговий), 2022). З вищезазначеного можна зрозуміти, що з переходом німецько-радянського фронту у квітні 1944 р. у Західній Україні, умови ведення боротьби проти старого / нового окупанта у вигляді радянської влади для УПА стали вкрай важкими. Яскравий показник цьому бій

підрозділів УПА із загонами НКВС під Гурбами 21–25 квітня 1944 р. Історик І. Бігун на основі нових даних описав перебіг битви та її результати. Незважаючи на те що НКВС не вдалося розбити підрозділи УПА в цій битві, стало очевидно, що повстанська армія не може воювати проти радянських підрозділів у відкритому бою (Велика Кременецька акція).

Приблизно наприкінці 1944 – на початку 1945 р. на базі Тернопільської та Кам'янець-Подільської обласних проводів ОУН створено Подільський крайовий (далі – ПК) провід ОУН у складі трьох окружних проводів – Тернопільського, Чортківського та Кам'янець-Подільського (Марчук, 2011, с. 192). Через значні кадрові втрати й надмірну кількість керівних ланок ОУН виникла потреба змінити організаційний устрій територій та структуру керівництва. До Подільського краю приєднано території колишнього краю ОіСУЗ: Вінницьку і більшу частину Кам'янець-Подільської області ОУН, які сформували Кам'янець-Подільську округу. Варто зазначити, що процес реорганізації адміністративних одиниць ОУН, як і керівних, був частим явищем у підпіллі, оскільки відповідав на виклики боротьби проти радянської влади, ліквідації останніми організаційних ланок національно-визвольного руху. На початку 1945 р. у с. Настасів Тернопільського району Подільський крайовий провідник ОУН Іван Шанайда (Данило) провів нараду з окружними провідниками новосформованого краю. Імовірно, на цій нараді окружним провідником ПК призначили Зенона Голуб'яка (Борис). Проте через значні кадрові втрати (зокрема, загинув і сам З. Голуб'як 27 березня 1945 р.) провід ПК реорганізував Кам'янець-Подільську округу, вочевидь, створивши чотири надрайони: Дунаївецький, Кам'янець-Подільський, Проскурівський і Вінницький (Волянчук, 2018, с. 17–18). Ці події показують, що розвиток національно-визвольного руху в Подільському краї відбувався вкрай складно та з дедалі більш відчутними втратами для підпілля.

Подальший бойовий шлях Й. Демчука, який послуговується новим псевдо «Луговий», пов'язаний власне з Подільським окружним проводом. Із червня 1944 р. Йосип перебував в охоронній боївці керівника Кам'янець-Подільського окружного проводу Бориса, пізніше заступником керівника СБ цього проводу.

Приблизно в цей час радянська влада вивезла до Сибіру рідних Демчука: батька Василя, матів Марію, сестру Ольгу, що справило значний вплив на Йосипа.

Ще до своєї загибелі в березні 1945 р. Кам'янець-Подільський провідник ОУН Борис призначив Й. Демчука заступником референта Кам'янець-Подільського окружного проводу ОУН Олексія. Під час реорганізації Подільського окружного проводу місце керівника зайняв Григорій Левчук – Гомін. Перед проводом стояли важливі завдання щодо розбудови організаційної мережі ОУН у краї, що вимагало значних людських ресурсів, а насамперед проведення детальної розвідки.

Це збіглося з тим, що «повоєнне життя змушувало вносити певні корективи як щодо діяльності революційно-визвольного підпілля в Україні, так і щодо окремих ідеологічних засад діяльності ОУН». Саме тому С. Бандера в листі до друга Шухевича (Туру) і друзів у листопаді 1945 р. на основі «ґрунтового аналізу міжнародної ситуації та становища Організації й загального антибільшовицького фронту закликав побратимів у Краї боротися насамперед за душу людини, за маси, за доступ і вплив на них, не дати себе вирвати із життя мас, не вийти з життя в «безпечний ліс», позаяк там політична, а далі остаточна смерть» (Гай-Нижник, 2019, с. 380).

Особлива роль у виконанні розвідки покладалася на Й. Демчука. Повернувшись невдовзі через р. Збруч до Іванківського лісу, він доповів Гоміну про умови боротьби проти радянської окупаційної влади в Кам'янець-Подільській області. Про деталі доповіді можемо дізнатися із суспільно-політичних оглядів Кам'янець-Подільської округи ОУН. В одному з таких описів за квітень-липень 1946 р., характеризуючи населення, повстанці відзначали жахливі умови, які найкраще підтверджують цитата з документа – «життя населення Кам'янець-Подільщини – це нескінченна гонитва за хлібом, великі норми праці, постійні й високі податки, страх перед МВД. Поганий зовнішній вигляд населення... Про нас, як «бандерівців» населення знає, не всі правда поінформовані, проте ті, що знають, прихильно ставляться до нашого руху» (Держархів Тернопільської області, ф. Р-3567, оп. 1, спр. 266, арк. 1).

З іншого боку, суспільно-політичний звіт по Кам'янець-Подільській окрузі ОУН без дати створення вказується, що «населення вкрай негативно налаштоване до сталінського режиму» (Держархів Тернопільської області, ф. Р-3567, оп. 1, спр. 267, арк. 1). Згадані тези підтверджуються й іншими суспільно-політичними оглядами УПА з території Кам'янець-Подільської обл. з вересня 1944 до серпня 1947 року. Зокрема, в оглядах акцентовано увагу на терорі НКВД, червоних партизан та стрибків, дезертирів з фронту в 1944–1945 рр., важкість післявоєнної відбудови та сумний моральний стан населення, примусові позики та поїздки на Донбас для відновлювальної роботи важкої промисловості (Літопис УПА, 2011, с. 473, 479, 501, 502, 515, 530).

Й. Демчук водночас зауважив, що поряд з підтримкою населенням підпільників ОУН трапляються випадки ворожого ставлення до них – даються взнаки стереотипи більшовицького «перевиховання». Органи НКВД на цій території, повідомляв Луговий, не такі активні в каральних операціях, тому працювати тут буде набагато легше, ніж на галицьких теренах. Повернувшись на Дунаєвеччину, Демчук поринув у роботу підпілля, а в серпні 1945 р. очолив Дунаєвецький надрайонний провід ОУН. Зазначимо, що до Дунаєвецького надрайону входили Солобковецький, Віньковецький, Миньковецький, Новоушицький і Дунаєвецький райони Кам'янець-Подільської обл., а також села Муровано-Куриловецького та Барського районів Вінницької обл. До типових завдань підпільників належали створення конспіративних квартир, добір кадрів для вступу в ОУН із числа молодих місцевих мешканців. Серед населення краю розповсюджувалися листівки, література, збиралась інформація про різні сфери життя і діяльності районних та сільських органів більшовицької влади (Йосип Демчук (Луговий), 2022).

Із серпня 1946 до 1949 р. Луговий керував Дунаєвецьким надрайонним проводом. Водночас національно-визвольний рух у Подільській окрузі поповнювався новими й водночас професійними підпільниками. У 1946 р. за вказівкою окружного провідника Подільського краю Гомону до боївки Лугового були включені М. Криса (Кобзар), підпільники Любченко, Сергієм і Дем'ян (ГДА СБУ, ф. 5, оп. 1, спр. 44374 т. 1, арк. 88).

Хоча Й. Демчук обіймав посаду керівника Дунаєвського надрайонного проводу, його роль у структурі була набагато більша. Луговий завдяки своїй невтомній праці й хисту вибудував дієву вертикаль управління, розбудував мережу, поповнив склад підпілля.

Починаючи з 1946 р. спостерігалися помітні кроки в розбудові мережі Кам'янець-Подільського окружного проводу. Зокрема, вдалося створити підпільну друкарню ім. Ярослава Старуха в с. П'ятничани Орининського району, розтиражована продукція якої поширювалася по всьому Подільському краї і навіть на території Київської та Черкаської області. Після ліквідації радянським МГБ друкарні в с. П'ятничани в 1949 р. нова друкарня стала функціонувати з 1950 р. на хуторі Козак Довжоцького району Кам'янець-Подільської області (Соловей, 2017, с. 61).

Нагадаємо, що Й. Демчук розпочинав свою підпільну кар'єру з посади референта молодіжних структур на Тернопільщині, та мав значний успіх у розвитку такої сфери діяльності. Набутий досвід пригодився під час розбудови молодіжних організацій уже в Кам'янець-Подільській окрузі. Про результати цієї роботи дізнаємося з доповідної записки начальника управління МДБ по Кам'янець-Подільській обл. полк. Руденка міністру держбезпеки УРСР генерал-лейтенанту Ковальчуку. У документі описується створення, діяльність та ліквідація молодіжних організацій «Молоді друзі» в с. Женишківці та с. Покутинці Віньковецького району. У доповідній зазначається, що процесом створення керували безпосередньо підпільники на рівні надрайонних провідників. Група «Молоді друзі» створена в 1948 р. в складі 8 учнів старшої школи та існувала до 1951 р. (Сергійчук, 2005, с. 658–659). Дослідник молодіжного руху на поділлі В. Ярич так характеризує діяльність цієї групи. Організація проводила активну пропагандистську діяльність, поширюючи листівку та літературу в школі та на території с. Женишківці. Небезпечнішу діяльність група розгорнула під час навчання у вищих закладах. А. Сосна, навчаючись у Київському лісогосподарському інституті, збирала розвіддані про студентів та партійний актив. А. Качуринець, проводячи службу на тихоокеанському флоті, вивчав настрої військових-моряків, В. Мельник та В. Паюк врешті перейшли в підпілля (Ярич, молоді, с. 229).

Молодіжна група із с. Покутинці Віньковецького р-ну складалася із 5 осіб та створена у 1948 р. на чолі з М. Герасеменюком (Степан). Група займалась пропагандистською діяльністю, збором розвідданих та диверсійною роботою. Зокрема, 1 травня 1949 р. з метою підризу радянських ювілейних дат учасниками групи здійснено підпал дому секретаря партійної організації с. Покутинці (Ярич, 2020, с. 277; Сергійчук, 2011, с. 670).

Обидві групи існували до 1951 р. та були важливим та повноцінним елементом боротьби українського-національно визвольного руху проти радянської влади зі своєю специфікою завдань. За рахунок юнацтва здійснювалося поповнення членів організації, велася розвідувальна діяльність у навчальних закладах, культосвітніх зібраннях та навіть у родинях учасників. Беручи до уваги те, що молодь у статусі студентів буде навчатися в різних містах України та у лавах червоної армії (Ярич, 2022, с. 51)

Зазначені вище результати роботи підпілля в Кам'янець-Подільській окрузі давали змогу масштабувати національно-визвольний рух, зокрема, на територію Вінницької обл. Там оунівське підпілля було скромніше, зокрема через тиск радянської партійної системи та силових органів. У результаті в другій половині 1949 р. дій УПА на цій території майже не простежувалося (Коломієць, 2010, с. 183). З огляду на це, у червні 1949 р. за розпорядженням керівника Кам'янець-Подільського окружного проводу ОУН(б) Гомону Вінницький надрайонний провід очолив Луговий. Йому поставлено завдання налагодити підпільну мережу та зробити Вінницький окружний провід важливою ланкою поширення підпільного руху на територію Київської області. Пліч-о-пліч із Демчуком на території області діяли молоді члени ОУН (б): Петро Колісник (Черник), Григорій Трендяк (Мирон), Володимир Юркевич (Змагун), Левко Григорій (Шепель), Михайло Гупало (Степан), Володимир Паюк (Нечай, Сурмач). (Коломієць, 2010, с. 202–203; ГДА СБУ, ф. 5, оп. 31, спр. 67825, т. 1, арк. 39).

Вербуючи людей в організацію і закладаючи конспіративні квартири, вони розповсюджували літературу серед населення та займалися збройними пограбуваннями установ і колгоспів. Ю. Польова вказує, що до складу проводу,

окрім згаданих підпільників, входили Улас і Алкід. З ним також тісно співпрацювали: Діброва, Дем'ян, Аркадій, Арсен (Польова, 2011, с. 57).

Особливо цінною є інформація про склад молодіжних груп повстанського руху в краї. Згадувана нами дослідниця Ю. Польова на основі матеріалів архівної справи Лугового встановила 46 осіб з Кам'янець-Подільської та Вінницької області віком від восьмикласника і двох дев'ятикласників із с. Лаврівка Вінницького району до 28 років та одну вчительку (Польова, 2011, с. 58).

На основі інформації з кримінальної справи Й. Демчука впливає, що його та керівника ВО «Лисоня В. Бея (Уласа) внаслідок вдалої спецоперації 8 лютого 1951 р. схопили співробітники МГБ. Для підпілля це був важкий удар, адже

Луговий знав усю вертикаль подільського краю, конспіративні квартири, лінії зв'язку, локації перебування підпільників. За неписаними правилами УПА, воїну, який потрапив у полон до радянських силових органів, потрібно було протриматися 10 днів, не видаючи побратимів, щоб у решти проводу був час на реорганізацію.

Висновки. Проаналізувавши історію боротьби Й. Демчука (Лугового), можна сміливо зробити висновок, що це взірць українського воїна, який заслуговує на високе місце в пантеоні українських героїв. Йосип розпочав свою кар'єру в ОУН у віці 18 років, з переконанням долучитися до українського національно-визвольного руху, та з гідністю пройшов шлях від референта молодіжного осередку рідного села до керівника Дунаєвського та Вінницького надрайонних проводів.

Список використаних джерел:

Велика Кременецька акція. Як війська НКВС не змогли знищити УПА під Гурбами. URL: https://localhistory.org.ua/texts/statti/velika-kremenetska-aktsiia-iak-viiska-nkvs-ne-zmogli-znishchiti-upa-pid-gurbami/?fbclid=IwY2xjawKDSsxleHRuA2FlbQIxMABicmlkETFCNlHNmc2TIUwdWJPUUtLAR4ytf4PaRKWm_PhikutNDTKV6LHxFRDmHmnwLCNa-s_7YMPmC3LKXoAyi7_zA_aem_cfZNIIdWb8iELe_I4kWwYGA (дата звернення 28.04.2025)

Волянчук, С. (2018). Історія воєнної округи УПА «Лисоня». Тернопіль : Навчальна книга – Богдан, 328 с.

Гай-Нижник, П. (2019). ОУН-Б за умов нової військово-політичної дійсності на теренах України (кінець 1943 р. – початок 1950-х років). *Вісник Львівського університету. Серія історична. Спецвипуск*. С. 372–390.

Галузевий державний архів Служби безпеки України (далі: ГДА СБУ), ф. 5, оп. 1, спр. 44374, т. 1, 269 арк. По звинуваченню Криси Михайла Петровича та Оліярника Михайла Саввича.

ГДА СБУ, ф. 5, оп. 31, спр. 67825, т. 1: Особова справа Демчука Йосипа Васильовича, 310 арк.

23 травня в адміністративній будівлі Музей національно-визвольної боротьби Тернопільщини до відзначення національного Дня Героїв України відбулось чергове вручення нагород нащадкам Лицарів ОУН та УПА. URL: <https://www.facebook.com/share/p/165FXBLMAM/> (дата звернення 22.04.2025)

Державний архів Тернопільської області (далі: Держархів Тернопільської області), ф. Р-3567, оп. 1, спр. 266, Суспільно-політичний огляд [Кам'янець-Подільської округи ОУН] за квітень – липень 1946 р. 10 арк.

Держархів Тернопільської області, ф. Р-3567, оп. 1, спр. 267 Суспільно-політичний звіт по Кам'янець-Подільській округі ОУН. 6 арк.

Йосип Демчук «Луговий» – надрайонний провідник Вінницької округи ОУН в 1949–1951 роках. URL: https://mimh.org.ua/news/josip_demchuk_lugovij_nadrajonovij_providnik_vinnickoji_okrugi_oun_v_1949_1951_rokakh/2022-10-14-648. (дата звернення 20.04.2025)

Коломієць, І. (2010). ОУН–УПА на Вінниччині в роки боротьби за Українську Самостійну Соборну Державу. Літин : Літинська районна друкарня, 247 с.

Літопис УПА. Нова серія. Т. 18: Діяльність ОУН та УПА на території Центрально-Східної та Південної України [ред. рада: П. Сохань (співголова), П. Й. Потічний (співголова), Г. Боряк, В. Лозицький, Р. Пиріг, Ю. Шаповал, О. Удод, С. Кокін, М. Посівнич; упоряд.: О. Пагіря, В. Іванченко. НАН України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського; Видавництво «Літопис УПА»; Галузевий державний архів СБУ]. Київ; Торонто, 2011. 1160 с.

Марчук, І. (2011). Ліквідація радянськими карально-репресивними органами Подільського крайового проводу ОУН (1945–1952). *Український визвольний рух: наук. зб. Збірник 15*. С. 191–214.

Польова, Ю. (2011). Ліквідація Дунаєвського надрайонного проводу ОУН (б) (1951 р.). *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія : Історія. Київ*, Вип. 104. С. 55–59.

Сергійчук, В. (2005). Український здвиг: Поділля. 1939–1955. Київ : Українська Видавнича Спілка, 840 с.

Соловей, В. (2017). Підпільні друкарні та схрони ОУН (б) на території Кам'янець-Подільської області (1948–1951). *Емінак: науковий щоквартальник*. Київ – Миколаїв. № 1 (17) (січень – березень). Т. 4. С. 59–64.

Ярич, В. (2020). Історична пам'ять про молодіжне націоналістичне підпілля на Поділлі в повоєнне десятиріччя через призму документів ГДА СБУ. *Пам'яткознавство: сучасні аспекти: матеріали всеукр. наук.-практ. онлайн-конференції з міжнародною участю, м. Кам'янець-Подільський, 15–16 травня 2020 р.* / [редкол.: В. В. Фенічур (гол. ред.), Л. В. Баженов, А. Л. Глушковецький та ін.]. Кам'янець-Подільський: ТОВ «Друкарня «Рута», С. 56–59.

Ярич, В. (2016). Молоді борці Поділля за українську національну ідею у повоєнні роки. *Український визвольний рух* / [Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, Центр досліджень визвольного руху]. Львів, Збірник 21. С. 209–234.

Ярич, В. (2022). Молодіжні організації ОУН Кам'янець-Подільської області у стратегії Українського руху опору радянському режиму. *Гуманітарні студії: історія та педагогіка. Тернопіль, ЗУНУ*. № 1 (03). С. 41–63.

Ярич, В. (2020). Покутинська молодіжна група українських націоналістів та її діяльність на Поділлі у післявоєнний час. *Матеріали XVI Подільської наукової історико-краєзнавчої конференції. [Присвячений 55-річчю проведення першої Подільської історико-краєзнавчої конференції, 25-річчю діяльності Центру дослідження історії Поділля інституту Історії України НАН України при К-ПНУ імені Івана Огієнка]*. Кам'янець-Подільський: ТОВ «Друкарня «Рута», С. 275–279.

References:

Velyka Kremenetska aktsiia. Yak viiska NKVS ne zmozhly znyshchyty UPA pid Hurbamy. [How the NKVD troops failed to destroy the UPA near Gurba] Retrieved from: https://localhistory.org.ua/texts/statti/velika-kremenetska-aktsiia-iak-viiska-nkvs-ne-zmogli-znishchiti-upa-pid-gurbami/?fbclid=IwY2xjawKDSsxleHRuA2FlbQlXmABicmlkETF-CNnlHNmc2TIUwdWJPUUtLAR4ytfv4PaRKWm_PhkutNDTKV6LHxFRDmHmnwLCNa-s_7YMPmC3LKXoAyi7_zA_aem_cfZNIIdWb8iELe_I4kWwYGA (data zvernennia 28.04.2025) [in Ukrainian].

Volianiuk, S. (2018). Istoriiia voiennoi okruhy UPA «Lysonia» [History of the UPA Military District “Lysonya”]. Ternopil: Navchalna knyha – Bohdan, 328 s. [in Ukrainian].

Hai-Nyzhnyk, P. (2019). OUN-B za umov novoi viiskovo-politychnoi diisnosti na terenakh Ukrainy (kinets 1943 r. – pochatok 1950-kh rokiv) [OUN-B under the conditions of the new military-political reality in Ukraine (late 1943 – early 1950s)]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriiia istorychna*. Spetsvyppusk. S. 372–390. [in Ukrainian].

Haluzevyi derzhavnyi arkhiv Sluzhby bezpeky Ukrainy (dali: HDA SBU) [Sectoral State Archive of the Security Service of Ukraine], f. 5, op. 1, spr. 44374, t. 1, 269 ark. Po zvynuvachenniu Krysy Mykhaila Petrovycha ta Oliiarnyka Mykhaila Savvycha. [in Ukrainian].

HDA SBU, f. 5, op. 31, spr. 67825, t. 1: Osobova sprava Demchuka Yosypa Vasylovycha, 310 ark. [in Ukrainian].

23 travnia v administrativnii budivli Muzei natsionalno-vyzvolnoi borotby Ternopilshchyny do vidznachennia natsionalnoho Dnia Heroiv Ukrainy vidbulos chervove vruchennia nahorod nashchadkam Lytsariv OUN ta UPA [On May 23, in the administrative building of the Museum of the National Liberation Struggle of Ternopil Region, to celebrate the national Day of Heroes of Ukraine, another award ceremony was held for the descendants of the Knights of the OUN and UPA.]. Retrieved from: <https://www.facebook.com/share/p/165FXBLMAM/> (data zvernennia 22.04.2025) [in Ukrainian].

Derzhavnyi arkhiv Ternopilskoi oblasti (dali: Derzharkhiv Ternopilskoi oblasti) [State Archives of Ternopil Region], f. R-3567, op. 1, spr. 266, Suspilno-politychnyi ohliad [Kamianets-Podilskoi okruhy OUN] za kviten – lypen 1946 r. 10 ark. [in Ukrainian].

Derzharkhiv Ternopilskoi oblasti [State Archives of Ternopil Region], f. R-3567, op. 1, spr. 267 Suspilno-politychnyi zvit po Kamianets-Podilskii okruzi OUN. 6 ark. [in Ukrainian].

Yosyp Demchuk «Luhovyi» – nadraionyi providnyk Vinnytskoi okruhy OUN v 1949–1951 rokakh. [Yosyp Demchuk “Luhovyi” – the regional leader of the Vinnytsia OUN district in 1949–1951] Retrieved from: https://mimh.org.ua/news/josip_demchuk_lugovij_nadrajonovij_providnik_vinnickoji_okrugi_oun_v_1949_1951_rokakh/2022-10-14-648. (data zvernennia 20.04.2025) [in Ukrainian].

Kolomiiets, I. (2010). OUN–UPA na Vinnychchyni v roky borotby za Ukrainsku Samostiinu Sobornu Derzhavu [OUN–UPA in Vinnytsia region during the years of struggle for the Ukrainian Independent Confederate State]. Lityn: Litynska raionna drukarnia, 247 s. [in Ukrainian].

Litopys UPA. Nova seriia. T. 18: Diialnist OUN ta UPA na terytorii Tsentralno-Skhidnoi ta Pivdennoi Ukrainy [Activities of the OUN and UPA in Central-Eastern and Southern Ukraine] / [red. rada: P. Sokhan (spivholova), P. Y. Potichnyi (spivholova), H. Boriak, V. Lozytskyi, R. Pyrih, Yu. Shapoval, O. Udod, S. Kokin, M. Posivnych; uporiad.: O. Pahiria, V. Ivanchenko. HAN Ukpainy. Instytut ykpainskoi apxeohpafii ta dzhepeloznavstva im. M. C. Hpyshevskoho; Bydavnytstvo «Litopys UPA»]; Haluzevyi derzhavnyi arkhiv SBU]. Kyiv; Toronto, 2011. 1160 s. [in Ukrainian].

Marchuk, I. (2011). Likvidatsiia radianskymy karalno-represyvnymy orhanamy Podilskoho kraiovoho provodu OUN (1945–1952) [The liquidation of the Podolsk regional leadership of the OUN by Soviet punitive and repressive bodies (1945–1952)]. *Ukrainskyi vyzvolnyi rukh: nauk. zb. Zbirnyk* 15. S. 191–214. [in Ukrainian].

Polova, Yu. (2011). Likvidatsiia Dunaievetskoho nadraionnoho provodu OUN (b) (1951 r.) [Liquidation of the Dunayevets regional branch of the OUN (b) (1951)]. *Visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu imeni Tarasa Shevchenka. Seriia : Istoriia*. Kyiv, Vyp. 104. S. 55–59. [in Ukrainian].

Serhiichuk, V. (2005). *Ukrainskyi zdvyh: Podillia. 1939–1955* [Ukrainian upheaval: Podillia. 1939–1955]. Kyiv : Ukrainska Vydavnycha Spilka, 840 s. [in Ukrainian].

Solovei, V. (2017). Pidpilni drukarni ta skhrony OUN (b) na terytorii Kamianets-Podilskoi oblasti (1948–1951) [Underground printing houses and hideouts of the OUN (b) in the Kamianets-Podilskyi region (1948–1951)]. *Eminak: naukovyi shchokvartalnyk*. Kyiv – Mykolaiv. № 1 (17) (sichen – berezen). T. 4. S. 59–64. [in Ukrainian].

Yarych, V. (2020). Istorychna pamiat pro molodizhne natsionalistychne pidpillia na Podilli v povoienne desiatyrichchia cherez pryzmu dokumentiv HDA SBU [Historical memory of the youth nationalist underground in Podillia in the post-war decade through the prism of documents of the State Administrative Service of the Security Service of Ukraine]. *Pamiatkoznavstvo: suchasni aspekty: materialy vseukr. nauk.-prakt. onlain-konferentsii z mizhnarodnoiu uchastiu, m. Kamianets-Podilskyi, 15–16 travnia 2020 r.* / [redkol.: V. V. Fentsur (hol. red.), L. V. Bazhenov, A. L. Hlushkovetskyi ta in.]. Kamianets-Podilskyi : TOV «Drukarnia «Ruta», S. 56–59. [in Ukrainian].

Yarych, V. (2016). Molodi bortsy Podillia za ukrainsku natsionalnu ideiu u povoienni roky [Young fighters of Podillia for the Ukrainian national idea in the post-war years]. *Ukrainskyi vyzvolnyi rukh* / [In-t ukrainoznavstva im. I. Kryp'iakevycha NAN Ukrainy, Tsentr doslidzhen vyzvolnoho rukhu]. Lviv, Zbirnyk 21. S. 209–234. [in Ukrainian].

Yarych, V. (2022). Molodizhni orhanizatsii OUN Kamianets-Podilskoi oblasti u stratehii Ukrainskoho rukhu oporu radianskomu rezhymu [Youth organizations of the OUN of Kamianets-Podilskyi region in the strategy of the Ukrainian resistance movement to the Soviet regime]. *Humanitarni studii: istoriia ta pedahohika*. Ternopil, ZUNU. № 1 (03). S. 41–63. [in Ukrainian].

Yarych, V. (2020). Pokutynetska molodizhna hrupa ukrainskykh natsionalistiv ta yii diialnist na Podilli u pisliavoiennyi chas [Pokutynets Youth Group of Ukrainian Nationalists and Its Activities in Podillia in the Postwar Period]. *Materialy XVI Podilskoi naukovoï istoryko-kraieznavchoï konferentsii. [Prysviachenyi 55-richchiu provedennia pershoï Podilskoi istoryko-kraieznavchoï konferentsii, 25-richchiu diialnosti Tsentru doslidzhennia istorii Podillia instytutu Istorii Ukrainy NAN Ukrainy pry K-PNU imeni Ivana Ohienka]*. Kamianets-Podilskyi: TOV “Drukarnia «Ruta”, S. 275–279. [in Ukrainian].

Кравчук Богдан Васильович,
здобувач вищої освіти третього
освітньо-кваліфікаційного рівня
спеціальності 032 «Історія та археологія»
кафедри історії, археології та методики викладання
факультету психології, історії та соціології
Херсонського державного університету
orcid.org/0000-0002-1052-7223
Researcher ID: KGQ-2464-2024
kravchukbogdan4996@gmail.com

МЕМУАРНА СПАДЩИНА ПІЗНЬОПРОТЕСТАНТСЬКИХ ГРОМАД НАДДНІПРЯНЩИНИ СЕРЕДИНИ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ ЯК КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНИЙ ФЕНОМЕН

У роботі досліджено мемуарну спадщину пізньопротестантських громад Наддніпрянщини середини ХІХ – початку ХХ ст. Визначено, що мемуари є важливою частиною джерельної бази з історії будь-якого релігійного руху. Мета статті – дослідити мемуарну спадщину пізньопротестантських громад Наддніпрянщини середини ХІХ – початку ХХ ст. У межах дослідження використано біографічний метод для створення портрета авторів мемуарів, психологічний метод для пошуку внутрішніх мотивів і самокритики, тоді як історико-порівняльний метод – для аналізу спільного й відмінного в текстах.

Установлено, що в контексті вивчення мемуарної спадщини варто визначити певний перелік наукових проблем, який можна дослідити на їх основі: причини появи такого жанру в протестантському середовищі, персональні внутрішні мотиви авторів описати власне минуле, способи викладу пережитого, цільова аудиторія текстів, самоаналіз та самокритика, кількісні та якісні показники. Доведено, що авторами мемуарної спадщини були представники різних соціальних груп та рівнів духовної ієрархії протестантських спільнот: значна частина – це мемуари не стільки лідерів пізньопротестантських громад, скільки пересічних членів, які займали активну життєву і релігійну позицію.

Установлено, що сьогодні дослідникам доступні різні види мемуарної спадщини пізньопротестантських громад Наддніпрянщини середини ХІХ – першої половини ХХ ст.: автобіографії, особисті свідчення у вигляді листувань чи публікацій, письмові спогади та перекази, історичні нариси тощо. Визначено, що лідерами та членами спільнот залишено до десяти одиниць мемуарного жанру, які є важливими джерелами з історії пізньопротестантських громад Наддніпрянщини.

Виявлено, що мемуарна спадщина пізньопротестантських громад є унікальним історичним надбанням минулого, які містять важливий фактологічний, теологічний, біографічний і хронологічний матеріал. Визначено, що ця інформація є вкрай важливою для розуміння контексту історії протестантського руху.

Ключові слова: пізньопротестантська громада, баптизм, мемуари, автобіографія, листування, історичні нариси.

Kravchuk Bohdan,
Postgraduate Student of the Third Level of Higher Education
Speciality 032 “History and Archeology” at the Department of History,
Archeology and Teaching Methods,
Faculty of Psychology, History and Sociology
Kherson State University
orcid.org/0000-0002-1052-7223
Researcher ID: KGQ-2464-2024
kravchukbogdan4996@gmail.com

MEMOIR HERITAGE OF LATE PROTESTANT COMMUNITIES OF THE NADDNIPRIANS IN THE MID-19TH – EARLY 20TH CENTURY AS A CULTURAL AND HISTORICAL PHENOMENON

The paper examines the memoir heritage of the late Protestant communities of the Naddniprians in the mid-nineteenth and early twentieth centuries. It is determined that memoirs are an important part of the source base for the history of any religious movement. The purpose of the article is to study the memoir heritage of the late Protestant communities of the Naddniprians in the mid-19th and early 20th centuries. The study used the biographical method to create a portrait of the authors of the memoirs, the psychological method to search for their inner motives and self-criticism, while the historical and comparative method was used to analyse the similarities and differences in the texts.

It is established that in the context of studying the memoir heritage, a certain list of scientific problems should be identified that can be studied on their basis: the reasons for the emergence of this genre in the Protestant environment, the authors' personal internal motives to describe their own past, the ways of presenting their experiences, the target audience of texts, self-analysis and self-criticism, quantitative and qualitative indicators. It is proved that the authors of the memoir heritage were representatives of different social groups and levels of the spiritual hierarchy of Protestant communities: a significant part of them are memoirs not so much of the leaders of late Protestant communities as of ordinary members who took an active life and religious position.

It has been established that today researchers have access to various types of memoir heritage of the Late Protestant communities of the Naddniprians of the mid-nineteenth – first half of the twentieth century: autobiographies, personal testimonies in the form of correspondence or publications, written memoirs and narratives, historical essays, etc. It has been determined that the leaders and members of the communities left up to ten units of the memoir genre, which are important sources on the history – the late Protestant communities of the Naddniprians.

It is revealed that the memoir heritage of the late Protestant communities is a unique historical heritage of the past, containing important factual, theological, biographical and chronological material. It is determined that this information is extremely important for understanding the context of the history of the Protestant movement.

Key words: late Protestant community, Baptism, memoirs, autobiography, correspondence, historical essays.

Вступ. Мемуари – це унікальне історичне джерело особового походження. Кожне речення, кожна сторінка мемуарів просякнуті подіями, очевидцем, свідком або учасником яких був їх автор. Тому вивчення цього пласту історичних джерел – невід’ємна частина історичного дослідження. Джерельна база історії релігійних рухів переповнена персоналіями, які зазвичай залишають по собі значну мемуарну спадщину.

До нашого часу збереглися декілька унікальних мемуарів представників пізньопротестантських громад Наддніпрянщини середини XIX – першої половини XX ст. Ці твори – важливі історичні джерела, які презентують дослідникам внутрішній світ оповідача, персональні акценти на явища та події, вміння концентрувати увагу на зовнішніх і внутрішніх характеристиках особистостей, географічних локаціях, емоційному стані, що супроводжували його в минулому. Незважаючи на глибоку суб’єктивність та релігійну заангажованість такого виду джерела, його цінність важко переоцінити.

Мета статті – дослідити мемуарну спадщину представників пізньопротестантських

громад Наддніпрянщини середини XIX – початку XX ст. як культурно-історичного феномену.

Аналізуючи історіографію мемуарної спадщини пізньопротестантських громад Наддніпрянщини, найперше варто зазначити про внесок у збереження та аналіз мемуарів релігієзнавця В. Бонч-Бруєвича. Йому вдалося віднайти та видати друком понад десять автобіографій, спогадів та нарисів, авторами яких були представники різних антиправославних рухів у межах усієї Російської імперії. Окрім виданих збірників матеріалів, дослідник вдається до їх аналізу та критики, перевіряючи на достовірність зазначених у них фактах.

Безумовно, мемуари стали важливим джерелом вивчення протестантської психології та богослов’я для православного духовенства. Зокрема, відомий протоієрей, професор Московської духовної академії, місіонер Д. Боголюбов звертав увагу на автобіографічні твори лідерів пізньопротестантського руху Наддніпрянщини. Він намагався зрозуміти причини та процес духовної еволюції протестантів. Зокрема, досліджував автобіографії С. Чижова

(Боголюбов, 1909) та Т. Зайця (Боголюбов, 1945–1946), даючи їм власну аналітичну оцінку. У сучасній науковій традиції відсутні праці, присвячені проблематиці мемуарної спадщини пізньопротестантських громад. Є декілька праць, спрямованих на вивчення автобіографічних творів релігійних діячів різних історичних епох. Зокрема, Г. Шевців вивчала автобіографічні твори епохи Середньовіччя (Шевців, 2025).

Написання біографічних та автобіографічних творів – один з елементів християнської релігійної культури. Деякі тексти Святого Письма християнські конфесії розцінюють як своєрідну біографічну та мемуарну творчість. У середньовічній літературній традиції з'являються патерики – біографічні збірники «житій святих», просякнуті прославленням їх подвигів та аскетизму, чудес і знамен. Вони мали значний вплив як на християнську літературу, так і на читачів – представників різних конфесій. Проте мемуари залишалися в меншості, бо згідно з релігійних традицій могли видаватися способом самовихваляння та ознакою самозакоханості.

Створення протестантської мемуарної спадщини можна вважати своєрідним продовженням християнської традиції оповідати про власне релігійне життя як приклад для наслідування. При цьому це був не стільки пошук неперевершених ідеалів чи неповторних взірців, скільки спосіб зобразити постать пізнього протестанта звичайною людиною, подібною до інших. Лише в крайніх випадках у біографіях можна натрапити на випадки надприродних проявів у виконанні пізніх протестантів. Така позиція давала змогу будь-кому рівнятися на подібний собі портрет представника пізньопротестантського руху – брата чи сестри по вірі.

Важливою причиною появи мемуарної творчості була її подвижницька функція. Значущим компонентом подвижницької літератури була розповідь про героїчні вчинки діячів пізнього протестантизму, проявлену ними мужність у доволі складних умовах переслідувань, самовідданість та самопожертву за релігійні переконання. Яскравим свідченням цього є висловлювання Ф. Дунаєнка – члена пізньопротестантської громади одного з поселень на межі Херсонської та Київської губерній, автора автобіографії під назвою «Вірний до кінця».

Він на початку своїх мемуарів звертається до читачів з таким словами: «Дорогі друзі, чи ви бажаєте знати про змагання на ниві Христовій? У мене вони були, а тому від серця я вам про них розповім» (Дунаєнко, 1971, с. 9). У російськомовному оригіналі слово «змагання» звучить як «подвиг», що піднімає змістове навантаження текстів та особистість автора на значно вищий щабель у середовищі його одновірців.

Подвижницька література має два боки медалі. Один – розповісти про власний героїзм та стійкість у вірі. Інший – донести до широкої аудиторії інформацію про системні методи переслідувань та різносторонні способи гоніння представників пізньопротестантських спільнот з боку державної влади та православного духовенства. Зокрема, це стало причиною для автобіографічної оповіді пізнього протестанта із с. Плоске Остерського повіту Чернігівської губернії Й. Семеренка. Вони збережені у двох варіантах: в особистому листуванні та занотованій розповіді. За свої релігійні переконання йому довелося пережити багато випробувань, через які він був змушений разом із родиною терміново емігрувати за кордон у м. Тульча, що в Румунії. Тут його детальну усну розповідь занотував один із лідерів баптизму в Російській імперії В. Павлов (Бонч-Бруєвич, 1902, с. 58–64).

Деякі протестанти воліли менше згадувати про пережиті переслідування у своїх текстах. Страх від можливих наслідків публікації такої інформації був великий. При цьому в джерелах ми простежуємо таку тенденцію: значна частина мемуарів написана на прохання сторонніх осіб. Зазвичай, ними були представники інтелігенції Російської імперії, які чудово усвідомлювали важливість збору та збереження такої інформації. Окрім того, що вони відверто симпатизували переслідуванню пізнім протестантами, їм важливо було досліджувати історію цього руху. До такої інтелігенції можна зарахувати послідовників Л. Толстого, які з використанням демонстрацій, маніфестів та звернень боролися за права релігійних спільнот. Серед них І. Трегубов, П. Бірюков, В. Чертков, які за свої переконання також зазнали гоніння. Їм вдавалося друкувати в емігрантських журналах автобіографічні листи членів протестантських спільнот. Для них було важливо, щоб лідери громад у деталях описували види та методи

переслідувань, щоб розповісти міжнародній спільноті про релігійні утиски в Російській імперії.

Наприклад, в одному зі своїх автобіографічних листів протестант із с. Кишенець Уманського повіту Київської губернії С. Чижов пише до адресата: «Ви просите мене повідомити вам про незгадані мною в попередньому листі перешкоди, які мені довелося і доводиться переносити від священників та влади. Не хотілось би і згадувати про те зло, яке нам зробило наше оточення. Але оскільки ви цікавитеся знати більше про нашу біду – напишу на ваше прохання...» (Матеріали..., 1908, с. 57). Саме в цей момент автор перебував на засланні, тому мав цілком природне бажання замовчувати деякі деталі.

Мемуари протестанта із с. Скибенці Сквирського повіту Київської губернії Т. Зайця також були написані на прохання послідовників Л. Толстого: «Ви, дорогий брате, вимагаєте деталей із минулого і теперішнього життя. То ось Вам...» (Матеріали..., 1910, с. 20). До речі, автобіографія написана українською мовою, яку В. Бонч-Бруевич подає в російській транслітерації. До того ж її окремо перевидано в російськомовному перекладі для зручності читачів, які не знайомі з «малоросійською» мовою (Записки Т. Зайця, 1913).

Не менш важливою причиною написання автобіографій є бажання розповісти не скільки про особисте життя, стільки про персональний духовний шлях навернення з православ'я до пізнього протестантизму, еволюцію релігійних переживань, етапи богошукань тощо. І вже в контексті цієї оповіді автори додавали декілька штрихів із власного життєпису. Яскравим прикладом такої розповіді є листи вже згаданого Т. Зайця, на основі яких можна скласти своєрідний духовний-релігійний процес трансформації православного селянина в лідера протестантського руху. Особливою окрасою такої розповіді є збережена частина діалогів з православним духовенством, на основі яких можна відтворити аргументацію протестанта.

Одними з найбільш послідовних у хронологічному та тематичному викладі є мемуари пресвітера баптистської громади с. Косяківка Таращанського повіту Київської губернії, волосного писаря І. Лясоцького. Він є одним із перших новонавернених пізніх протестантів

на Київщині. Власні мемуари він починає такими словами: «Історія мого навернення і життя така...» (Бонч-Бруевич, 1902, с. 1). Для нього було вкрай важливо написати насамперед історію свого навернення, а вже у вигляді історичного фону – історію життя. Мемуарна спадщина І. Лясоцького є чи не найкраще збереженою та складається з різних листів, історичних нарисів, спогадів тощо.

На сторінках пізньопротестантської періодики можна віднайти багато мемуарних джерел у вигляді листів до редакцій, у яких автори описують власне життя та історію. Зрозуміло, що частина з них була підписниками таких періодичних видань, тому усвідомлювали, що їх автобіографія може стати надбанням громадськості. Такі мемуари важливі тим, що їх авторами були пересічні члени пізньопротестантських громад, які не залишили по собі іншого літературного спадку. Наприклад, уродженець с. Швирневе (Свірневе) Ананьївського повіту Херсонської губернії А. Романенко починає свій лист до редакції «Баптист» так: «Я бажаю описати мій рід і хід мого життя» (Баптист, 1907, с. 21). У ньому він оповідає про власну духовну боротьбу з православним духовенством, еміграцію до Румунії та проповідницький шлях із зазначенням кількості хрещених ним осіб.

Ще однією групою мемуарів є праці, написані з метою розповісти як про своє навернення, так і про свій духовний доробок, релігійні здобутки, кар'єрні досягнення та проповідницьку діяльність. Один із найвідоміших благовісників і проповідників Руського баптистського союзу, пресвітер громади с. Астраханка Мелітопольського повіту Таврійської губернії Ф. Баліхін в автобіографії розповідає про духовно-релігійний шлях. Автор фіксує інформацію про кількість хрещених ним осіб, рукопокладених пресвітерів, дияконів і проповідників, кількість відвіданих губерній Російської імперії та європейських держав, перелік міжнародних конференцій, на яких він бував, і свою роль у їх проведенні. Пресвітер детально розповідає і про проповідницьку діяльність: «Із дня оголошення свободи віросповідання, з дозволу начальства і з благословення Господа були проведені в містах губернських і повітових понад 40 публічних релігійних богослужінь баптистів у театральних і громадських міських залах» (Баліхін,

1908, с. 6). Мемуарна спадщина Ф. Баліхіна дуже велика. Значна частина його творів була надрукована в протестантській періодиці, членом редколегій яких він був.

Один із перших пізніх протестантів Херсонської губернії, сусід і учень першого євангеліста І. Онищенка, керівник громади в с. Основа Одеського повіту М. Ратушний залишив мемуари у вигляді історичного нарису Основської громади. Він акцентує на переслідуваннях протестантів, описуючи кількість арештованих, розміри штрафів, методи знущань над ними з боку урядовців та духовенства: «Це тільки я описав в одному селі Основі, Одеського повіту, а в других повітах ще гірше знущалися над нашими баптистами, але тільки через неграмотність, не можуть описати всіх страждань та мук арештними домами» (Бонч-Бруєвич, 1902, с. 56). Історичні довідки про зародження пізнього протестантизму в межах конкретної адміністративної одиниці або про минуле певної пізньопротестантської громади – популярне явище в їх мемуаристиці. Зазвичай подібні спогади писали керівники громад з географічними, іменними та хронологічними деталями.

У мемуарах можна простежити як автори у відкритій чи завуальованій формі намагаються донести власні прагнення, особисту мотивацію, приховані бажання, спонукання до дій читацького загалу. Значна частина таких праць має глибокі релігійні смисли проповідницького характеру. Ф. Дунаєнко, підсумовуючи свою розповідь, намагається донести читачам переваги особистого богошукування та євангельської віри як такої, що має практичне духовно-релігійне застосування (Дунаєнко, 1971, с. 77–78).

Розповідь про свої поневіряння – це був своєрідний спосіб збалансувати власний морально-психологічний стан. Саме глибокі емоційні потрясіння та крайня необхідність врівноважити власні думки та почуття часто мотивували пізніх протестантів до написання мемуарів. С. Чижов, перебуваючи на засланні в межах сучасної Польщі, наприкінці одного зі своїх автобіографічних листів зазначає: «Пишу друзям листи і тим зміцнюю свої здібності, почуття, думки і волю. Часом жалкую і сумую за милими друзями і свободою, яку дарувала нам природа» (Матеріали..., 1908, с. 56).

Водночас мотивом написання автобіографії могла стати цілком практична необхідність.

Уже згаданий протестант із Чернігівщини Й. Семеренко перший варіант автобіографії описує в листі до одновірців із м. Одеси, благаючи їх про матеріальну допомогу та сприяння в перетині державного кордону Російської імперії та королівства Румунія (Бонч-Бруєвич, 1902, с. 64–67). Переслідування на батьківщині змусили його до такого кроку. Це мотивувало автора детально описати всі страждання та гоніння від місцевої влади, які його родина перенесла за свої релігійні переконання. І вже в Румунії його оповідь була занотована вдруге В. Павловим, про що зазначено вище.

Косяківського пресвітера І. Лясоцького мотивували до написання мемуарів тексти Святого Письма про хресні страждання Ісуса Христа: «Якщо Сам Владика неба і землі, Господь наш Ісус Христос, єдиний безгрішний, не міг оминати такого скорботного шляху... то що говорити про себе» (Баптист, 1908, с. 22). Автор зазначає як для себе, так і для читача, що християнський шлях – це тернистий шлях страждань, скорботи і небезпек. Тому закликає себе та інших запасатись терпінням і твердістю духа. Саме для духовно-психологічної підготовки членів пізньопротестантських спільнот до можливих поневірянь та переслідувань від влади й церкви було вкрай важливо відшукувати аналогії в біблійних текстах. Месіанська постать Христа Спасителя підходила для цієї справи як ніяка інша.

У деяких джерелах можна локалізувати місце написання текстів мемуарів. Звичайно, що конкретна географічна прив'язка для нас не настільки важлива, як важливі причини й обставини перебування автора на цій локації. Варто сказати, що деякі мемуаристи писали свої тексти перебуваючи на засланні або в еміграції, тобто далеко від батьківщини та регіону своєї діяльності. Перебування в таких складних обставинах спонукало переосмислити власний шлях, укотре переконати себе в правильності обраного напрямку, визначити позитивні та негативні моменти. Як згадано вище, С. Чижов пише власні мемуари (Матеріали..., 1908, с. 68), перебуваючи в засланні на крайньому заході Російської імперії в м. Блашки Каліської губернії (сучасна Польща). Пресвітер І. Лясоцький писав власні спогади, перебуваючи на висилці в м. Джебраїл (Бонч-Бруєвич, 1902, с. 1, 17–21), що розташовувалося на кордоні Російської

імперії та Персії (сучасний Азербайджан). Ф. Дунаєнко пише свої спогади перебуваючи в еміграції в Канаді (Дунаєнко, 1971, с. 72–74).

Автори мемуарів за рідкісним винятком вдаються до самокритики. Звичайно, піддавався критиці православний етап особистого життя, але після навернення до протестантизму мемуари майже позбавлені будь-якого самоаналізу. Кожен крок, кожна дія, особливо в межах переслідувань вважалися правильними і не піддавалися сумніву. При цьому з текстів можна дізнатися багато інформації про видатних діячів пізньопротестантського руху Наддніпрянщини, керівників окремих громад, особисті зустрічі з ними авторів мемуарів, описи зовнішніх характеристик, особливості проведення ними богослужінь, способи протидії переслідуванням, обставини перебування на засланні тощо. Мемуарна спадщина охоплює якщо не всі аспекти життя спільнот, то значну їх частину.

Висновок. Мемуарна спадщина пізньопротестантських громад Наддніпрянщини

середини XIX – початку XX ст. є унікальним джерелом з історії цього руху. Автобіографії, листування, нариси, спогади – це культурно-історичне надбання українського народу, необхідне для розуміння його релігійно-філософського контексту, способу мислення, особистої духовної трансформації, еволюції поведінкових та побутових характеристик, системи взаємовідносин з антагоністами й симпатиками, духовенством та урядовими структурами, іншими релігійними рухами тощо.

Мемуари дають змогу досліднику подивитися на обставини зародження та становлення пізньопротестантського руху крізь призму особистих поглядів його представників: головних лідерів протестантизму, керівників окремих громад, їх рядових членів. Кожне слово текстів – це свідчення очевидців, які зі зрозумілих причин суб'єктивно, заангажовано, але при цьому детально й послідовно описують минуле пізнього протестантизму Наддніпрянщини середини XIX – початку XX ст.

Список використаних джерел:

- Балихин, Ф. (1908). Краткая автобиография пресвитера-проповедника евангельских христиан – баптистов Федера Прохоровича Балихина. Ростов на Дону, 8 с.
- Баптист. №2. Февраль, 1908. С. 22 «Из записок ссыльного»
- Баптист. №5. Ноябрь, 1907. С. 21 «Письмо А.И. Романенко»
- Боголюбов, Д. (1945–1946). Любопытный сектантский тип (по автобиографии Т.А.Зайца). *Богословский вестник* № 1 (н. с. 13). С. 195–200.
- Боголюбов, Д. (1909). Религиозно-общественные течения в современной русской жизни и наша православно-христианская миссия: (Ряд критико-апологетических статей). СПб, 358, [1] с.
- Бонч-Бруевич, В. (1902). Преследование баптистов евангелической секты. Christchurch, 84 с.
- Дунаєнко, Ф. (1971). Вірний до кінця. З російської мови переклав М. Подворняк. Вінніпег – Чикаго: Накладом Християнського Видавництва «Дорога Правди», 80 с.
- Записки Тимофея Зайца [Пер. с укр. и ред. А. Чертковой и Н. Гусева. Предисл. А. Чертковой] *Голос минувшего* №8–12. 1913. № 8, с. 152–176; № 10, с. 149–174; № 11, с. 162–193; № 12, с. 168–183;
- Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола / под ред. В. Бонч-Бруевича. СПб., 1908. Вып. I. 314 с.
- Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества / под ред. В. Бонч-Бруевича. СПб., 1910. Вып. III. 311 с.
- Шевців, Г. (2025). Про автобіографічне письмо епохи Середньовіччя. *Актуальні питання гуманітарних наук*. Дрогобич, 218–223.

References:

- Balykhyn, F. (1908). Kratkaia avtobyohrafiya presvytera-propovednyka evanhelskykh khrystyan – baptystov Federa Prokhorovycha Balykhyna [A Brief Autobiography of Evangelical Christian Baptist Presbyterian-Preacher Feder Prokhorovich Balikhin]. Rostov na Donu, 8 s. [in Russian].
- Baptyst. №2. Fevral, 1908. S.22 «Yz zapysok ssylnoho» [From the notes of an exile], [in Russian].
- Baptyst. №5. Noiabr, 1907. S.21 «Pysmo A.Y. Romanenko» [Letter to A.I. Romanenko], [in Russian].
- Bogolyubov, D. (1945–1946). Lyubopitnii sektantskii tip (po avtobiografii T.A.Zaitsa) [A curious sectarian type (based on the autobiography of T.A. Zaitz)]. *Bogoslovskii vestnik [Theological Bulletin]* № 1 (n. s. 13). S.195–200. [in Russian].

Bogolyubov, D. (1909). Religiozno-obshchestvennie techeniya v sovremennoi russkoi zhizni i nasha pravoslavno-khristianskaya missiya: (Ryad kritiko-apologet. st.) [Religious and social currents in contemporary Russian life and our Orthodox Christian mission: (A series of critical-apologet. art.)]. SPb, 358, [1] s. [in Russian].

Bonch-Bruevich, V. (1902). Presledovanie baptistov yevangelicheskoi sekty [Persecution of Baptists of the evangelical sect]. Christchurch, 84 c. [in Russian].

Dunaenko, F. (1971). Virnyi do kintsia [Loyal to the end]. Z rosiiskoi movy pereklav M. Podvorniak. Vinnipeg – Chikaho: Nakladom Khrystyianskoho Vydavnytstva «Doroha Pravdy». 80 s. [in Ukrainian].

Zapiski Timofeya Zayatsa [Notes by Timothy Zayats], [Per. s ukr. i red. A. Chertkovoi i N. Guseva. Predisl. A. Chertkovoi]. Golos minuvshogo [The voice of the past] №8–12. 1913. № 8, s. 152–176; № 10, s. 149–174; № 11, s. 162–193; № 12, s. 168–183 [in Russian].

Materiali k istorii i izucheniyu russkogo sektantstva i raskola [Materials to the history and study of Russian sectarianism and schism] / pod red. V. Bonch-Bruevicha. SPb., 1908. Vip. I. 314 s. [in Russian].

Materiali k istorii i izucheniyu russkogo sektantstva i staroobryadchestva [Materials to the History and Study of Russian Sectarianism and Old Believership] / pod red. V. Bonch-Bruevicha. SPb., 1910. Vip. III. 311 s. [in Russian].

Shevtsiv, H. (2025). Pro avtobiohrafichne pysmo epokhy Serednovichchia [On autobiographical writing in the Middle Ages]. Aktualni pytannia humanitarnykh nauk [Current Issues of the Humanities]. Drohobych, 218–223 [in Ukrainian].

Кузьмінський Сергій Григорович,

аспірант

*Українського державного університету імені Михайла Драгоманова**orcid.org/0009-0000-4161-3530**s.h.kuzminskyi@npu.edu.ua*

ІСТОРИОГРАФІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ ДІЯЛЬНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ЕМІГРАЦІЇ В ЧЕХОСЛОВАЦЬКІЙ РЕСПУБЛІЦІ В 1920–1930-Х РОКАХ

Статтю присвячено дослідженню праць українських учених, що розкривають у своїх дослідженнях життя і діяльність української інтелігенції, яка в 1920–1930-х роках змушена була покинути Україну й емігрувати до Чехословацької Республіки. У дослідженні проаналізовано праці різних історичних періодів і розглянуто праці авторів з урахуванням їхніх політичних позицій та соціокультурної ролі в середовищі емігрантів. Джерельна база дослідження складається з праць, які уможливають отримання комплексного уявлення про історичні умови формування специфічного соціально-культурного середовища на території Чехословаччини. Метою роботи є аналіз історичних праць та визначення основних аспектів, яких торкалися дослідники в різні періоди ХХ – початку ХХІ ст. Представлено декілька груп праць, серед яких праці українських та зарубіжних науковців: історики та публіцисти, які були сучасниками емігрантів і вже тоді вивчали їхню діяльність; зарубіжні історики, які досліджували діяльність емігрантів у контексті історичних подій, що відбувалися в тій чи іншій країні й вітчизняні історики, які присвятили свої праці вивченню української еміграції та окремим аспектам. Зокрема, у процесі дослідження застосовано метод аналізу та синтезу, за допомогою яких визначено бачення автором тієї чи іншої праці подій, що розглядаються в цій статті. Також методи синтезу, завдяки якому вдалося розглянути праці українських істориків, об'єднуючи їх у групи та визначивши взаємозв'язок у їхньому баченні проблеми. Отже, аналіз взятих до уваги наукових праць дав змогу виокремити такі аспекти теми: поява і розвиток української еміграції в Чехословацькій Республіці, її становище протягом 20–30-х рр. ХХ ст.; політична, наукова, освітня діяльність української інтелігенції; висвітлення історії українських закладів вищої освіти та емігрантських об'єднань і дослідження життя та діяльності визначних діячів еміграції.

Ключові слова: історіографія, українська діаспора, інтелігенція, культурно-освітня діяльність.

Kuzminskyi Sergii,

Postgraduate Student

*Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University**orcid.org/0009-0000-4161-3530**s.h.kuzminskyi@npu.edu.ua*

HISTORIOGRAPHICAL RESEARCH OF THE ACTIVITIES OF UKRAINIAN EMIGRATION IN THE CZECHOSLOVAK REPUBLIC IN THE 1920–1930

The article is devoted to the study of the works of Ukrainian scholars who reveal in their research the life and activities of the Ukrainian intelligentsia, which in the 1920s and 1930s was forced to leave Ukraine and emigrate to the Czechoslovak Republic. The study analyzes the works of different historical periods and considers the authors' works with regard to their political positions and socio-cultural role among emigrants. The source base of the study consists of works that provide a comprehensive picture of the historical conditions for the formation of a specific socio-cultural environment in Czechoslovakia. The purpose of the study is to analyze historical works and identify the main aspects that were addressed by researchers in different periods of the twentieth and early twenty-first centuries. Several groups of works are presented, including the works of Ukrainian and foreign scholars: historians and publicists who were contemporaries of emigrants and studied their activities at that time; foreign historians who studied the activities of emigrants in the context of historical events taking place in a particular country; and domestic historians who devoted their works to the study of Ukrainian emigration and certain aspects. In particular, the research used the methods of analysis and synthesis to determine the author's vision of the events discussed in this article. Also, the method of synthesis, which allowed us to consider the works of Ukrainian historians, grouping them into

groups and determining the relationship in their vision of the problem. Thus, the analysis of the scientific works taken into account made it possible to distinguish the following aspects of the topic: the emergence and development of Ukrainian emigration in the Czechoslovak Republic, its situation during the 20–30s of the twentieth century; political, scientific, and educational activities of the Ukrainian intelligentsia; coverage of the history of Ukrainian higher education institutions and emigrant associations; and research on the life and work of prominent emigrant figures.

Key words: historiography, Ukrainian diaspora, intelligentsia, cultural and educational activities.

Постановка проблеми. За останні 34 роки українська історична наука здійснила великий прорив у дослідженні власної історії. Однією з важливих проблем, які сьогодні актуальні, є вивчення еміграційних процесів української інтелігенції, змушеної виїхати за межі своєї батьківщини. Здобутки української інтелігенції в еміграції є невід'ємною частиною культури нашого народу. Вони також важливі для розкриття повної картини історичного процесу. Зокрема, культурно-освітня діяльність української еміграції в Чехословацькій Республіці викликала інтерес як в українських, так і в зарубіжних істориків.

Аналіз останніх досліджень. Незважаючи на те що тема життя і діяльності представників української еміграції становить великий інтерес, вчених, які б досліджували історіографію нашої проблеми, вкрай мало. Одним із дослідників цього напрямку є Я. Лановський. Він проаналізував українську історіографію про українську еміграцію в Чехословацькій Республіці у 20–30-х роках ХХ ст. і звернув увагу на те, що дослідження історії українськими і чеськими вченими здійснюються однобоко, відсутні колективні праці із цієї тематики, де б комплексно була показана проблема (Лановський, 2003). В. Власенко у своїй роботі «До історіографії української еміграції в Чехословаччині в міжвоєнний період (1921–1939 рр.)» розкриває суспільно-політичний аспект, який висвітлювався українськими істориками й наголошує на тому, що дослідження різних аспектів життя української діаспори, на жаль, не дає можливості скласти комплексне уявлення про діяльність української інтелігенції в Чехословацькій Республіці (Власенко, 2006).

Мета і завдання статті. Схарактеризувати загальні тенденції розвитку історіографії історії української еміграції до Чехословацької Республіки наприкінці 1920–1930-х років ХХ ст., зміст сприйняття цього явища різними групами дослідників в Україні та за її межами.

Виклад основного матеріалу. Отже, проблему культурної та освітньої діяльності української інтелігенції в Чехословаччині в міжвоєнний період першими розглядали самі учасники подій, що відбувалися в 1921 – на початку 1940-х років. Серед них: члени українських урядів, політичні, військові та громадські діячі, науковці, викладачі вищої школи, митці, керівники та члени творчих товариств. Усі ці українці змушені були покинути Україну під тиском політичних подій і шукати можливість продовжувати свою діяльність у прийнятних для них умовах. Інтелігенція об'єднувалася в наукові гуртки, різноманітні організації, культурно-освітні товариства. Ця соціальна група української еміграції була досить працездатною. Досить сказати, що в українських ЗВО Чехії викладало понад 150 висококваліфікованих українських професорів (Мушинка, 1993).

Праці цього періоду дуже важливі, оскільки містять велику кількість матеріалу, щодо життя та діяльності української інтелігенції в царині освіти та культури в Чехословацькій Республіці в міжвоєнний період.

Серед низки таких праць, на думку відомих українських дослідників А. Жуковського (Жуковський, 1999), О. Колянчука (Колянчук, 2000) та В. Піскун (Піскун, 2006), значний інтерес становить стаття С. Петлюри «Сучасна українська еміграція та її завдання», де він показав ідеї та плани української громади, яка змушена була діяти за межами України (Ряст, 1921). У своїй статті він указує на помилки української інтелігенції в справі збудження до національної свідомості українського народу та заклик його до боротьби за власну державність у політичній, соціальній та культурно-освітній сферах. Підтримує у своїх працях завдання, що постали перед української інтелігенцією й М. Шаповал. У своїй статті «Завдання української еміграції» він показує, що українська інтелігенція повинна докласти зусиль для збереження культури та традицій українського

народу і водночас виконати велику історичну місію – підготувати європейську свідомість для включення України в міжнародне співтовариство та його правову систему. Найбільше його турбує те, що культурна організація в Чехословацькій Республіці, на жаль, ще не є суцільною, а представляє окремі острови. Він наголошує, що культурна праця на еміграції – рішуче необхідна передумова для зростання її політичної свідомості (Шаповал, 1926).

Потужним осередком наукових досліджень у царині української історії стало Українське історично-філологічне товариство у Празі, яке засноване українською інтелігенцією в 1923 році. Його постійним головою був історик мистецтва, професор Дмитро Антонович; секретарями були професор Василь Біднов (до 1929 р.), Симон Наріжний (Мушинка, 1998, с. 805) та Володимир Міяковський (Антонович, 1969, с. 117). Цей осередок протягом 22 років його існування в Празі об'єднував не лише українських емігрантів, які мешкали в Празі а й істориків з усіх центрів еміграції та з Галичини. Більшість доповідей, що були презентовані на зібраннях товариства, стосувалися проблем української історії та історіографії. Товариство видавало свої наукові праці, серед яких: п'ять томів про українську історію, наукові статті, які були видані у вигляді репринтів, та декілька тематичних збірників (зокрема, збірник, присвячений дискусії про походження українського народу. Наукові праці також видавав Український педагогічний інститут ім. Драгоманова, що видавав збірник статей «Праці» (Праці..., 1932), Українська сільсько-господарська академія в Подебрадах та в інших закладах і товариствах. Українські історики співпрацювали з деякими чеськими науковими установами, що друкували їхні праці (наприклад, у *Časopis Národního Múzea*). На жаль, більшість праць присвячена дослідженню історії, економіки та політики України в різні періоди її державності. Тема культурного та мистецького розвитку звучала лише в контексті певних подій чи періодів. Недостатньо уваги приділялося культурно-освітній діяльності самих емігрантів у Чехословацькій Республіці.

Серед праць цього періоду вирізняється праця Симона Наріжного, який показав напрями культурно-освітньої діяльності української інтелігенції в еміграції та розкрив проблеми,

які, на його думку, заважали налагодити повноцінну діяльність окремих організацій. Він розкрив також культурно-просвітницьку працю в українських таборах інтернованих, у робітничих відділах у Чеській Республіці та культурно-наукова співпраця української мистецької інтелігенції із чеськими та словацькими митцями й культурними діячами (Наріжний, 1942, с. 57). Великий інтерес також становить праця Миколи Галагана, присвячена діяльності Української громади в Чехословаччині (Галаган, 1938, с. 58). Висвітлюючи діяльність філії Української громади в Празі автор показує кропітку роботу її членів в укріпленні зв'язків між її філіями та роботу, спрямовану на збереження української традиційної культури за межами України. Разом з іншими поборницькими організаціями празька філія брала участь у всіх емігрантських державно-націоналістичних святах, в урочистих зборах з нагоди річниць визначних подій нашої визвольної боротьби (Галаган, 1938, 61).

Після Другої світової війни з'являються праці українських істориків та публіцистів, де показано роль політичних й економічних зрушень на розвиток культури та освіти. Варто згадати праці Іллі Витановича та Богдана Винара. І. Витанович, досліджуючи у своїй праці український кооперативний рух, відзначив роль окремих економістів, кооператорів і громадських діячів на розвиток та поширення української культури та освіти (Витанович, 1994, с. 274–289). Уже працюючи за межами України, Витанович відзначає, що праці українських істориків могли б бути більш повними та глибшими, якби була можливість використувати потужну джерельну базу, що зберігалася в архівах України й фондах організацій, розкиданих у різних її куточках. Частково компенсувала цю нестачу наявність документів, що були в розпорядженні самого І. Витановича, зокрема: його спогади як діяльного учасника кооперативного процесу, джерела з українських емігрантських організацій.

Б. Винар, висвітлюючи діяльність та здобутки українських наукових інституцій у Чехословаччині та окремих економістів-емігрантів, показав, як ці здобутки сприяли розвитку української освіти всередовищі українських емігрантів (Винар, 1964, с. 178–188). Важливим став висновок Богдана Винара про визначну

роль української інтелігенції в збереженні економічних та бібліотечних знань, навіть за межами рідної землі (Жуковський, 2006).

Що стосується історіографії 1950–1970-х р., то важко знайти праці, де б означена нами проблематика розглядалася та обговорювалася. Навіть у працях, де розглядалися загальні питання з історії еміграції, культурно-освітня діяльність української інтелігенції в Чехословацькій Республіці окремо не висвітлювалася. Однак у кінці 1970-х р. видаються поодинокі праці, у яких побіжно розглядалася діяльність окремих представників української інтелігенції, яка за зрозумілих нам обставин мусила емігрувати за межі своєї країни. Серед таких праць можна назвати дослідження В. Чепелика про відомого українського архітектора Сергія Тимошенка. Але, на жаль, автор зовсім не згадав у своїй праці період, коли архітектор емігрував у 1924 р. до Чехословацької Республіки і працював в Українській господарській академії в Подєбрадах (1924–1930) (Чепелик, 1976, с. 108).

На початку 1990-х років, коли Україна відновила незалежність, серед українських істориків посилюється інтерес до діяльності та здобутків української інтелігенції в еміграції, зокрема в Чехословацькій Республіці. Така тенденція насамперед зумовлена тим, що було відкрито архіви, до яких доступ у Радянському Союзі був заборонений або частково обмежений.

У цей період відбулися глибокі соціально-економічні перетворення в країнах Центральної та Південно-Східної Європи це сприяло початку нового етапу досліджень діаспори як однієї з пріоритетних галузей українознавства та історичної науки.

Для вивчення історії української діаспори за кордоном, зокрема в Чехословаччині, створено низку науково-дослідних інституцій, як-от спеціалізований відділ в Інституті соціології НАН України. Великий інтерес до цієї проблематики виявили науковці Інституту українознавства імені І. Крип'якевича у Львові, Інституту національних відносин і політології НАН України, Інституту української археології НАН України та Інституту історії України НАН України. З метою розширити дослідження української діаспори та створення бібліотечного фонду з цієї тематики створено спеціальний інститут дослідження української діаспори в структурі

Національної (а в 1990-х роках – Центральної) бібліотеки імені В. І. Вернадського.

Тему української діаспори в цей період порушують історики на сторінках наукових журналів, зокрема «Міжнародні зв'язки України: наукові пошуки і знахідки», який формувався колективом науковців Інституту історії України НАН України з 1991 р. Наукові статті, присвячені українській еміграції, виходили також на сторінках спільного українсько-американського журналу «Українська діаспора», яким опікувався Інститут соціології з 1992 р. (Віднянський, 1993, с. 42).

У цей же час вийшла загальна праця енциклопедичного характеру «Українці в зарубіжному світі»¹, де українська еміграція в Європі розглядалася як історичне й соціально-політичне явище, проблеми адаптації та спроби зберегти власну ідентичність.

Діяльності української еміграції в Чехословацькій Республіці присвятив свої праці відомий український дослідник Степан Віднянський. У своєму дослідженні він найперше висвітлює загальний контекст зародження та функціонування української еміграції в Чехословаччині (Віднянський, 1998), а також показує діяльність окремих представників української інтелігенції, що продовжили свою діяльність за межами України. Значну увагу у своїх працях автор приділив їх роботі в закладах вищої освіти, зокрема в Українській господарській академії, Українському вільному університеті та інших. В одній зі своїх робіт С. Віднянський розкриває зв'язки та співпрацю між українцями в Чеській Республіці та українцями Закарпаття. У цьому контексті показано й навчальні заклади, де досвід Чеської Республіки використовували досвідчені українські педагоги (Віднянський, 1994, с. 61–68).

Не обійшли українські вчені увагою також діяльність медичних працівників в еміграції. О. Зубко глибоко дослідила та показала повсякденне життя українських лікарів у міжвоєнній Чехословацькій Республіці. Авторка у своїх працях підкреслює, що повсякденне життя медиків не потребувало від них розв'язування доленосних питань, не змушувало їх до зосередження на раціональному усвідомленні своїх

¹ Українці в зарубіжному світі. редкол. : А. М. Шлепаков та інш. АН України. Київ : Наукова думка. 1991. 139 с.

дій та вчинків, не вимагало суворого контролю емоцій і почувань, роздумів над їх проявами. Їхнє повсякденне життя в еміграції було радше іманентною даністю, у яку вони занурювалися та яку сприймали як очевидність у всьому розмаїтті й неподільній сукупності (Зубко, 2018, с. 30). Водночас повсякденне життя емігрантських лікарів не було безладним, воно непомітно регулювалося різними інститутами й установами, нормами та приписами. Воно було свого роду мережею особливо влаштованих просторів з особливим ритмом повторювань та звичок, випадковостей і незначущих деталей. У повсякденному житті медиків ніби нічого особливого не відбувалося, нічого не починалося й не закінчувалося, а все тільки тривало (Зубко, 2018, с. 30–31).

Одну зі своїх праць О. Зубко присвятила діяльності Українського високого педагогічного інституту ім. М. Драгоманова в Празі. У роботі проаналізовано діяльність викладачів-подолян в Інституті в міжвоєнний період. Зокрема, подано стислі біографічні дані та окреслено окремі напрями їхньої активної громадської та викладацької діяльності в еміграційному середовищі (Зубко, 2000, с. 153).

Цікавою також є праця О. Зубко, яку вона присвятила висвітленню світу захоплень та вподобань представників української міжвоєнної політичної еміграції в Чехословацькій Республіці як складника повсякденності. На думку авторки, «цей світ акумулював у собі в різний спосіб різноманітні сфери людського буття, була мережею присутніх і апробованих у ній смислів, де побутові аспекти життя поєднувалися з трудовою діяльністю, групові й вікові інтереси – із загальносупільними, приватне життя – з публічним, утилітарно-прагматичні дії – з ідейними і морально-етичними виборами, а локальні події вписувалися в загальнодержавні, був своєрідною адаптивною антистресовою терапією, яка давала змогу виживати в умовах непростих життєвих реалій» (Зубко, 2019, с. 75). У статті вона порушує питання вагомості хобі-антистресу як способу виживання в непростих життєвих реаліях «не відпускати» ще довгий час істориків, психологів, соціологів, політологів і військових фахівців, оскільки людинознавчі історичні дослідження, що набувають дедалі більшої популярності, спрямовують вектор руху гуманітарного знання в бік

зняття заборон та усунення кліше із цілої низки суспільно значущих тем» (Зубко, 2019, с. 79).

Соціокультурний аспект діяльності української еміграції в Чехословацькій Республіці розглядав український історик О. Даниленко в контексті дослідження діяльності Українського громадського комітету в царині соціальної адаптації емігрантів. Він дійшов висновків, що в справі соціальної адаптації українських емігрантів на теренах Чехословацької Республіки Українським громадським комітетом проведено значну роботу. Автор зазначає, що Український громадський комітет своєю діяльністю допоміг не одній тисячі емігрантів досягти певного матеріального рівня, сприяючи громадсько-політичному й культурному розвитку української еміграції в Чехословацькій Республіці. Він дійшов висновків про те, що емігранти-українці з територій, зайнятих більшовиками, змушені були тікати не з мотивів соціальної, а національної боротьби. Ті самі причини він указує про українців-емігрантів, що тікали з Галичини, Бессарабії (Даниленко, 2001, с. 38).

Досліджуючи українську еміграцію в Чехословацькій Республіці, загалом О. Даниленко зазначає, що міжвоєнна українська еміграція в цій країні була досить чисельною і соціально неоднорідною, репрезентувала собою всі українські землі. Більшість емігрантів становила молодь. Перший час українська еміграція перебувала в особливо складних морально-психологічних і матеріально-побутових умовах. Він наголошує, що більшість емігрантів – це була українська інтелігенція. Саме вона визначала значною мірою соціокультурні характеристики української еміграції. На його думку, важливим є те, що поступово інтелектуальний потенціал емігрантських політичних організацій і об'єднань остаточно перемістився з площини політичної в площину наукову, культурно-просвітницьку, викликавши до життя численні центри, установи та організації відповідного спрямування (Даниленко, 2001, с. 40).

Поряд із роботами, що показує загальну картину життя і діяльності української інтелігенції в еміграції в Чехословацькій Республіці, маємо праці, де висвітлено діяльність окремих особистостей та їх вплив на українську еміграцію загалом. Зокрема, великий інтерес у цьому контексті становить робота О. Сухобокової, де вона показує роль Никифора Григорієва в організаційно-освітній

діяльності Українського громадського комітету в Чехословацькій Республіці. Авторка аналізує внесок Никифора Григорієва як співзасновника та заступника голови Українського громадського комітету в Чехословацькій Республіці в його організаційно-освітню діяльність.

Оцінюючи внесок Никифора Григорієва в організаційно-освітню діяльність Українського громадського комітету в ЧСР, О. Сухобокова наголошує на історичному значенні створеного ним українського культурно-освітнього осередку, що став феноменом української міжвоєнної еміграції, виховавши нове покоління українців з виразним національно-політичним світоглядом та європейською освітою. За твердженням Н. Григорієва, саме в Чехословацькій Республіці зусиллями Українського громадського комітету постало нове молоде покоління свідомих українців з виразним національно-політичним світоглядом та європейською освітою, що окреслювало перспективу для українського національно-визвольного руху. На її думку, велика заслуга в цьому М. Шаповала і Н. Григорієва, які створили інтелектуально потужний креативний тандем, здатний виробляти та ефективно реалізовувати суспільно важливі політичні й культурні проекти (Сухобокова, 2023, с. 29). При цьому вона зазначає, що «за кожної нагоди він наголошував на винятковій ролі М. Шаповала в розбудові чехословацького культурно-освітнього осередку та всій їхній громадській роботі: «Цеглинка за цеглинкою в товаристві М. Ю. Шаповала, під впливом його безмежного темпераменту, гострого аналітичного розуму, невтомної енергії, великого наукового знання суспільних відносин, непідкупної чесності, глибокої щирості, повної відданості і саможертвності інтересам українського народу; разом з кількома самовідданими, безкорисними, працьовитими товаришами почали ми знову мурувати підвалини кращої майбутності українського народу, готувати нові, більш освічені, більш досвідчені сили для боротьби за його інтереси» (Сухобокова, 2023, с. 32).

О. Сухобокова також досліджувала окремі аспекти культурно-освітньої діяльності української інтелігенції в Чехословацькій Республіці. Зокрема, вона акцентує увагу на ролі освітніх та культурно-просвітницьких інституцій, створених Українським громадським комітетом. Авторка робить висновок про те, що український

еміграційний осередок, який утворився в 1920-ті рр., є унікальним, бо він не лише згуртував українство та українську еліту, а й створив цілу систему українських національних освітніх, наукових і культурних закладів. Також зазначає, що саме завдяки цьому в Чехословацькій Республіці, переважно зусиллями Українського громадського комітету і створених ним установ, постало нове покоління свідомих українців з виразним національно-політичним світоглядом та європейською освітою (Сухобокова, 2010, с. 135).

Розкрито діяльність Українського історично-філологічного товариства в Празі на початку Другої світової війни в праці української вченої О. Салати. У своїй роботі авторка показала особливості його функціонування, видання наукових праць та підтримання взаємовідносин з науковими осередками Чехословаччини. Авторка зазначає, що на його засіданнях розглядалися найрізноманітніші питання історії та літературознавства. Історичні дослідження присвячені питанням давньої історії українських земель, княжої доби, історії козацтва, гетьманщини та періоду Української революції. Видано низку наукових праць, які й сьогодні є важливою спадщиною української історіографії².

Висновки. Отже, здійснений аналіз досліджень науковців показав різні аспекти проблеми, яких торкалися дослідники в різні періоди ХХ – початку ХХІ ст., зокрема це поява і розвиток української еміграції в Чехословацькій Республіці, її становище протягом 20–30-х рр. ХХ ст.; політична, наукова, освітня діяльність української інтелігенції; висвітлення історії українських вищих навчальних закладів та емігрантських об'єднань і дослідження життя і діяльності визначних діячів еміграції. Аналізуючи літературу, що розкриває проблематику української еміграції, автори вивчали праці не лише українських істориків, а й зарубіжних науковців. Попри вже значний науковий доробок, тема української еміграції в Чехословацькій Республіці потребує дослідження та нового погляду на проблем, зокрема, великої уваги вимагає культурно-освітній аспект її діяльності в 1920–1930-х роках.

² Салата О. О. *Activities of the Ukrainian Historical and Philological Society in Prague during initial period of World war II (1939–1941)*. *Skhidnoievropeiskiy Istorychnyi Visnyk* (17). 2020. С. 175–183.

Список використаних джерел:

- Антонович, М. (1969, 1972). Володимир Міяковський / «Український історик», № 1-3. С. 95–101; № 1-2. С. 116–119.
- Винар, Б. (1964). Українська промисловість: студія советського Колоніалізму Париж-Нью-Йорк-Мюнхен, 1. Видавництво: *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. Праці Історично-Філософічної Секції*. 1. 397 с.
- Витанович, І. (1994). Історія українського кооперативного руху. Нью-Йорк, 1964. Видавництво: ТУК – Товариство Української Кооперації. 624 с.
- Віднянський, С. В. (1994). Культурно-освітня і наукова діяльність української еміграції в Чехословаччині: *Український вільний університет (1921–1945 рр.)*. Київ : Національна академія наук України, 82 с.
- Віднянський, С. В. (1993). Політика чехословацького уряду щодо укр. еміграції в міжвоєнний період. *Міжнародні зв'язки України: наукові пошуки і знахідки. Міжвідомчий зб. наук. праць*. Вип. 3. К., С. 42.
- Віднянський, В. Віднянський С. (1998). Українці в міжвоєнній Чехословаччині: з досвіду інтеграції культурного життя слов'янських народів. *Міжнародні зв'язки України: наукові пошуки і знахідки : зб. наук. праць* / НАН України, Ін-т історії України. К.
- Власенко, В. М., Сафонов, С. (2006). До історіографії української еміграції у Чехословаччині в міжвоєнний період (1921–1939 рр.). *Актуальні питання історії та культурології: матеріали науково-теоретичної конференції викладачів, аспірантів та студентів*. Суми : СумДУ, С. 77–81.
- Галаган, М. (1938). Десять років української громади в ЧСР. Огляд життя й чинності (1927–1937). Прага. С. 57–59 (118 с.)
- Даниленко, О. (2001). Українська еміграція в Чехословаччині (1920-і роки): соціокультурний аспект. *Етнічна історія народів Європи*. Вип. 10. С. 37–40. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/eine_2001_10_8
- Жуковський, А. (2006). Богдан Степан Винар – заслужений науковий діяч (до 80-ліття народження). *Укр. історик*. Нью-Йорк, № 1–3 (169–171). С. 144–152.
- Жуковський, А. (1999). Симон Петлюра і завдання еміграції. *Український історик*. Ч. 2–4. С. 173–183.
- Зубко, О. Є. (2018). Українська еміграція в ЧСР. Повсякденне життя працівників медичної сфери міжвоєнного періоду. *Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії*, Вип. 21.
- Зубко, О. (2019). Українська політична еміграція в міжвоєнній Чехословаччині (1921–1939). Світ захоплення й уподобань її представників. *Історичні і політологічні дослідження*. № 2. С. 72–82. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Iipd_2019_2_9
- Зубко, О. Є. (2000). Український Високий Педагогічний Інститут ім. М. Драгоманова в Празі. 1923–1933рр. (Короткий екскурс десятилітньої діяльності). *Наукові записки [Вінницького державного педагогічного університету імені М. Коцюбинського]*. Серія :Історія. Вип. 2. С. 150–157. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nzvdpu_ist_2000_2_32
- Колянчук, О. (2000). Українська військова еміграція в Польщі (1920–1939). Львів, С. 153–156.
- Ландовський, Я. (2003). Сучасна українська історіографія про українську еміграцію в Чехословаччині в 20–30-х роках ХХ століття. *Carpathica - Карпатика* / ред.кол.: Е. А. Балагурі, М. І. Блецкан, М. М. Вегеш та ін.; відп. за вип.: М. М. Вегеш, М. П. Зан. Ужгород : УжНУ, № Вип. 23 : *Актуальні проблеми історії та етнології*. С. 21–30.
- Мушинка, М. І. (1993). Українці Чехо-Словаччини. *Українська діаспора*. Київ : Ін-т соціології НАН України, Редакція Енциклопедії української діаспори при НТШ (США), Ч. 3. С. 42–47.
- Мушинка, М. (1998). Музей визвольної боротьби в Празі та останній його директор Симон Наріжний. «Пороги» (Прага), №1. 820 с.
- Наріжний, С. (1942). Українська еміграція. Культурна праця української еміграції між двома світовими війнами. Ч. І. Прага, 372 с.
- Піскун, В. (2006). Політичний вибір української еміграції (20-ті роки ХХ століття): *Монографія*: Київ : «МП Леся», С. 31–32.
- Праці Українського Високого Педагогічного Інституту ім. М. Драгоманова у Празі. *Драгоманівський збірник*. Т. 1. Прага, 1932. Видавництво: Український високий педагогічний інститут ім. М. Драгоманова у Празі. 319 с.
- Ряст, О. (Симон Петлюра). (1921). Сучасна українська еміграція та її завдання. Щипіорно, Вид-во: *Друкарня в Щипіорно*. С. 9–10. (89 с.) URL: <https://diasporiana.org.ua/ideologiya/16560-ryast-o-suchasna-ukrayinska-emigratsiya-ta-yiyi-zavdannya/>
- Salata, O. (2020). Activities of the Ukrainian Historical and Philological Society in Prague during initial period of World war II (1939–1941) [Działalność Ukraińskiego Towarzystwa Historyczno-Filologicznego w Pradze w początkowym okresie II wojny światowej (1939–1941)]. *Skhidnoievropeiskiy Istorychnyi Visnyk* (17). С. 175–183.

Сухобокова, О. (2010). Український культурно-освітній осередок у Чехословаччині в 20-х рр. XX ст. *Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія: Історія*. Вип. 17. С. 133–137.

Сухобокова, О. О. (2023). Роль Никифора Григорієва в організаційно-освітній діяльності Українського громадського комітету у ЧСР. *Серія «Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки»*, Вип. 37. С. 23–36.

Українці в зарубіжному світі. редкол. : А. М. Шлепаков та інші. АН України. Київ : Наукова думка. 1991. 139 с.

Чепелик, В. (1976). Відділ митців, яким пишалися харків'яни. *Пранор*, № 8. С. 107–108.

Шаповал, М. (1926). Завдання української еміграції. Прага, С. 6, 11. 20 с.

References:

Antonovych, M. (1969, 1972). Volodymyr Miiakovskiy [Volodymyr Miyakovsky] / «Ukrainskyi istoryk», № 1–3. S. 95–101; № 1–2. S. 116–119. [in Ukrainian].

Vynar, B. (1964). *Ukrainska promyslovist: studiia sovetskoho Koloniializmu* [Ukrainian Industry: A Study of Soviet Colonialism]. Paryzh-Niu-York-Miunkhen, 1. Vydavnytstvo: *Zapysky Naukovoho Tovarystvaim. Shevchenka. Pratsi Istorychno-Filosofichnoi Sektsii* t. 1. 397 s. [in Ukrainian].

Vytanovych, I. (1994). *Istoriia ukrainskoho kooperatyvnoho rukhu* [History of the Ukrainian cooperative movement]. Niu-York, 1964. Vydavnytstvo: TUK – Tovarystvo Ukrainkoi Kooperatsii 624 s. [in Ukrainian].

Vidnianskyi, S. V. (1994). *Kulturno-osvitnia i naukova diialnist ukrainskoi emihratsii v Chekho-Slovachchyni: Ukrainskyi vilnyi universytet (1921–1945 rr.)* [Cultural, educational and scientific activities of Ukrainian emigration in Czechoslovakia: Ukrainian Free University (1921–1945)]. Kyiv : Natsionalna akademiia nauk Ukrainy, 82 s. [in Ukrainian].

Vidnianskyi, S. V. (1993). *Polityka chekhoslovatskoho uriadu shchodo ukr. emihratsii v mizhvoiennyi period* [The policy of the Czechoslovak government regarding Ukrainian emigration in the inter war period]. *Mizhnarodni zviazky Ukrainy: naukovy poshuky i znakhidky*. Mizhvidomchy zb. nauk. prats. Vyp. 3. K., S. 42. [in Ukrainian].

Vidnianskyi, V. Vidnianskyi, S. (1998). *Ukrainci v mizhvoienii Chekhoslovachchyni: z dosvidu intehtatsii kulturnoho zhyttia slovianskykh narodiv* [Ukrainians in inter war Czechoslovakia: from the experience of integrating the cultural life of Slavic peoples]. *Mizhnarodnizviazky Ukrainy: naukoviposhuky i znakhidky : zb. nauk. prats / NAN Ukrainy, In-t istorii Ukrainy*. K. [in Ukrainian].

Vlasenko, V. M., Safonenko, S. (2006). *Do istoriografii ukrainskoi emihratsii u Chekhoslovachchyni v mizhvoiennyi period (1921–1939 rr.)* [To the historiography of Ukrainian emigration in Czechoslovakia in the interwar period (1921–1939)]. *Aktualni pytannia istorii ta kulturolohii: materialy naukovy-teoretychnoi konferentsii vykladachiv, aspirantiv ta studentiv*. Sumy : SumDU, S. 77–81. [in Ukrainian].

Halahan, M. (1938). *Desiatroktivukrainskoihromady v ChSR. Ohliadzhytia y chynnosti (1927–1937)*[Ten years of the Ukrainian community in the Czechoslovak Socialist Republic. A review of life and activity (1927–1937)]. Praha. S. 118 s. [in Ukrainian].

Danylenko, O. (2001). *Ukrains kaemihratsiia v Chekhoslovachchyni (1920-i roky): sotsiokulturnyi aspekt* [Ukrainian emigration to Czechoslovakia (1920s): socio-cultura laspect]. *Etnichna istoriia narodiv Yevropy*. Vyp. 10. S. 37–40. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/eine_2001_10_8 (accessdate21.12.2024) [in Ukrainian].

Zhukovskiy, A. (2006). Bohdan Stepan Vynar – zasluhenyinaukovyidiiach (do 80-littia narodzhennia) [Bohdan Stepan Vinar - Honored Scientist (to his 80th birthday)]. *Ukr. istoryk*. Niu-York, № 1–3 (169–171). S. 144–152 [in Ukrainian].

Zhukovskiy, A. (1999). Symon Petliura i zavdanniaemihratsii [Symon Petliura and the task of emigration]. *Ukrainskyi istoryk*. Ch. 2–4. S. 173–183. [in Ukrainian].

Zubko, O. Ye. (2018). *Ukrainska emihratsiia v ChSR. Povsiakdenne zhyttia pratsivnykiv medychnoi sfery mizhvoiennoho periodu* [Ukrainian emigration to Czechoslovakia. Everyday life of medical workers in the interwar period]. *Actualproblems of national and world history*. Vyp. 21. [in Ukrainian].

Zubko, O. (2019). *Ukrainska politychna emihratsiia v mizhvoienii Chekhoslovachchyni (1921–1939). Svitzakhopen y upodoban yiipredstavnykiv* [Ukrainian political emigration in interwar Czechoslovakia (1921–1939). The world of passions and preferences of its representatives]. *Istorychni i politolohichni doslidzhennia*. № 2. S. 72–82. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/lipd_2019_2_9 (accessdate4.10.2024) [in Ukrainian].

Zubko, O. Ie. (2000). *Ukrainskyi Vysoky Pedahohichniy Instytutim. M. Drahomanova v Prazi. 1923–1933 pp. (Korotkyi ekskurs desiatyitnoi diialnosti)* [Ukrainian Higher Pedagogical Institute name dafter M. Dragomanovin Prague. 1923–1933 pp. (A brief excursion in to ten year sofa ctivity)]. *Naukovizapysky Vinnytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni M. Kotsiubynskoho. Seriia : Istoriia*. Vyp. 2. S. 150–157. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nzvdpu_ist_2000_2_32 (accessdate7.10.2024) [in Ukrainian].

Kolianchuk, O. (2000). Ukrainska viiskova emihratsiia v Polshchi (1920–1939) [Ukrainian high school emigration to Poland (1920–1939)]. Lviv, S. 153–156. [in Ukrainian].

Landovskiy, Ya. (2003). Suchasna ukrainska istoriografia pro ukrainsku emihratsiiu v Chekhoslovachchyni v 20–30-kh rokakh KhKh stolittia [Modern Ukrainian historiography about Ukrainian emigration in Czechoslovakia in the 1920s and 1930s]. Carpatia – Karpatyia / red.kol.: E.A. Balahuri, M.I. Bletsan, M.M. Veheshtain.; vidp. zavyp.: M.M. Vehesh, M.P. Zan. Uzhhorod : UzhNU, № Vyp. 23 : *Aktualni problemy istorii ta etnologii*. S. 21–30. [in Ukrainian].

Mushynka, M. I. (1993). Ukraintsi Chekho-Slovachchyny [Ukrainians Czech-Slovakia]. Ukrainska diaspora. Kyiv : In-t sotsiologii NAN Ukrainy, Redaktsiia Entsyklopedii ukrainskoi diaspori pry NTSh (SShA), Ch. 3. S. 42–47. [in Ukrainian].

Mushynka, M. (1998). Muzei vyzvolnoi borotby v Prazi ta ostannii yoho dyrektor Symon Narizhnyi [The Museum of the Liberation Struggle in Prague and its last director, Symon Narižný]. "Porohy" (Praha), №1. 820 s. [in Ukrainian].

Narizhnyi, S. (1942). Ukrainska emihratsiia. Kulturna pratsia ukrainskoi emihratsii mizh dvoma svitovymy viinamy [Ukrainian emigration. Cultural work of Ukrainian emigration between the two world wars]. Ch. I. Praha, 372 s. [in Ukrainian].

Piskun, V. (2006). Politychnyi vybir ukrainskoi emihratsii (20-ti roky KhKh stolittia) [Political choice of Ukrainian emigration (1920s)]: Monohrafiia: K.: „MP Lesia”, S. 31–32. [in Ukrainian].

Pratsi Ukrainskoho Vysokoho Pedagogichnoho Instytutu im. M. Drahomanova u Prazi [Proceedings of the Ukrainian Higher Pedagogical Institute named after M. Dragomanov in Prague]. Drahomanivskiy zbirnyk. T. 1. Praha, 1932. Vydavnytstvo: Ukrainskyi Vysoky Pedagogichnyi Instytut im. M. Drahomanova u Prazi. 319 s. [in Ukrainian].

Riast, O. (1921). (Symon Petliura). Suchasna ukrainska emigratsiia ta yii zavdannia. Shchypiorno [Modern Ukrainian emigration and its tasks. Schypiorno]. Vyd-vo: Drukarnia v Shchypiorno. S. 9–10. (89 s.) Retrieved from: <https://diasporiana.org.ua/ideologiya/16560-ryast-o-suchasna-ukrayinska-emigratsiya-ta-yiyi-zavdannya/> (accessdate 10.09.2024) [in Ukrainian].

Salata, O. O. (2020). Ieksiivna. Activities of the Ukrainian Historical and Philological Society in Prague during initial period of World war II (1939–1941). *Skhidnoievropeiskiy Istorychniy Visnyk* (17). S. 175–183. [in Ukrainian].

Sukhobokova, O. (2010). Ukrainskyi kulturno-osvitnii osередok u Chekhoslovachchyni v 20-kh rr. XXst. [Ukrainian cultural and educational center in Czechoslovakia in the 1920s.]. *Naukovi zapysky Vinnytskoho derzhavnogo pedahohichnoho universytetu imeni Mykhaila Kotsiubynskoho. Serii: Istoriia*. Vyp. 17. S. 133–137. [in Ukrainian].

Sukhobokova, O. O. (2023). Rol Nykyfora Hryhoriieva v orhanizatsiino-osvitnii diialnosti Ukrainskoho hromadskoho komitetu u ChSR [The role of Nikifor Hryhoriyev in the organizational and educational activities of the Ukrainian Public Committee in the Czechoslovak Socialist Republic]. *Seriia «Istoriia Ukrainy. Ukrainoznavstvo: istorychni ta filosofski nauky»*, Vyp. 37. S. 23–36. [in Ukrainian].

Ukraiintsi v zarubizhnomu sviti. redkol. : A. M. Shlepakov ta insh. [Ukrainians in the foreign world. red. A.M. Shlepakov i in.] AN Ukrainy. Kyiv, Naukova dumka. 1991. 139 s. [in Ukrainian]

Chepelyk, V. (1976). Viddil myttsiv, yakym pyshalysia kharkiviany [The artists' department that Kharkiv residents were proud of] *Prapor*, № 8. S. 107–108. [in Ukrainian].

Shapoval, M. (1926). Zavdannia ukrainskoi emigratsii [The task of Ukrainian emigration]. Praha, S. 6, 11 (20 s.). [in Ukrainian].

Левенець Олександр Миколайович,
*доктор філософії за спеціальністю «Історія та археологія»,
доцент кафедри теорії та історії держави і права
Національного транспортного університету
orcid.org/0000-0003-1273-7619
levenets.alexander@ukr.net*

РОЗВИТОК ФІЗИЧНОЇ ОСВІТИ І НАУКИ В ЛУЦЬКОМУ ДЕРЖАВНОМУ ПЕДАГОГІЧНОМУ ІНСТИТУТІ ІМЕНІ ЛЕСІ УКРАЇНКИ В 1946–1991 РОКАХ

Стаття відображає результати науково-історичного дослідження, темою якого є фізична освіта й наука в Луцькому державному педагогічному інституті імені Лесі Українки в середині 40-х – на початку 90-х років ХХ століття. Хронологічні межі дослідження зазначеної теми зумовлюються відновленням діяльності Луцького учительського інституту (1946 рік), до розпаду Радянського Союзу (1991 рік). Продемонстровано основні особливості розвитку фізичної освіти і науки у Волинській області. Проаналізовано кадровий аспект, процес забезпечення інституту викладацьким персоналом, а також матеріально-технічним і дидактичним інвентарем. Також описано процес вступу студентів в інститут, особливості тогочасних вступних кампаній. Автор намагався описати навчально-методичний аспект фізичної освіти та демонструє його взаємозв'язок з іншими аспектами освіти у Волинській області. Під час дослідження цієї теми було використано широкий асортимент історичних джерел, більшість із яких становлять неопубліковані архівні документи, які зберігаються в Державному архіві Волинської області. У джерельну базу також входять волинська регіональна періодика радянського часу та свідчення очевидців. Автор користувався загальнонауковими та вузькопрофільними методами наукового дослідження, зокрема методами аналізу і синтезу, дедуктивним та індуктивним, проблемно-хронологічним, порівняльно-історичним і статистичним. Робота є цікавою історикам-науковцям, викладачам, управлінцям освіти й науки України, студентам закладів вищої і середньої освіти, а також тим, хто цікавиться історією освіти України в радянський час.

Ключові слова: фізична освіта, фізична наука, фізика, учитель фізики, учений-фізик, наукове дослідження, науковець, наукова конференція.

Levenets Oleksandr,
*PhD in History and Archaeology,
Associate Professor at the Department of Theory and History of State and Law
National Transport University
orcid.org/0000-0003-1273-7619
levenets.alexander@ukr.net*

DEVELOPMENT OF PHYSICAL EDUCATION AND SCIENCE IN THE LESYA UKRAINKA STATE PEDAGOGICAL INSTITUTE OF LUTSK IN 1946–1991

The article reflects the results of a scientific and historical study, the theme of which is physical education and science at the Lesya Ukrainka State Pedagogical Institute of Lutsk in the mid-40s – early 90s of the XX century. The chronological boundaries of the study of this topic are determined by the resumption of the activities of the Lutsk Teachers Institute (1946), until the collapse of the Soviet Union (1991). The main features of the development of physical education and science in the Volyn region are demonstrated. The personnel aspect, the process of providing the institute with teaching staff, as well as material, technical and didactic support are analyzed. The process of students admission to the institute, the features of the admission campaigns of that time are also described. The author tried to describe the educational and methodological aspect of physical education and demonstrates its relationship with other aspects of education in the Volyn region. During the study of this topic, a wide range of historical sources were

used, most of which are unpublished archival documents stored in the State Archives of the Volyn region. The source base also includes Volyn regional periodicals of the Soviet era and eyewitness accounts. The author used general scientific and historical-scientific methods of scientific research, in particular methods of analysis and synthesis, deductive and inductive, problem-chronological, comparative-historical and statistical. The work is of interest to historians-scientists, teachers, managers of education and science of Ukraine, students of higher and secondary educational institutions, as well as those who are interested in the history of education in Ukraine in the Soviet time.

Key words: physical education, physical science, physics, physics teacher, physicist, scientific research, scientist, scientific conference.

Постановка проблеми. Луцький державний педагогічний інститут імені Лесі Українки (далі – ЛДПІ ім. Лесі Українки) від часу свого утворення (1940 р.) завжди був важливим осередком розвитку освіти й науки у Волинській області. Згодом в інституті на кафедрі фізики укомплектувався науково-педагогічний штат працівників, що стало запорукою розвитку науково-фізичних досліджень і формування науково-методичної школи в галузі фізики. У 1960-х – на початку 1990-х рр. ЛДПІ ім. Лесі Українки вирізнявся масштабами й темпами науково-фізичних досліджень із числа інших педагогічних інститутів тогочасної УРСР. З 1970-х рр. інститут отримував наукові держбюджетні та госпдоговірні теми від Міністерства оборони СРСР, що й робить зазначену тематику цікавою і актуальною.

Мета статті полягає в тому, щоби представити науково-історичній громадськості результат дослідження, збагатити науково-історичну літературу черговою публікацією з названої тематики.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Тематика історії розвитку фізичної освіти й науки у Волинській області в радянський час є досить цікавою та багатогранною. Станом на 2025 р. у регіональній (волинській) історіографії є декілька робіт, які відображають деякі аспекти з контексту зазначеної теми, передусім це окремі праці Н. Головіної (Головіна, 2007, с. 52–58), Л. Калапуши (Калапуша, 1999, с. 177–185), О. Левенця (Левенець, 2018, с. 91–96). Проте тема все ще потребує детального науково-історичного дослідження.

Виклад основного матеріалу. Після закінчення воєнних дій у контексті Німецько-радянської війни 1941–1945 рр. на теренах тогочасної Волинської області, із черговим становленням радянської влади, поступово відновлювалися радянизаційні процеси. Очевидно, що вони зачепили всі сфери людського буття: соціальну

сферу, суспільно-політичне та культурне життя місцевого (волинського) населення.

Ще в 1940 р. в Луцьку почав працювати перший у Волинській області заклад неповної вищої освіти – Луцький учительський інститут. Того ж року на перший курс було зараховано 135 студентів. Його діяльність була перервана війною, проте 1 квітня 1946 р. інститут відновив свою роботу. Директором інституту в 1946 р. було призначено досвідченого педагога, демобілізованого військовослужбовця Червоної армії – Івана Онисимовича Білого (1903–1975 рр.) Він же й завідував кафедрою фізики в інституті. Народився І. Білий у 1903 р. на Чернігівщині в сім'ї селянина. У 1927 р. закінчив Чернігівський інститут народної освіти, працював на різних посадах в загальноосвітніх школах, викладав фізику та математику. У 1932 р. закінчив аспірантуру при Ленінградському державному університеті за спеціальністю «Теоретична механіка» й отримав право працювати в закладах вищої освіти й науки. Спочатку він працював на посаді асистента кафедри в Харківському автомобільно-дорожньому інституті, а згодом – викладачем і завідувачем кафедри у Глухівському державному педагогічному інституті. Упродовж 1942–1946 рр. Іван Онисимович перебував у бойових частинах Червоної армії, служив на посаді командира мінометного взводу. Неодноразово брав участь у боях, за що й отримав бойові нагороди. У січні 1946 р. він демобілізувався, і з лютого по травень цього ж року працював заступником директора з навчально-виховної роботи Глухівського державного педагогічного інституту, а з 15 травня 1946 р. розпочав педагогічну й адміністративну діяльність в Луцькому учительському інституті.

У ті складні роки післявоєнної і розрухи для інституту виділили невеликий будинок колишньої польської гімназії (праве крило нинішнього навчального корпусу В). Приміщення було спустошене війною: вибиті вікна, не працювало

опалення, зовсім відсутні меблі та навчально-матеріальна база. У цьому ж корпусі у двох кімнатах почали формувати лабораторії кафедри фізики. Уже 29 серпня 1946 р. наказом № 11 на перший курс фізико-математичного факультету було зараховано 26 студентів. Того ж року факультет розпочав свою роботу, маючи лише дві кафедри: фізики й математики.

Спочатку на кафедрі фізики працювало лише троє викладачів: завідувач кафедри – старший викладач І. Білий, старший викладач Т. Галушко (1901–1961 рр.) і асистент Є. Лубенець. До створення навчально-матеріальної бази залучалися викладачі, лаборанти, студенти й усі, хто забажає. У той час під егідою старшого лаборанта О. Жили (1926–2004 рр.) було виготовлено перший інститутський радіовузол, що було на той час досить великим досягненням і дало можливість радіофікувати навчальний корпус інституті. При кафедрі фізики почали працювати фото- і радіоконструкторський гуртки. У приміщенні майстерні інституту під керівництвом навчального майстра В. Собчука (1909–1986 рр.) власноруч виготовляли найпростіші навчальні прилади й установки (Головіна, 2010, с. 8–9).

У 1947 р. на перший курс факультету було зараховано 52 студенти. Уже в липні 1948 р. відбувся перший випуск: 30 випускників факультету отримали дипломи вчителя фізики і математики 5–7-х класів загальноосвітньої школи. Щорічно зростав студентський склад факультету. Уже в 1950 р. на перший курс було зараховано 75 осіб, а в 1951 р. – 125. У наступні роки кількість зарахованих на перший курс студентів-фізиків збільшувалася: у 1967 р. за спеціальністю «Фізика» – 51 студент, а за спеціальністю «Фізика і математика» – 163.

У 1950 р. після закінчення Сумського державного педагогічного інституту на кафедру фізики прибув працювати учасник Німецько-радянської війни 1941–1945 рр. Сергій Олександрович Церковницький (1921–1987 рр.). Він розпочав свою педагогічну діяльність у Луцьку на посаді асистента кафедри фізики, а згодом, у 1953 р., став деканом факультету. С. Церковницький був педантичною, принциповою і вимогливою людиною, проте товариським, чуйним до колег і студентів. Він зробив вагомий внесок не тільки в розвиток кафедри фізики як осередку фізичної освіти на Волині, а й усього інституту (Професори, 2010, с. 106).

У 1951 р. на кафедрі фізики Луцького учительського інституту розпочав свою трудову діяльність випускник Львівського учительського інституту З. Панкевич (1930–1989 рр.). Він спочатку працював асистентом, потім старшим викладачем, а згодом доцентом, багато років очолював підготовче відділення в інституті. Відомо, що станом на 1964 р. він навчався в аспірантурі при Чернівецькому державному університеті.

25 вересня 1951 р. Луцький учительський інститут було реорганізовано в Луцький державний педагогічний інститут – у заклад повної вищої освіти, який надалі випускав учителів із повною вищою освітою. Наступного 1952 р. інституту було присвоєне ім'я видатної української поетеси, славної землячки – Лесі Українки. Спочатку в партійних колах міської чиновницької номенклатури витала ідея присвоїти інституту ім'я Й. Сталіна. Проте латентна проукраїнська громадськість міста спокійно й ненав'язливо запропонувала ім'я Лесі Українки, аргументуючи це тим, що, мовляв, на честь Й. Сталіна вже названо багато заводів, фабрик та інших установ, а ось творчість Лесі Українки вивчають у школі, а інститут випускає саме вчителів; що поетеса проживала в Луцьку й на Волині тощо. Отже, такими й подібними аргументами вдалося зупинитися все ж на імені Лесі Українки. На той час в інституті було всього лише два факультети: фізико-математичний та історико-філологічний (Головіна, 2010, с. 10).

З 1952 р., у зв'язку з реорганізацією учительського інституту в педагогічний, відбулися якісні та кількісні зміни викладацького складу кафедри фізики, поступово розширюється її навчально-матеріальна база. У 1952 р. на кафедру фізики прибув працювати колишній учасник війни, випускник аспірантури Київського державного педагогічного інституту імені О.А. Горького Г. Джупін (1919–1962 рр.). З 1953 р. по 1956 р. на кафедрі працював М. Самарський – викладав астрономію. У 1956 р. він захистив дисертацію на здобуття наукового ступеня кандидата фізико-математичних наук, проте того ж року звільнився з роботи у зв'язку з погіршенням стану здоров'я. Упродовж 1954–1966 рр. на кафедрі працювала А. Набока – викладала теоретичну фізику. У 1954 р. після закінчення Київського

державного університету імені Т.Г. Шевченка, прибула на кафедру молода й перспективна науковиця – Нінель Миколаївна Малихіна (уродженка Сумщини). Спочатку вона працювала на посаді асистента кафедри, а після закінчення аспірантури (1960–1963 рр.) і здобуття наукового ступеня кандидата фізико-математичних наук – на посаді доцента. З 1975 р. по 1990 р. Н. Малихіна працювала деканом фізико-математичного факультету. За весь час роботи на цій посаді проявила себе як дуже компетентний і дієвий організатор і управлінець вищої фізичної освіти й науки (Головіна, 2007, с. 52–58).

У середині 1950-х рр. в інституті було відкрито нову спеціальність – «Фізика і загальнотехнічні дисципліни». Через це постала потреба у фахівцях, які могли б викладати інженерні дисципліни. Тоді ж на кафедрі працювали інженери (учасники Німецько-радянської війни 1941–1945 рр. – С. Костюкевич (у 1958–1964 рр.), Н. Дідін (у 1961–1966 рр.). Упродовж 1955–1984 рр. на кафедрі фізики працював випускник Ніжинського державного педагогічного інституту імені М.В. Гоголя В. Сало, який спочатку викладав машинознавство та креслення, а згодом нормативний курс «Технічні засоби навчання».

З 1955 р. в історії кафедри розпочинається новий етап у комплектуванні кадрів. На роботу запросили перших випускників ЛДПІ ім. Лесі Українки. Серед них у 1961 р., після шести років роботи у школі, на посаду асистента був запрошений Леонід Романович Калапуша. У 1968 р., після закінчення аспірантури й захисту дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата педагогічних наук, його було обрано завідувачем кафедри фізики, на цій посаді він пропрацював більше сорока років. Л. Калапуша за час своєї роботи в інституті виріс від асистента до професора, завідувача кафедри. Після закінчення ЛДПІ ім. Лесі Українки в 1964 р. розпочав роботу на кафедрі фізики В. Вашук, який спочатку працював лаборантом, асистентом, а після закінчення аспірантури його було призначено на посаду старшого викладача. З 1969 р. до 1986 р. спочатку як лаборант, а згодом як асистент, доцент працював на кафедрі фізики також випускник ЛДПІ ім. Лесі Українки В. Старко. Упродовж 1967–1980 рр. старшим викладачем на кафедрі працював кандидат фізико-математичних наук А. Некрот, який викладав

теоретичну фізику. У 1981 р. він перейшов на роботу в Луцький філіал Львівського політехнічного інституту (зараз Луцький національний технічний університет). У 1968–1973 рр. асистентом кафедри фізики був І. Рацинський. Випускник ЛДПІ ім. Лесі Українки В. Доскоч (1946–2009 рр.) у 1970 р. був прийнятий на посаду інженера галузевої науково-дослідної лабораторії кафедри фізики, а після закінчення аспірантури, з 1977 р. він працював на викладацькій роботі. У 1980 р. на посаду асистента, а потім старшого викладача кафедри був прийнятий Є. Ольхович, який після закінчення ЛДПІ ім. Лесі Українки пропрацював у школі вчителем фізики 23 роки. Він до 1999 р. навчав студентів-фізиків розв'язувати задачі підвищеної складності й олімпіадні задачі, викладав методику викладання фізики, конструювання дидактичних приладів для викладання фізики (Калапуша, 1999, с. 177–185).

Потреба в підготовці висококваліфікованих учителів фізики для шкіл Волинської та сусідніх областей спричиняла необхідність розвивати науково-методичні дослідження. Перші ґрунтовні дослідження науково-методичного характеру стосувалися таких проблем: «Методика викладання законів динаміки Ньютона у класах із виробничим навчанням» (С. Церковницький), «Моделювання в навчальному процесі з фізики» (Л. Калапуша), «Використання елементів сучасної вимірювальної техніки у шкільному фізичному експерименті» (О. Жила). О. Жила зробив значний внесок у зміцнення навчально-матеріальної бази кафедри фізики, розвиток технічної творчості студентів. Він працював на кафедрі спочатку лаборантом, потім доцентом, викладав електротехніку й радіотехніку, більше двадцяти років виконував обов'язки заступника декана фізико-математичного факультету.

У 1966 р. для роботи на кафедрі було залишено одного із кращих випускників факультету, здібного й талановитого випускника – Г. Давидюка. Спочатку він працював асистентом, а в 1973 р., після закінчення аспірантури при Інституті ядерних досліджень АН УРСР і захисту кандидатської дисертації, доцентом кафедри (Наукові школи, 2010, с. 30).

Викладачі, наукові співробітники, студенти факультету вели науково-дослідні теми з актуальних проблем фізики та методики її



**Рис. 1. Волинські фізики-науковці радянського і пострадянського часу
Н. Малихіна З. Панкевич С. Церковницький О. Жила**

(сформовано за даними (Головіна, 2010, с. 9–10))

викладання. У 1964 р. Н. Малихіна обрала науково-дослідну лабораторію на кафедрі фізики. Упродовж 1963–1964 рр. в лабораторію було придбано матеріально-технічне оснащення: спектрограф ИСП-30; монохроматр універсальний УМ-2; компаратор горизонтальний ИЗА-2; автотрансформатор та інше обладнання на суму в шість тисяч радянських карбованців. Згодом наказом Міністерства освіти УРСР № 229 від 29 вересня 1969 р. в ЛДП ім. Лесі Українки була офіційно відкрито галузеву науково-дослідну лабораторію, де розпочалася робота за двома напрямками: 1. Квантова електроніка (під науковим керівництвом Н. Малихіної); 2. Фізика напівпровідників (під науковим керівництвом З. Панкевича). Уже на початку 1970-х рр. вдалося отримати генерацію світла першого в ЛДП ім. Лесі Українки та на Волині лазера, активним середовищем якого був рубін (ДАВО, ф. Р-376, оп. 7, спр. 191, арк. 245). Наукові дослідження в лабораторії координувалися вузькоспеціалізованими фахівцями з Інституту фізики АН УРСР й Інституту ядерних досліджень АН УРСР. У співпраці з лабораторією фотоактивності Інституту фізики АН УРСР (завідувач відділу, директор інституту академік М. Шпак) у науково-дослідній лабораторії було проведено дослідження умов роботи РОС-лазера, важливою характеристикою якого є ефективне керування частотою та шириною лінії генерації. Тоді ж були проведені дослідження властивостей нових лазерних середовищ

на основі полімерних матриць з активованими органічними барвниками. Досліджено процеси фотополімеризації, променевої стійкості лазерних елементів на основі полімерних матриць. У лабораторії вивчалися також властивості лазерів зі складними резонаторами та можливості їх використання для підвищення точності вимірювань у науці й техніці (ДАВО, ф. Р-376, оп. 7, спр. 34, арк. 6).

У 1970 р. в лабораторії фізики твердого тіла кафедри фізики ЛДП ім. Лесі Українки була зібрана лазерна установка на основі рубіна й неодиму, виміряні та розраховані коефіцієнти п'єзоопору кристалів CdSb, легованих оловом і сріблом. Також вираховані коефіцієнти зміни ширини забороненої зони за деформації. Виміряні коефіцієнти радіаційної стійкості кристалів Si під дією гама-радіації. Окрім того, у 1970 р. було придбано для лабораторії: осцилографи СІ-13, ЭО-58, потенціометри Р306, лампові вольтметри, ВЗ-6, кристали КДР для отримання другої гармоніки рубінового лазера, посудини Дюара (80 л) та інше обладнання. Деяке дефіцитне обладнання було передано Інститутом фізики АН УРСР. Уже в 1970 р. було змонтовано й запущено рубіновий оптично-квантовий генератор, а також потужні електромагніти (ДАВО, ф. Р-376, оп. 7, спр. 242, арк. 33; Нашому лазеру, 1990, с. 2).

Наукові дослідження вели: доцент Н. Малихіна, старший викладач В. Ващук, старші наукові співробітники М. Данилов, К. Гороть,

інженери Г. Козак, М. Головін. Двоє останніх згодом захистили дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата фізико-математичних наук в Інституті фізики АН УРСР. До роботи в лабораторії активно долучалися кращі студенти факультету, які виконували тут курсові та дипломні роботи. У кінці 1970-х – на початку 1980-х рр. тут почали працювати Н. Головіна, І. Калугіна, Г. Роговський, Є. Дурманенко. Упродовж 70–80-х рр. XX ст. колектив лабораторії отримав шість авторських свідоцтв і патентів.

У 1970 р. викладачами кафедри фізики було опубліковано дванадцять статей і тез доповідей. Того ж року А. Семенюк захистив дисертацію на здобуття наукового ступеня кандидата фізико-математичних наук, також він брав участь у роботі Всесоюзної конференції «IV координаційна нарада з науковою сесією із проблем радіаційної фізики неметалевих кристалів», яка відбулася в Києві. У серпні 1971 р. А. Семенюк разом із професором В. Конозенком з Інституту фізики АН УРСР були учасниками міжнародної конференції в Нью-Йорку (США), де була представлена їхня доповідь (ДАВО, ф. Р-376, оп. 7, спр. 242, арк. 33).

На базі лабораторії було проведено низку Всеукраїнських конференцій і наукових нарад. Отже, у 1975 р. тут відбулася конференція «Спектроскопія молекул та кристалів», у 1986 р. – «Застосування малооптики та спектроскопії в народному господарстві», а в 1987 р. – Четверта всесоюзна координаційна нарада з фотохімії лазерних середовищ (ДАВО, ф. Р-376, оп. 7, спр. 191, арк. 138).

Значний поштовх щодо прискорення і розширення наукових досліджень відбувся після придбання ЛДП ім. Лесі Українки першої на той час у Волинській області кріогенної установки для зрідження повітря. З початку й у середині 1970-х рр. до роботи в лабораторії на посадах інженерів залучалися кращі випускники фізико-математичного факультету: А. Федосов, А. Семенюк, В. Доскоч, М. Богданюк, В. Тимощук, П. Назарчук, які згодом, у різні роки, захистили кандидатські дисертації з фізики напівпровідників. У 1973 р. після захисту кандидатської дисертації в Інституті ядерних досліджень АН УРСР до роботи в лабораторії долучився Г. Давидюк, який на початку 1980-х рр. став керівником програми з фізики напівпровідників і в 1995 р. захистив



Рис. 2. Усесоюзна нарада-семинар з фізики (фото, м. Москва, 1970 р.)

(фото з особистого альбому Раїси Левчук (м. Луцьк, 19 березня 2021 р.))

дисертацію на здобуття наукового ступеня доктора фізико-математичних наук. Уперше в історії ЛДП ім. Лесі Українки в 1973 р. керівництво лабораторії з фізики напівпровідників уклало господарський договір з тематики дослідження радіаційних пошкоджень у напівпровідниках з Інститутом ядерних досліджень АН УРСР і військовим відомством, що усунуло проблеми з фінансуванням лабораторії та процесу наукових досліджень. Керівником цієї госпдоговірної теми був Г. Давидюк. Надалі, із плином часу, новими керівниками були: Н. Малихіна, М. Данилов, В. Ващук, К. Гороть, Н. Головіна, а також математик Л. Філозоф (ДАВО, ф. Р-376, оп. 7, спр. 176, арк. 52–53).

Результати науково-дослідної діяльності луцьких фізиків упродовж 1960–1980-х рр. були очевидними й помітними. Так, у 1964 р. Н. Малихіна опублікувала дві статті в авторитетних наукових вузькопрофільних журналах: «Оптика і спектроскопія» і «Український фізичний журнал». У наступному 1965 р. вона захистила дисертацію («Дослідження люмінесцентних властивостей молекулярних кристалів») на здобуття наукового ступеня кандидата фізико-математичних наук. Упродовж 1964–1967 рр. членами кафедри фізики ЛДП ім. Лесі Українки було опубліковано 23 статті в наукових виданнях, зокрема й одна колективна стаття в Берліні (1966 р.), одним з авторів якої був З. Панкевич. У 1968 р. А. Некрот опублікував статтю (у співавторстві) «Бінарні функції розподілу змішаної йонно-дипольної системи» у виданні «Український фізичний журнал». Окрім того, він же в Мінську опублікував статтю «Бінарна функція розподілу для плазми зі складною будовою частинок» (ДАВО, ф. Р-376, оп. 7, спр. 129, арк. 72).

Луцькі фізики-науковці брали участь і в наукових конференціях, симпозіумах, нарадах тощо. Отже, упродовж 27 червня – 2 липня 1966 р. Н. Малихіна брала участь у роботі Республіканської конференції з молекулярної спектроскопії, яка відбувалася у Львові, З. Панкевич 2–8 вересня 1966 р. перебував в Ужгороді, де проходила Республіканська нарада із проблематики тонких напівпровідникових плівок. 21–26 березня 1968 р. Н. Малихіна та З. Панкевич перебували в Києві, де брали участь у VII координаційній нараді із проблем фізики твердого тіла, а 13–17 травня того ж 1968 р.

Н. Малихіна перебувала в Одесі, де брала участь у Всесоюзному семінарі «Екситони у кристалах». Відомо, що в 1969 р. в ЛДП ім. Лесі Українки читав лекції і надавав наукові консультації кандидат фізико-математичних наук, старший науковий співробітник Інституту фізики АН УРСР М. Курик. Того ж року асистент кафедри фізики ЛДП ім. Лесі Українки В. Ващук перебував на стажуванні в Московському державному університеті імені М. Ломоносова (ДАВО, ф. Р-376, оп. 7, спр. 157, арк. 128).

На початку 1990-х рр. в ЛДП ім. Лесі Українки було ліцензовано й відкрито аспірантуру з різних спеціальностей. На кафедрі фізики фізико-математичного факультету було відкрито аспірантуру з фізики твердого тіла. Першим аспірантом став В. Божко, який достроково й уперше з аспірантів новоорганізованої аспірантури при ЛДП ім. Лесі Українки захистив кандидатську дисертацію. Через науково-дослідну лабораторію фізики напівпровідників пройшли на більш пізніх етапах на посадах інженерів, а потім захистили кандидатські дисертації такі вчені, як В. Божко, В. Булатецький, Г. Шаварова, А. Федонюк, С. Федосов.

Упродовж середини 1940-х – 1980-х рр. фізико-математичний факультет ЛДП ім. Лесі Українки готував учителів за такими спеціальностями: «Фізика», «Фізика і загальнотехнічні дисципліни», «Математика», «Математика і фізика», «Математика і креслення». Перший випуск фізико-математичного факультету педагогічного інституту відбувся влітку 1955 р., а в 1974 р. кількість студентів факультету становила вже 514 осіб. Методичну секцію кафедри фізики представляли викладачі С. Церковницький і Л. Калапуша. Під їхнім керівництвом студенти здобували професійні практичні вміння методики викладання фізики в загальноосвітній школі та методики виховної роботи серед учнів шкіл (Левенець, 2018, с. 91–96).

Немало для розвитку фізичної освіти й науки в ЛДП ім. Лесі Українки зробили свого часу декани фізико-математичного факультету, які були водночас його фундаторами та засновниками наукових шкіл. Першим деканом факультету був ветеран Німецько-радянської війни 1941–1945 рр. А. Костюк – людина високої математичної культури, широкої ерудиції, талановитий педагог. Згодом, у 1953 р., деканом став С. Церковницький.

У 1958 р., коли він перейшов на посаду проректора інституту, деканом було обрано Г. Джупіна, який уже мав педагогічний досвід. Він доклав чимало зусиль для організації і оснащення лабораторії кафедри фізики, проте в 1962 р. трагічно загинув в автокатастрофі. Того ж 1962 р. новим деканом став М. Горбач, який у 1954 р. закінчив Ніжинський державний педагогічний інститут, він за направленням прибув працювати на факультет асистентом кафедри математики. У подальші роки М. Горбач здійснив блискучу кар'єру педагога вищої освіти, науковця: він виріс з асистента кафедри до доцента, завідувача кафедри математичного аналізу й декана факультету. У 1969 р., у зв'язку із сімейними обставинами, він перейшов працювати в Черкаський державний педагогічний інститут. Упродовж 1969–1976 рр. на посаді декана факультету працював Р. Ковальчук, який у 1955 р. з дипломом із відзнакою закінчив ЛДПІ ім. Лесі Українки і був залишений асистентом кафедри математики. У 1964 р. він закінчив аспірантуру Інституту математики АН УРСР й захистив кандидатську дисертацію. Після цього був обраний завідувачем кафедри математичного аналізу, а згодом деканом, проте в 1976 р., у зв'язку зі станом здоров'я, перейшов працювати на посаду доцента кафедри математичного аналізу. Тоді ж, у 1976 р., новим деканом була обрана Н. Малихіна. Вона в 1954 р. закінчила фізичний факультет Київського державного університету імені Т.Г. Шевченка і прибула за направленням на кафедру фізики ЛДПІ ім. Лесі Українки. Починала свою кар'єру з посади асистента кафедри фізики, а впродовж 1976–1991 рр. працювала деканом фізико-математичного факультету.

Фізико-математичний факультет славний своїми починаннями. Ще в 1960-х рр. факультет узяв шефство над дітьми-сиротами, які проживали у Вовнянському дитячому будинку: студентами факультету там була облаштована спортивна кімната, а на свята студенти їздили з концертами художньої самодіяльності.

У 1974 р. одна з академічних груп випускників факультету звернулася з листом-закликом до всіх випускників педагогічних інститутів і університетів УРСР відгукнутися на постанову Ради Міністрів СРСР «Про заходи щодо подальшого поліпшення умов роботи сільської

загальноосвітньої школи» і всім поїхати працювати в сільську школу.

Фізико-математичний факультет був одним з основних в інституті в 1970-х рр. під час формування студентських будівельних загонів. Щорічно на його базі створювалися будівельні загони, які працювали на Волині, у місті Луцьку, а також в Тюменській і Смоленській областях (РРФСР). Окрім будівельних загонів, на факультеті створювалися і студентські сільськогосподарські загони, які працювали у Криму, Волинській, Херсонській і Миколаївській областях (УРСР).

У радянський час між фізико-математичним факультетом ЛДПІ ім. Лесі Українки та фізико-математичним факультетом Брестського державного педагогічного інституту імені О. Пушкіна (БРСР) встановилися дружні відносини. Щорічно у квітні факультет зустрічав студентів і викладачів Брестського державного педагогічного інституту імені О. Пушкіна в Луцьку на інтелектуальних турнірах, олімпіадах, спортивних змаганнях, конкурсах художньої самодіяльності тощо. Незабаром, у травні, представники факультету ЛДПІ ім. Лесі Українки їздили у Брест на так звані Дні студентської дружби: обмін досвідом, у навчальній роботі, екскурсії містом, спортивні змагання, травневі вечори в туристичних походах з українськими піснями під гітару й акордеон (Головіна, 2010, с. 17).

Висновки. Отже, становлення фізичної освіти й науки на теренах Волинської області відбувається в післявоєнний час (друга половина 1940-х рр.). Це стало можливим завдяки відновленню діяльності тогочасного Луцького вчительського інституту, що відбулося в 1946 р. У другій половині 1940-х – 1960-х рр. керівництво інституту розв'язувало проблему нестачі кваліфікованих кадрів, що привело до направлення в інститут спеціалістів-фізиків з інших регіонів УРСР. Згодом, після вирішення кадрової проблеми, поступово з року в рік вирішувалася проблема матеріально-технічного забезпечення: шляхом виготовлення власноруч необхідного навчально-методичного та наукового обладнання, а з 1960-х рр. – цілеспрямованими закупівлями державним коштом. Отже, поступове вирішення цих двох проблем дало можливість не лише здійснювати якісну навчально-методичну підготовку вчителів фізики, а й професійно вести науково-дослідну

роботу в інституті. Уже з кінця 1960-х рр. розпочалися дослідження в галузі лазерної та оптичної фізики, а з початку другої третини 1970-х рр. розпочалися дослідження в галузі фізики твердого тіла. У наступні роки ЛДПІ ім. Лесі Українки отримував госпдоговірні теми наукових досліджень, переважно з Інституту

фізики АН УРСР й Інституту ядерних досліджень АН УРСР.

До числа найавторитетніших тогочасних волинських фізиків-науковців варто віднести Н. Малихіну, В. Вашука, З. Панкевича, Г. Давидюка, серед науковців фізиків-методистів – С. Церковницького та Л. Калапушу.

Список використаних джерел:

Головіна, Н. (2010). 70 років. Фізичний факультет: інформаційно-презентаційне видання. Луцьк: ВНУ ім. Лесі Українки, 40 с.

Головіна, Н. (2007). З історії фізичного факультету Волинського державного університету ім. Лесі Українки. *Науковий вісник Волинського державного університету імені Лесі Українки. Фізичні науки*. № 6. С. 52–58.

Державний архів Волинської області. Ф. Р-376, Оп. 7, Спр. 34. Арк. 6.

Державний архів Волинської області. Ф. Р-376, Оп. 7, Спр. 129. Арк. 72.

Державний архів Волинської області. Ф. Р-376, Оп. 7, Спр. 157. Арк. 128.

Державний архів Волинської області. Ф. Р-376, Оп. 7, Спр. 157. Арк. 170.

Державний архів Волинської області. Ф. Р-376, Оп. 7, Спр. 176. Арк. 52–53.

Державний архів Волинської області. Ф. Р-376, Оп. 7, Спр. 191. Арк. 138.

Державний архів Волинської області. Ф. Р-376, Оп. 7, Спр. 191. Арк. 245.

Державний архів Волинської області. Ф. Р-376, Оп. 7, Спр. 242. Арк. 33.

Калапуша, Л., Жила, О. (1999). До питання про витоки фізичного факультету ВДУ ім. Лесі Українки. *Науковий вісник Волинського державного університету імені Лесі Українки*. № 13. С. 177–185.

Левенець, О. (2018). Структура й функціонування радянської шкільної системи виховання в середині 60-х – у першій половині 80-х рр. ХХ ст. (на прикладі загальноосвітніх шкіл Волинської області). *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Історичні науки*. Луцьк, № 6 (379). С. 91–96.

Наукові школи Волинського національного університету імені Лесі Українки / упоряд. А. Цьось, М. Ветрова, І. Глова. Луцьк: Волинський національний університет імені Лесі Українки, 2010. 100 с.

Нашому лазеру – 20. *Педагог*. 01.03.1990. С. 2.

Професори Волинського національного університету імені Лесі Українки / упоряд. А. Цьось, Н. Сірук, С. Турчик; за заг. ред. І. Коцана. Луцьк: Волинський національний університет імені Лесі Українки, 2010. 110 с.

References:

Holovina, N. (2010). 70 rokiv. Fizychnyi fakultet: informatiino-pryzentatsiine vydannia [Faculty of Physics: information and presentation publication]. Lutsk: Volynskiy natsionalnyi universytet imeni Lesi Ukrainky. 40 s. [in Ukrainian].

Holovina, N. (2007). Z istorii fizychnoho fakultetu Volynskoho derzhavnoho universytetu imeni Lesi Ukrainky [From the history of the Physics Faculty of Lesya Ukrainka Volyn State University]. *Naukovyi visnyk Volynskoho derzhavnoho universytetu imeni Lesi Ukrainky. Fizychni nauky*. № 6. S. 52–58. [in Ukrainian].

Derzhavnyi arkhiv Volynskoi oblasti [State Archives of Volyn Region]. F. P-376, Op. 7, Spr. 34. Ark. 6. [in Ukrainian].

Derzhavnyi arkhiv Volynskoi oblasti [State Archives of Volyn Region]. F. P-376, Op. 7, Spr. 129. Ark. 72. [in Ukrainian].

Derzhavnyi arkhiv Volynskoi oblasti [State Archives of Volyn Region]. F. P-376, Op. 7, Spr. 157. Ark. 128. [in Ukrainian].

Derzhavnyi arkhiv Volynskoi oblasti [State Archives of Volyn Region]. F. P-376, Op. 7, Spr. 157. Ark. 170. [in Ukrainian].

Derzhavnyi arkhiv Volynskoi oblasti [State Archives of Volyn Region]. F. P-376, Op. 7, Spr. 176. Ark. 52–53. [in Ukrainian].

Derzhavnyi arkhiv Volynskoi oblasti [State Archives of Volyn Region]. F. P-376, Op. 7, Spr. 191. Ark. 138. [in Ukrainian].

Derzhavnyi arkhiv Volynskoi oblasti [State Archives of Volyn Region]. F. P-376, Op. 7, Spr. 191. Ark. 245. [in Ukrainian].

Derzhavnyi arkhiv Volynskoi oblasti [State Archives of Volyn Region]. F. P-376, Op. 7, Spr. 242. Ark. 33. [in Ukrainian].

Kalapusha, L., Zhyla, O. (1999). Do pytannia pro vytoky fizychnoho fakultetu VDU im. Lesi Ukrainky [On the question of the origins of the Physics Faculty of the Lesya Ukrainka Volyn State University]. *Naukovyi visnyk Volynskoho derzhavnoho universytetu imeni Lesi Ukrainky*, № 13. S. 177–185. [in Ukrainian].

Levenets, O. (2018). Struktura y funktsionuvannia radiatskoi shkilnoi systemy vykhovannia v seredyni 60-kh – u pershii polovyni 80-kh rr. XX st. (na prykladi zahalnoosvitnikh shkil Volynskoi oblasti) [The structure and functioning of the Soviet school education system in the mid-60s – the first half of the 80s of the XXth century (on the example of secondary schools in the Volyn region)]. *Naukovyi visnyk Shhidnoievropeiskoho natsionalnoho universytetu imeni Lesi Ukrainky. Istorychni nauky*. Lutsk. № 6 (379). S. 91–96. [in Ukrainian].

Tsos, A., Vietrova, M., Hlova, I. (2010). Naukovi shkoly Volynskoho natsionalnoho universytetu imeni Lesi Ukrainky [Scientific schools of Lesya Ukrainka Volyn National University]. Lutsk: Volynskyi natsionalnyi universytet imeni Lesi Ukrainky 100 s. [in Ukrainian].

Our laser – 20 (1990). Pedagog [Teacher]. March 1, 1990. S. 2. [in Ukrainian].

Tsos, A., Siruk, N., Turchyk, S. (2010) Profesory Volynskoho natsionalnoho universytetu imeni Lesi Ukrainky [Professors of the Lesya Ukrainka Volyn National University]. za zah. red. I. Kotsana. Lutsk: Volynskyi natsionalnyi universytet imeni Lesi Ukrainky. 110 s. [in Ukrainian].

Леннік Ілля Юрійович,

аспірант історичного факультету

Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

orcid.org/0009-0001-4862-6411

i.yu.lennik@udu.edu.ua

СТАНОВЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ БОГДАНА СТУПКИ В ДИТЯЧІ ТА ЮНАЦЬКІ РОКИ: ВПЛИВ РОДИННОГО ВИХОВАННЯ

Протягом історії розвитку суспільства людина від народження проходила шлях поступового засвоєння соціальних норм, формування системи цінностей та індивідуальних рис характеру, що й визначало наступний етап – становлення її як особистості. Першим соціальним простором для будь-якої людини є сім'я та/або її близькі. Соціальний досвід, який людина отримує у своїй родині, формує її початкову модель поведінки та спілкування, життєву траєкторію тощо. Складання історичного портрету особистості необхідно розпочинати саме з аналізу початкового соціального кола, засад виховання та взаємодії членів родини, аналізу роду й спадщини.

Статтю присвячено аналізу історичної постаті, відомого актора театру (а згодом художнього керівника) та кіно, державного службовця, Героя України – Богдана Сильвестровича Ступки. Богдан Ступка народився в 1941 році, у період Другої світової війни, коли німецькі війська окупували Західну Україну. Історичний контекст визначав нові умови життя для місцевого населення: політичні репресії, соціальна нестабільність, економічна криза та загальне почуття невизначеності щодо майбутнього. Пізніше про Богдана Ступку та його діяльність буде написано чимало книг українськими авторами, про його талант «зорового та ментального контакту» із глядачем писатимуть зарубіжні автори, його змісту фільмографії зможуть позаздрити відомі актори сьогодення, його вміння та навички стали стимулом для багатьох акторів театру та кіно. Дослідження постаті українського діяча та його значення для історії України в умовах збереження української культури є надзвичайно важливим.

Аналіз історичної постаті здійснено в контексті сімейного виховання, виокремлено питання, чи був вибір професії свого життя династичним вибором чи все ж це свідомий особистий нетиповий вибір, коли представник одного ремесла в межах своєї родини свідомо вибирає іншу лінію розвитку свого майбутнього. Проаналізовано роль і значення рідних йому людей, які сприяли його формуванню та розвитку, як театрального діяча, актора різноманітних за жанром фільмів вітчизняного й іноземного виробництва, громадського діяча тощо.

У період дитячих і юнацьких років актор вбирав для себе необхідні знання, зростав у своєрідному соціокультурному середовищі, відзначався високим прагненням до театального мистецтва. Розуміння його початкової лінії життя дасть змогу глибше зрозуміти світогляд, мотивацію, цінності й особливий підхід до творчості.

Ключові слова: Богдан Ступка, історична постать, родинне виховання, формування особистості, освіта, театр.

Lennik Illia,

Postgraduate Student at the Faculty of History

Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University

orcid.org/0009-0001-4862-6411

i.yu.lennik@udu.edu.ua

THE FORMATION OF BOGDAN STUPKA'S PERSONALITY DURING HIS CHILDHOOD AND ADOLESCENCE: INFLUENCE OF FAMILY UPBRINGING

Throughout the history of the development of society, a person from birth went through the path of gradual assimilation of social norms, the formation of a system of values and individual character traits, which determined

the next stage – his or her formation as a person. From birth, the primary social environment for any person is the family and/or their loved ones. The social experience that a person receives from their family forms their initial model of behavior and communication, life trajectory, etc. The compilation of a historical portrait of a person must begin with an analysis of the initial social circle, the principles of upbringing and interaction of family members, and an analysis of lineage and heritage.

The article analyzes the personality of the renowned theater and film actor, later artistic director, public servant, and Hero of Ukraine, Bohdan Stupka, who grew up and was formed during wartime with the support of his loved ones. Bohdan Stupka was born in 1941 during World War II, when German troops occupied Western Ukraine. The historical context determined new living conditions for the local population: political repression, social instability, economic crisis, and a general sense of uncertainty about the future. Later, many books will be written about Bohdan Stupka and his activities by Ukrainian authors, foreign authors will write about his talent for “visual and mental contact” with the viewer, the content of his filmography will be envied by famous actors of today, his skills and abilities have become an incentive for many theater and film actors. The study of the figure of a Ukrainian figure and his significance for the history of Ukraine in the context of preserving Ukrainian culture is extremely important.

Analyzes the actor’s family upbringing, addressing the question of whether his choice of profession was dynastic or a conscious personal decision – an atypical choice in which a representative of one profession within a family deliberately chooses a different path for his future development. Has been analyzed the role and significance of his relatives, who contributed to his formation and development as a theater figure, an actor of various genres of films of domestic and foreign productions, a public figure, etc.

During his childhood and youth, the actor absorbed essential knowledge, grew up in a unique socio-cultural environment, and demonstrated a strong inclination toward theatrical art. An understanding of his early life path provides deeper insight into his worldview, motivation, values, and special approach to creativity.

Key word: Bohdan Stupka, historical figure, family upbringing, personality formation, education, theater.

Постановка проблеми. Історична ретроспектива подій в Україні, а також в інших країнах протягом ХХ ст. демонструє нам зразковий процес набуття пріоритетності культурної сфери в повсякденному житті людей. Інтерес до культури й мистецтва в умовах війни поступово зростає, імовірно, це зумовлено психологічним, економічним і соціальним аспектами. Натепер культурне життя українців розвивається в умовах воєнного стану, тому важливо докласти зусиль не лише до підтримки, але й до збереження історії про українську культуру та митців кінця ХХ – початку ХХІ ст.

Серед провідних діячів української культури, які народилися в умовах Другої світової війни, був Богдан Сильвестрович Ступка. Дитинство під час війни було надзвичайно складним і неординарним: з одного боку – вагомий вплив родинного середовища як первинного інституту соціалізації та виховання, з іншого – постійна невизначеність, загроза та нестабільність, спричинені активними воєнними діями на території України. Питання родинного виховання Богдана Ступки в науковій літературі досі висвітлюється не досить або ж розглядається фрагментарно.

Становлення особистості Богдана Ступки відбувалось у родині із глибокими культурними цінностями та традиціями. Батько

Богдана Сильвестр був співаком, материнська лінія ж багата на професійних діячів музичного мистецтва. Проте мати Богдана Марія Ступка прагнула для сина більш стабільного та практичного життєвого шляху, часто демонструвала стриманість щодо ідей юного хлопця, убачаючи в мистецтві сферу нестійку й надто залежну від зовнішніх обставин. Імовірно, таке ставлення було зумовлено саме обставинами повоєнного періоду та прагненням забезпечити Богдану більш економічно стабільне життя в майбутньому. Варто зауважити, що життєвий шлях Богдана Ступки був складним і неодноразово ставив його перед необхідністю самостійного вибору подальшої життєвої траєкторії. У зв’язку із цим актуалізується необхідність комплексного збору та систематизації матеріалів для цілісного осмислення ролі родинного виховання у процесі становлення особистості митця та його значення в історії України.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Останні дослідження акцентують науковий інтерес до вивчення постаті Богдана Ступки, зокрема його формування як відомої особистості – митця театру та кіно. Серед основного матеріалу про видатну особистість необхідно виділити напрацювання історика-біографіста Богдана Ступки В. Мельниченка (Мельниченко, 2001), кінокритика С. Тримбач (Тримбач, 2022),

доробки українського театрального та кіножурналіста О. Вергеліса (Вергеліс, 2016), історика та критика театру Р. Коломієць (Коломієць, 2006).

Загальні обґрунтування та характеристику типів сімейного виховання виокремлено в матеріалах із педагогіки Л. Маценко (Маценко, 2019), а конкретні визначення сімейного виховання в родині Ступків фрагментарно зазначено в наукових статтях М. Козігори, М. Замелюк, Т. Оксенчук (Козігора, Замелюк, Оксенчук, 2020), Н. Гусакова, Н. Хвостова (Гусакова, Хвостова, 2022), фрагментах з інтерв'ю, наприклад, В. Доленко (Доленко, 2002) тощо.

Методологія та методи дослідницької роботи ґрунтуються на загальнонаукових методах. У роботі використовується історико-біографічний та історико-генетичний методи для аналізу складу сім'ї та цінностей у родині Ступок, системний підхід і аналіз для синтезу, узагальнення та систематизації напрацьованого матеріалу.

Метою дослідження є систематизація наявної інформації та висвітлення аспектів становлення особистості Богдана Ступки в дитячі та юнацькі роки в контексті впливу внутрішньородинних взаємин.

Виклад основного матеріалу дослідження. Початковий процес становлення історичної постаті необхідно аналізувати крізь призму родинного виховання, адже таке виховання є динамічним і може видозмінюватись відповідно до умов історичного періоду. Формування внутрішніх рис індивіда в умовах родинного виховання розглядають педагоги ще з XIX ст. Варто зауважити, що сім'я є першим інститутом соціалізації дитини.

Богдан Сильвестрович Ступка народився 27 серпня 1941 р. в селі Куликів Львівської області – час Другої світової війни, коли питання педагогіки й виховання не було відкинуте, але й не мало пріоритетного значення у зв'язку із загрозами життю. Для забезпечення якісного аналізу необхідно з'ясувати специфіку виховних впливів минулого століття. Варто зазначити, що виховання в 40–50-ті рр. XX ст. суттєво відрізнялось від виховання сучасних українських дітей, які також зростають у період війни. Це зумовлено низкою аспектів економічного, соціального, культурного характеру.

Сімейне демократичне рівноправне виховання батька й матері лише почало кристалізуватись у родинних колах наприкінці XIX – у XX ст. Становище української жінки в період війни та післявоєнної відбудови справді змінилось, адже роль жінки набуває пріоритетних штрихів у суспільстві. Якщо чоловіки переважно брали безпосередню участь у воєнних подіях, то жінка вважалась берегинею сімейного укладу.

З архівних матеріалів, зокрема автобіографії Богдана Ступки від 31 травня 1963 р., довідуємося про склад сім'ї та заняття членів родини: батько Ступка Сильвестр Дмитрович – артист хору опери театру та балеті імені Франка; мати Ступка Марія Григорівна – домогосподарка. Батьки 1914 р. народження (Герун, Осередчук, 2015).

На початку літа 1941 р. німецькі війська активно просуvalись територією України, також під окупацію потрапило селище Куликів (Львівська область). Богдана Ступку можемо вважати дитиною війни. Батько Сильвестр Дмитрович (1914–1993 рр.) став його провідником через складне й небезпечне дитинство. Саме провідником, адже він неодноразово рятував своєму сину життя. Окупаційний режим приніс в Україну смерть, розруху та переселення до Німеччини з метою експлуатації людського ресурсу. Після 1944 р. німецький окупаційний режим замінить інший – радянський. У спогадах Богдана часто разом із батьком згадується дядько Павло, який, імовірно, перебував поруч. Після завершення війни вона не закінчилась у свідомості дитини, продовжуватиме переслідувати у снах. Так народився страх перед життям, а згодом в його душі постане почуття трагічної абсурдності життя. У дорослому віці Богдан осягнув підсвідоме й визнав, що через страх перед реальним і жорстоким пішов у театр (Коломієць, 2006, с. 40). Можемо припустити, що духовний і психоемоційний складник екзистенції Богдана Ступки все більше деформувався під впливом подій воєнного часу, а місце й значення батьків набувало все більшої пріоритетності.

Під час проведення аналізу особливостей виховання Богдана Ступки варто зазначити, що батько вирізнявся м'якістю в підході до сина, виявляв поблажливість і схильність до поступливості, тоді як мати, навпаки, характеризувалася рішучістю, чіткістю в комунікації

та прямолінійністю у виховних впливах. Під час проведення батьківських зборів здебільшого присутньою була матір, особливо коли це були питання щодо невдоволення вчителів (Мельниченко, 2001, с. 167). Такий факт свідчить про те, що матір була суворішою та мала значний вплив у вихованні сина.

Зауважимо, що відомий педагог XIX ст. К. Ушинський наголошував на особливому значенні естетичного виховання в умовах родинного середовища. На його думку, уже з раннього віку необхідно формувати в дитині чутливість до прекрасного, зокрема: читати художню літературу, знайомити із природною красою під час прогулянок, демонструвати твори мистецтва, навчати співу й іншим виражальним засобам культури. Такий тип виховання сприяє формуванню естетичного смаку, гармонії у сприйнятті світу та загальному розвитку дитини (Нич, 2016, с. 257). У цьому контексті показовим є приклад родини Ступок: саме батько Богдана Сильвестр Дмитрович відіграв ключову роль у знайомстві сина з оперним мистецтвом. Його любов до сцени, робота у Львівській опері, активна участь у творчому житті стали для Богдана першим кроками у світ творчого та неосяжного для пересічної людини.

Ростислав Коломієць також згадує, що родина жила небагато, тому коли ріс Богдан у родині лунали слова на кшталт «досить з мене одного артиста <...>» (Коломієць, 2006, с. 45). Таке ставлення матері свідчить про невисокий рівень життя родини, деяку незадоволеність, тому мати все більше турбувалась про майбутнє сина, адже розуміла складність театральної роботи на прикладі свого чоловіка Сильвестра. Необхідно зауважити, що стосунки між Богданом і матір'ю були особливі, адже до неї він часто звертався за порадами та настановами перед важливим рішенням або справою, зі слів двоюрідної сестри Богдана Надії Дикої (Тримбач, 2022, с. 96).

З урахуванням вищевказаних фактів про рівень залученості батька й матері у виховання сина, можемо спробувати визначити тип сім'ї за якісними характеристиками, які запропоновані Л. Маценко: за ступенем включення членів родини в сімейні стосунки можемо припустити, що родина Ступок була згуртована (інтегрована); за ознакою комунікативних настанов членів родини – переважатиме альтруїстичний

тип сім'ї (внутрішньородинні стосунки між Марією, Сильвестром і сином у призмі емоційної глибини, турботи й особистісної уваги); за характером психологічної та ціннісно-орієнтаційної єдності переважає штучно гармонійний тип виховання, адже виховання батьків різнилося, як і характер та ставлення до сина (Маценко, 2019, с. 49). Попри відмінності, родина функціонувала як єдина виховна система, що свідчить про свідоме прагнення обох батьків до досягнення виховної злагоди – тобто до штучної гармонії. Їхня поведінка демонструє готовність пристосовуватись, зберігати баланс між м'якістю та вимогливістю у вихованні Богдана.

Варто зауважити, що духовні засади життєдіяльності та світогляду актора з дитинства прищеплювала бабуся. Припускаємо, що саме бабуся доклала зусиль до ознайомлення дитини з релігійним світом і духовно-морального виховання – це підтверджує й сам актор. На початку 2000-х рр., під час проведення інтерв'ювання, В. Мельниченко поставив запитання Богдану щодо можливих релігійних вірувань, актор відповів коротко, що він людина віруюча. Коли говорить про перше знайомство з релігійними текстами, згадує бабусю: «Бабуся читала (Біблію), коли мені не було й шести років. Власне, вона, здається, знала Біблію напам'ять» (Мельниченко, 2001, с. 193–194). Отже, стає зрозуміло, що бабуся в родині Ступок свідомо сповідувала християнську релігію та відіграла важливу роль у збереженні духовних цінностей.

У результаті проведеного аналізу особливостей родинного виховання в сім'ї Марії та Сильвестра Ступків можемо припустити, що тип сімейних відносин близький до типу «гуманістична співпраця», який визначений дослідниками М. Козігорою, М. Замелюк, Т. Оксенчук (Козігора, Замелюк, Оксенчук, 2020, с. 258). Попри виявлену різницю у виховних підходах батька й матері, наскрізним аспектом виховання була орієнтація на поступ творчих, духовних і культурних засад особистості. Цілісна взаємодія в родині, заохочення до самовираження та відкритий емоційний контакт із дитиною є свідченням спрямованості родинного виховання на підтримку індивідуального розвитку, що зумовило становлення зрілої творчої особистості.

Умовно можемо виділити періоди формування театральних цінностей у життєвій і світоглядній площині становлення особистості Богдана Ступки. Перший період припадає на 1948–1955 рр., від перших спроб відчутти духовно театральний простір до першого виходу на сцену під час вистави «Дні Турбіних». Протягом вказаного періоду фактично відбулось раннє особистісне становлення, саме за лаштунками оперного театру, куди приведе його батько, пройде частина дитинства Богдана Ступки. Серед основних початкових професійних орієнтирів бачить себе майбутнім оперним співаком (Коломієць, 2006, с. 45). Напевно, через гарний приклад батька та наближеність до оперної творчості, яка йому траплялась у репертуарах. Із проведеного аналізу запитань інтерв'ю Володимира Мельниченка, яке автор проводив із квітня 1998 р., упродовж двох наступних років, стає відомо, що початкове значення хронології першого періоду виділено влучно, адже саме на цей період припадає перше дитяче бажання Богдана Ступки стати артистом – виступ у 3-му класі середньої школи № 37 у Львові, де виконував роль Діда Мороза (Мельниченко, 2001, с. 170).

Другий період формування творчої особистості в дитячі та юнацькі роки умовно можемо виділити з 1956 р. до 1961 р. – період пошуків, власного пізнання та професійної самоідентифікації. Протягом вказаного періоду Богдан Сильвестрович намагався вступити на навчання на хіміко-технологічний факультет Львівського політехнічного інституту, пізніше майже 9 місяців пропрацював в астрономічній обсерваторії Львівського державного університету імені Івана Франка, а в 1959–1961 рр. вектор його діяльності стає творчим, адже він віддає перевагу Львівському драматичному театру імені М. Заньковецької, де й надалі відбудеться поступ особистості Богдана Ступки (Тримбач, 2022, с. 98).

У біографії Б. Ступки має місце такий факт: у підлітковому віці він став членом молодіжного руху «Комуністичний союз молоді» (ВЛКСМ) у 1956 р. (Герун, Осередчук, 2015). Цей факт зумовлений реаліями, у яких перебувало українське суспільство протягом ХХ ст., таке членство мало неабиякий вплив на вступ до вищих навчальних закладів, професійну кар'єру й навіть творчу перспективу митців акторів.

У 1956 р. до Львова приїздить Роман Віктюк, розпочинає роботу в театрі юного глядача, де буде діяти гурток, сюди ж запишеться ще юний десятикласник Богдан Ступка (Козак, 2024). Р. Віктюк підтримує хлопця та мотивує його працювати далі. Після приєднання до театральної студії в 1959 р. Богдан Ступка знайомиться зі студійцями, переймає їхній досвід і формує власний світогляд серед однодумців, не обмежуючись родинним вихованням. Дослідники зазначають, що серед представників студії актор вирізнявся індивідуальністю, у якій органічно поєднувалися гострота форми, психологічна глибина та надзвичайна емоційність, що проявлялася в найрізноманітніших ролях (Гусакова, Хвостова, 2022, с. 202).

Варто зауважити, що Б. Ступку після виходу до театру згадують як людину досить експансивну, навіть із колегами, режисерами тощо (Саква, 2020, с. 30). Богдан був із почуттям високої ініціативності, енергійності та міг відверто виражати свої емоції.

Богдан Ступка під час одного з інтерв'ю буде згадувати про деякі династичні аспекти розвитку своєї творчості й особистості в контексті родинних відносин: «Мій батько 37 років співав у хорі Львівського театру опери та балету. Павло Григорович Крупник – рідний брат матері – був солістом у тому ж театрі. Співав Онегіна, Жермона, Миколу в «Наталці Полтавці», Султана в «Запорожці за Дунаєм», Валентина у «Фаусті» тощо. Потім прооперував гланди і втратив голос. Тітка – Вишневич Олександра Сергіївна – була головним концертмейстером» (Доленко, 2002, с. 55). Варто зауважити, що в родині простежується чітка мистецька династія – батько, дядько та тітка були безпосередньо пов'язані з оперною сценою Львівського театру, проте варто врахувати, що професійний шлях самого актора не був прямим відтворенням родинного ремесла. Його вибір акторської професії можна розглядати як династично зумовлений у ширшому культурному контексті, але водночас він відзначається особистісною свідомістю та прагненням до самореалізації в окремій, драматичній галузі театрального мистецтва. Отже, професійне становлення Богдана Ступки є прикладом гармонійного поєднання династичної спадковості й індивідуального творчого самовизначення.

На злеті своєї кар'єри Богдан Ступка переїде до Києва та згодом очолить Національний академічний драматичний театр імені Івана Франка, а головним його бажанням буде створення національного театру, де переважає мистецтво великого стилю; проявляються ясність і виразність сценічної естетики й відбувається очищення її від усього випадкового, фальшивого, сумнівного (Вергеліс, 2016, с. 13). За період свого життя Богдан Ступка здобув широке визнання як в Україні, так і за її межами завдяки своїй акторській майстерності в кінематографі. Протягом кар'єри він виконав ролі в понад 100 кінопроектах, співпрацював не лише з українськими, але й із зарубіжними режисерами (Тарасова, 2016). У таких умовах та з якісно оновленим естетичним світоглядом Богдан Ступка продовжить формувати свій власний акторський хист, майстерність і розвивати талант, талант – творити прекрасне.

Висновки. Формування засад особистості Богдана Ступки в дитячі та юнацькі роки є складним процесом, що відбувався під впливом різноманітних чинників: родинного виховання, умов повоєнного періоду, економічних аспектів сім'ї, культурного середовища та «династичних» проявів творчості в родині.

Родинне виховання відіграло важливу роль у формуванні творчого світогляду актора. Батько дав сину можливість доторкнутись до мистецтва оперного театру ХХ ст., «штрихами» відвідувань закулісся сцени формував Богдана як особистість, здатну до естетичного сприйняття; мати сприяла формуванню в сина дисципліни, самоконтролю, здатності до відвертого самовираження, рішучості тощо. Вимогливість матері забезпечила умови для становлення сильного характеру й основних вольових якостей. Бабуся Богдана сприяла утвердженню засад духовного виховання крізь релігійну призму пізнання.

Процес становлення постаті Богдана Сильвестровича в умовах родинного виховання умовно поділяється на періоди за ознаками особистого світосприйняття, професійного самовизначення, творчих пошуків, консолідації власних сил і суджень щодо майбутньої професії. Родина стала тим середовищем, у якому закладалися не лише духовно-моральні орієнтири, а й основи творчої самореалізації, що згодом визначили життєвий і професійний шлях майбутнього актора. Отже, досвід родинного виховання Богдана Ступки є якісним прикладом впливу родини на формування сильної, емоційно-вольової та свідомої особистості.

Список використаних джерел:

- Вергеліс, О. (2016). *Українська драма. Епізоди*. Київ: Радуга.
- Герун, В., Осередчук, О. (2015). Пам'яті Богдана Ступки. URL: <https://archive.lnu.edu.ua/pamyati-bohdana-stupky/>
- Гусакова, Н., Хвостова, Т. (2022). Формування творчої особистості Богдана Ступки як майстра українського театру. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, (1), 201–206.
- Доленко, В. (2002). Богдан Ступка. Акторська династія. *Кіно-Театр*, (6), 55.
- Козак, Т. (2024, лютий). Богдан Ступка: актор, творець і громадянин. URL: <https://www.libr.dp.ua/?do=ukrainica&lng=1&id=4&idg=358>
- Козігора, М., Замелюк, М., Оксенчук, Т. (2020). Вплив сімейних відносин на особистість дитини. *Академічні записки. Серія: Педагогічні науки*, 1 (191), 256–258. DOI: 10.36550/2415-7988-2020-1-191-256-258
- Коломієць, Р. (2006). *Пристрасті за Богданом*. Київ: Факт.
- Маценко, Л. (2019). *Педагогіка сімейного виховання* (3-тє вид.). Київ: Компрінт.
- Мельниченко, В. (2001). *Богдан Ступка: (Штрихи до портрета)*. Київ: Знання України.
- Нич, О. (2016). К. Д. Ушинський про родинне виховання. *Витоки педагогічної майстерності*, (18), 254–257.
- Саква, О. (2020). Людина гри. Портрет Богдана Ступки. *Кіно-театр*, (3), 29–32.
- Тарасова, Д. (2016). Сотні причин захоплюватись Богданом Ступкою. URL: https://espresso.tv/article/2016/08/27/ukrayinskyu_metr_svitovogo_kino_sotni_prychyn_zakhoplyuvatys_bogdanom_stupkoyu
- Тримбач, С. (2022). *Богдан Ступка. Метаморфози*. Київ: Дух і літера.

References:

- Vergelis, O. (2016). *Ukrainska drama. Epizody* [Ukrainian drama. Episodes]. Kyiv: Raduga. [in Ukrainian].
- Gerun, V., Oseredchuk, O. (2015). *Pamiaty Bohdana Stupky* [In memory of Bohdan Stupka]. Retrieved from: <https://archive.lnu.edu.ua/pamyati-bohdana-stupky/> [in Ukrainian].

Gusakova, N., Khvastova, T. (2022). Formuvannia tvorchoi osobystosti Bohdana Stupky yak maistra ukrainskoho teatru [Formation of the creative personality of Bohdan Stupka as a master of Ukrainian theater]. Bulletin of the National Academy of Leading Personnel of Culture and Arts, (1). [in Ukrainian].

Dolenko, V. (2002). Bohdan Stupka. Aktorska dynastiia [Bohdan Stupka. Actor's dynasty]. Kino-Teatr, (6). [in Ukrainian].

Kozak, T. (2024, February). Bohdan Stupka: aktor, tvorets i hromadianyn. [Bohdan Stupka: actor, creator and citizen]. Retrieved from: <https://www.libr.dp.ua/?do=ukrainica&id=4&idg=358&lng=1>

Kozigora, M., Zamelyuk, M., Oksenchuk, T. (2020). Vplyv simeinykh vidnosyn na osobystist dytyny [The influence of family relationships on the personality of a child]. Academic notes Series: Pedagogical sciences, 1 (191). [in Ukrainian].

Kolomiyets, R. (2006). Prystrasti za Bohdanom [Passions for Bogdan]. Kyiv: Fact. [in Ukrainian].

Matsenko, L. (2019). Pedahohika simeinoho vykhovannia [Pedagogy of family education] (3rd ed.). Kyiv: Komprint. [in Ukrainian].

Melnychenko, V. (2001). Bohdan Stupka: (Shtrykhy do portreta) [Bohdan Stupka: (Strokes to a Portrait)]. Kyiv: Knowledge of Ukraine. [in Ukrainian].

Nych, O. (2016). K.D. Ushynskyi pro rodynne vykhovannia [K.D. Ushinsky on Family Education]. Origins of Pedagogical Mastery, (18). [in Ukrainian].

Sakva, O. (2020). Liudyna hry. Portret Bohdana Stupky [Man of the Game. Portrait of Bohdan Stupka]. Cinema Theater, (3). [in Ukrainian].

Tarasova, D. (n.d.). Sotni prychyn zakhopliuvatys Bohdanom Stupkoiu [Hundreds of Reasons to Admire Bohdan Stupka]. Retrieved from: https://espreso.tv/article/2016/08/27/ukrayinsky_metr_svitovogo_kino_sotni_prychyn_zakhoplyuvatys_bogdanom_stupkoyu [in Ukrainian].

Trymbach, S. (2022). Bohdan Stupka. Metamorfozy [Bohdan Stupka. Metamorphoses]. Kyiv: Dukh i litera. [in Ukrainian].

Налівайко Андрій Олександрович,

доктор філософії, спеціаліст першої категорії навчального відділу

Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

orcid.org/0000-0002-5518-6637

andrejnalicajko33@gmail.com

ОБРАЗ ПЕТРА ДАМІАНІ В НАУКОВОМУ ДОРОБКУ ПРОФЕСОРА АНДРІЯ СЕРГІЙОВИЧА ВЯЗИГІНА

Андрій Сергійович Вязигін (1867–1919 роки) – історик-медієвіст, професор Харківського університету. Характерною рисою А.С. Вязигіна як дослідника було переважання в його творчості церковно-історичної тематики. У зв'язку із цим головним предметом дослідницької роботи вченого стала історія церковно-суспільних перетворень в XI столітті в Західній церкві.

У своїх наукових розвідках професор А.С. Вязигін критично сприйняв спрощений поділ церковної історії на «занепад» і «відродження», показав, що реформи – це результат внутрішніх процесів, а не лише авторитарного втручання зверху.

У своїй роботі «Петро Даміані та церковно-суспільні перетворення XI століття» (1895 рік) учений представив докладний аналіз ролі Петра Даміані у процесі реформування церкви XI століття. Ця праця була заснована на пробірній лекції, прочитаній 10 листопада 1894 року, і опублікована в «Записках Харківського університету». Цікавим видається той факт, що професор А.С. Вязигін одним із перших у вітчизняній науці ввів постать Петра Даміані в науковий обіг, показав його не просто як теолога та ченця, а як громадського діяча, залученого у процеси реформ.

Головним завданням медієвіста було розкриття діяльності Петра Даміані як представника поміркованого спрямування церковних реформ XI століття. А.С. Вязигін зазначає, що П. Даміані прагнув морального оновлення духовенства, виступав проти радикальних методів реформаторів. П. Даміані вважав за краще м'які заходи, спрямовані на покращення дисципліни та моралі в церковному середовищі.

Зазначена стаття є скромною спробою автора сказати своє слово щодо названої діяльності А.С. Вязигіна.

Також у статті критично розкрита реформаторська діяльність П. Даміані, показано, що його ідеї справді сприяли зміцненню дисципліни та духовної чистоти. Однак його радикальні методи та крайній аскетизм є дуже полемічними та спричиняють дискусії серед дослідників.

Ключові слова: Петро Даміані, А.С. Вязигін, папство, Католицька церква, реформа, середньовіччя, Гільдебранд, Харківський університет.

Nalivayko Andrii,

Doctor of Philosophy,

Specialist of the First Category at the Educational Department

Odessa National University named I. I. Mechnikova

orcid.org/0000-0002-5518-6637

andrejnalicajko33@gmail.com

THE IMAGE OF PETR DAMIANI IN THE SCIENTIFIC WORK OF PROFESSOR ANDREY SERGIEVICH VYAZYGIN

Andrii Sergiiiovych Vyazyhin (1867–1919) was a historian and medievalist, professor at Kharkiv University. A characteristic feature of A.S. Vyazyhin as a researcher was the predominance of church and historical themes in his work. In this regard the main subject of his research work was the history of church and social transformations in the eleventh century in the Western Church.

In own research Professor A.S. Vyazygin critically perceived the simplistic division of church history into “decline” and “revival”, showing that reforms are the result of internal processes, not just authoritarian intervention from above.

In his work “Peter Damiani and the Church and Social Transformations of the Eleventh Century” (1895) the scholar presented a detailed analysis of Peter Damiani’s role in the process of reforming the church in the eleventh century. This work was based on a trial lecture, which delivered on 10 November 1894 and published in the Notes of Kharkiv University. It is interesting to note that Professor A.S. Vyazyhin was one of the first in the national science to introduce the figure of Petro Damiani into scientific circulation, showing him not just as a theologian and monk, but as a public figure who involved in the reform processes.

The main task of the medievalist was to reveal the activities of Peter Damiani as a representative of the moderate trend of church reforms of the eleventh century. A.S. Vyazyhin notes that Damiani sought the moral renewal of the clergy, opposing the radical methods of the reformers. Damiani preferred soft measures aimed at improving discipline and morality in the church environment.

This article is a modest attempt by the author to have his word about the above-mentioned activities of A.S. Vyazygin.

The article also critically analyses the reformist activities of P. Damiani, showing that his ideas did contribute to strengthening discipline and spiritual purity. However, his radical methods and extreme asceticism are very polemical and cause discussions among researchers.

Key words: Peter Damiani, A.S. Vyazygin, papacy, Catholic Church, reform, Middle Ages, Hildebrand, Kharkiv University.

Аналіз досліджень і публікацій засвідчує, що особистість професора А.С. Вязигіна привертала та привертає до себе значну увагу дослідників різних історичних періодів. Науково-творча та суспільно-політична діяльність ученого досить по-різному висвітлювалася в дореволюційній, радянській і сучасній історіографії. Дореволюційні видання – це ювілейні збірники, рецензії на його головні наукові праці. Тут варто зазначити статтю А.А. Денисова (Денисов, 1917, с. 315–317), присвячену двадцятип’ятиріччю науково-педагогічної діяльності А.С. Вязигіна. У радянській історіографії переважно давалася негативна оцінка науковій діяльності професора А.С. Вязигіна. Досить згадати роботи з історіографії радянського медієвіста О.Л. Вайнштейна (Вайнштейн, 1940). Така оцінка зумовлювалася політичною позицією історика за життя.

Неупереджену оцінку наукової діяльності історика дає його вчитель, а в майбутньому й колега, інший професор Харківського університету, В.П. Бузескул у своїй монументальній праці «Всеобщая история и её представители в России в XIX – начале XX в.» (Бузескул, 1931, с. 95). Викладацька, творча та громадська діяльність представлена у статті Є.Г. Семергей (Семергей, 2015, с. 111–115). Окремо хотілось би також звернути увагу на вивчення теми у вітчизняній науці. Важливими в контексті нашого дослідження є наукові розвідки професора Харківського університету С.І. Лимана (Лиман, 1992, с. 124–129; Лиман, 2017, с. 71–82). У своїх працях автор розглядає науково-педагогічну, суспільно-політичну

діяльність провідного медієвіста Харківського університету кінця XIX – початку XX ст. А.С. Вязигіна. Наголошується, що в його науковому доробку переважала церковно-історична тематика, головним чином вивчення перетворень католицької церкви в XI ст. та ролі в них Папи Римського Григорія VII (Гільдебранда). Дається оцінка його науковим працям. Загалом, роботи презентують широкую палітру бібліографічного матеріалу.

Постановка проблеми. Петро Даміані (1007–1072 рр.) – видатний італійський богослов, кардинал і реформатор церкви, один із ключових діячів руху за церковну реформу XI ст. Історики оцінюють його діяльність у контексті боротьби за очищення церкви, зміцнення дисципліни духовенства та централізацію папської влади. Однак його радикальні методи та крайній аскетизм спричиняють дискусії серед дослідників. У дослідженні видається доцільним присвятити більше уваги постаті А.С. Вязигіна – відомого дослідника історії Західної церкви XI ст., його науковій візії щодо діяльності церковного реформатора Петра Даміані.

Мета статті – з’ясувати внесок ученого в дослідження релігійної реформи та релігійних процесів Західної церкви XI ст., простежити оцінку релігійно-політичної діяльності Петра Даміані.

Виклад основного матеріалу дослідження. Домінантою науково-творчих студій професора Харківського університету А.С. Вязигіна (1967–1919 рр.) була церковно-історична тематика.

Першорядний інтерес для вченого становило папство, яке він називав «могутнім двигуном» в історії Західної Європи (Вязигін, 1896, с. 1). У зв'язку із цим головним предметом дослідницької роботи вченого стала історія релігійно-політичних і церковно-суспільних перетворень в XI ст. Саме цьому він присвятив багато своїх досліджень-монографій. Ще у студентські роки А.С. Вязигін заявив про себе як про талановитого медієвіста, оприлюднивши твір «Борьба Генриха IV с Григорием VII до избрания Рудольфа Швабского» (Вязигін, 1889, с. 3), за який, до речі, був нагороджений історико-філологічним факультетом золотою медаллю. Твір також отримав позитивні відгуки наукового керівника, професора В.К. Надлера (Денисов, 1917, с. 2). Тоді ж ним був опублікований у відомій серії «ЖЗЛ» історико-публіцистичний нарис «Григорий VII. Его жизнь и общественная деятельность» (Вязигін, 1891). У своїй статті, присвяченій 150-річчю від дня народження А.С. Вязигіна, професор С.І. Лиман так характеризує цей твір: «<...> його значення полягало в тому, що в російській медієвістиці це була перша спеціальна робота про Григорія VII» (Лиман, 2017, с. 73). Найпопулярнішою роботою, яка принесла визнання А.С. Вязигіну в науковому світі, була його магістерська дисертація «Очерки из истории папства в XI в. Гильдебранд и папство до смерти Генриха III» (Вязигін, 1898, с. 6). Під час проведення аналізу праць автора тезисно відобразимо його головні ідеї.

Професор А.С. Вязигін не погоджується із притаманним західній історіографії трактуванням поняття «боротьба за інвеституру», вважає, що це боротьба, яка торкалася багатьох сфер життя людей Західної Європи, а не тільки локальний конфлікт між римськими папами й імператорами Священної Римської імперії. Він полемізує з такими метрами історичної науки Заходу, як: Гізібрехт (Gisbert, 1998), Штейндорф, Мартенс (Martens, 1887, S. 159, 179), Сакур, виступає проти крайнощів їхніх наукових поглядів так званої «пресловутої історичної критики» (Mirbt, 1891; Giesebrecht, 1873, S. 152). А.С. Вязигін відмовляється від ідеалістичного сприйняття діяльності папи Григорія VII та його особливої ролі у Ключнійському русі, наголошує на тому, що духовна реформа поступово назрівала й була закономірним історичним

феноменом. Окрім величезної кількості матеріалу німецької, французької, російської історіографії (Бьомера, Ейкена, Яффе, Гер'є, Трубєцького й інших) (Вязигін, 1898, с. 1–2), автор використовує найважливіші історичні джерела: *Annales Romani* (MGH, SS. Bd. V. Hannover. 1844, p. 468–480), матеріали *Monumenta Germaniae historica* (URL: <http://www.mgh.de/publikationen>), листи римських пап Бенедикта IX, Віктора II, Климента II, полемічні твори, які описують історичний період.

Продовжуючи досліджувати релігійно-суспільне життя, церковно-державні відносини в Західній Європі XI ст., А.С. Вязигін звертається до аналізу проповідницької та політичної діяльності соратника Григорія VII – Петра Даміані, який посідає визначне місце серед інтелектуалів західного середньовіччя, а також у житті Католицької церкви. У 1828 р. папа Лев XII проголосив Петра Даміані Учителем Церкви.

В 1895 р. професор Харківського університету публікує своє дослідження «Петр Даміані и церковно-общественные преобразования XI века» (Вязигін, 1895). Глибокий аналіз особистості Петра Даміані дозволив А.С. Вязигіну досліджувати не тільки біографію, а й ідейний спадок цього церковного реформатора. Головними джерелами, які використовує вчений у своєму дослідженні, були: *Vita Damiani* (Vita V. Petri Damiani, 1849, p. 114) – написано невдовзі після його смерті (між 1076 і 1082–1084 рр.) одним із його учнів, католицьким св. Іоанном із Лоді, та літературна спадщина самого діяча церкви – *Vita S. Romualdi* (Vita beati Romualdi, 1957), *Liber Gomorrhianus* (Гоморська книга) (Damian, St. Peter, 2015), де присутня критика морального занепаду духовенства, *De sancta simplicitate* (Про святу простоту) – роздуми автора про християнське смирення (Damianus Petrus, <http://www.documentacatholicaomnia.eu>), а також велика кількість листів та проповідей Даміані, звернених до церковних і світських лідерів із закликами до реформ. Багато із цих джерел є фактично розлогими трактатами на різні богословські або дисциплінарні теми. А.С. Вязигін зауважує, що сам П. Даміані закликав адресатів оприлюднити зміст своїх послань. Він також звертався до різних осіб (Феодосія, єп. Сенігалії, Родульфа, єп. Губбіо, абатів Гебізона та Тебальда, мон. Іоанна з Лоді)

із проханням оцінити і, у разі необхідності, виправити його твори, без зміни авторського стилю.

Тематично зміст вказаної монографії А.С. Вязигіна можна розділити на декілька частин. У передмові професор описує становище, яке передує назріванню і процесу церковно-соціальних реформ. Для А.С. Вязигіна, і це дуже важливо підкреслити, церква є зосередженням усього середньовічного життя. Феодальний світ широкою хвилею поглинув цей важливий суспільний інститут. Церква неминуче стає частиною всієї феодальної системи. Вона має велику земельну власність, а всередині її відбувається підміна релігійного життя світським – секулярним. Королі й імператори активно втручаються у справи церкви, призначають єпископів і впливають на вибір пап. Це підривало авторитет духовенства та перетворювало церкву на інструмент політики. Симонія, бродячі ченці, папи у воєнних походах зі зброєю в руках, загальна розбещеність духовенства – усе це викликає в суспільстві внутрішню необхідність до корінних змін. Вимальовуються дві програми перетворень, які суперечать одна одній. Перша – радикальна, де церковні монархи та їхні прибічники сприймають світ як надбання церкви, а римський понтифік є правителем і суддею всесвіту. Для тих, хто заперечує дані прерогативи апостольського престолу, – «меч і анафема». Інша програма пропонує більш м'які та толерантні форми перетворення церковного буття – «повернення до золотого Апостольського століття» завдяки східному аскетизму із суворими його ідеалами. Найяскравішим представником другої програми А.С. Вязигін бачить свого героя П. Даміані, буквально в кожному розділі своєї роботи називає його «прихильником м'яких заходів» (Вязигін, 1895, с. 1–7).

Значну частину свого дослідження А. Вязигін присвячує аналізу практичної діяльності церковного реформатора. Тут учений виділяє кілька ключових моментів. Перший – аскетизм і чернеча дисципліна. П. Даміані, як пише вчений, виявив себе як умілий організатор чернечого життя: керував будівництвом церкви у Фонте-Авеллана, увів інститут мирських братів, які опікувалися господарством. Незабаром П. Даміані набув популярності як духовний наставник, він приділяв багато уваги становищу

церкви в Центральній Італії: в Анконській марцї, Умбрії, Романї, Абрुццо.

Іншим важливим моментом життя та діяльності П. Даміані була запекла і не завжди тільки інтелектуальна боротьба із симонією та «ніколаїзмом» (єрессю прелюбодіяння). Досить детально описує вчений ці важливі проблеми церковного буття, аналізує діалектику П. Даміані. Симонія підривала моральний авторитет церкви, перетворювала духовні посади на предмет купівлі-продажу. П. Даміані виступав за жорсткі заходи щодо викорінення цього явища. Багато священиків ігнорували celibat, що, на думку П. Даміані, руйнувало духовні основи церкви. Його трактат «*Liber Gomorrhianus*» містив різку критику морального занепаду духовенства, зокрема конкубінату. Незважаючи на деякі ригористичні судження П. Даміані, А.С. Вязигін усе ж називає його «прихильником м'яких заходів» (Вязигін, 1895, с. 20), який повставав проти «крайніх ревнителів» (під крайніми автор розуміє прихильників Гільдебранда).

Останню частину своєї роботи А.С. Вязигін присвятив розгляду впливу ідей П. Даміані на Григоріанську реформу, які визначили надалі курс розвитку середньовічної церкви. Харківський медієвіст виділив головні аспекти цієї програми, які полягають у такому:

- зразок істинності та правильності церкви є «Первісна церква»;
- порядок уручення інвеститури – це порядок символічної передачі посоха, а посох – це символ духовної влади, а не світської, наполягає духовний реформатор. А.С. Вязигін у коментарі цього фрагмента концепції П. Даміані, відзначає велике значення «містичного символізму середньовіччя». Вормська угода, пише він, визнала домагання обох сторін, мусила замінити посох скіпетром, тим самим спробувала ввести новий символ для вирішення цього вкрай важливого і складного питання (Вязигін, 1985, с. 24). Характеризуючи цю частину ідеї реформи П. Даміані, професор А.С. Вязигін мусить мимохіть констатувати, що надмірне наукове завзяття Петра, як і варто було очікувати, призвело до нових смут і розладу: украй теоретичні його побудови розширили обсяг поняття симонії до надзвичайно широких і по суті невизначених розмахів – усілякі стосунки із впливовими особами можна було трактувати

як догідливість та підвести під звинувачення в симонії, але свій головний тезис щодо того, що П. Даміані був «прихильником м'яких заходів», учений залишає незмінним;

– квінтесенцією реформування церковно-політичних відносин П. Даміані вбачав у дружній і узгодженій діяльності папства й імператора. А.С. Вязигін зазначає, що сам середньовічний проповідник був прибічником, а може, і автором так званої теорії «Двох мечів» (Вязигін, 1895, с. 25–26). П. Даміані постійно проводив ту думку, що обидва сани створені для взаємної підтримки, кожен із них має свої обов'язки: «священнослужителя охороняє світська влада, а король спирається на святість священницького звання. Папа й імператор керують усім родом людським у всіх проявах його природи. Але положення Римського первосвященника Даміані ставить вище, ніж імператора, мотивуючи це державними правами міста Рима – «осередку всесвіту». Один папа стоїть на чолі всього світу; на земній кулі багато царів, влада яких обмежується кордонами їхніх областей; папа за честю та саном вище за всіх людей, що живуть у тілі, як цар царів і владика імператорів, до стоп якого припадає всякий імператор» (Вязигін, 1895, с. 28).

Після викладу головних інтенцій цієї теорії А.С. Вязигін усе ж зазначає, незважаючи на авторитет папського престолу, П. Даміані не вважав владу папи необмеженою. Наприклад, він уважав, що Собор вище за папу, а деяких римських єпископів прямо називає єретиками, убивцями та святотатцями.

І тут ми бачимо одну із серйозних суперечностей у викладі поглядів П. Даміані харківським ученим: він, з одного боку, називає Папу Римського «намісником Христа» (Вязигін, 1895, с. 27), «головою світу», а з іншого – небездоганним святим, який має підкорюватися соборним рішенням. Але ця семантична проблема аж ніяк не турбує професора А.С. Вязигіна, для нього важливо розкрити читачу інші суперечності, різницю поглядів у реформуванні церкви між П. Даміані та представниками партії кардинала Гумберта й Папи Римського Григорія VII, це завдання вчений виконує чудово. Він постійно підкреслює розбіжності двох сторін, називає їх «непримиренними суперечностями». Для П. Даміані світська влада була божественним установленням, на думку Григорія VII, вона була людським винаходом, плодом усякого

роду насильства, навіюваного дияволом. Петро дивився на імператора як на захисника церкви, прибічники папської влади – як на слугу диявола. Проповідник визнавав лише батьківське підпорядкування імператора папі, ревнителі ж порівнювали папу з головою, а імператора із хвостом. П. Даміані не тільки в помазаннику, а й у кожному християні бачив священнослужителя, Григорій та його прихильники виривали непрохідну прірву між кліром і паствою (Вязигін, 1895, с. 26–28).

У результаті проведеного аналізу діаметрально протилежних поглядів на розвиток церкви двох сторін, описаних А.С. Вязигіном, мимоволі можна дійти висновку, що концепція П. Даміані більше нагадує взаємини духовної та світської влади як системи «симфонії» у Візантійській імперії. Окрім того, останні пункти роблять з П. Даміані взагалі предтечу протестантської теології. Його критичне бачення дуже відрізняється від концепції безпосередньо Гільдебрандової реформи. Схоже, що саме цю думку хоче довести професор А.С. Вязигін у своїй роботі, на противагу поглядам католицької історіографії (Berger, 1965).

Для закріплення цієї ідеї вчений констатує, що П. Даміані розходився з вождями реформи в цілях і засобах їх досягнення. Він усіляко виступає, як пише А.С. Вязигін, проти «анафеми та збройного впливу». Він не може примиритися з духовним насильством, вважає, що папа без жодних розглядів за дрібні провини накладає анафему. А фізична війна взагалі суперечить моральним обов'язкам християнина, для духовних лідерів і поготів. В описі історичного портрета П. Даміані, який, до речі, складається в нього з одних чеснот, А.С. Вязигін приписує середньовічному проповіднику кредо Л.М. Толстого: «<...> таку рішучу проповідь непротивлення злу насильством Даміані звертав до суспільства». Постійно нападає на Гільдебранда, який накладає анафему без розбору, називає його монахом, одягнутим у лати (Вязигін, 1895, с. 29–32).

Однак на цьому критика укорінених сучасних церковних підвалин не закінчується. Професор А.С. Вязигін звертає увагу на ще одну важливу деталь у проповіді П. Даміані – прагнення церкви до бідності. Для Петра, пише він, багатство церкви існує лише для допомоги іншим. Можливо, ідеї П. Даміані

в майбутньому знайшли відгук у проповіді іншого відомого середньовічного діяча – П'єра Вальдо, засновника руху «ліонських жебраків». Але А.С. Вязигін наголошує, що П. Даміані не виступав проти приватної власності церкви як такої. Уявлення П. Даміані щодо володіння церквою майном А.С. Вязигін порівнює з думками Амвросія, Августина, Григорія Великого, Григорія Богослова і навіть Томи Аквінського, тим самим ставить його в один ряд з іншими визначними світочами та духовними лідерами середньовіччя. Узагалі, як пише А.С. Вязигін, благодійність за релігійними переконаннями, про яку говорять отці церкви, П. Даміані також, є невід'ємною рисою всього середньовіччя, прагнення опанувати Царство Боже на землі (Вязигін, 1895, с. 33–34).

Підбиваючи деякі підсумки своїх наукових розвідок, присвячених особистості П. Даміані та церковно-суспільним реформам XI ст. у Західній Європі, професор А.С. Вязигін переходить до вельми тенденційних, на наш погляд, висновків, з якими не завжди можна однозначно погодитися.

Перше, на що хоче звернути увагу у своєму дослідженні А.С. Вязигін, відмінність способів реалізації церковних перетворень Петра Даміані від способів інших діячів так званої Ключіньської реформи. П. Даміані справді не був прибічником фізичного врегулювання конфліктів церкви та держави. Середньовічний проповідник сподівався на досягнення компромісу між світською та церковною владою, де обидві сторони визнають необхідність відновлення миру та гармонії.

Однак щодо своїх творів і публічних диспутів, варто підкреслити, що П. Даміані завжди жорстко та принципово обстоював свою позицію. Досить згадати його запеклу інтелектуальну боротьбу проти антипапи Гонорія II та його прихильників.

Полемічною, на нашу думку, є теза А.С. Вязигіна про те, що П. Даміані був безперечним прихильником так званих м'яких реформ (Вязигін, 1895, с. 35–38). М'якими його реформи можна назвати хіба що в розвитку діалогу із владою. Так, наприклад, П. Даміані підтримував церковну політику короля Генріха III, а на Соборі у Франкфурті зміг запобігти розлученню короля (у 1084–1105 рр. імператора) Генріха IV з його першою дружиною Бертою Савойською (Вязигін, 1895, с. 36). На відміну від Гільдебранда,

як це підкреслює А.С. Вязигін, він не хотів іти на розрив із германським двором, виступаючи за скликання генерального Собору для подолання схизми. Але його дії не можна назвати м'якими стосовно самої Церкви, її внутрішньої дисципліни та подальшого розвитку. Німецькі історик Г. Вебер (Вебер, 1886) уважав П. Даміані аскетом і «суворим захисником церковних законів», а історик церкви Д. Робертсон – «найбільш ревним прихильником поглядів свого століття» (Робертсон, 1881), з ними значною мірою солідаризується харківський учений. Однак за більш детального розгляду діяльності П. Даміані стає зрозумілим, що його ідеї були не просто «суворі», а досить радикальні. Одна з основних тем його листів – питання чернечої дисципліни, особливо апологія самотництва як вищої форми християнського життя. Для проповідника дуже характерний суворий ригоризм. У своєму творі «Про зневагу до світу» П. Даміані взагалі висловлює песимізм і відмову від активної участі у справах світу, есхатологічні настрої. В іншому творі «Гоморська книга» П. Даміані досить розлого тлумачить поняття гріха розпусти, а винних кліриків пропонує суворо карати (позбавлення сану, тюремне ув'язнення, тілесні покарання). Навіть папа Лев IX, хоча і похвалив ініціативу Петра, нагадав про необхідність виявляти милосердя до грішників.

Ідеалом християнського життя для П. Даміані була безшлюбність. Сам А.С. Вязигін про це пише: «Даміані є яскравим виразником суто середньовічних поглядів на жінку та шлюб, на його думку, варто уникати зустрічі із жінками, щоб не впасти у спокусу» (Вязигін, 1895, с. 13–14). Візії Петра стосовно взаємин чоловіка та жінки переплітаються з поглядами Тертуліана, який розглядав шлюб тільки в контексті народження нащадків. Учений мусить констатувати: «Даміані цілком послідовно вимагав від духовенства цілковитої помірності, наполягав у цілій низці творів на безшлюбності священнослужителів» (Вязигін, 1895, с. 13–14). Їхні дружини для нього – прості наложниці. Як відомо, одним із головних стовпів реформи Гільдебранда була безшлюбність священнослужителів. І саме П. Даміані був затятим виразником і протагоністом ідеї повного цілібату, яка стала невід'ємною частиною життя священнослужителів Католицької церкви й дотепер. Нагадаємо, що до XI ст. священнослужителі

Західної церкви могли брати шлюб (Вязигін, 1895, с. 16). Критично підходив до цієї вимоги церковної реформи й інший учений Харківського університету, викладач і науковий керівник А.С. Вязигіна, професор В.К. Надлер, який називав вимогу безшлюбності духовенства неприйнятною для істинного християнського вчення (Надлер, 1889, с. 2, 24).

Досить побіжно А.С. Вязигін згадує ставлення П. Даміані до науки як такої. Учений характеризує це ставлення як «типове середньовічне». «Страх і гріховність з одного боку, привабливість – з іншого» (Вязигін, 1895, с. 40–41).

Відомий німецький історик філософії, фахівець у галузі середньовічної думки Курт Флаш (Kurt Flasch) у своїй книзі «Філософське мислення в Середні віки: від Августина до Макіавеллі» (Flasch, 1986, с. 90–95) критично аналізує позицію П. Даміані з питань логіки та філософії, зокрема його антираціоналістичний і антисхоластичний підходи. К. Флаш зазначає, що П. Даміані відкидав спадщину античної філософії (на відміну від пізніших схоластів, як-от Тома Аквінський). Він уважав, що філософія не повинна намагатися досягнути Бога через розум, оскільки логіка несумісна з божественними істинами. П. Даміані, як пише дослідник, бачив істину в подвижництві та самодисципліні, а не в інтелектуальних міркуваннях. Але саме ці моменти професор А.С. Вязигін не воліє розкривати, він ставить П. Даміані на один рівень з Ієронімом, Ромуальдом і Бернаром Клервоським (Вязигін, 1895, с. 35), називає його талановитим письменником і публіцистом, найкращим виразником духовного життя XI ст.

Практично новаторським є твердження А.С. Вязигіна, що плодами П. Даміані скористались радикальні ієрархи. Професор буквально стверджує, що послідовники Гільдебранда перекутили ідеальні прагнення Петра, а він був лише проповідником-ідеалістом (Вязигін, 1895, с. 42–43). Відчувається, як

науковець намагається оскаржити роль реформатора кардинала П. Даміані у становленні папської монархії. Але така позиція А.С. Вязигіна є досить полемічною. Незважаючи на охолодження відносин з Олександром II і Гільдебрандом, П. Даміані завжди був невід'ємною частиною григоріанської реформи. У житті він продовжував виконувати важливі дипломатичні доручення як папський легат. У церковно-політичних відносинах П. Даміані стверджував, що «Костянтинів дар» полягав у визнанні імператором церковного верховенства (*principatum*) папи, у поступці йому знаків імператорської переваги та передачі понтифіку влади над Італією. Був прибічником, а можливо, й автором середньовічної концепції «Двох мечів», де схилявся до верховенства духовної влади над світською. Такі речі аж ніяк не можуть характеризувати П. Даміані як критика ідей папоцезаризму, що так хоче довести вчений-історик у своєму науковому дослідженні.

Для професора А.С. Вязигіна П. Даміані залишається ідеалістом-реформатором, який приділяв основну увагу зовнішнім аспектам морального оновлення духовенства й виступав проти радикальних методів інших радикальних реформаторів, віддаючи перевагу «м'яким заходам». Він розглядає П. Даміані як прихильника помірних перетворень, спрямованих на покращення дисципліни та моралі в церковному середовищі.

Як загальний **висновок** статті зауважимо таке: наукова робота А.С. Вязигіна «Петро Даміані та церковно-суспільні перетворення XI ст.» є глибоким дослідженням реформаторських рухів у середньовічній церкві. Надбання вченого залишається цінним джерелом для дослідників історії церкви, середньовічної Європи та процесів реформування духовенства. Його аналіз показує, що реформи XI ст. були не просто політичними змінами, а духовним оновленням усієї Католицької церкви, у яких Петро Даміані відіграв ключову роль.

Список використаних джерел:

- Бузескул, В. П. (1931). Всеобщая история и её представители в России в XIX – начале XX в. Ленинград: Изд-во АН СССР, Ч. 2. 223 с.
- Вайнштейн, О. Л. (1940). Историография средних веков. Москва. 327 с.
- Вебер, Г. (1886). Всеобщая история. Москва. Т. 4. 259 с.
- Вязигін, А. С. (1889). Борьба Генриха IV с Григорием VII до избрания антикороля Рудольфа Швабского. Отдел ценных изданий и рукописей Центральной научной библиотеки Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина. Д. 400 р. 509 с. 359 л. 3.

- Вязигин, А. С. (1891). Григорий VII. Его жизнь и общественная деятельность: Биографический очерк. Санкт-Петербург. 104 с.
- Вязигин, А. С. (1896). Новейшие исследования по истории Григория VII и его времени. № 2. Москва. 182 с.
- Вязигин, А. С. (1898). Очерки из истории папства в XI в. Гильдебранд и папство до смерти Генриха III. Санкт-Петербург. 300 с.
- Вязигин, А. С. (1895). Петр Дамиани, борец за церковно-общественные преобразования XI века: (Проб. лекция, прочит. 10 нояб. 1894 г.). Харьков: тип. Зильберберга. 44 с.
- Денисов, А. (1917). А. С. Вязигин. По поводу 25-летия научно-педагогической деятельности Харьковского университета за первые 100 лет его существования (1805–1905). Под ред. М. Г. Халанского, Д. И. Багалея. Харьков.
- Лиман, С. И. (1992). А. С. Вязигин как историк-медиевист. ВХУ. Сер.: История. Вып. 25. № 362. С. 124–129.
- Лиман, С. И. (2017). Научная и общественно-политическая деятельность профессора Харьковского университета А. С. Вязигина (1867–1919): к 150-летию со дня его рождения. Научные ведомости: Серия «История, политология». № 8 (257). Вып. 42. С. 71–82.
- Надлер, В. К. (1889). Папство и его отношение к светской власти до эпохи Григория VII. Харьков.
- Робертсон, Д. (1881). История христианской церкви. Санкт-Петербург. Т. 2. 935 с.
- Семергей, Е. Г. (2015). А.С. Вязигин – учёный, преподаватель, общественный деятель. Научная мысль Кавказа. № 1 (81). С. 111–115.
- Annales Romani // MGH, SS. Bd. V. Hannover. 1844, p. 468–480.
- Berger, D. St. Peter Damian. His Attitude Toward the Jews and the Old Testament, The Yavneh Review, 4 (1965), 80–111.
- Damian, St. Peter, The Book of Gomorrah and St. Peter Damian's Struggle Against Ecclesiastical Corruption 2015, S. 184.
- Damianus, Petrus. De sancta simplicitate. URL: http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_50_1007-1072-_Petrus_Damianus,_Sanctus.html
- Giesebrecht, W. Über Arnold von Brescia // Sitzungsberichte der philosophisch -philologischen und historischen Klasse der Kb. Akademie der Wissenschaft. München, 1873. S. 152.
- Gisbert Kranz: Werke in Einzelausgaben. Biographien, Teil 2: Zwölf Reformer. St. Ottilien 1998.
- Martens, W. Die Besetzung des päpstlichen Stuhls unter den Kaisern Heinrich III und Heinrich IV. Freiburg, 1887. S. 159, 179.
- Mirbt, C. Die Wahl Gregors VII. Marburg, 1891.
- MGH. URL: <http://www.mgh.de/publikationen>
- Kurt Flasch. Das philosophische Denken im Mittelalter: von Augustin bis Machiavelli, 1986. P. 90–95.
- Vita beati Romualdi / Ed. G. Tabacco. R., 1957.
- Vita B. Petri Damiani per Joannem monachum ejus discipulum // Patrologia Latina, 1849. T. 144, p. 114.

References:

- Buzeskul, V. P. (1931). Vseobshchaia ystoriya y ee predstavytely v Rossyy v XIX – nachale XX v. [General history and its representatives in Russia in the 19th – early 20th centuries]. L.: Yzd-vo AN SSSR, Ch. 2. 223 s. [in Russia].
- Vainshtein, O. L. (1940). Ystoriyohrafiya srednykh vekov [Historiography of the Middle Ages]. M. 327 s. [in Russia].
- Veber, H. (1886). Vseobshchaia ystoriya [General history]. M. T. 4. 259 s. [in Russia].
- Viazyhyn, A. S. (1889). Borba Henrykha IV s Hryhoryem VII do yzbraniya antykorolia Rudolfa Shvabskoho [The struggle of Henry IV with Gregory VII until the election of the anti-king Rudolf of Swabia]. Otdel tsennikh yzdaniy y rukopysy Tsentralnoi nauchnoi byblyoteky Kharkovskoho natsyonalnoho unyversyteta ym. V.N. Karazyna. D. 400 r. 509 s. 359 l. 3. [in Ukrainian].
- Viazyhyn, A. S. (1891). Hryhoryi VII. Eho zhyzn y obshchestvennaia deiatelnost: Byohrafycheskyi ocherk [Gregory VII. His life and public activities]. SPb. 104 s. [in Russia].
- Viazyhyn, A. S. (1896). Noveishye yssledovaniya po ystoriy Hryhoryia VII y eho vremeny. №2 [The latest research on the history of Gregory VII and his time]. M. 182 s. [in Russia].
- Viazyhyn, A. S. (1898). Ocherky yz ystoriy papstva v XI v. Hyldebrand y papstvo do smerty Henrykha III. SPb [Sketches from the History of the Papacy in the Eleventh Century. Hildebrand and the Papacy to the Death of Henry III]. 300 s. [in Russia].
- Viazyhyn, A. S. (1895). Petr Damiani, borets za tserkovno-obshchestvennye preobrazovaniya XI v.: (Prob. lektsiya, prochyt. 10 noiab. 1894 h.) [Peter Damiani, a fighter for church and social reforms in the 11th century]. Kharkov: typ. Zylberberha. 44 s. [in Ukrainian].

Denysov, A. (1917). A. S. Viazyn. Po povodu 25-letyia nauchno-pedahohycheskoi deiatelnosti Kharkovskoho unyversyteta za pervyie 100 let eho sushchestvovaniia (1805–1905). Pod red. M. H. Khalanskoho, D. Y. Bahaleia [A. S. Vyazigin. On the occasion of the 25th anniversary of scientific and pedagogical activity of Kharkov University during the first 100 years of its existence (1805–1905)]. Kharkov. [in Ukrainian].

Lyman, S. Y. (1992). A. S. Viazyn kak ystoryk-medyevyst. VKhU. Ser.: Ystoryia [A. S. Vyazigin as a medieval historian]. VXY. 25. № 362. S. 124–129. [in Ukrainian].

Lyman, S. Y. (2017). Nauchnaia y obshchestvenno-polytycheskaia deiatelnost professora Kharkovskoho unyversyteta A. S. Viazyn (1867–1919): k 150-letiu so dnia eho rozhdeniia [Scientific and socio-political activities of the professor of Kharkov University A. S. Vyazigin (1867–1919): on the 150th anniversary of his birth]. Nauchnyie vedomosti: Seryia “Ystoryia, polytolohiia”. № 8 (257). Vyp. 42. S. 71–82. [in Ukrainian].

Nadler, V. K. (1889). Papstvo y eho otnosheniia k svetskoi vlasti do epokhy Hryhoriia VII [The Papacy and its relation to secular power before the time of Gregory VII]. Kharkov. [in Ukrainian].

Robertson, D. (1881). Ystoryia khrystianskoi tserkvy [History of the Christian Church]. SPb. T. 2. 935 s. [in Russian].

Semerhei, E. H. (2015). A. S. Viazyn – uchenii, prepodavatel, obshchestvennyi deiatel [A. S. Vyazigin – scientist, teacher, public figure]. Nauchnaia misl Kavkaza. № 1 (81). S. 111–115.

Рассоха Ігор Миколайович,
*доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри історії і культурології
Харківського національного університету
міського господарства імені О. М. Бекетова
orcid.org/0000-0002-5445-0213
ihor.rassokha@gmail.com*

УСУПЕРЕЧ БРОДЕЛЮ: ПЕРЕДОВІ РИСИ МАТЕРІАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ 18–19-ГО СТОЛІТЬ (БІЛИЙ ХЛІБ І ВИНОКУРІННЯ)

Загальною позицією західних дослідників є віднесення України до відсталих країн Східної Європи, які у 16–18-му століттях служили сировинною периферією Західної Європи, передусім експортерами хліба завдяки експлуатації залежних селян, щодо яких феодалі здійснили «друге видання кріпацтва». Яскравим прикладом такого підходу є й відома тритомна праця французького історика Фернана Броделя «Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, 15–18-те століття», яка ще в 90-ті рр. була перекладена українською і яку досить широко цитують українські автори. Основна маса населення як Східної, так і Західної Європи в 16–18-му століттях пережила різке погіршення умов харчування, білий хліб став розкішшю і для еліти. Усупереч цьому на території України в цей час зафіксований досить якісний рівень харчування широкого загалу, перевага серед експортних галузей скотарства та винокуріння в поєднанні з відносно високою врожайністю зернових. Це передусім характерне для східних районів України з козацьким самоврядуванням, зокрема для Слобожанщини. Ф. Бродель також відзначав у країнах Європи поділ на регіони, багаті на пшеницю і бідні на худобу, та регіони з бідними ґрунтами, що спеціалізувалися переважно на скотарстві, водночас часто могли забезпечити більш високий рівень добробуту для селян. Яскравою особливістю України (передусім Східної і Південної) було те, що вона була багатою водночас і на пшеницю, і на худобу. Зерно для винокуріння сюди завозилося з Росії, яка служила сировинним додатком України. Це поєднувалося зі значно нижчим рівнем феодальної експлуатації українців порівняно з росіянами, такий стан зберігся і після скасування автономії України, коли українці сплачували втричі менші податки порівняно з росіянами. Україна, особливо її Схід і Південь, завдяки довготривалим наслідкам Козацької революції та наявності вільної землі набула у 18–19-му століттях деяких рис передових суспільств Західної Європи, зокрема й завдяки економічній експлуатації сусідніх регіонів Росії як власної відсталой периферії.

Ключові слова: Слобожанщина, білий хліб, винокуріння, урожайність.

Rassokha Ihor,
*Doctor of Philosophy, Associate Professor,
Professor at the Department of History and Cultural Study
O. M. Beketov National University of the Urban Economy in Kharkiv
orcid.org/0000-0002-5445-0213
ihor.rassokha@gmail.com*

AGAINST BRAUDEL: ADVANCED FEATURES OF THE MATERIAL CULTURE OF UKRAINE IN THE 18TH – 19TH CENTURIES (WHITE BREAD AND DISTILLERY)

The general position of Western researchers is to attribute Ukraine to the backward countries of Eastern Europe, which in the 16th – 18th centuries served as the raw material periphery of Western Europe, primarily as exporters of grain at the expense of the exploitation of dependent peasants, in relation to whom the feudal lords carried out the “second edition of serfdom”. A vivid example of this approach is the famous three-volume work of the French historian Fernand Braudel “Material Civilization, Economy and Capitalism, 15th – 18th centuries”, which was translated into Ukrainian in the 1990s and is widely cited by Ukrainian authors. Moreover, the bulk

of the population of both Eastern and Western Europe in the 16th–18th centuries experienced a sharp deterioration in their nutritional conditions, so that even white bread became a luxury for the elite. Despite this, a fairly high-quality level of nutrition for the general public was recorded on the territory of Ukraine at this time, and the advantage among the export industries of cattle breeding and distilling in combination with a relatively high grain yield. This is primarily characteristic of the eastern regions of Ukraine with Cossack self-government, in particular for Slobozhanshchyna. F. Braudel also noted the division in European countries into regions rich in wheat and poor in livestock, and regions with poor soils, which specialized mainly in cattle breeding and at the same time could often provide a higher level of well-being for the peasants. A striking feature of Ukraine (primarily Eastern and Southern) was that it was rich in both wheat and livestock. Moreover, grain for distilling was imported here from Russia, which thus served as a raw material appendage of Ukraine. This was combined with a significantly lower level of feudal exploitation of Ukrainians compared to Russians, and this situation persisted even after the abolition of Ukraine's autonomy, when Ukrainians paid three times less taxes than Russians. Ukraine, especially its East and South, due to the long-term consequences of the Cossack Revolution and the availability of free land, acquired in the 18th–19th centuries certain features of advanced societies of Western Europe, including through the economic exploitation of neighboring regions of Russia as its own backward periphery.

Key words: Slobozhanshchyna, white bread, distilling, yield.

Вступ. Однією із прикрий особливостей типового дослідницького підходу до історії України є відсутність постійного порівняння нашої країни з іншими – її сучасниками, у контексті відповідних історичних досліджень. Тому події світової «Великої Історії» (Big History) у таких дослідженнях практично не відбиваються на подіях нашої власної «провінційної» історії, у найкращому разі Україна виступає як пасивний периферійний об'єкт таких світових подій. Завдяки засиллю російського імперського історичного дискурсу у світовому масштабі, звісно, годі чекати на об'єктивну оцінку й від провідних дослідників цієї Big History.

Яскравим прикладом такого ігнорування України є і знаменита тритомна праця французького історика Фернана Броделя «Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, 15–18-те ст.», яка ще в 90-ті рр. була перекладена українською і яку досить широко цитують українські автори. Цю тритомну роботу Ф. Броделя часто вважають – і не без підстав! – найбільш геніальною історичною працею 20-го ст., отже, вона варта уваги. Узагалі у Ф. Броделя постійно проводиться думка, що ВСЯ Східна Європа була постійно відсталою від Західної, як культурно, так і економічно, він нав'язливо стверджує про «величезну маргінальну Східну Європу» і згадує Україну саме як таку «менш розвинуту країну» (Бродель, 1997, с. 253). Зокрема, він наводить у I томі (Бродель, 1995, с. 95) цифру **4,1 загальної врожайності зернових для «Східної Європи, 1550–1820 рр.»**, коли у Франції, Іспанії, Італії, Німеччині, Скандинавських країнах вона в 1700–1820 рр. становила вже 6,3–6,4.

Як побачимо, щодо України це зовсім не так однозначно. Наприкінці 18-го ст. (Описи Харківського намісництва кінця 18-го ст., с. 33) наводять такі цифри середніх урожаїв у зібраних зернах на одне посіяне (сам-): озимого жита – 7, озимої пшениці – 5, ярової пшениці – 4, ячменю – 7, проса – 10, гречки – 7. Тобто загалом урожайність зернових – десь 6.

В іншому місці той же Ф. Бродель пише: «<...> на українських чорноземах 1793 р. закінчаться пізні завоювання Катерини II. На Україні пшениця запанувала задовго до цієї дати, хоч не завжди до речі. «Ще нині на Поділлі та на Волині, – повідомляється 1771 р. в одному мемуарі, – стоять високі, мов будинки, бурти поприлої пшениці, якою можна було б прогудувати цілу Європу». Така сама картина надмірного, катастрофічного багатства спостерігалась тут 1784 р. Один французький агент відзначав: «На Україні пшениця така дешева, що чимало хліборобів відмовляються її вирощувати. Однак цього зерна тут уже так багато, що воно годує не тільки значну частину Туреччини, а й навіть забезпечує експорт до Іспанії і Португалії», а також до Франції, через Марсель; тамтешні кораблі завантажувалися чорноморською пшеницею чи то на островах Егейського моря, чи то в Криму, наприклад, у Гезлеві – майбутній Євпаторії» (Бродель, 1995, с. 82).

Узагалі-то «надмірне, катастрофічне багатство» на зерно й інші харчі – це така катастрофа, яку можна досить легко пережити. Проте Ф. Бродель і в іншому місці (Бродель, 1995, с. 451) знову повторює заяву: «Головний факт – це те, що врожаї з гектара у країнах

Східної Європи від 16 до 19 ст. залишилися в середньому незмінними, і до того ж на низькому рівні». Навіть у радянській «Історії народного господарства Української РСР» (Дерев'якін, 1983, с. 169) вказано, що у 18 ст. у Східній Україні «урожаї збирали не вище сам-5 і лише за сприятливих умов – сам-8». В Азовському козацькому війську в 50-х рр. 19-го ст. середній урожай тримався: озимого – приблизно сам-5 ½ з долями, ярового – приблизно сам-8 ¾ (Маленко, 2000). Якщо на піщаних ґрунтах пересічна врожайність зернових культур була сам-3, то на чорноземах – сам-7, але ж, скажімо, у 1755 р. на всій Гетьманщині пересічна врожайність окремих культур у «самах» була: жита – 9; пшениці – 7,7; ячменю – 10,4; вівса – 7,6; гречки – 14,7, проса – 58,8. **Пересічна сумарна врожайність у регіоні тоді становила сам-18.** (Острась, 2002). Отже, про «у середньому незмінні» низькі врожаї точно немає сенсу говорити.

Але ж цікаво подивитись, хто і як ті врожаї зернових споживав. В «Описах Харківського намісництва кінця 18-го ст.» (Описи ..., 1991, с. 68) читаємо: **«Їдять вони набагато краще за російських селян, бо мало в кого не було б, принаймні, пшеничних паляниць.** Та й житній хліб у всіх ситний і добре випечений, а невіяного вони взагалі не знають. При тому варять собі різні досить смачні страви двічі на день, і ніколи пустих [тобто без м'яса та масла] щей та кашці у них не буває. Найбільш вживана ж їх страва – **борщ**, який варять з капусти і буряка з різними трав'яними приправами, завжди робиться із свиним салом, а у святкові дні мало в кого не було б на столі баранячого м'яса або **чогось з дворових птахів**, а іноді й з дичини. Також варять вони юшку з галушками і просяну круту кашу з салом або з маслом з приправою з кропу та інших трав». Прийнято іронічно ставитися до слів Катерини II з її листа до Вольтера про те, що селяни перестали задовольнятися курями й за обіднім столом воліють індичку. Проте щодо українських (НЕ російських!) селян імператриця тоді не дуже й збрехала. І це попри закріпачення значної частини тих самих українських селян за Катерини! І через півсотні років, у 1843 р. німецький учений Гакстгаузен (Гакстгаузен, 2017, с. 618) теж констатує щодо українців: «Їжа людей складається з житнього, **пшеничного**, а іноді

і ячмінного хліба, з пшоняної каші, баранини, свинини та **гусей**; овочів їдять мало, **м'яса багато**. Як видно, їжа тут зовсім інша, ніж у північній Росії».

Але ж цікаво подивитися на стан справ у тогочасній Західній Європі, на батьківщині самого Вольтера. Знову надамо слово Ф. Броделю (Бродель, 1995, с. 108): **«Білий хліб – це рідкість і розкіш.** Дюпре де Сен-Мор писав: «У всіх французьких, іспанських, англійських оселях пшеничний хліб їдять не більше як два мільйони чоловік». Якщо це зауваження сприймати буквально, то **число тих, хто їв білий хліб, навряд чи перевищувало 4% всього населення Європи.** Ще на початку 18-го ст. більш ніж половина сільського населення харчувалася нехлібними злаками та житом, і в борошні «бідняцького» млива лишалося багато висівок. Пшеничний хліб і білий хліб тривалий час залишалися предметом розкоші. <...> Хоч би як називався цей білий хліб, він існував давно, але виключно для споживання багатих». Порівняємо ще раз з «Описами Харківського намісництва»: «Їдять вони набагато краще за російських селян [як бачимо, також за французьких, іспанських і англійських], бо мало в кого не було б, принаймні, пшеничних паляниць. Та й житній хліб у всіх ситний і добре випечений, а невіяного [тобто з висівками] вони взагалі не знають».

Очевидно, як прокоментував би цей факт сам Ф. Бродель. Він би заявив, що внаслідок запізненого розвитку і невеликої густоти населення в Україні для простих людей ще зберігалися ті умови життя, які раніше, у середньовіччя були по всій Європі: «Безумовно, Європа спізнала з 1350 по 1550 рр. період щасливого індивідуального життя. Після катастрофічної Чорної смерті робочої сили стало мало, й умови праці для тих, хто працював, були, зрозуміла річ, добрі. <...> Ось безпомилкова деталь: до 1520–1540 рр. у ще малонаселеному Лангедоці селяни та ремісники їли білий хліб». Також і споживання м'яса в ті часи в Європі було навіть більше, ніж зараз: «<...> для всієї Німеччини це споживання на початку 19-го ст. було нижче 20 кг на душу на рік замість 100 кг наприкінці середньовіччя» (Бродель, 1995, с. 160–161).

Але ж у сусідній Росії густота населення у 18–19-му си. була ще набагато менше, і розвиток був ще більш запізнілим, а спостерігачі

підкреслювали різку різницю в рівні харчування українців саме з росіянами, що жили буквально в сусідніх селах! Отже, таке зверхнє пояснення як мінімум не повне. Ключову роль відігравали саме соціально-політичні умови життя українців. Той же Ф. Бродель пише (Бродель, 1995, с. 153): **«У Франції селянин часто-густо продавав більше, ніж «надлишок», а головне, він не їв ліпшої частини своєї продукції: харчувався просом або кукурудзою й продавав пшеницю; раз на тиждень їв засолену свинину, а на ринок ніс свою птицю, яйця, козлят, телят, ягнят».** Бо французький селянин був примушений так робити – примушений французькою державною владою і французькою соціальною елітою. Отже, якщо французький селянин у традиційному французькому суспільстві (за Ф. Броделем, за «Старого Порядку») був примушений віддавати соціальній еліті та власній державі значну частину навіть необхідного продукту, а український селянин НЕ був примушений так робити, то причиною цього є, зокрема, існування в Україні та Франції різних соціальних структур.

Варто зауважити, що українці жили так добре (порівняно із сусідніми народами) лише там, де панували власне українські соціальні структури. У 18–19-му ст. це переважно Лівобережна Україна (на схід від Дніпра) і Південна Україна (Степ), тобто приблизно дві третини території України. Що далі на захід, що ближче до Польщі, то якість життя погіршувалася.

«Якщо згадати про велику кількість зерна, яку щороку Польща вивозить, пояснює торговельний словник (1797 р.), то можна подумати, ніби ця країна – одна з найродючіших у Європі. Але той, хто знає цю країну та її жителів, дотримуватиметься іншої думки, бо якщо там і трапляються родючі й добре оброблювані площі землі, то є й інші регіони в Європі із ще родючішими й добре оброблюваними землями, проте вони не експортують зерна. Істина полягає в тому, що єдиними власниками там є шляхта, а селяни – це раби, і перші, аби підтримувати свій статус, присвоюють собі піт і плоди праці других, які становлять щонайменше сім восьмих населення й які змушені харчуватися ячмінним і вівсяним хлібом. Тимчасом як інші народи Європи споживають більшу частину найліпшого свого зерна, **поляки залишають собі таку часточку своєї пшениці та жита, що**

можна подумати, ніби вони збирають врожаї тільки задля того, аби вивозити їх за кордон. Ощадливі шляхтичі й буржуа самі їдять житній хліб, а пшеничний призначається тільки для стола великих вельмож. Не буде перебільшенням, коли скажемо, що одне-єдине місто в інших державах Європи споживає більше пшениці, ніж усе Польське королівство» (Бродель, 1995, с. 98). Разючий контраст із сучасними їм мешканцями Слобідської України, у яких «мало в кого не було б, принаймні, пшеничних паляниць»!

Але в Польщі, за словами Ф. Броделя, «ішлося про систему, де шляхтич усіма традиційними способами намагався **збільшити кількість товарного зерна**» (Бродель, 1997, с. 225). Це він пов'язав саме зі зростанням капіталізму в Західній Європі: «Кон'юнктура з подвійними, а то й потрійними наслідками прирекла від початку 16-го ст. Східну Європу на колоніальну долю – долю виробника **сировини**» (Бродель, 1997, с. 220).

Але ж на Слобожанщині ми бачимо прямо протилежну картину: (Описи ..., с. 69, 34): «Про хліборобство українці мало дбають, і рідко хтось сіє більше, ніж на прогодування його сім'ї потрібно. <...> Надлишки всякого зерна, зайвого для споживання місцевих господарств, продають у містах і торгових селах губернії, а за її **межі хліба виходить небагато**, за винятком надзвичайних випадків. <...> Великий же їхній промисел полягає у **скотарстві**. <...> багата галузь торгівлі та суспільної користі, що народжується від скотарства, має в Україні безперечну перевагу по відношенню до хлібного торгу».

Узагалі, **уявлення про українців як про суто хліборобську, землеробську націю є дуже одностороннім.** Навпаки, частина українців була суто скотарями, навіть до прямої заборони займатися землеробством. Зокрема, землеробством не мали права займатися запорізькі козаки (а от скотарством, рибальством і всілякими промислами – будь ласка!). Мешканці землеробських сіл на території Запоріжжя вважалися «підданими» Січі, а не козаками. Так само принципово не займалися землеробством (окрім невеличких городів) і гуцули в Карпатах.

А раніше такий стан був поширений ледь не по всій Україні. Себастьян Кленович так описував багатства Західної України в поемі

«Роксоланія» (1584 р.): «Музи, співайте про **русів, про випаси їх благодатні**, й села, що щастя знайшли в цій життєдайній землі. Ниви, багаті дарами Церери, оспівуйте нині, й землю, що наших іще не обманула надій. <...> Спершу про Львів, те священне місто, про звичаї русів, потім згадайте **гладкі стада худоби без вад**». Отже, є підстави уявляти собі культуру й суспільство українців у ці більш ранні століття на кшталт ковбоїв із Дикого Заходу США.

Українське скотарство різко відрізнялося від того, що було в кочових азійських народів. Передусім українці регулярно заготовляли для худоби сіно на зиму, до того ж сінокоси були не менш важливі для них, ніж жнива. По-друге, для худоби робилися зимові приміщення – хліви, кошари, стайні. У степових районах такі прихистки для худоби були тимчасовими, на випадок сильних негод, ожеледиць тощо. Власне, такі скотарські хутори у степу (зимівники) дуже нагадували ковбойські ранчо.

Тут нам знову доведеться спростувати щодо України заяву Фернана Броделя: «в усій Європі регіони, багаті на худобу й бідні на пшеницю, протистояли регіонам, багатим на пшеницю, але бідним на худобу. Існували контраст і взаємодоповнення. Зернові культури мали потребу в запряжній худобі й у гною, а в скотарських краях бракувало зерна» (Бродель, 1995, с. 93). Як бачимо, **Україна** являла собою яскравий виняток із цього правила: вона **була регіоном, багатим водночас і на зерно, і на худобу**.

Проте варто погодитись із продовженням висновків Ф. Броделя: «Таким чином, «рослинний детермінізм» Західної цивілізації виходив не із самих лише хлібів, а й з поєднання хлібів та трав. І нарешті, жива самотність Заходу полягала у вторгненні в життя людей, що вирощували худобу, – джерела м'яса й енергії. <...> **Скотарські краї, що їх агрономи минулого мали за краї з відсталою агрикультурою <...> постануть <...> більш здатними забезпечити добробут своїх селян**». Безумовно, історичні особливості України, зокрема багаті чорноземи в поєднанні з довготривалою наявністю резерву землі для потужного скотарства, становили передумову для можливості «їсти білий хліб».

Проте тут варто звернути увагу й на власні українські соціальні структури як наслідок Козацької революції 17-го ст., які забезпечили

можливість для розвитку власної ринкової економіки й навіть **власного капіталізму** (у тому широкому значенні, яке Ф. Бродель вкладає в це поняття). Отже, мали бути можливості для цього місцевого капіталізму самому виступати експлуататором довколишньої периферії, тобто власне російських земель. І тут ми без подиву дізнаємося, що тоді в нашому родючому краї **українці закупали у великій кількості зерно з Росії**: «багато доставляється сюди озимого хліба з намісництва Курського, а частиною і Воронежського» (Описи ..., с. 63). Пояснювали це тим, що цей додатковий хліб потрібний для великої кількості тут імперських військ, але передусім для «винокуріння», тобто виробництва горілки. Тобто українці (що мали право вільного винокуріння) закупали в Росії зерно, з якого гнали горілку й потім продавали її назад у Росію. Отже, у такому разі **Росія виступала в ролі постачальника сировини не тільки для Західної Європи, а й для України**.

До того ж «вільне винокуріння» було не привілеєм нечисленної еліти, а одним із ключових прав широкого загалу українців. Які до того ж сплачували Російській імперії втричі менші податки, ніж етнічні росіяни – навіть через 20 років після ліквідації автономії Слобідської України: у 1785 р. в усьому Харківському намісництві налічували 130 тис. «військових обивателів, що користуються винокурінням», і лише 7 тис. «непривілейованих, що живуть на землях малоросійських» (і 1,2 тис. – «на великоросійських»), а також 186 тисяч «підданих черкас власницьких», 38 тис. (росіян) однодворців і 11 тис. російських поміщицьких селян. Сплачували подушний оклад на рік: привілейовані (тобто з винокурінням) військові обивателі – 1 руб. 20 коп., «власницькі» селяни – 70 коп., **росіяни-однодворці – 3 руб., «непривілейовані на землях малоросійських» – 1 руб., а «непривілейовані на землях великоросійських» – 3 руб. 70 коп.** (Описи ..., с. 70, 72).

У будь-якому разі українці із правом «винокуріння» становили понад третину всього населення Слобожанщини, і майже все зерно для винокуріння вони отримували з Росії. В «Описах ...» підкреслювалося, що основна маса цих «привілейованих» «навіть чи зробить більше прибутку, що самі п'ють безкоштовно, та вигодуєть бардою кілька свиней»,

проте водночас виробництво горілки названо другою за значенням після скотарства і перед усіма іншими ремеслами та садівництвом **експортною галуззю**, в якій існували вже й капіталістичні підприємства: «Нині у всьому (Харківському) намісництві **976 винокурних заводів**, які належать поміщикам, міщанам та військовим обивателям», а «чимала кількість задіяних у винокурінні (найманих)

працівників відволікається від хліборобства» (Описи ..., с. 35, 69).

Висновки. Україна, особливо її Схід і Південь, завдяки довготривалим наслідкам Козацької революції і наявності вільної землі набула у 18–19-му ст. деяких рис передових суспільств Західної Європи, зокрема й завдяки економічній експлуатації сусідніх регіонів Росії як власної відсталого периферії.

Список використаних джерел:

Бродель, Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, 15–18-те ст. Т. I. Структури повсякдення: можливе і неможливе (1995); Том II. Ігри обміну 1997. Пер. з. фр. Г. Філіпчук. Київ: Основи. 543, 585 с.

Гакстгаузен, А. (1847; 2017). Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. Пер. с нем. 672 с.

Дерев'янкін, Д. І. (1983). Історія народного господарства Української РСР: Економіка досоціалістичних формацій. Київ: Наукова думка. 464 с.

Маленко, Л. М. (2000). Азовське козацьке військо (1828–1866). Запоріжжя, <http://www.cossackdom.com/book/part3.htm#sx>

Описи Харківського намісництва кінця 18-го ст.: Описово-статистичні джерела (1991). Київ: Наукова думка. 224 с.

Острась, Е. С. (2002). Врожайність зернових культур на Лівобережній Україні у другій половині 18-го ст. *Український селянин*, вип. 5. С. 21–26.

References:

Braudel, F. Material Civilization, Economy and Capitalism, 15th – 18th Centuries. Volume I. Structures of Everyday Life: Possible and Impossible (1995); Volume II. Games of Exchange (1997) Kyiv: Osnovy. [in Ukrainian].

Haxthausen, A. (1847; 2017). Izsledovaniya vnutrennikh otnosheniy narodnoy zhizni i v osobennosti sel'skikh uchrezhdeniy Rossii. [Studies of the internal relations of national life and especially rural institutions of Russia]. Translated from German. [in Russian].

Derevyankin, D. I. (1983). Istoriya narodnoho hospodarstva Ukrayins'koyi RSR: Ekonomika dosotsialistychnykh formatsiy [History of the National Economy of the Ukrainian SSR: Economics of Pre-Socialist Formations]. Kyiv: Naukova dumka. [in Ukrainian].

Malenko, L. M. (2000) Azovs'ke kozats'ke viys'ko [Azov Cossack Host] (1828–1866). Zaporizhzhya. [in Ukrainian].

Opysy Kharkivs'koho namisnytstva kintsya 18 st.: Opysovo-statystychni dzherela (1991). [Descriptions of the Kharkiv Governorate of the Late 18th Century: Descriptive and Statistical Sources] Kyiv: Naukova dumka. [in Ukrainian and Russian].

Ostras', E. S. (2002). Vrozhaynist' zernovykh kul'tur na Livoberezhnyi Ukraini v druhiy polovyni 18 st. [Grain crop yield in Left-Bank Ukraine in the second half of the 18th centur]. Ukrayins'kyi selyanyn, 2002, issue 5. pp. 21–26. [in Ukrainian].

Ронай Леррі,

*доктор філософії з історії та археології,
старший викладач кафедри історії Угорщини та європейської інтеграції
ДВНЗ «Ужгородський національний університет»
orcid.org/0000-0002-3482-9656
lerri.ronai@uzhnu.edu.ua*

ЦЕРКОВНІ ТА СОЦІАЛЬНІ РЕФОРМИ У ВЕЛИКОБРИТАНІЇ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XVIII – ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XIX СТОЛІТТЯ

У статті проаналізовано зміни в церковних і соціальних процесах Великобританії, зосереджуючись на діяльності реформованого парламенту. Незважаючи на розширення електоральної бази, парламент залишався переважно консервативним. Розглянуто внутрішні суперечності між демократичними тенденціями та прагненням зберегти традиційні інституції монархічної держави.

Метою дослідження є аналіз церковних і соціальних реформ у Великобританії у другій половині XVIII – першій половині XIX століття з особливою увагою до змін після парламентської реформи 1832 року. Дослідження базується на історико-аналітичному методі, що дає змогу виявити причинно-наслідкові зв'язки між політичними подіями й суспільними трансформаціями.

Значне місце посідає ірландське питання: діяльність Данієля О'Коннела, його боротьба за католицьку емансипацію та автономію Ірландії, а також реакція британського уряду – репресивні заходи та спроби реформ, зокрема, у сфері церковного податку. Проаналізовано конфлікт між державною Англіканською церквою й ірландським населенням.

Описано зміну урядів: відставку Чарльза Грея, діяльність Вільяма Лема та спробу Роберта Піла втримати консервативну владу. Окремо розглянуто останню спробу монарха втрутитися у формування уряду попри парламентську більшість.

Висвітлено боротьбу за скасування рабства, роль релігійних і гуманістичних рухів, внесок Вільяма Вілберфорса й значення закону 1833 року про ліквідацію рабства. Показано взаємозв'язок економічних, моральних і політичних чинників у цьому процесі.

Проаналізовано перші кроки держави у сфері освіти: фінансування народних шкіл, створення інспекцій і виникнення нових закладів, таких як Лондонський університет. Показано роль вігів в ініціюванні реформ і протидію з боку церкви.

Розглянуто реформу місцевого самоврядування (Закон 1835 року), яка розширила виборче право, хоча в Ірландії проходила складніше через конфлікти на релігійному ґрунті.

У соціальній площині охарактеризовано заходи щодо боротьби з бідністю: створення робітних будинків, прийняття закону про дитячу працю 1834 року, який обмежив експлуатацію дітей і визнав відповідальність держави за соціальний захист.

Попри кроки до демократизації та секуляризації, основи британської державної системи залишалися незмінними.

Ключові слова: Великобританія, Англія, Ірландія, парламентська реформа, Англіканська церква, соціальні реформи, консерватизм, лібералізм, монархія.

Ronai Lerri,

*Doctor of Philosophy in History and Archaeology,
Senior Lecturer at the Department of Hungarian History
and European Integration
Uzhhorod National University
orcid.org/0000-0002-3482-9656
lerri.ronai@uzhnu.edu.ua*

CHURCH AND SOCIAL REFORMS IN GREAT BRITAIN IN THE SECOND HALF OF THE 18TH – FIRST HALF OF THE 19TH CENTURY

The article analyses the changes in the church and social processes in the UK, focusing on the activities of the reformed parliament. Despite the expansion of the electoral base, the Parliament remained predominantly conservative. The internal contradictions between democratic tendencies and the desire to preserve the traditional institutions of the monarchical state are considered.

The aim of the study is to analyze the church and social reforms in Great Britain in the second half of the eighteenth and first half of the nineteenth centuries, with a particular focus on the changes following the parliamentary reform of 1832. The research method is based on the historical and analytical method, which allows to identify the cause-and-effect relationships between political events and social transformations.

Special attention is paid to the Irish question: the activities of Daniel O'Connell, his struggle for Catholic emancipation and Irish autonomy, as well as the British government's response – repressive measures and attempts at reform, in particular in the field of church tax. The conflict between the state Anglican Church and the Irish population is analyzed.

Describes the succession of governments: the resignation of Charles Grey, the activities of William Lam and Robert Peel's attempt to hold on to conservative power. The last attempt of the monarch to intervene in the formation of the government despite the parliamentary majority is also discussed.

It highlights the struggle for the abolition of slavery, the role of religious and humanist movements, the contribution of William Wilberforce and the significance of the 1833 Act on the abolition of slavery. It shows the interconnection of economic, moral and political factors in this process.

Analyses the first steps of the state in the field of education: financing public schools, creating inspectorates and the emergence of new institutions, such as the University of London. The author shows the role of the Whigs in initiating reforms and the opposition of the church.

The reform of local government (the 1835s Act) is considered, which expanded the right to vote, although it was more difficult in Ireland due to conflicts on religious grounds.

On the social level, the author describes measures to fight against poverty: the creation of workhouses, the adoption of the 1834s Law on child labour, which limited the exploitation of children and recognized the state's responsibility for social protection.

Despite steps towards democratization and secularization, the foundations of the British state system remained unchanged.

Key words: Great Britain, England, Ireland, parliamentary reform, Anglican Church, social reforms, conservatism, liberalism, monarchy.

Постановка проблеми. У другій половині XVIII – першій половині XIX століття Великобританія переживала суперечливий процес реформування політичної системи, соціальної сфери й церковних відносин. Водночас, незважаючи на певні демократичні здобутки, держава прагнула зберегти традиційні інституції, що зумовило напруження між реформістськими й консервативними силами. Проблематика полягає у виявленні меж реформ і причин обмеженої реалізації ліберальних ідей у політичній практиці. На окрему увагу заслуговують питання ірландського самоврядування, скасування рабства й регулювання соціальної політики. Вивчення цих процесів дає змогу глибше осмислити механізми модернізації британської держави в умовах збереження традиційної суспільної структури.

Аналіз дослідження. Проблематика політичних і соціальних реформ у Великій Британії

в другій половині XVIII та першій половині XIX століття є предметом постійного інтересу зарубіжної історіографії. Значну увагу цим питанням приділяють такі дослідники, як А. Бернс (Burns, 1999), Д. Інґлендер (Englander, 1998) та Р. Браун (Brown, 1991), які аналізують ключові події цієї епохи – парламентську реформу 1832 року, скасування рабства, розвиток місцевого самоврядування, а також боротьбу за права ірландців і католиків.

У наукових працях Р. Інґрема (Ingram, 2007), Н. Єйтса (Yates, 2006) та Д. Л. Едвардса (Edwards, 1983) підкреслюється суперечливий характер британських реформ, які поєднували прагнення до модернізації з прагненням зберегти усталені соціальні й політичні структури. Подальший аналіз, здійснений А. Гохшильдом (Hochschild, 2005), Р. Портером (Porter, 1990) та П. Мандлером (Mandler, 2006), дає змогу

глибше зрозуміти складний взаємозв'язок між ліберальними прагненнями й консервативною політикою в умовах індустріалізації та суспільних трансформацій. У свою чергу, В. Гібсон (Gibson, 1994) акцентує увагу на важливості церковних реформ у контексті ширших соціальних змін.

Метою статті є комплексний аналіз політичних, соціальних і релігійних процесів у Великобританії в другій половині XVIII та першій половині XIX століття. Стаття покликана дослідити, як реформи парламенту, боротьба за права ірландців, скасування рабства й зміни в системі освіти впливали на модернізацію британської держави при збереженні традиційних інституцій.

Виклад основного матеріалу дослідження. Перший парламент, обраний за новими законами, представляв значну ліберальну більшість, але в соціальному плані він не виправдав очікувань ані тих, хто не підтримував проведення реформи, ані її найпалкіших прихильників. Нові парламентарії були здебільшого спокійними, серйозними джентльменами, які, як і старі, заперечували будь-які крайнощі. Лише радикальні посланці кількох великих міст і зростаюча навколо Данієля О'Коннела, лідера ліберального крила ірландського національного руху, який із 1829 року був обраний головою ірландської фракції в британському парламенті, ірландська група внесла барвисте різноманіття в цю парламентську одноманітність. Британський державний діяч Генрі Джон Темпл Пальмерстон у березні 1834 року писав: «Наша реформована палата представників починає бути напрочуд схожою на своїх попередників. Вона не проявляє терплячості до невігласів, швидко втомлюється від суперечок, готова перекласти на розсуд уряду вирішення питань, у яких обранці зазвичай не є компетентними або у вирішенні яких їхні виборці не мають зацікавленості. Капітал і земельна власність представлені дуже потужно, так що палата дійсно консервативна» (Burns, 1999, p. 176).

Однак уряд був сповнений рішучості зайнятися більш важливими питаннями, які виникали в ліберальних колах, і серед них, як завжди, найбільш нагальним було питання Ірландії. Агітація О'Коннела за емансипацію не вщухала. Тепер він поставив перед своєю нацією велику політичну мету – розірвання унії з Англією

(Repeal) і здобуття незалежного ірландського законодавчого органу (Home Rule). Він добре розумів, що на цей момент це недосяжно, але вимагав негайного виправлення ситуації там, де зловживання були кричущими. Найбільш образливим із цих зловживань був церковний податок і десятина. Подібно до того, як в Угорщині у XVIII столітті, аж до початку правління Йосипа II, протестанти були зобов'язані робити внески на утримання Католицької церкви, визнаючи так її панівну роль, так й англійське панування зробило ірландських католиків платниками податків на користь англійської державної церкви. Зловживання тут було ще більш болісним, оскільки лише десята частина населення острова належала до єпископальної церкви. Бідний, вічно підневільний ірландський народ платив десятину фактично ворогам своєї віри й нації. О'Коннел у промовах говорив, що ніхто не зобов'язаний витрачати гроші на чужі духовні потреби. Під впливом його агітації народ почав заперечувати сплату десятини, а в багатьох місцях чинити беззаконня проти служителів церкви (Englander, 1998, p. 201).

Отже, перед урядом стояло подвійне завдання: відновити порядок, причому зробити це суворо, адже досвід показував, що поступками його не досягти й полегшити тягар католиків не вдасться. Для досягнення першої мети в бунтівних провінціях було призупинено право на зібрання і свободу слова, припинено роботу судів присяжних і на більшій частині острова запроваджено воєнний стан. Щоб відновити порядок, парламент надав уряду майже необмежені повноваження, і той (уряд) знайшов сильну підтримку в Роберта Піла й торів, представників консервативної партії, проти радикалів і прихильників О'Коннела. Вирішення другого завдання було набагато складнішим. Питання було складне й делікатне, оскільки Англіканська церква була державною і будь-яке посягання на майно або зменшення її статків і престижу здавалося дуже небезпечним для самої держави, а також і для привілейованості англійської нації. Уряд запропонував можливість обміняти десятину грошима, причому гроші платив би не орендар – ірландський католик, а землевласник – у більшості випадків англійський протестант, а надлишок, який не використовувався для утримання церков, повинен був направитися для суспільних цілей.

Але це суперечило тогочасному принципу, відповідно якого церковне майно або доходи не повинні відчуватися від свого первісного призначення, із цієї причини лорд Стенлі, а згодом лорд Дербі, найвпливовіший член уряду, уподобався міністерству. Король Вільгельм IV, який прагнув позбутися Чарльза Грея, британського політика, члена партії вігів, уважав за краще, щоб Стенлі сформував новий сильний уряд разом із членами консервативної фракції торів (Ingram, 2007, р. 196).

Так чи інакше в уряді відбувся розкол. Чарльз Грей хотів і надалі підтримувати порядок в Ірландії за допомогою виняткових законів, а його соратники, на яких впливав О'Коннел, сподівалися досягти мети м'якішими засобами. Навіть у самому парламенті відбувалися суперечки між міністрами. Король радо вітав відставку Грея, оскільки так він звільнявся від опіки гордовитого лорда, і доручив формування нового уряду Вільяму Лему, лорду Мельбурна, освіченому, талановитому, але дуже недбалому й політично безбарвному магнату-вігу. Тим часом наприкінці 1834 року до нього звернувся Артур Веллслі, лорд Веллінгтона, який узявся б за це складне завдання лише за підтримки Роберта Піла. Піль був відкликаний із Риму, але всупереч ліберальній більшості в парламенті й настроям країни він зазнав невдачі, і навесні 1835 року лорд Мельбурна Лем знову очолив уряд. Ця невдала спроба Веллслі й Піла була визначною в конституційній історії Англії, оскільки це було востаннє, коли король мав право змінювати уряд на власний розсуд у той час, коли він усе ще мав більшість у Нижній палаті. Але ця більшість не була постійною. Там, де на кону стояли інтереси прогресу, віги здебільшого могли розраховувати на голоси радикалів і представників О'Коннела, але ірландці по-справжньому вимагали за це ціну. Проте, коли уряд протистояв перебільшеним вимогам радикалів або ухвалював закони для стримування ірландців, Піль і його прихильники самовіддано приходили уряду на допомогу.

Усі ці клопоти сильно затягнули вирішення питання ірландської десятини, і єпископи, можливо, сподівалися, що воно взагалі буде знято з порядку денного. Але О'Коннел не відступив, і збір десятини ставав дедалі складнішим. Тому в 1837 році був прийнятий закон про

викуп десятини шляхом відрахування чверті її вартості, яку мав сплачувати землевласник і використовувати тільки на церковні цілі. Це рішення мало допомогло вирішенню проблеми, оскільки землевласники підвищили орендну плату й так переклали новий тягар на своїх орендарів-католиків (Brown, 1991, р. 286).

Не тільки в Ірландії стався тиск на англійську державну церкву, а й в самій Англії. Протестанти, які не були членами єпископальної церкви та були більш релігійними за духом, ніж священики й послідовники панівної церкви, стали політично незалежними ще в 1828 році, однак їхнє зобов'язання щодо фінансової підтримки панівної церкви існувало й надалі. Їм не дозволялося утворювати парафії, а їхній сімейний стан реєструвався Англіканською церквою. В адміністративних цілях і для забезпечення достовірності реєстрів було також прийнято рішення, що цивільний шлюб повинен був передувати церковному шлюбу. Таким чином, це питання, яке викликало стільки ускладнень в інших країнах, було вирішено майже випадково, але радикально. Ця перемога держави над церквою тим більше заслуговує на увагу, що панівна церква за допомогою лордів до останнього відстоювала своє право і свою історичну позицію, так що навіть церковний податок протестантів не вдалося скасувати. Перемога держави стала ще повнішою, коли мова дійшла до питання емансипації євреїв. Віги вимагали цього ще в 1751 році, однак тільки в 1832 році уряд став прихильним до слухання цього питання. Англійський політик і письменник Томас Бабінгтон Маколей, барон Маколей, виголошував одну зі своїх найкращих промов і пропозицій на цю тему, і Нижня палата (Палата громад) завжди ухвалювала цю пропозицію, але Верхня палата (Палата лордів) чинила опір. Лише в 1845 році консервативний уряд провів рішення, що євреїв варто обирати на муніципальні посади, але вони й надалі були виключені з парламенту через форму присяги (Yates, 2006, р. 95).

У цей період були зменшені привілеї церкви й у питанні шкільної справи. До цього часу народні школи були під опікою парафій і певних організацій/громад, і хоча рівень освіти шляхти не мав собі рівних у Європі, про освіту бідніших верств населення дбали менше, ніж будь-де в освіченому світі. Держава лише тепер

почала звертати увагу на цей важливий чинник національного життя. У 1833 році вперше в бюджет було закладено 20 000 фунтів стерлінгів на будівництво шкіл. У 1839 році Джон Рассел, міністр внутрішніх справ Великобританії, мав на меті відстояти право держави на нагляд за всіма школами. Однак клерикальний вплив був настільки сильним, що його пропозиція стала законом лише завдяки тому, що єпископи отримали вплив на призначення інспекторів/наглядачів.

Проте єпископський вплив виявився марним, оскільки принцип державного втручання вже був започаткований, і там, де він не протистояв Англіканській церкві, його було легше впроваджувати. Особливо важливим досягненням у цьому питанні було успішне голосування за щорічну допомогу ірландській духовній семінарії в Мейнутаї. Таким чином, держава визнавала свій обов'язок щодо забезпечення духовних потреб своїх громадян усіх конфесій.

З іншого боку, визнані у світі давні середні школи, де здобували освіту діти привілейованих класів, – Ітон, Герроу, Рагбі, навіть у цей час при всіх своїх статках залишалися суто конфесійними. Так само, як й Оксфордський і Кембриджський університети, де користування всіма привілеями та фондами було обумовлено визнанням 39-го пункту англіканського символу віри, так що навіть пресвітеріани не могли ними користуватися. Цю монополію панівної церкви держава не могла порушити. Варто зазначити, що в цей період суперником домінування церкви в освіті стає так званий Вільний університет. Ліберали заснували в Лондоні коледж, який не прив'язував складання іспитів і присвоєння вчених ступенів до жодної конфесії, а невдовзі консерватори заснували в столиці респектабельний, з високою науковою репутацією університет – Королівський коледж. У заснованому в Манчестері інституті викладалися природознавчі й технічні науки, і цим самим заклад представляв матеріальний напрям сучасного прогресу на протигагу старій гуманістичній освіті.

Однак рішучої боротьби між державою і церквою не могло відбутися з двох причин. По-перше, тому що церква тут була дуже залежна від держави, а по-друге, тому що самі провідники реформи належали до церкви і ставилися до неї з якомога більшою повагою.

Проте церква не була закрита від можливості впровадження нових умов і фактично виступила лідером у вирішенні одного надважливого соціального питання (Edwards, 1983, p. 410).

Нащадки пуритан (вігів), особливо квакери, почали хитати інститут рабства ще наприкінці XVIII століття. Навіть у Північноамериканській Вільній Республіці цю прикру пляму на колоніальній імперії, що кидала виклик усій людяності й релігії, не могли скасувати, а у Великобританії на її захист стали не лише власники великих плантацій Західної Індії, а й ліверпульські та брістольські купці, які займалися прибутковою работоргівлею. Жодний оратор не мав більш вдячної і прекрасної теми, ніж лідер руху за скасування работоргівлі Вільям Вілберфорс, який із 1787 року не припиняв закликати парламент покласти край жахіттям торгівлі людьми й рабства. Саме завдяки невтомній наполегливості й красномовству Вілберфорса, Віденський конгрес включив скасування работоргівлі до своїх резолюцій. Відтоді британські кораблі патрулювали африканське узбережжя та переслідували викрадачів. Проте навіть за часів міністра закордонних справ Великобританії Джорджа Каннінга Великобританія підписала договір з іншими великими державами про спільні дії, але торгівля людьми не була зупинена. До того ж це було лише на пів рішення, адже рабство практикувалося й у британських колоніях, і коли в 1824 році Каннінг наказав краще ставитися до рабів, ямайські господарі погрожували відокремленням. Окрім гуманних почуттів, шлях до звільнення рабів прокладав й економічний інтерес. На рабовласників, які після наполеонівських війн і так перебували в глибокій економічній кризі та страждали від високої вартості рабів, погрози ямайських господарів не вплинули. Вони боялися, що невольники самі звільняться й за прикладом гаїтянських рабів переб'ють своїх господарів. Їхнє хвилювання посилювалося ще й тим, що раби дізналися про доброзичливі накази уряду, які їхні тирані приховували від них.

Лише місіонери, які бачили в пригнічених своїх братів і сестер, намагалися стримувати словами й молитвами агресивну орду прихильників рабства. Однак такі справжні апостольські намагання місіонерів, призводили до трагічних випадків, наприклад, у Гайані плантатори схопили місіонера й прирекли його на

страту. Біблійна Великобританія була шокована цією подією й тепер і ліберали, і прихильники церкви сходилися на думці про необхідність скасування рабства. Коли в 1831 році раби на Ямайці підняли повстання, яке згодом було придушено, уряд оголосив повну амністію заколотникам і почав активно працювати над пропозицією повного скасування рабства (Hochschild, 2005, p. 386).

Секретар із питань ірландської війни та колоніальних справ Едвард Сміт-Стенлі 14 травня 1833 року представив проєкт закону про скасування рабства. У промові він сказав: «Я знаю, що мова йде про 250 000 тонн поставок на рік і п'ять мільйонів фунтів стерлінгів доходу, але є інтереси, важливіші за гроші. З одного боку, це питання грошей, з іншого – почуття, яке перетворилося на непереборне переконання, тим більше, що воно вкорінене в релігійній вірі». Відповідно до прийнятого рішення, діти були негайно звільнені від рабської залежності, а дорослі мали відпрацювати на господаря ще сім років. Плантатори отримали від держави 20 мільйонів фунтів стерлінгів компенсації. Такою була жертва, яку принесла Великобританія, щоб відповідати вимогам людяності, не порушуючи при цьому нічийх прав. Таким чином, Великобританія стала першою європейською державою, яка виконала велику вимогу принципу гуманності – не дозволити людині, створеній за образом і подобою Бога, деградувати до рівня тварини.

Зазначимо, своїм рішенням Великобританія надихнула Францію на подібну процедуру вирішення цієї проблеми, хоча важливо підкреслити, що у Франції рабство вже було скасоване Конвентом, але остаточне скасування рабства відбулося лише в 1848 році. Британський уряд суворо контролював торгівлю рабами, щоб не дати рабовласницьким державам знищити економіку своїх колоній за рахунок використання дешевої робочої сили, чим сприяли прискоренню процесу повного скасування рабства. Але повне скасування рабства в Американських штатах, Бразилії та Голландських колоніях було досягнуто лише в наступну епоху, ціною великої боротьби (Porter, 1990, p. 116).

Уряд і нація, яка прислухається до страждань знедолених у далеких країнах, не могла залишитися байдужою до біди своїх підданих. І тому, одним із найбільш важливих завдань

ліберального міністерства було вирішення проблеми бідних. Закон 1834 року оголосив допомогу бідним національною справою та заснував державну комісію, наділену повною владою для викорінення зловживань, де б вони не відбувалися. Хоча були й спірні питання, наприклад, до початку дії вищезазначеного закону матері отримували так звану соціальну допомогу після кожної позашлюбної дитини, а тепер, навпаки, уряд вимагав від матерів піклуватися про своїх дітей самотужки, бажаючи так обмежити поширення аморальності в суспільстві. Створювалися робітні будинки, чим уряд намагався допомогти бідним, де за утримання й харчі вони змушені були працювати. Фактично це були заклади, схожі на в'язницю з ознаками соціального будинку. Певно, ці заклади якоюсь мірою допомагали бідним, але, відповідно до внутрішнього розпорядку цих закладів, відбувся розділ людей за віком і статтю, що поклато край інституції сімейного життя. Варто зазначити, що відтепер багато знедолених залишилися без допомоги, особливо у великих містах, а значна частина пролетаріату проклинала новий порядок, який поклав край неробству. Незважаючи на певні намагання уряду боротися з бідністю, проблема зубожіння та бідності ставала дедалі гострішою.

Важливо відзначити, що прийнятий згодом закон який набув чинності 1 січня 1834 року, регулював працю дітей на заводах і базувався на абсолютно новій основі, що визначала обов'язок держави захищати інтереси всіх своїх громадян. Це перший закон, за допомогою якого держава взагалі втрутилася в регулювання відносин між роботодавцем і робітником на користь слабшої сторони, і тому вже навіть із цього погляду цей закон мав всесвітньо-історичне значення. У законі було прописано, що дітям до 15 років заборонялося працювати більше ніж вісім годин на добу, а тим молодшим за 18 років – більше ніж 69 годин на тиждень. Діти віком до дев'яти років могли працювати тільки на заводах із виготовлення шовкових виробів. Держава забезпечувала оздоровлення й освіту дітей трудівників шляхом створення спеціальних державних служб (Mandler, 2006, p. 168).

У зв'язку з парламентською реформою було змінено самоврядування графств і муніципальних урядів, які також були консервативними

та відкритими до різного роду зловживань. До цього часу в кожному місті повноправними громадянами-виборцями з правом бути обраними були лише ті, хто належав до діючих компаній та організацій. Відповідно до статистики, із 165 000 жителів Ліверпуля лише 5 000 були громадянами; у Кембриджі – лише 118 осіб. Це була вкрай несправедлива ситуація, оскільки «негромадяни» також оподатковувалися. Закон 1835 року надавав громадянство кожному, хто проживав у місті/селі/регіоні три роки, мав будинок чи підприємство та платив податок на бідняків. Громадяни обирали склад міської ради, яка, у свою чергу, обирала зі свого складу радників (олдерменів) і мера. Однак участь у раді була пов'язана з наявністю значного матеріального статку.

Реформа ірландських органів місцевого самоврядування була набагато важчою та складнішою, оскільки необхідно було зробити висновки з наслідків католицької емансипації. Тривале англійське правління й церковний утиск залишили слід у тому, що в більшості міст цивільне право було пов'язане з протестантською вірою.

За нормами права та справедливостю, протестантську більшість необхідно було залучити до складу органів самоврядування, але це здавалося небезпечним у той час, коли риторика О'Коннелла була спрямована безпосередньо на скасування унії. Тому, щоб зняти напруження, оскільки протестанти, особливо представники Ордену Оранжистів, були так само дуже схвильовані, як і прихильники скасування, Піль запропонував увірити управління ірландськими містами незалежним магістратам, які призначалися б королем. Однак, яким би доцільним не був цей план, він суперечив англійській системі самоврядування та фактично мав би створити окрему адміністрацію в Ірландії. Тому в 1840 р. остаточно перемогли погляди вігів, згідно з якими було збережено місцеве

самоврядування, а виборче право – розширено (Gibson, 1994, p. 145).

Варто зазначити, що в усіх цих заходах, за винятком скасування рабства, цей потужний новаторський дух, який привів вігів до більшості і який так ефективно переважав у виборчій реформі, насправді не був реалізований. Ліберали, так само як і консерватори, утримувалися від будь-якого розхитування основ держави і церкви, а їхній спільний обов'язок підтримувати єдність імперії всупереч вимогам Ірландії настільки зблизив дві великі партії, тобто всю заможну та впливову політичну еліту суспільства, що відмінність між ними вже не могла вважатися істотною. Тому, як тільки ті питання, які громадська думка вважала важливими, були вирішені, шойно були залучені певні демократичні ідеї, які були сумісні з англійською історичною традицією, ліберали втратили свою провідну роль, а консервативні інтереси відновили свою панівну роль.

Висновки. Проведене дослідження засвідчує, що реформи у Великобританії в другій половині XVIII – першій половині XIX століття мали поступовий та обмежений характер. Попри певні демократичні зрушення, основні традиційні інституції держави й церкви залишалися недоторканими. Ліберальні прагнення вігів обмежувалися вимогами стабільності та збереження соціального порядку, що поступово зближувало їхні позиції з консерваторами. Ірландське питання, реформи у сфері освіти, скасування рабства й боротьба з бідністю стали знаковими етапами модернізації британської імперії, проте кожен із цих процесів супроводжувався численними компромісами й суперечностями. Загалом аналіз показує, що британська модель реформ полягала в поступовому пристосуванні старої системи до нових соціальних реалій без радикального її ламання, що забезпечило політичну стабільність і заклало основи подальшого розвитку демократичних процесів у країні.

Список використаних джерел:

- Brown, R. (1991). *Church and State in Modern Britain, 1700–1850*. London: Routledge. 368 p.
- Brown, S. J. (2001). The national churches and the Union in nineteenth-century Britain and Ireland. In W. Whyte (Ed.), *The Churches, Ireland and the Irish*, Presses universitaires François-Rabelais. 65–86 p.
- Burns, A. (1999). *The diocesan revival in the Church of England c. 1800–1870* Oxford University. 392 p.
- Cannadine, D. (2017) *Victorious Century: The United Kingdom, 1800–1906*. London: Viking, 624 p.

-
- Edwards, D. L. (1983). *Christian England: From the Reformation to the Eighteenth Century*. Grand Rapids: Eerdmans. 512 p.
- Englander, D. (1998). *Poverty and poor law reform in nineteenth-century Britain, 1834–1914: From Chadwick to Booth*. London: Longman. 304 p.
- Gibson, W. (1994). *Church, state and society, 1760–1850*. Basingstoke: Red Globe Press. 328 p.
- Hempton, D. (1996). *Methodism and politics in British society, 1750–1850* (2nd ed.). London: Routledge, 288 p.
- Hochschild, A. (2005). *Bury the Chains: Prophets and Rebels in the Fight to Free an Empire's Slaves*. Boston: Houghton Mifflin. 480 p.
- Hylson-Smith, K. (2017). *The English Protestant Churches since 1770: Politics, Class and Society*. New York: Peter Lang. 440 p.
- Ingram, R. G. (2007). *Religion, Reform and Modernity in the Eighteenth Century: Thomas Secker and the Church of England*. Woodbridge: Boydell Press. 368 p.
- Mandler, P. (2006). *The English National Character: The History of an Idea from Edmund Burke to Tony Blair*. New Haven: Yale University Press. 384 p.
- Porter, R. (1990). *English Society in the Eighteenth Century* (2nd ed.). London: Penguin Books. 288 p.
- Wilson, D. R. (2017). *Church and Chapel in Industrializing Society: Anglican Ministry and Methodism in Shropshire, 1760–1785*. New York: Peter Lang. 344 p.
- Yates, N. (2006). *Eighteenth Century Britain: Religion and Politics 1714–1815*. Harlow: Pearson Education. 320 p.

Чирук Святослав Володимирович,
кандидат історичних наук,
в.о. заступника директора з наукової роботи
Комунального підприємства «Музей історії Дніпра»
Дніпровської міської ради,
доцент кафедри філософії і педагогіки
Національного технічного університету «Дніпровська політехніка»,
докторант кафедри історії України
Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара
orcid.org/0000-0002-7008-4110
sczyruk@gmail.com

ДЕМОГРАФІЧНА СИТУАЦІЯ В СТАРОМУ КОДАКУ В 1764 РОЦІ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ СПОВІДНОГО РОЗПИСУ)

Метою статті є оцінювання історико-демографічної ситуації в поселенні Старий Кодак станом на 1764 рік на основі сповідного розпису Старокодацької хрестової наміснії. Попри наявність значної історіографії з історії фортеці Старого Кодак, дослідження, присвячені самому населеному пункту та його демографічній історії, практично відсутні, а наявна інформація є спорадичною. В основу дослідження покладено сповідний розпис за 1764 рік. Автор доходить висновку, що загалом склад населення Старого Кодак, а також загальні тенденції в динаміці народжуваності та шлюбності збігаються з відповідними показниками інших населених пунктів Кодаської та Самарської паланок цього часу. У демографічній структурі населення, а також динаміці народжуваності й шлюбності помітний значний негативний вплив російсько-турецької війни 1735–1739 років. Помітною є нестача чоловіків, народжених між 1735 та 1749 роками, хоча загалом коефіцієнт співвідношення статей був досить збалансованим (коефіцієнт співвідношення статей 96). На шлюбність і народжуваність значною мірою вплинула післявоєнна криза 1739–1748 рр. Протягом 1739–1745 рр. коефіцієнти шлюбності були вдвічі нижчими, ніж протягом наступних років (3% замість 6%). Коефіцієнти народжуваності відреагували на кризу з відставанням. Протягом 1741–1748 рр. вони також були вдвічі меншими за звичайний рівень (20% проти 40%). Рівень народжуваності в Старому Кодак (40%) є високим за сучасними мірками, але загалом був нормальним для цього періоду й навіть нижчим, ніж у Гетьманщині (45%). Показники народжуваності, у тому числі сумарні коефіцієнти народжуваності (коефіцієнт 6), у Старому Кодак збігалися з іншими старими та великими населеними пунктами на теренах Війська Запорізького Низового, але були меншими, ніж у нових поселеннях (Кам'янському й Кам'янці Старожитній). Середній вік укладання шлюбів дорівнював 25,9 року у чоловіків і 19,6 року у жінок і був досить низьким порівняно з іншими поселеннями паланки. Особливістю Старого Кодак з погляду шлюбності був доволі пізній вік настання 100% шлюбності серед чоловічого населення (45–49 років).

Ключові слова: історична демографія, Запорізька Січ, українське козацтво, народжуваність, шлюбність, Південна Україна.

Chyruk Sviatoslav,
Candidate of Historical Sciences,
Acting Deputy Director for Research Municipal Enterprise
“Museum of Dnipro City History” Dnipro City Council,
Associate Professor at the Department of Philosophy and Pedagogy
Dnipro University of Technology,
Doctoral Student at the Department of History of Ukraine
Oles Honchar Dnipro National University
orcid.org/0000-0002-7008-4110
sczyruk@gmail.com

DEMOGRAPHIC SITUATION IN STARYI KODAK IN 1764 YEAR (BY THE CONFESSIONAL LIST MATERIALS)

The aim of the article is to estimate historical-demographic situation in the settlement Staryi Kodak (Old Kodak) on the base of Confessional list of Staryi Kodak cross substitute in 1764 year. Despite the presence of a large historiography about history of Staryi Kodak fortress, researches about history of the settlement and it's demographic history there are almost absent and information what we have on this topic is sporadic. The research was based on the confessional list of Staryi Kodak cross substitute by 1764 year. Author makes the conclusion that population composition of Staryi Kodak, marriages rates and birth rates trends were close to the same indicators for other settlements in Kodatska and Samarska palankas for the same period. There was indicated a significant negative influence of Russian-Turkish war 1735–1739 years on population composition, birth and marriage rates. Lack of males born between 1735 and 1749 years is signally in sex and age population structure although the gender ratio was balanced (sex ratio 96). After war crisis 1739–1748 years has made a significant influence on marriages and natality. During 1739–1745 years, marriage rates were half as low as in the following years (3% instead of 6%). Birth rates reacted on the crisis more lateness. During 1741–1748 years, birth rates were also half the normal level (20% versus 40%). Natality level in Staryi Kodak (40%) is high by modern standards, but it was normal for this period, and even lower than in the Hetmanate (45%). Birth rates, including total birth rates (coefficient 6) in Staryi Kodak coincided with other old and large settlements on the territory of the Zaporizhzhian Lowland Army, but were lower than in the new settlements (Kamianske and Kamiaanka Starozhytnia). The average age of marriage was 25.9 years for males and 19.6 years for females, which was quite low compared to other settlements in the palanka. A feature of Staryi Kodak from the point of view of marriageability was the rather late age of reaching 100% marriageability among the male population (45–49 years old).

Key words: historical demography, Zaporizhian Sich, Ukrainian Cossacks, birth rate, marriage rate, Southern Ukraine.

Вступ. Старий Кодак – старе поселення на теренах Вольностей Війська Запорозького Низового, первинно сформоване як посад польської фортеці Кодак, побудованої в 1635 році навпроти першого з дніпровських порогів. У поселенні певний час містилася лоцманська берегова сторожа, яка перебралася сюди з Ненасицького порогу. У фортеці, яка була захоплена військами Богдана Хмельницького в 1648 році, до 1709 року розміщувався гарнізон із запорозьких козаків. За часів Нової Січі склад поселення, відповідно, формувався із запорозьких козаків і втікачів зі Старосамарської сотні Полтавського полку, яка розташовувалася неподалік.

Попри значну бібліографічну традицію, присвячену Старому Кодаку (Палімпсест, 2008; Мицик, 2010; Мицик, 2011; Заруба, 2013; Дубуцький, 2015; Мицик, 2016; Мороз, 2017), вона переважно стосувалася самої фортеці як укріплення й лише зрідка зачіпала питання, пов'язані з історією посаду, а тим паче його залюдненості. Серед таких праць можна назвати дослідження Феодосія Макаревського (Макаревський, 2000), Віктора Заруби (Заруба, 2013), Олександра Харлана (Палімпсест, 2008).

Віктор Заруба хоча й не намагався визначити чисельність населення Старого Кодака

на ранньому етапі його існування, проте подав досить скромну характеристику цього населеного пункту: «Поза валами ще скромніший вигляд мала купка землянок, ліплянок, які становили початок майбутньої осади ...» (Заруба, 2013, с. 26–27). Трохи краще оцінити кількість населення на ранньому етапі поселення можна завдяки спостереженню Олександра Харлана на основі публікації Юрія Мицика спогадів Богуслава Маскевича, згідно з яким у слободі під замком було 60 будинків, у яких мешкали прийшли люди (Палімпсест, 2008, с. 22). На думку Олександра Харлана, у 1650 році частина населення Старого Кодаку переселилася до Нового Кодаку (Палімпсест, 2008, с. 25), утім кількість переселенців не наводилася. На основі плану 1769 року Олександр Харлан занотовував, що містечко в цей час складалося з двох слобід (західної та східної). Західна слобода була вдвічі більшою за східну, і, на його думку, виникла раніше (Палімпсест, 2008, с. 27). Обидві слободи було утворено в межах колишнього посаду фортеці (Палімпсест, 2008, с. 27), та чи мався зв'язок із колишнім поселенням у їхнього населення – питання дискусійне.

На думку Феодосія Макаревського, заселеність поселення ніколи не переривалася. Тут існувала запорозька берегова сторожа,

заснована ще в 1650-х роках, і вона не була ліквідована навіть під час каральних акцій російської акції проти запорозьких козаків 1709 року через підтримку гетьмана Івана Мазепи. Станом на 1768 рік він нарахував у поселенні 50 дворів і 32 бездвірні хати, а загальну кількість населення визначив у 1015 осіб (Макаревський, 2000, с. 180). Він також зазначав, що згодом поряд із поселенням виникло чимало зимівників, а після ліквідації Запорізької Січі багато козаків також вирішило оселитися в Старому Кодаку (Макаревський, 2000, с. 181). Це спричинено тим, що в 1775 році Старий Кодак було визнано державною слободою, «а його населення поповнилося колишніми запорозькими козаками, яких зганяли з насиджених місць у слободи та містечка ...» (Палімпсест, 2008, с. 28).

Старовинний характер поселення, яке мало церкву й укріплення, імовірно, став приводом для того, щоби сформувані саме хрестову намісню Київської митрополії в 1761 р. саме на базі цього поселення (хоча намісник, як відомо, мешкав не тут, а в більшому місті – Новому Кодаку), вона діяла до 1777 року. Документи, укладені священниками цієї хрестової наміснії, які мешкали в різних населених пунктах Кодаської й Самарської паланок, а саме сповідні розписи, сьогодні є найкращими джерелами, які відображають склад населення на території двох найстаріших паланок Запорізької Січі, оскільки менше підлягали цензурі Коша (котрий намагався приховати склад посполитого населення), відображали жінок і дітей (які в той час переважно не фіксувалися в документах), а також вік парафіян, що дає змогу використовувати їх як джерело з історичної демографії.

На це, зокрема, звернула увагу джерелознавець Любов Гісцова, яка вперше виявила ці документи, оцінила їх потенціал, навела у своїй публікації інформацію щодо загальної кількості населення та його станового розшарування на основі зведених таблиць у документах (Гісцова, 2006, с. 20–27).

Таким чином, можна підсумувати, що історико-демографічна інформація про населення Старого Кодаку має спорадичний характер, у кращому разі стосувалася визначення загальної чисельності населення, а спеціальні історико-демографічні дослідження ніколи не

проводилися. Певним зрушенням у цьому питанні стало виявлення Любов'ю Гісцовою сповідних розписів Старокодацької хрестової наміснії, які за своїм характером є добрим історико-демографічним джерелом (Гісцова, 2006, с. 20–27), утім історико-демографічний аналіз і критику цих джерел стосовно якості й надійності вміщеної в них історико-демографічної інформації не проводили.

Серед сповідних розписів Старокодацької хрестової наміснії збереглися документи за 1764, 1766 та 1769 років. Індекс Віпла, який аналізує достовірність джерела на основі округлення віку, допущеного укладачами документа, і порівняння результатів із типовою таблицею, продемонстрував, що найбільш вірогідним є саме документ за 1764 рік (Чирук, 2025). Це частково підтверджується також і тим, що загальна кількість населення в поселенні була більшою в сповідних розписах саме 1764 року, тобто періоду, більш наближеного в часі до формування наміснії, а отже, до того часу, коли намісники перебували під меншим впливом Кошової адміністрації, яка могла змушувати приховувати їх інформацію про певну кількість населення (Чирук, 2025).

Сповідний розпис Старого Кодак за 1764 рік зберігся не в повному обсязі – утрачено початок документа, який містив записи про 12 родин – усі родини духовенства й частину козацьких родин. На щастя, збереглася табличка з фінальними підрахунками наприкінці документа, що дає змогу загалом оцінити втрати. Так, у документі відсутня інформація про 62 особи (22 особи з духовенства й 40 осіб із козацтва), що становить 7% населення (ЦДІАУК. Ф. 127, оп. 1016, спр. 638). Тим не менше, на наш погляд, загалом це не заважає оцінити демографічну ситуацію в цьому населеному пункті на той рік, коли укладено документ, оскільки мається інформація про більшість населення й розмір соціальних груп, а отже, дані можна екстраполювати (окрім духовенства).

Метою статті є оцінювання історико-демографічної ситуації в поселенні Старий Кодак станом на 1764 рік на основі сповідного розпису Старокодацької хрестової наміснії.

Для цього поставлені такі завдання: проаналізувати склад населення (кількісний, статевіковий, становий), визначити окремі загальні та спеціальні демографічні показники

(коефіцієнт шлюбності, коефіцієнт народжуваності, сумарний коефіцієнт народжуваності, середній вік укладання шлюбів, віковий лаг між шлюбними партнерами), ретроспективно проаналізувати динаміку народжуваності й шлюбності задля виявлення кризових років.

Виклад основного матеріалу. Склад населення. Населення Старого Кодаку поділялось на духовенство (22%), козацтво (14%), посполство (79%), дворових (3%) і служителів (4,6%). Якщо розглядати його у віковому співвідношенні, то більшість населення становили люди працездатного та шлюбоздатного віку (15–59 років) – 52,8%, і трохи менше ніж половина населення становили діти до 14 років включно – 42,7%. Людей похилого віку (більше ніж 60 років) було дуже мало – 4,5%. При цьому чоловіків у похилому віці спостерігалось вдвічі більше за жінок (6% проти 3%), що могло бути спричинено підвищеною смертністю серед жінок (наприклад, унаслідок частих пологів).

Статевікова структура населення демонструє, що воно належало до прогресивного типу, якому властиві висока смертність, яка компенсувалася високою народжуваністю (див. рис. 1). Фіксується викривлення статевікової структури внаслідок катаклізму, найімовірніше, спровокованого російсько-турецькою війною 1735–1739 років. Пік демографічної проблеми (менша кількість народжень) припадав на післявоєнні роки (1740–1744 рр.) і був вищим серед чоловічого населення. Найбільш відчутно проблема спостерігалася серед

козацької верстви, де в період 1740–1744 рр. узагалі не фіксувалося дітей чоловічої статі, а дівчат було небагато. У період 1735–1739 рр. хлопчиків серед козаків також було народжено (чи вижило) значно менше, ніж в інші періоди, тоді як дівчат було багато (ЦДІАУК. Ф. 127, оп. 1016, спр. 638).

Статеве співвідношення було майже рівним, із незначним переважанням жінок (коефіцієнт статевого співвідношення 96). У козацької верстви дещо превалювали чоловіки (коефіцієнт статевого співвідношення 108), тоді як серед посполства, навпаки, – жінки (коефіцієнт статевого співвідношення 94).

Співвідношення статей у різних статевосоціальних групах мало певні відмінності (див. рис. 2). Найбільша різниця простежувалася між козацтвом і дворовими. Так, наприклад, у віці 10–14 років хлопців-козаків меншало, а дворових, навпаки, більшало. У віці 15–19 років збільшувалася частка дівчат серед козаків, а серед посполитих зменшувалася (ЦДІАУК. Ф. 127, оп. 1016, спр. 638).

Шлюбність. Аналіз шлюбного ринку демонструє, що чоловіки починали подружнє життя пізніше за дівчат. У віці 15–19 років 43% дівчат уже перебували в шлюбі, тоді як серед хлопців – жодного (див. рис. 3). Парубки починали одружуватися тільки у віковій групі 20–24 роки, і то цих одружень було небагато (лише 16%). На відміну від інших населених пунктів, у Старому Кодаку 100% шлюбність серед чоловіків фіксується в старших вікових

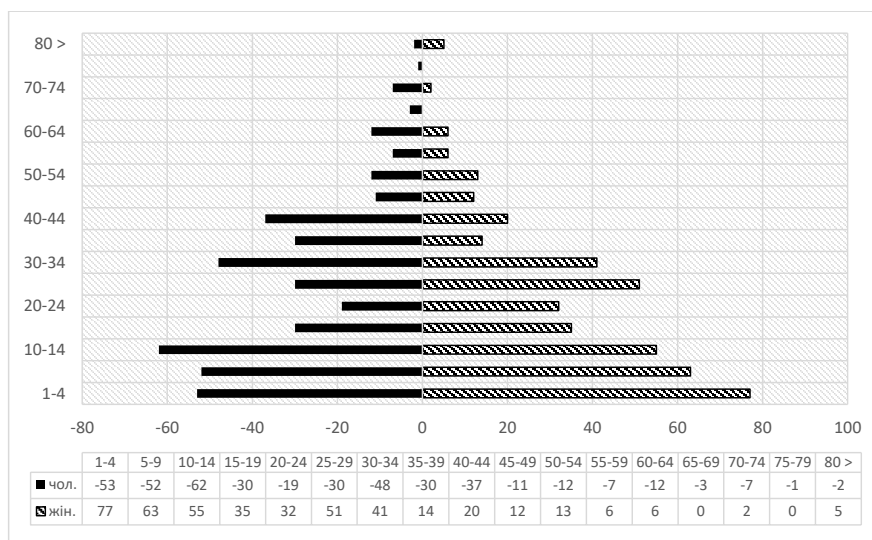


Рис. 1. Статевікова структура населення, Старий Кодак, 1764 р.

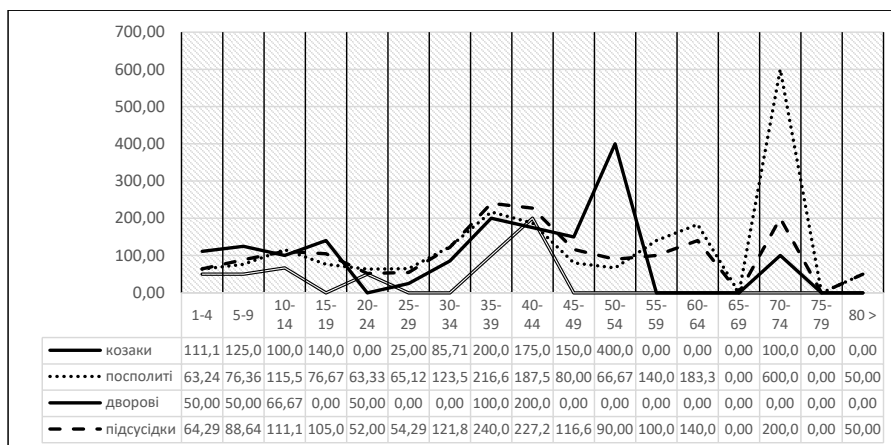


Рис. 2. Співвідношення статей у різних статевих-соціальних групах, Старий Кодак, 1764 р.

групах (45–49 років), тоді як у Кам'янському це відбувалося ще у віці 30–34 роки, у 25–29 років, у Новому Кодаку – тільки у віці 65–69 років, у Кам'янці Старожитній – у 50–54 роки (ЦДІ-АУК. Ф. 127, оп. 1016, спр. 638).

У віці 50–54 роки прослідковується різке зменшення частки жіночих шлюбів, що свідчить про настання періоду першого вдівства, причому переважно серед чоловіків. У віці 65–69 років шлюбів серед жінок немає, а отже, чоловіки укладали шлюби з молодшими партнерками.

Середній вік укладання шлюбів становив 25,9 року для чоловіків та 19,6 року для жінок. Найвищим вік укладання шлюбів був у посполитих (25,8 року в чоловіків і 19,7 року в жінок), а найнижчим – у козацтва (23 роки серед чоловіків, 19 років у жінок). Цікаво, що вік укладання шлюбу був дуже високим серед жінок дворових (більше ніж 32 роки), натомість серед жінок підсусідків він, навпаки, був низьким (18 років) (див. таблицю 1).

Шлюби укладалися переважно з великою (6–10 років) і дуже великою (понад 11 років) різницею у віці, особливо серед козацького стану (див. таблицю 2).

Загальний коефіцієнт шлюбності за 1753–1762 роки становив 10,19% та був вищим серед посполитих, аніж серед козаків (10,36% проти 9,18%).

Народжуваність. Загалом протягом життя жінка народжувала близько 6 дітей. Цей показник називається «сумарний коефіцієнт народжуваності». Найвищим він був серед посполитих, а в козацтва дещо меншим. Дворові й підсусідки протягом життя мали вдвічі менше дітей, ніж посполиті (див. таблицю 3).

Загальний коефіцієнт народжуваності за період 1754–1763 рр. становив 40,21%. При цьому народжуваність серед козацької верстви дещо перевищувала народжуваність у середовищі посполитих (42,32% проти 39,86%). Схоже, козаки прагнули мати більше дітей, але на заваді цьому стояв короткий період перебування у шлюбі.

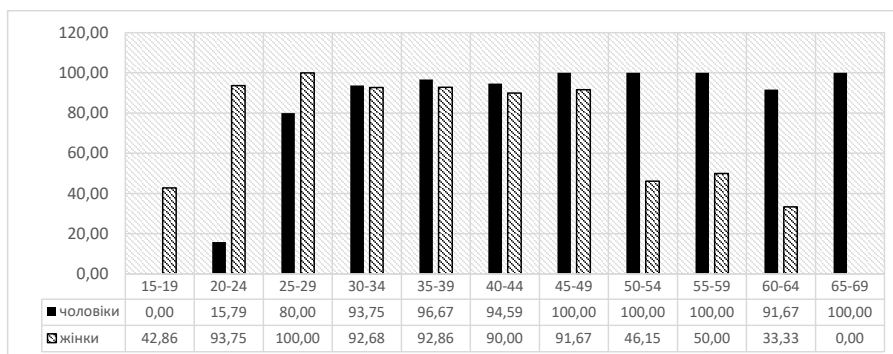


Рис. 3. Вікова структура шлюбного ринку, Старий Кодак, 1764 р.

Таблиця 1

Середній вік укладання шлюбів, Старий Кодак, 1764 р.

Стан	Чоловіки	Жінки
Козаки	23,33	19,00
Посполиті	25,87	19,76
Підсусідки	25,34	18,52
Дворові	20,00	32,50
Разом	25,96	19,63

Таблиця 2

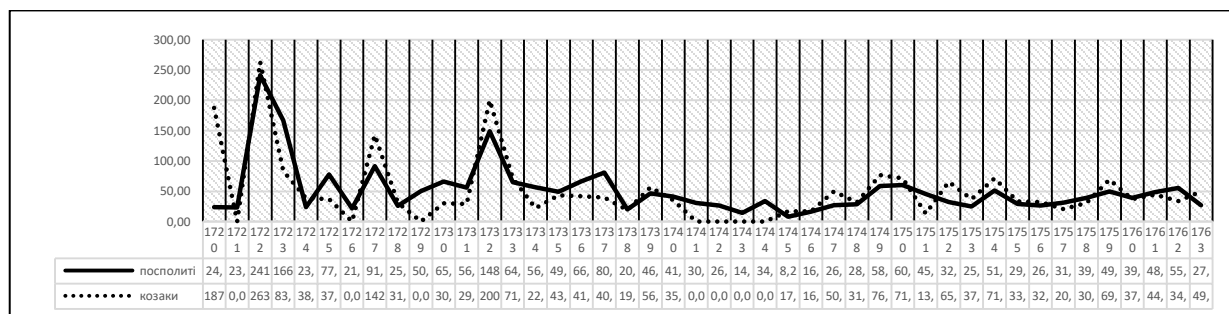
Віковий лаг між шлюбними партнерами, Старий Кодак, 1764 р.

Стан	0	1–5	6–10	11 і >
Козаки	0	7	7	13
Посполиті	0	44	60	59
Разом	0	51	67	72

Таблиця 3

Соціальний розподіл сумарного коефіцієнта народжуваності, Старий Кодак, 1764 р.

Стан/соціальна категорія	Сумарний коефіцієнт народжуваності
Козаки	5,28
Посполиті	6,1
Підсусідки	3,18
Дворові	3,75
Разом	5,96

**Рис. 4. Динаміка загальних коефіцієнтів народжуваності зі становим розшаруванням, Старий Кодак, 1720–1763 рр., %**

Динаміка народжуваності показала просідання з 1739 по 1748 роки, що може свідчити про післявоєнну кризу. Особливо гострою вона була серед козацтва в період між 1741 та 1744 роками (нульові показники народжуваності) (див. рис. 4).

Показовою є динаміка шлюбності в ретроспективі, з якої очевидно є відсутність укладених шлюбів протягом війни 1735–1739 років і протягом післявоєнних років, які, імовірно, були економічно складними. Шлюби укладаються тільки в 1740-х роках, при цьому серед

посполитих дещо раніше, ніж серед козаків. Помітно кілька кризових років, серед них – 1747 та 1750 роки, що, швидше за все, пов'язано з чумою. Загальний коефіцієнт шлюбності за період 1741–1762 рр. становив 11,17% (див. рис. 5). Істотної різниці між загальним коефіцієнтами шлюбності в Старокодацькій хрестовій наміснії не помічено (найвищий коефіцієнт шлюбності на рівні 15% зафіксований у Кам'янці Старожитній, але ця різниця не була статистично значимою).

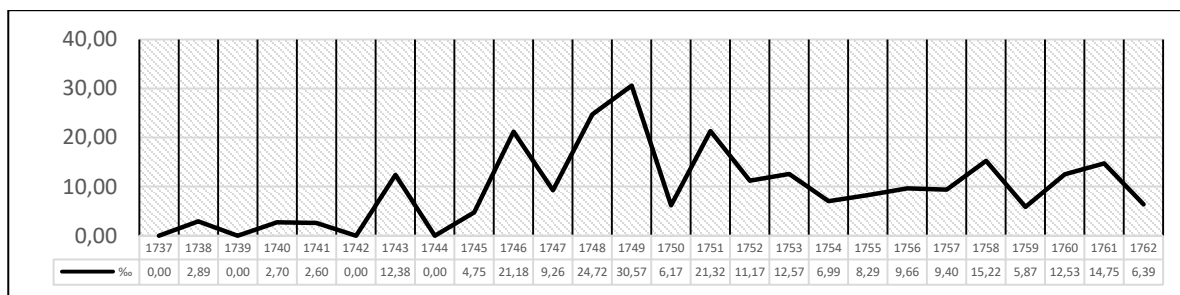


Рис. 5. Динаміка загальних коефіцієнтів шлюбності, Старий Кодак, 1737–1762 рр., %

Висновки. Загалом склад населення Старого Кодаку, а також загальні тенденції в динаміці народжуваності та шлюбності збігаються з відповідними показниками інших населених пунктів Кодаської та Самарської паланок цього часу. Зокрема, як і в інших населених пунктах Кодаської та Самарської паланок, помітний суттєвий негативний вплив війни 1735–1739 років на демографічну структуру населення, народжуваність і шлюбність. Так, помітною є нестача чоловіків, народжених між 1735 та 1749 роками, хоча загалом коефіцієнт співвідношення статей був досить збалансованим (жінок і чоловіків було майже порівну) з незначним превалюванням жінок (коефіцієнт співвідношення статей 96). Така «рівність» статей досягалася переважно за рахунок посполитого населення, бо серед козацтва переважали чоловіки (коефіцієнт співвідношення статей 108).

Післявоєнна криза одразу позначилося на коефіцієнтах шлюбності, які протягом 7 післявоєнних років (із 1739 по 1745 роки включно), як і під час війни, залишалися вдвічі нижчими за звичайний рівень (3% замість 6%). Дещо пізніше (з 1741 по 1748 роки включно) вона позначилася й на коефіцієнтах народжуваності, які в цей час у середньому також були вдвічі нижчими, аніж за нормальної ситуації (20% проти 40%). А отже, кризові наслідки війни загалом охоплювали 10 років (із 1739 по 1749 роки).

Рівень загального коефіцієнта народжуваності (40,21%), який фіксувався в Старому Кодакі протягом мирних років, зокрема в 1764 р., згідно з прийнятими сьогодні мірками, вважається надвисоким показником народжуваності (Волошин, 2023, с. 271). Проте цей показник відповідав тогочасній європейській нормі згідно з Массімо Ліві-Баччі, причому був навіть ближчим до західноєвропейських показників (коливалися в межах від 35 до 40%)

ніж до східноєвропейських (значно перевищували 40%) (Баччі, 2010, с. 149). При цьому він був нижчим, ніж у Гетьманщині, Юрій Волошин на прикладі Пирятинської протопопії у XVIII ст. визначив його на рівні 48% (Волошин, 2023, с. 271).

Показники народжуваності, у тому числі сумарні коефіцієнти народжуваності (загальна кількість дітей, яку мала одна жінка впродовж свого життя), у Старому Кодакі збігалися (сумарний коефіцієнт народжуваності – 6, загальний коефіцієнт народжуваності – 40%) з іншими старими й великими населеними пунктами на теренах Війська Запорізького Низового (Новий Кодак, Романково), але були суттєво нижчими, ніж у менших і молодших населених пунктах, таких як Кам'янське та Кам'янка Старожиття (сумарні коефіцієнти народжуваності – 8 і 9,93 відповідно, загальні коефіцієнти народжуваності – 46% і 51% відповідно).

Середній вік укладання шлюбів (25,9 років у чоловіків і 19,6 років у жінок) був досить низьким порівняно з іншими населеними пунктами Кодаської та Самарської паланок. При цьому домінували шлюби з великим (понад 11 років) віковим лагом між шлюбними партнерами, що може пояснюватися нестачею шлюбних партнерів відповідного віку на шлюбному ринку через його вузькість.

Особливістю Старого Кодаку з погляду шлюбності був доволі пізній вік настання 100% шлюбності серед чоловічого населення (45–49 років). Таким чином, від 7% до 5% чоловіків у віці від 30 до 44 років включно залишалися холостими. Це могло бути пов'язано з різними обставинами, зокрема економічного характеру, утім можна припустити, що ці люди такий тривалий час не зв'язували себе шлюбними стосунками через службові обов'язки (для Коша або як лоцмани).

Список використаних джерел:

- Баччи, М. Л. (2010). Демографическая история Европы. Санкт-Петербург : Alexandria, 304 с.
- Волошин, Ю. (2023). Парафіяльна спільнота. Пирятинська протопопія другої половини XVIII ст. (соціально-історичний та історико-демографічний виміри). Львів: Укр. катол. ун-т. 420 с.
- Гісцова, Л. (2006). Сповідна книга Старокодацької Запорозької хрестової намістії 1766 року як джерело до вивчення історії поселень вольностей військових. *Січеславський альманах*. № 2. С. 20–27.
- Дубецкий, М. (2015). Ч. 2. Кодак. Пограничная крепость и её окрестности. *Летопись Екатеринославской архивной учёной комиссии*. Дніпропетровськ, Т. 2. С. 353–499.
- Заруба, В. (2013). Фортеця над Кодацьким порогом. Дніпропетровськ : Ліра, 60 с.
- Макаревский, Ф. (2000). Материалы для историко-статистического описания Екатеринославской епархии: церкви и приходы прошедшего XVIII столетия. Репринтне відтворення видання (Екатеринослав, тип. Я. М. Чаусского, 1880). Дніпропетровськ: Дніпрокнига, 1080 с.
- Мицик, Ю. А. (2016). З історії Кодака та його околиць. *Український археографічний щорічник*. Вип. 19/20. С. 424–430.
- Мицик, Ю. А. (2010). Початкова історія Кодака у світлі документації коронного гетьмана Конецпольського. *Придніпров'я: історико-краєзнавчі дослідження*. № 8. С. 25–32.
- Мицик, Ю. А. (2011). Про участь чигиринців у заселенні нашого краю у часи Нової Січі. *Січеславський альманах : збірник наук. праць з історії укр. козацтва*. № 6. С. 85–89.
- Мороз, В. С. (2017). Буря. Другий штурм Кодака. *Наддніпрянська Україна: історичні події, процеси, постаті*. № 15. С. 3–18.
- Репан, О., Старостін, В., Харлан, О. (2008). Палімпсест. Коріння міста: поселення XVII–XVIII століть в історії Дніпропетровська. Київ : Укр. пропілеї, 269 с.
- Центральний державний історичний архів України, м. Київ. Ф. 127, оп. 1016, спр. 638, арк. 81–110 зв. (1764 р.).
- Чирук, С. В. (2025). Сповідні розписи Старокодацької намістії 1760-х років як джерела з історичної демографії Нового Кодаку. *Universum Historiae et Archeologiae*. Vol. 6 (31) (рукопис).

References:

- Bachchi, M. L. (2010). Demograficheskaya istoriya Evropy [Demographic history of Europe]. Sankt-Peterburg : Alexandria. 304 s. [in Russian].
- Voloshyn, Yu. (2023). Parafialna spilnota. Pyriatynska protopopiia druhoi polovyny XVIII st. (sotsialno-istorychnyi ta istoryko-demohrafichnyi vymiry) [Parish community. Pyriatyn protopopia of the second half of the 18th century. (socio-historical and historical-demographic dimensions)]. Lviv: Ukr. katol. un-t, 2023. 420 s. [in Ukrainian].
- Histsova, L. (2006). Spovidna knyha Starokodatskoi Zaporozkoi khrestovoi namistii 1766 roku yak dzherelo do vyvchennia istorii poselen volnostei viiskovykh [The confessional book of the Starokodak Governorate of 1766 as a source for studying the history of military liberties settlements]. *Sichoslavskyyi almanakh*. № 2. S. 20–27 [in Ukrainian].
- Dubeckij, M. (2015). Chastyna 2. Kodak. Pogranichnaya krepost i eyo okrstnosti. *Letopis Ekaterinoslavskoj arhivnoj uchyonoj komissii*. Dnipropetrovsk. T. 2. S. 353–499 [in Russian].
- Zaruba, V. (2013). Fortetsia nad Kodatskym porohom. [Fortress above the Kodatsky Rapid]. Dnipropetrovsk : Lira, 60 s. [in Ukrainian].
- Makarevskij, F., (2000). Materialy dlya istoriko-statisticheskogo opisaniya Ekaterinoslavskoj eparhii: cerkvi i prihody proshedshego XVIII stoletiya. [Materials for the historical and statistical description of the Ekaterinoslav diocese: churches and parishes of the past 18th century]. Reprintne vidtvorennia vidannya (Ekaterinoslav, tip. Ya.M. Chausskogo, 1880). Dnipropetrovsk: Dnirokniga, 1080 s. [in Russian].
- Mytsyk, Yu. A. (2016). Z istorii Kodaka ta yoho okolyts. [From the history of Kodak and its surroundings]. *Ukrainskyi arkheohrafichnyi shchorichnyk*. Vyp. 19/20. S. 424–430 [in Ukrainian].
- Mytsyk, Yu. A. (2010). Pochatkova istoriia Kodaka u svitli dokumentatsii koronnoho hetmana Konetspol'skoho [The early history of Kodak in the light of the documentation of Crown Hetman Koniiecpolskii]. *Prydniprovia: istoryko-kraieznachchi doslidzhennia*. № 8. S. 25–32 [in Ukrainian].
- Mytsyk, Yu. A. (2011). Pro uchast chyhyryntsiu u zaselenni nashoho kraiu u chasy Novoi Sichi [About the participation of the Chygyryn people in the settlement of our region during the times of the Nova Sich]. *Sichoslavskyyi almanakh : zb. nauk. prats z istorii ukr. kozatstva*. № 6. S. 85–89 [in Ukrainian].

Moroz, V. S. (2017). Buria. Druhyi shturm Kodaka [Second onslaught of Kodak]. *Naddniprianska Ukraina: istorychni podii, protsesy, postati*. № 15. S. 3–18 [in Ukrainian].

Repan, O., Starostin, V., Kharlan, O. (2008). Palimpsest. Korinnia mista: poselennia XVII–XVIII stolit v istorii Dnipropetrovska. [Palimpsest. The roots of the city: settlements of the 17th and 18th centuries in the history of Dnipropetrovsk]. Kyiv : Ukr. propilei, 269 c. [in Ukrainian].

Tsentralnyi derzhavnyi istorychnyi arkhiv Ukrainy, m. Kyiv [Central State Historical Archive of Ukraine, Kyiv]. F. 127, op. 1016, spr. 638, ark. 81–110 zv.

Chyruk, S. V. (2025). Spovidni rozpysy Starokodatskoi namisnii 1760-kh rokiv yak dzherela z istorychnoi demohrafii Novoho Kodaku [Confessional lists of the Starokodak Governorate from the 1760s as sources for the historical demography of Novyi Kodak]. *Universum Historiae et Archeologiae*. Vol. 6 (31) (manuscript) [in Ukrainian].

Аршинов Сергій Володимирович,
*аспірант кафедри соціальної філософії,
філософії освіти та освітньої політики
Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0007-2574-9500
s.v.arshynov@udu.edu.ua*

СОЦІАЛЬНИЙ ВИМІР ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ: ДЕТЕРМІНАНТИ ТА ГОРИЗОНТИ СУБ'ЄКТНОСТІ

У статті представлено соціально-філософський аналіз особистісної ідентичності крізь призму її соціальних детермінант і концептуальних абрисів суб'єктності. Вихідним положенням є усвідомлення того, що сучасне розуміння ідентичності дедалі рішучіше відходить від субстанційних уявлень про «Я» як апріорну, автономну сутність і тяжіє до розуміння ідентичності як процесуальної, реляційної та соціально зумовленої структури. У цьому контексті ідентичність постає як ефект взаємодії між індивідуальною суб'єктивністю та соціокультурним середовищем, що включає дискурсивні, інституційні, історичні та символічні компоненти. Особливу увагу приділено проблемі неперервності ідентичності, яка осмислюється в контексті філософських концепцій пам'яті, наративу та тяглості. Також підкреслено роль постструктуралістської критики, що проблематизує уявлення про цілісне «Я» та відкриває нові горизонти для осмислення суб'єктності. У статті розглянуто два ключові підходи до аналізу соціального виміру ідентичності: опозиційний (через дихотомію «Я – Інший») та холістичний (через концепцію невідокремлюваності соціального й особистісного). Проаналізовано ідеї П. Рікера, Е. Гуссерля, А. Бергсона, М. Фуко, Ж. Батая, а також сучасні інтерпретації В. Бузаккі, Г. Мартіні, Ч.-Л. Ченг, В. Віньолза й інших. Показано, що ідентичність є результатом діалогу між самосвідомістю і соціальним визнанням, а також відповіддю на символічні й етичні виклики сучасності. Особливу увагу приділено мотиваційним, комунікативним і культурним чинникам, які формують рамки ідентичності. Зроблено акцент на потребі переосмислення аналітичного інструментарію сучасної соціальної філософії з урахуванням нестабільності та багатовимірності соціального буття, що провокує ідентичність і суб'єктність до постійних змін, суперечностей і трансформацій.

Ключові слова: ідентичність, суб'єктність, соціальні детермінанти, неперервність, наратив, визнання, Інший.

Arshynov Serhii,
*Postgraduate Student at the Department of Social Philosophy,
Philosophy of Education and Educational Policy
Educational and Scientific Institute of Philosophy and Educational Policy
Drahomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0007-2574-9500
s.v.arshynov@udu.edu.ua*

THE SOCIAL DIMENSION OF PERSONAL IDENTITY: DETERMINANTS AND HORIZONS OF SUBJECTIVITY

The article presents a socio-philosophical analysis of personal identity through the prism of its social determinants and conceptual outlines of subjectivity. The starting point is the realization that the modern understanding of identity is increasingly moving away from substantive ideas about the "I" as an a priori, autonomous entity and is gravitating towards understanding identity as a procedural, relational and socially conditioned structure. In this context, identity

appears as an effect of interaction between individual subjectivity and the socio-cultural environment, which includes discursive, institutional, historical and symbolic components. Special attention is paid to the problem of the continuity of identity, which is understood in the context of the philosophical concepts of memory, narrative and continuity. The role of post-structuralist criticism, which problematizes the notion of a holistic "I" and opens up new horizons for understanding subjectivity, is also emphasized. The article considers two key approaches to the analysis of the social dimension of identity: oppositional (through the dichotomy "I – Other") and holistic (through the concept of the inseparability of the social and the personal). The ideas of P. Ricoeur, E. Husserl, A. Bergson, M. Foucault, J. Bataille are analyzed, as well as modern interpretations of V. Buzacchi, G. Martini, C.-L. Cheng, V. Vignoles, etc. It is shown that identity is the result of a dialogue between self-consciousness and social recognition, as well as a response to the symbolic and ethical challenges of modernity. Special attention is paid to motivational, communicative, and cultural factors that form the framework of identity. Emphasis is placed on the need to rethink the analytical tools of modern social philosophy, taking into account the instability and multidimensionality of social existence, which provokes identity and subjectivity to constant changes, contradictions, and transformations.

Key words: identity, subjectivity, social determinants, continuity, narrative, recognition, Other.

Вступ. Проблематика особистісної ідентичності, що охоплює питання сутності «я» та його тривання в часі, посідає одне із чільних місць у філософському дискурсі протягом століть. Від теорії пам'яті Дж. Локка до новітніх концепцій наративної ідентичності філософія наполегливо шукає шляхи осмислення меж між сталим і мінливим у людському бутті. Проблема особистісної ідентичності є однією із ключових у філософській антропології та практичній філософії (Любимий, 2018), оскільки стосується не лише онтологічного статусу суб'єкта, а й механізмів його становлення та розвитку.

Сучасний філософський дискурс зазнав значного «соціального повороту», у межах якого все більше утверджується розуміння того, що ідентичність не є суто внутрішньою і автономною характеристикою, а значною мірою формується під впливом зовнішніх, реляційних і колективних чинників. Класичні метафізичні підходи – як-от субстанційний дуалізм чи фізикалізм – поступово поступаються місцем соціальним і наративним концепціям, у яких ідентичність не вважається чимось сталим чи природно зумовленим, а розглядається як результат динамічної взаємодії між особистістю та соціокультурним контекстом. Ідентичність постає як результат взаємодії внутрішньої суб'єктивності з детермінуючими чинниками соціального середовища, де особистісна самотворчість переплітається з культурними, історичними й комунікативними структурами. Особливо актуальним у цьому контексті є філософське осмислення соціальних детермінант ідентичності – тих чинників, які не тільки обмежують або структурують ідентичність, а й водночас уможливають її становлення, не

лише здійснюють вплив на «я», що вже існує, а фактично виконують конститутивну функцію для самої ідентичності.

Мета статті полягає у проведенні філософського аналізу соціальних чинників, що впливають на формування особистісної ідентичності, а також у виявленні та концептуалізації меж і можливостей суб'єктності в контексті становлення ідентичності.

Виклад основного матеріалу. Поняття ідентичності особистості характеризується високим ступенем складності та багатовимірності, поліморфності та багатоаспектності, що зумовлює відсутність єдиного усталеного підходу щодо його осмислення та інтерпретації. Особливої актуальності набуває дискусія навколо неперервності ідентичності: чи можна говорити про суб'єкта як про стійке, послідовне й тотожне самому собі «я», чи навпаки, сучасна філософія дедалі наполегливіше демонструє, що такої цілісності не існує, а неперервність – лише ефект дискурсу, пам'яті чи інституційної влади. Питання тяглості ідентичності – не лише про структуру «Я», а про саму можливість жити у зв'язку із собою. Хто ми, коли досвід розпадається? Тяглість тримає «Я» у цілісності, розрив – веде до розпаду або переродження.

У філософській традиції, що бере початок від Дж. Локка і знаходить своє продовження в П. Рікера й Е. Гуссерля, неперервність ідентичності тісно пов'язується з пам'яттю, наративом і структурою свідомості. П. Рікер наголошує на важливості наративу як способу творення єдності життя, яка дозволяє суб'єкту усвідомлювати себе як тотожного собі, попри зміни, через історію, яку він про себе розповідає. Це наративне «Я» забезпечує стабільність,

необхідну для того, щоб діяти відповідально та свідомо (Рікер, 1995).

Е. Гуссерль пропонує концепцію трансцендентального еґо як центру єдності досвіду. Він стверджує, що трансцендентальна суб'єктивність – це не хаос переживань, а внутрішньо організована єдність інтенціональних актів і предметів. Це «чисте Я» є умовою досвіду й забезпечує неперервність свідомості через ретенцію (утримання минулого) та протенцію (очікування майбутнього). Отже, за Е. Гуссерлем, ідентичність підтримується не через особистісну біографію чи моральні настанови, а через фундаментальні структури свідомості (Гуссерль, 2001; Гуссерль, 2002).

Певним містком між концепціями неперервної ідентичності та її радикальної критики може виступати А. Бергсон. На відміну від П. Рікера, який отожднює ідентичність з оповіддю, та Е. Гуссерля, який мислить її як структурну єдність свідомості, А. Бергсон убачає її в понятті тривалості (*durée*) – безперервного внутрішнього потоку часу, що пронизує всі стани свідомості та формує особливий ритм змін, де кожна нова фаза зберігає відлуння попередньої. А. Бергсон зазначає: «Існувати – означає змінюватися, змінюватися – означає дозрівати, дозрівати – означає безперервно створювати себе заново» (Bergson, 1911). Так, якщо П. Рікер ніби каже: «Я – це історія, яку я можу про себе розповісти», то А. Бергсон формулює інакше: «Я – це процес, який я переживаю, навіть якщо не можу його висловити».

У ХХ ст. цю концепцію неперервності піддали радикальній критиці представники постструктуралізму та постмодернізму. М. Фуко, наприклад, аргументує, що неперервність ідентичності є радше ілюзією, породженою владними відносинами, дискурсом і мовними практиками. Для М. Фуко суб'єктність – це не стабільна сутність, а позиція, створена соціальними структурами та дискурсами влади (Фуко, 2020).

Ж. Батай бачить у розриві ідентичності не проблему, а можливість трансформації та нового досвіду. Для Ж. Батая саме трансґресія, тобто перетинання меж власного «Я», дозволяє людині подолати обмеження ідентичності та пережити стан, який він називає «внутрішнім досвідом» – станом абсолютної свободи, де старі структури особистості руйнуються,

відкриваючи простір для глибшого і більш справжнього існування. У цьому сенсі втрата ідентичності є не загрозою, а бажаною метою, до якої варто прагнути. Якщо узагальнити окремі магістральні ідеї Ж. Батая, то правильно стверджувати, що внутрішній досвід передбачає втрату себе: перестати бути тим, ким був, у якій особистість розчиняється і стає відкритою для нового (Bataille, 1988). Отже, Ж. Батай пропонує погляд, згідно з яким розрив неперервності ідентичності є умовою автентичного існування і оновлення суб'єкта.

Варто підкреслити, що сучасна філософська дискусія навколо неперервності ідентичності рухається між двома полюсами: з одного боку – ідея тяглості, що забезпечує моральну й етичну відповідальність, а з іншого – концепція ідентичності як фрагментованої, нестійкої, що розкриває глибшу реальність влади, мови та соціальної конструкції. Саме ця напруга між цілісністю і фрагментованістю формує сучасний філософський дискурс про природу суб'єкта, поступово зміщує акценти з онтологічної самототожності на процесуальність і реляційність ідентичності, що набуває виразного соціального виміру. Зокрема, В. Бузаккі та Г. Мартіні пропонують комплексну міждисциплінарну модель, у якій ідентичність трактується як перманентна метаморфоза. Автори виводять витоки цього підходу з гегелівської діалектики самосвідомості, психоаналізу З. Фрейда, прагматизму Дж.Г. Міда, феноменології М. Мерло-Понті, а також нейрофеноменології Ф. Варели, Е. Томпсона й Е. Рош (Busacchi & Martini, 2021). В. Бузаккі та Г. Мартіні підкреслюють соціально-конструктивний характер ідентичності особистості та зазначають: «Людина не може мати «Я» без соціального процесу» (Busacchi & Martini, 2021, с. 5). Згідно із цією лінією, особа постає не як замкнена істота, а як динамічний ефект взаємодії, інтерпретації, визнання та конфлікту. Відповідно, інтерсуб'єктивна взаємодія, мова, соціальні ролі, культура й історична пам'ять є ключовими векторами становлення ідентичності.

Філософський дискурс ідентичності нині неможливо уявити без урахування складної взаємодії особистісних і соціальних вимірів суб'єкта. У межах даної наукової розвідки доцільними видаються виокремлення

та розгляд двох провідних підходів до окреслення статусу та впливу соціального у становленні ідентичності особистості: опозиційного та холистичного, що діалогічно доповнюють проблемне поле один одного.

У контексті соціального аспекту формування ідентичності опозиційний підхід маніфестує себе через аналіз бінарної опозиції «Я – Інший». Як зазначає М. Козловець, будь-яка форма ідентичності виникає через створення образу Іншого, на тлі якого відбувається процес самовизначення (Козловець, 2011). Соціальні взаємодії та комунікації відіграють ключову роль у цьому процесі, оскільки саме через соціальну практику відбувається розмежування групових категорій і визначення «своїх» і «чужих». Переліком характеристик (етнічні, культурні, релігійні, економічні й інші), на основі яких деяка спільнота утверджує власну ідентичність, ми водночас мимоволі формуємо підстави для негативного ставлення до тих, хто опиняється в категорії «інші» (Козловець, 2011).

Ще один важливий вимір соціального детермінізму ідентичності – це парадигма визнання. Ідентичність у такому розумінні є завжди відповіддю на соціальний запит, вона формується в діалозі, конфлікті, рефлексії та трансформації (Busacchi & Martini, 2021, с. 7–8). Ідентичність як інтерсуб'єктивна подія є етичною проблемою. Якщо становлення «Я» можливе лише у процесі взаємного визнання, то ідентичність передбачає не лише індивідуальну свободу, а й колективну відповідальність за визнання різноманітних форм суб'єктності.

Водночас у сучасному постмодерністському культурному ландшафті виклик розуміння і автентичної ідентифікації Іншого стає дедалі складнішим через фрагментовану та дискурсивно сконструйовану природу ідентичності (Шевчук, Матусевич, 2017). Оскільки індивідуальні ідентичності формуються дискурсами, що перетинаються і часто конкурують, можливість стабільного, автономного «Я» замінюється плинною, процесуальною суб'єктивністю, вбудованою в соціокультурний і лінгвістичний контексти. Це «дискурсивне полонення» не лише децентралізує суб'єкта, але й проблематизує акт визнання та взаємодії з Іншими (Шевчук, Матусевич, 2017). Ідентичність, як зазначає Дж.Е. Джозеф, – «це палиця на два кінці: вона сприяє приналежності через спільні

дискурсивні маркери, але водночас окреслює межі, які ризикують виключити або демонізувати тих, хто позначений як відмінний» (Joseph, 2006). Тому імператив нашого часу полягає в тому, щоб культивувати рефлексивний і діалогічний підхід до Іншого – такий, що визнає несумірність культурних світоглядів, із прагненням водночас зрозуміти та прийняти різноманітні вираження ідентичності. Це потребує переоцінки епістемологічних і етичних рамок, через які ми інтерпретуємо відмінності, виходячи за межі спрощених бінарних систем до більш нюансованої, емпатичної взаємодії з інакшістю (Шевчук, Матусевич, 2017).

Інший підхід до осмислення соціального виміру становлення ідентичності, – холистичний, – зосереджений на невідокремлюваності соціального й індивідуального у процесі становлення ідентичності. Зокрема, Ч'є-Лін Ченг (Cheng, 2023) розгортає аргументацію проти поширеного припущення, згідно з яким метафізичні факти про ідентичність особи можуть бути визначені незалежно від соціальних практик. Це припущення вона називає припущення відокремлюваності (*separability assumption*) (Cheng, 2023). У відповідь на редукціоністські підходи – як-от ті, що представлені в роботах Д. Парфіта чи М. Сідеріца, – Ч'є-Лін Ченг стверджує, що навіть наші базові психофізичні властивості не мають ідентичнісного значення без контексту соціального визнання, підтримки, нормативного наративу та символічного оформлення. Згідно з її позицією, ідентичність не лише «визначається», а й «фасилітується» соціально: існування стабільного, саморефлексивного «Я» можливе лише тоді, коли індивід має доступ до соціальних ресурсів, що забезпечують розуміння, розвиток і підтримку особистості (Cheng, 2023). У цьому контексті авторка спирається на теорію М. Шехтман, згідно з якою особа є життєвим проектом, що потребує оповіді, схвалення та продовження через міжособистісні й культурні практики.

У контексті постмодерного плюралізму В. Віньолз пропонує критичний перегляд дихотомії «особистісне – соціальне», стверджує, що ці категорії не є взаємно виключними, а взаємопроникні як за змістом, так і за процесами формування ідентичності. Відповідно до його підходу, «ідентичність – це завжди особиста й соціальна, як за своїм змістом, так

і у процесах, через які вона формується, підтримується та змінюється» (Vignoles, 2021, с. 3).

В. Віньолз проблематизує традиційне визначення соціальної ідентичності за Г. Тайфелем – як тієї частини самосприйняття, що пов'язана із членством у соціальних групах, – адже це визначення залишає поза увагою взаємозв'язок групових атрибуцій з особистими переживаннями та контекстами (Vignoles, 2021). Учений підкреслює, що сприйняття тієї самої риси особистості як «особистої» або «соціальної» залежить від ситуаційного контексту. Наприклад, естетичні вподобання можуть виступати основою для групової ідентифікації у відповідних умовах (Vignoles, 2021). Ключовою ідеєю автора є концепція «розширеного Я» (extended self), що охоплює не лише індивідуальні риси, а й взаємозв'язки з іншими людьми, матеріальними об'єктами, місцями та соціальними категоріями. Це «Я», яке включає значущих Інших, дозволяє мислити ідентичність як динамічний процес, вбудований у соціальні й культурні структури (Vignoles, 2021). В. Віньолз також зазначає, що «так звані «особистісні» риси, як-от спогади чи риси характеру, часто набувають свого значення завдяки соціальному контексту, тоді як «соціальні» характеристики набувають особистісної ваги лише через індивідуальне ототожнення з ними» (Vignoles, 2021, с. 8). Окрему увагу вчений приділяє питанням мотивації ідентичності. У своїй теорії «мотивованої конструкції ідентичності» (motivated identity construction

theory) В. Віньолз виділяє шість універсальних мотивів: прагнення до самоповаги, відчуття окремішності, тяглість у часі, смислове наповнення життя, компетентність і належність до спільноти (Vignoles, 2021). Ці мотиви діють не лише на індивідуальному, а й на груповому рівні, відображають багаторівневу структуру динаміки ідентичності.

Отже, сучасне філософське осмислення соціальних детермінант ідентичності особистості потребує переходу від сутнісних і статичних уявлень до процесуальних і реляційних моделей суб'єктності. Як опозиційний, так і холістичний підходи засвідчують, що ідентичність не може бути зведена до ізольованого «Я», а постає як динамічний конструкт, що формується у взаємодії із соціальним середовищем, дискурсивними практиками, структурою визнання та інституційними рамками.

Висновки. У сучасному філософському дискурсі особистісна ідентичність більше не розглядається як статична сутність або апіорно задана субстанція, що існує незалежно від зовнішнього світу та соціального середовища. Водночас фрагментованість сучасного соціокультурного простору, множинність символічних кодів і нестабільність комунікативних умов продукують нові виклики для філософського аналізу ідентичності, що потребує розроблення аналітичних підходів, здатних водночас урахувати нормативну складність взаємозв'язку між особистим і соціальним вимірами й онтологічну нестабільність суб'єкта, відкритого до трансформацій у межах соціального буття.

Список використаних джерел:

- Bataille, G. (1988). *Inner experience* (L. A. Boldt, Trans.). Albany: State University of New York Press.
- Bergson, H. (1911). *Creative evolution* (A. Mitchell, Trans., Ch. I). New York: Henry Holt and Company. https://brocku.ca/MeadProject/Bergson/Bergson_1911a/Bergson_1911_01.html
- Busacchi, V., & Martini, G. (2021). *Personal identity between philosophy and psychology: A perpetual metamorphosis?* Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Cheng, C.-L. (2023). *The social construction of personal identity* (Doctoral dissertation, University of British Columbia).
- Гуссерль, Е. (2001). *Картезіанські роздуми* (Пер. з нім. А. Онишко). Київ: Дух і Літера.
- Гуссерль, Е. (2002). *Ідеї до чистої феноменології* (Пер. з нім. В. Малахов). Львів: ЛНУ імені Івана Франка.
- Joseph, J. E. (2006). *Linguistic identities: Double-edged swords*. University of Edinburgh. (p. 261).
- Козловець, М. А. (2011). *Ідентичність: поняття, структура і типи*. АРА: Філософські науки, (57), 3–10. http://eprints.zu.edu.ua/5227/1/vip_57_1.pdf
- Любивий, Я. (2019). *Ідентичність як предмет практичної філософії*. Multiversum. Philosophical almanac, 1–2, 3–23. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2018.1-2.01>
- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as another*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shevchuk, D., & Matushevych, T. (2017). *Discursive identity and problem of social identification*. Analele Universității din Craiova. Seria: Filosofie, 39, 194–201.

Vignoles, V. L. (2021). *Identity: Personal AND Social*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429279481>

Фуко, М. (2020). *Наглядати й карати* (Пер. П. Тарашчук). Київ: Комумбук.

References:

Bataille, G. (1988). *Inner experience* (L. A. Boldt, Trans.). Albany: State University of New York Press. [in English].

Bergson, H. (1911). *Creative evolution* (A. Mitchell, Trans., Ch. I). New York: Henry Holt and Company. https://brocku.ca/MeadProject/Bergson/Bergson_1911a/Bergson_1911_01.html [in English].

Busacchi, V., & Martini, G. (2021). *Personal identity between philosophy and psychology: A perpetual metamorphosis?* Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. [in English].

Cheng, C.-L. (2023). *The social construction of personal identity* (Doctoral dissertation, University of British Columbia). [in English].

Husserl, E. (2001). *Kartezianski rozдумы* [Cartesian meditations] (A. Onyshko, Trans.). Kyiv: Dukh i Litera. [in Ukrainian].

Husserl, E. (2002). *Idei do chystoi fenomenolohii* [Ideas pertaining to a pure phenomenology] (V. Malakhov, Trans.). Lviv: Ivan Franko National University of Lviv. [in Ukrainian].

Joseph, J. E. (n.d.). *Linguistic identities: Double-edged swords*. University of Edinburgh. [in English].

Kozlovets, M. A. (2011). *Identychnist: poniattia, struktura i typy* [Identity: Concept, structure and types]. *APA: Filosofski nauky* [APA: Philosophical Sciences], (57), 3–10. http://eprints.zu.edu.ua/5227/1/vip_57_1.pdf [in Ukrainian].

Liubyvyi, Ya. (2019). *Identychnist yak predmet praktychnoi filosofii* [Identity as an object of practical philosophy]. *Multiversum. Filosofskyi almanakh* [Multiversum. Philosophical Almanac], 1–2, 3–23. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2018.1-2.01> [in Ukrainian].

Ricoeur, P. (1992). *Oneself as another*. Chicago: University of Chicago Press. [in English].

Shevchuk, D., & Matusevych, T. (2017). Discursive identity and problem of social identification. *Analele Universității din Craiova. Seria: Filosofie*, 39, 194–201. [in English].

Vignoles, V. L. (2021). *Identity: Personal AND Social*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429279481> [in English].

Foucault, M. (2020). *Nagliadaty y karaty* [Discipline and punish] (P. Tarashchuk, Trans.). Kyiv: Komumbuk. [in Ukrainian].

Варипасєв Олексій Михайлович,
*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування»
та соціально-гуманітарних дисциплін
Державного біотехнологічного університету
orcid.org/0000-0003-0541-9102
varypaev@ukr.net*

ФІЛОСОФІЯ ЇЖІ В УКРАЇНІ У ВОЄННИЙ ЧАС: ЕТНОКУЛЬТУРНІ МОДЕЛІ ТА ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ РЕАЛІЇ

У статті здійснено комплексний філософсько-культурологічний аналіз харчових практик українців у воєнний час, розглянутий як граничний екзистенційний досвід, що трансформує їжу з фізіологічної потреби в багатозаровий символічний феномен, насичений культурними, моральними та онтологічними сенсами. Метою дослідження є концептуалізація філософії їжі як інтегративної аналітичної галузі досліджень для осмислення ролі сенсорної пам'яті, гастрономічної ідентичності та ритуалізованих форм соціальної взаємодії. Методологічна основа містить герменевтичний аналіз текстів кулінарних практик, філософські концепції тілесності, культурну антропологію та принципи аналізу матеріальної культури, що дає змогу інтерпретувати їжу як медіатор історичної та колективної пам'яті. Особлива увага приділена аналізу радянської гастрономічної уніфікації, що спричинила денаціоналізацію української кухні через стандартизацію рецептів та знищення міської кулінарної культури, а також сучасним деколонізаційним процесам, які проявляються у відродженні локальних рецептів та відході від радянських стереотипів. Філософія їжі концептуалізується та розглядається в площині української гуманітаристики як частина постколоніального дискурсу, що протистоїть імперським спробам культурного стирання як форма морального спротиву, втілена в сенсорному досвіді.

Практична значущість дослідження полягає в розробці нових аналітичних підходів до вивчення харчування як інструменту культурного відновлення, солідарності та гастрономічної дипломатії в умовах глобальних викликів. Висвітлено роль волонтерських ініціатив, приготування їжі для захисників, кулінарних практик діаспори, які сприяють популяризації української культури за кордоном, протидіючи історичній експропріації страв. Гастрономічні практики українців у воєнний час є онтологічним механізмом збереження культурної пам'яті та відтворення соціального порядку в умовах екзистенційної кризи, забезпечуючи тимчасову стабільність ідентичності в радикальних обставинах.

Ключові слова: філософія їжі, харчування українців, національні страви, сенсорна пам'ять, культурна ідентичність, гастрономічна спадщина, деколонізація.

Varypaiev Olexii,
*Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor UNESCO Chair "Philosophy of Human Communication"
and Social and Humanitarian Disciplines
State Biotechnological University
orcid.org/0000-0003-0541-9102
varypaev@ukr.net*

THE PHILOSOPHY OF FOOD IN UKRAINE DURING WARTIME: ETHNOCULTURAL MODELS AND EXISTENTIAL REALITIES

This article presents a comprehensive philosophical and cultural analysis of Ukrainian food practices during wartime, conceptualized as a form of extreme existential experience that transforms food from a physiological necessity into a multilayered symbolic phenomenon imbued with cultural, moral, and ontological meanings. The aim of the study is to conceptualize the philosophy of food as an integrative analytical field for understanding the role of sensory memory, gastronomic identity, and ritualized forms of social interaction. The methodological framework

incorporates hermeneutic analysis of culinary texts, philosophical theories of corporeality, cultural anthropology, and material culture studies, enabling the interpretation of food as a mediator of historical and collective memory. Special attention is devoted to the analysis of Soviet gastronomic unification, which led to the denationalization of Ukrainian cuisine through the standardization of recipes and the erasure of urban culinary traditions, as well as to current decolonial processes manifested in the revival of local recipes and the rejection of Soviet stereotypes. The philosophy of food is theorized within the domain of Ukrainian humanities as a component of postcolonial discourse that resists imperial attempts at cultural erasure and emerges as a form of moral resistance embodied in sensory experience.

The practical significance of the research lies in the development of new analytical approaches to understanding food as an instrument of cultural restoration, solidarity, and gastronomic diplomacy in the context of global challenges. The study highlights the role of volunteer initiatives, food preparation for defenders, and the culinary practices of the diaspora in promoting Ukrainian culture abroad and counteracting the historical expropriation of traditional dishes. Ukrainian gastronomic practices during wartime function as an ontological mechanism for preserving cultural memory and reconstructing social order in times of existential crisis, providing temporary identity stability under radical conditions.

Key words: philosophy of food, Ukrainian food practices, national cuisine, sensory memory, cultural identity, gastronomic heritage, decolonization.

Актуальність і постановка проблеми.

Філософія їжі як галузь міждисциплінарних досліджень протягом останніх десятиліть набула значного розвитку, що відображає дедалі більшу увагу до ролі їжі, її споживання, та символічних структур, ними породжених; у формуванні культури, суспільних відносин, економічних систем та політичних процесів. Їжа більше не розглядається як пасивний фон цивілізації, а усвідомлюється як активна сила, здатна формувати наративи, структурувати владу, творити спільноти. Цей міждисциплінарний зсув охоплює філософію, культурологію, історію, антропологію, гастрономічну критику та навіть політичну теорію.

Філософія їжі в умовах війни набуває онтологічного значення насамперед як спосіб осмислення буття та культурної стійкості. Повсякденні практики споживання їжі в часи кризи, коли зникає відчуття нормальності, набувають символічного та трансцендентного смислу, оскільки стають не лише фізіологічним актом, пов'язаним із засобами фізичного виживання, а й способом збереження людяності, відтворення колективної пам'яті, репрезентації цінностей. Саме тому філософсько-антропологічна перспектива розуміння та аналізу харчових практик набуває актуальності як точка перетину індивідуальної тілесності, культурної пам'яті та національної ідентичності.

Дослідження категорії смаку (Korsmeyer, 2002; Outram, 2007) свідчать, що смак переходить зі статусу фізіологічної реакції до форми пізнання, пов'язаної з етикою, естетикою

та ідентичністю. Смак стає смислом, активує досвід спільності, турботи, жертви, стійкості. У такому значенні філософія їжі стає формою постколоніального опору, втіленого в сенсорному досвіді, перетворюється на носія дискурсивних практик, що протистоїть агресивному стиранню національного.

Аналіз останніх досліджень і публікацій.

З погляду філософсько-культурологічного аналізу істотний інтерес мають дослідження, які зосереджені на поєднанні культурологічних та історичних траєкторій харчування із сучасними викликами. Вони інтегрують матеріальну культуру, соціальну історію, семіотику та філософське осмислення їжі в цілісний феномен, який віддзеркалює глобальні трансформації людського буття. Подібний підхід дає змогу простежити еволюцію смакових уподобань і традицій, оцінити їх вплив на сучасні суспільства.

Праці дослідників, у яких здійснено комплексний аналіз історії їжі, зосередилися на тому, щоб виконувати подвійну функцію: слугують як вступним оглядом для ознайомлення з предметом, так і методологічним інструментом для викладачів і дослідників, які прагнуть інкорпорувати філософію їжі в освітні програми чи наукові розвідки, підкреслюючи її міждисциплінарний характер (Davidson, 2006; Kaplan, 2012; Варипасєв, 2012). Філософське осмислення їжі як центрального елемента людського буття розширює історико-культурний дискурс проблематики, даючи змогу розглядати її крізь призму етики, естетики, епістемології та метафізики (Boisvert, с. 25–29). Модель «повільної

їжі» (Yıkmış, 2024, с. 5) акцентує на своєрідній філософії сповільнення у відповідь на експансію fast food як засобу спротиву дегуманізації сучасного світу, який обстоює цінності традиційної кухні, локального виробництва та біорізноманіття.

Еволюція наукових підходів до історії їжі відображає поступове розширення її концептуальних меж. Порівняно ранні дослідження (Braudel, 1979) зосереджувалися на економічних аспектах харчування, аналізуючи торгівлю та забезпечення продовольством як ключові детермінанти суспільного розвитку. Теоретичний фундамент філософського та культурологічного осмислення їжі базується на сприйнятті цього феномену в контексті аналізу повсякденних об'єктів і практик (від кухонного начиння до етнокультурних моделей та кулінарних традицій, які відображають соціальні структури). Семіотичний аналіз трактує їжу як систему знаків, що кодують соціальні значення та ієрархії (Barthes, 1961). Антропологічна концепція підкреслює символічну функцію їжі у формуванні ідентичностей (Lévi-Strauss, 1969).

Наприкінці XX та на початку XXI століття акцент поступово зміщується до культурних і соціальних вимірів. Такий підхід розділяється на два етапи становлення загальної парадигми досліджень у цій галузі: етап легітимації, до початку XXI століття, та подальше розширення, коли питання продовольчої безпеки, сталого розвитку та надмірного споживання їжі набули міждисциплінарного статусу (Belasco, 2006, Pilcher, 2012, Montanari, 2015).

Останніми роками дослідження в галузі філософії їжі зосереджені на потребі системного осмислення метафізичних передумов політик у сфері їжі. Як указує А. Боргіні, «навіть у технічному контексті виробництва та розподілу харчів ми не можемо уникнути філософських запитань щодо природи об'єкта нашого дискурсу» (Borghini, 2023, с. 19). Такі питання дають змогу розглядати український досвід як кейс філософії політики харчування в надзвичайних обставинах. За думкою вітчизняних дослідників, програми міжнародної підтримки аграрного виробництва та грантові ініціативи стали платформою для збереження й розвитку локальних кулінарних традицій. Завдяки цим програмам тисячі господарств зберегли можливість вирощувати традиційні для своїх регіонів

культури, підтримувати традиційну кухню як частину культурної ідентичності (Dorosh, 2024, с. 87).

Їжа є не просто фізіологічною потребою, а первинною формою людського досвіду, що формує культуру раніше, ніж мова чи ритуал (Wurgaft, 2023). Смак і запах є не просто первинною інформацією для тіла, а стартовою точкою для філософського осмислення буття. Навіть найбуденніші речі, пов'язані з приготуванням та споживанням їжі, стали актом культури, вкоріненим у ритуалах, техніках і пам'яті. Філософський підхід до їжі дає змогу розглянути гастрономічну практику як автономний спосіб філософствування. І в цьому контексті навіть буденне приготування страви стає актом глибокого сенсу, формою буттєвої рефлексії, трансцендентним середовищем, у якому людина відкриває себе як екзистенціальну істоту та носія певної ідентичності.

Мета статті й методологія дослідження. Метою дослідження є встановлення закономірностей адаптації історично сформованої системи харчування до умов воєнного часу, оцінка її ролі у відображенні культурної стійкості та визначення нових смислів, які їжа та її філософське осмислення набувають в екстремальних обставинах.

У процесі осмислення феномену їжі як соціокультурного явища особлива увага приділяється таким аспектам, як смак і запах у контексті формування колективного досвіду. Аналізуються способи, якими кулінарна спадщина може ставати як інструментом опору, так і проявом залежності в умовах війни, а також досліджується концепт «декомунізації» застілля як культурної практики, яка сприяє формуванню нових ідентифікаційних моделей. Методологія дослідження передбачає використання герменевтичного аналізу, філософії тілесності, культурної антропології та досліджень матеріальної культури в інтерпретації феномену їжі як каналу культурної трансляції і носія символічних смислів. Особлива увага приділяється символічному значенню різноманітних страв, а також просторовій організації харчових практик, що загалом осмислюється як текст, який охоплює мікропрактики повсякденності, соціальні ієрархії та емоційні коди.

Виклад основного матеріалу дослідження. Дослідження філософії їжі та гастрономічних

практик доцільно проводити, спираючись на поняття біосоціоінфраструктури, сукупності матеріальних, етичних і символічних структур, які формують загальний контекст. У цьому контексті українська кухня стає не просто відповіддю на виклики війни, а складним структурним утворенням, яке переформатовує та формує нові коди культури, насичена онтологічним смислом.

Повномасштабне вторгнення Російської Федерації в Україну спричинило суттєві трансформації в повсякденному житті українців та у сфері харчових практик. У контексті війни їжа стала важливим маркером культурної стійкості, національної ідентичності та соціальної консолідації.

Українська народна кухня формувалася століттями під впливом природно-географічних умов і способу життя (Артюх, 1994). Л. Артюх підкреслює її різноманітність: від житнього хліба на Поліссі до пшеничного в степах, від борщу із сушеними грушами до вареників із вишнями (Артюх, 1977). Основу раціону становили зернові (каші), овочі (борщ, галушки) і молочні продукти, а м'ясо вживали переважно на свята. Така адаптивність стала основою стійкості українців у кризові часи, формуючи етнокультурні моделі, які вистояли під тиском історичних трансформацій.

Проте радянський період суттєво вплинув на українську гастрономічну спадщину. Українську кухню денаціоналізували та уніфікували, загнавши в межі «шароварщини», нав'язали образ простої, жирної їжі (сало, вареники, борщ), що контрастувало з багатством міської чи вишуканої кулінарії, знищеної після приходу радянської влади (Душар, 2019, с. 9). Радянська політика використовувала їжу як інструмент контролю: через «общепіт» і картошку держава регулювала лояльність громадян (Брайченко, 2017, с. 109). Голодомори 1932–1933 років, посилили культ їжі, сформувавши страх голоду та сакралізацію хліба, який досі проявляється в сучасних звичках запасати їжу «на чорний день».

Радянська ідеологія спрощувала українську ідентичність до стереотипів (Кісь, 2018, с. 134), запровадила уніфікацію, що призвела до втрати багатьох традиційних рецептів, особливо міської кухні, яку вважали «буржуазною». Наприклад, вишукані страви, як-от м'ясні пироги

чи десерти з медом, зникли з повсякденного вжитку, поступившись місцем прісним кашам і котлетам із «общепіту». Книга О. Франко (1929/2019) документує дорадянську галицьку кухню, яка контрастує з радянською уніфікацією. Її описи страв, як-от каші з грибами чи фаршировані яйця, підкреслюють філософію їжі як способу збереження культурної пам'яті та родинної єдності (Франко, 2019, с. 36–40). Не забута та відтворена спадщина стає основою для сучасного відродження локальних традицій у воєнний час, коли українці повертаються до автентичних рецептів як акту деколонізації. Радянська асиміляція свідомо змішувала культури, переміщуючи шашличні на захід, а вареничні на схід, що призвело до втрати смакового багатства. Якщо порівнювати книги О. Франко (1926) і Д. Цвек (1968), то можна помітити, як варіативність рецептів поступилася уніфікованому маргарину замість вершків чи сметани, відображаючи не лише культурну, а й економічну бідність.

Імперський вплив і втручання у місцеві традиції почалися ще за часів Російської імперії. Ще до XIX століття московські автори чітко відокремлювали борщ як українську страву від своїх щів, але згодом, із формуванням національних держав, почалася його експропріація. На відміну від цього, Австро-Угорщина, що контролювала Західну Україну, стимулювала різноманітність, збагачуючи галицьку кухню угорськими й австрійськими впливами, не пригнічуючи місцевих традицій. Так був створений відповідний контраст між регіонами України в збереженні кулінарної спадщини.

Радянські ДСТУ спрощували рецепти до базового набору інгредієнтів, як-от картопля чи ковбаса, що вплинуло на пострадянське покоління, але війна повертає українців до дорадянських практик, як використання пшона чи місцевих трав. Історично імперський внесок також проявлявся у впливі французької кухні на міста, як-от Київ чи Одеса, XIX століття, що можна вбачати як альтернативу російському впливу. Різноманітна та багатощарова гастрономічна спадщина відкривається в працях етнографів, як-от проект «Баба Єлька», який зібрав рецепти Кіровоградщини 70–90-х років, показуючи, як селянські традиції зберігали різноманітність попри радянську стандартизацію (Тільнова, 2021).

Політика радянської влади була зосереджена на нищенні міської кулінарної культури. Наприклад, радянська стандартизація меню в їдальнях применшувала регіональні особливості, формуючи спрощене уявлення про борщ чи вареники, що досі впливає на сприйняття кухні. Водночас вплив Австро-Угорщини на Галичину зберіг такі страви, як книші чи завиванці, які нині повертаються як символи ідентичності.

Радянська антирелігійна політика витіснила обрядові страви, як-от кутя, з офіційних кулінарних книг 1960-х, але домашні традиції зберегли їх. Зараз українці повертаються до самозабезпечення через городи, як у радянські часи, але з новим акцентом на ідентичність. Додатковий вимір зазначеній проблематиці додає FAO Humanitarian Needs 2025, де зазначається, що війна порушила вирощування зернових (пшениця, кукурудза), основи традиційної кухні, через пошкодження аграрної інфраструктури. У 2024 році FAO розподілила 3 860 тонт насіння для 2 900 фермерів, щоб відновити посіви на 39 385 га, що допомогло зберегти доступ до каш і хліба (FAO, 2025).

Українська кухня часто асоціюється із жирними м'ясними стравами, але її історична спадщина містить багаті вегетаріанські традиції, які сягають глибокої давнини та відроджуються в сучасності. Сам вегетаріанський рух в Україні оформився наприкінці XIX – на початку XX століття, коли в таких містах, як Київ, Полтава, Харків і Одеса, діяли громадські об'єднання та видавались журнали. У Києві працювало до дванадцяти вегетаріанських їдальень, пропонуючи страви з круп, бобових, овочів і рослинних олій. Ці традиції мали передісторію в православних постах, які охоплювали до 220 днів на рік і виключали тваринну їжу, змушуючи українців створювати різноманітні пісні страви, від супів на квасолі до голубців із пшоном, гречкою чи рисом, приправлених засмаженою цибулею та морквою.

У таких регіонах, як Полісся чи Закарпаття, додавали гриби, а на півдні томати чи квашення, що забезпечувало смакове багатство без м'яса. Радянська уніфікація применшила ці практики, залишивши лише спрощений образ кухні, але історично українці вживали м'ясо дуже рідко, переважно на великі свята, як Різдво чи Пасха, зберігаючи його в льодовнях

чи засолюючи. Основу раціону становили бобові, зернові (пшоно, льон), овочі та сушені фрукти, які давали ситість і різноманітність. Останніми роками, під час агресії Росії, дефіцит продуктів повернув увагу до пісних страв, як-от вареники з пшоном і маком чи гарбузові супи. Вегетаріанські традиції, підкріплені релігійними практиками та історичною економією ресурсів, доводять, що українська кухня має глибокий потенціал для сучасних вегетаріанських рухів, розвінчуючи стереотипи про її м'ясний та «жирний» характер.

У воєнній Україні їжа стала, безсумнівно, інструментом та символом опору й солідарності, що проявилось через масове приготування традиційних страв: волонтери готували борщ і вареники для захисників та цивільних в укриттях, адаптуючи рецепти до умов дефіциту (наприклад, із консервів чи сухих овочів). У дописах соціальних мереж знаходимо вислів «Борщ у бомбосховищі більше, ніж їжа, це дім».

Сталість збереження гастрономічних звичаїв корелює з традиціями гостинності. В Україні здавна пригощали чужинців найкращими стравами, що сформувало культуру щедрого столу навіть у кризові часи, адже гість уважався честю для родини (Бондаренко, 2024, с. 29). Гостинність в українській культурі є глибоко вкоріненою традицією. Ще з часів Київської Русі мандрівника чи навіть незнайомця приймали як дорогого гостя: у християнській традиції вважалося, що гість може бути посланцем Бога, тож його частування ставало актом милосердя й честі (Derrida, 2000). У мирні часи гостинність проявлялася в пишних застіллях на свята, які підкреслювали добробут господарів. У воєнний період ця традиція зазнала трансформації: замість розкішних бенкетів українці ділилися останнім шматком хліба з тими, хто опинився в біді. Волонтери готували їжу для бійців і переселенців, а в селах, попри обстріли, селяни залишали на порозі кошики з картоплею чи квашеною капустою для тих, хто проходив повз них. Треба згадати волонтерські кухні, де гостей, захисників чи переселенців, годували всім найкращим. Волонтерські ініціативи, як-от «Кухня для фронту» у Львові, готували тисячі порцій борщу щодня (Литвин, 2025). Гостинність стала символічним актом єднання: спільне споживання їжі в укриттях чи на фронті створювало відчуття родини. У діаспорі українці

продовжують частувати іноземців домашніми стравами, розповідаючи через смак вареників чи котлет про свою історію.

Вимушене переселення українців переводить проблематику в контекст глобалізованої міжнародної взаємодії. Біженці в Польщі чи США готували українські страви для місцевих, що сприяло емпатії та культурному обміну. Багато з них використовували їжу як спосіб інтеграції, подібно до мексиканських іммігрантів у США (Karaosmanoğlu, 2020, с. 4). За кордоном українські страви, як-от голубці чи кисіль, презентували на благодійних заходах, щоб зібрати кошти для України, що підкреслює їхню роль у дипломатії та солідарності. Через їжу відбувається знайомство з іншою культурою, і в цьому сенсі війна стала каталізатором для популяризації української кухні за кордоном, хоча її часто не ідентифікують як українську через історичну експропріацію.

Міжнародний резонанс також посилюється через кулінарні фестивалі в Європі, де українські біженці представляли страви, як-от пампушки чи узвар, що сприяло зборам на гуманітарну допомогу. У соціальних мережах українці активно діляться рецептами голубців, кулі з пшона та пшениці, «борщу із буряка з городу», що є показником насамперед опору окупації. Такі дії не лише зберігають культуру, а й протистоять спробам Росії нав'язати свою гастрономічну наративну домінуючість, що є частиною ширшої деколонізаційної боротьби. Війна, безумовно, підсилила й культурну та гастрономічну дипломатію, а книги та блоги українських дослідників їжі та фудблогерів (Брайченко, 2021, Hercules, 2025) стали інструментом формування позитивного іміджу за кордоном, протидіючи стереотипам про «сільську» кухню. Для американців українського походження, переважно вихідців із Галичини, їжа стала острівцем домашності: галицький борщ із квасолею, цибулячки з пармезаном чи ромова бабка на родинному столі в Нью-Йорку зберігають знайомі смаки, а ретельне дотримання рецептів і їх передача через зошити від бабусь демонструють, як їжа виражає національну належність і знайомить іноземців із культурою навіть тоді, коли молодші покоління втрачають українську мову.

Приготування страв на фронті та в евакуації переходить у площину морального

та політичного акту, стають прикладом «повсякденної етики», де їжа репрезентує солідарність, інклюзію й турботу. Сам акт частування в надзвичайних умовах стає моральним вчинком, що закорінює суб'єкта у відповідальності за Іншого (Levinas, 1961). Їжа стає способом транслювати ідентичність: наприклад, згадка про херсонські кавуни чи мелітопольську черешню, яких бракує через окупацію, пробуджує колективну пам'ять українців про мирне життя, формуючи тугу за втраченим і водночас зміцнюючи почуття належності до нації через гастрономічні маркери, що стають особливо цінними в умовах війни (Fact News. 2024).

Війна принесла численні виклики: руйнування інфраструктури, дефіцит продуктів, енергетичну кризу. Двадцять п'ять відсотків сільськогосподарських земель України постраждали від бойових дій, зокрема забруднення ґрунтів важкими металами, що ускладнило доступ до свіжих продуктів. Енергетична криза змусила готувати на багаттях чи портативних плитах, що повернуло прості страви, як галушки, у центр уваги. Водночас міграція призвела до гібридизації та адаптивності, притаманній українській кухні історично: у Польщі вареники подавали з місцевими соусами, в Італії – з пармезаном. Війна посилила залежність від імпортованих продуктів, водночас стимулювала локальні ініціативи, як-от вирощування городини в містах. Гібридизація страв за кордоном, як вареники з пармезаном, голубці з томатним соусом у Франції викликає дискусії про збереження автентичності, відображає напруження між адаптацією та ідентичністю. Адаптація виявляє свою бінарну природу: з одного боку, потреба виживання змушує спрощувати рецепти, з іншого – прагнення до ідентичності стимулює творчість, тому що відмова від стандартизованих страв стає частиною перевідкриття культури.

Баланс між виживанням і культурною автентичністю, також загострився під час війни. Для переселенців та військових борщ став найпоширенішою стравою, яку готують українці за кордоном чи в евакуації, навіть якщо раніше вони його не любили; війна активізує колективну пам'ять, виступаючи компасом ідентичності, що допомагає людям усвідомити свою належність до нації, адаптуючи рецепти до місцевих умов, наприклад, закислюючи борщ

лаймом на Шрі-Ланці чи додаючи британський буряк у Великій Британії.

Філософія їжі висвітлює сенсорний бік взаємодії людини й світу як спосіб створення сенсорної культурної пам'яті. Аромати традиційних страв стають екзистенційними маркерами дому, протидіючи відчуженню. Так, аромат борщу на багатті чи хліба в укритті викликав спогади про мир, зміцнюючи психологічну витривалість. Сенсорне задоволення руйнує бар'єри, що видно на прикладі обміну стравами з іноземними волонтерами. Радянський вплив, однак, залишив травми: нелюбов до зелені чи сирих продуктів, асоційованих із Голодомором. Р. Сапольскі пояснює це генетичною пам'яттю про голод (Sapolsky, 2017). Сенсорний досвід також відображає контраст між минулим і сьогоденням. Наприклад, запахи напоїв, дим від багаття, на якому варили пиво із житнього солоду, чи квашених ягід для наливок, запах куті з маком і медом на Святвечір 2023 року в зруйнованих містах ставали символом надії, а солдати на фронті згадували смак домашньої ковбаси чи пампушок як мотивацію повернутися додому (Рудий, 2024).

Сприйняття смаку залежать від контексту дитинства, а аромати локальних страв, як-от узвар чи грибний суп, стають терапевтичними для переселенців, допомагаючи справлятися з травмами. Запахи стають маркерами виживання і пам'яті. Наприклад, аромат квашеної капусти чи грибів, повертає переселенців до мирного життя, запахи їжі можуть знижувати рівень стресу, активізують дофамін, зміцнюючи витривалість у кризових умовах.

У контексті війни їжа стала зброєю інформаційної боротьби. Російська пропаганда намагалася привласнити борщ, але українці відстояли його через соціальні мережі. Кухня із цього боку стає важливим елементом геополітики, і Україна використовує її проти імперських зазіхань. Кулінарні практики в окупованих регіонах стають актом непокори та відновлення ідентичності, коли люди готують заборонені традиційні страви (Ukraïner, 2023).

Війна парадоксально підвищила культурно-просвітницьку, дипломатичну функцію української кухні. Борщ у Європі чи вареники в США нагадують світові про стійкість українців, про їхню боротьбу за власну ідентичність. Діти в діаспорі навчаються готувати вареники

чи узвар, зберігаючи зв'язок із батьківщиною. Важливість традицій для молодшого покоління засвідчує те, що кулінарні майстеркласи в школах Європи з українськими стравами підвищують обізнаність про війну серед учнів. Різноманітні медійні проєкти також сприяють поширенню відомостей про українську гастрономію та український спосіб життя. Документ ЮНЕСКО, який у 2022 році засвідчив внесення борщу як унікальної української страви до списку світової культурної спадщини, став показовим символом міжнародного співробітництва у збереженні традицій (UNESCO, 2022).

Харчування та ставлення до їжі українців під час війни виявили первісний буттєвий зміст їжі, стали своєрідною онтологічною практикою, яка вкорінена в екзистенційному досвіді особистості. Коли звичні страви готуються в нових культурних просторах, то це стає не просто адаптацією, а спробою зберегти себе в зруйнованому світі, актуалізацією дому та ландшафту, яких більше немає. Українська кухня стає способом утримати культурну пам'ять, відтворити соціальний порядок, хоч би й тимчасово, у найрадикальніших умовах існування.

Висновки. Філософія їжі в сучасному українському контексті, особливо в умовах воєнного часу, постає як складний інтердисциплінарний конструкт, який виявляє онтологічні, екзистенційні, культурологічні й символічні аспекти. Їжа та застільні звичаї, долаючи функціональну нейтральність, в умовах збройного конфлікту трансформуються у виразний чинник ідентифікації та інструмент ретрансляції культурної пам'яті. Філософсько-антропологічна інтерпретація феномену їжі виявляє її потенціал як медіатора культурної спадщини. В умовах втрати звичних просторових і соціальних орієнтирів харчові практики набувають статусу екзистенційного жесту, що активує досвід колективної ідентичності через сенсорну пам'ять, ретрансляцію культурної пам'яті.

Аналіз гастрономічної поведінки українців у воєнний період виявляє динаміку трансформаційної адаптації, зокрема тенденцію до відновлення забутих локальних рецептів, деколонізації радянського кулінарного спадку та утвердження політичної суб'єктності через символіку страв. Приготування їжі в укриттях, польових умовах або за кордоном постає не як побутова дія, а як

акт культурного самоствердження, у якому матеріальне і духовне зливаються в єдину форму спротиву. Саме крізь призму гастрономічного досвіду можливо простежити

нові моделі буттєвої рефлексії, що актуалізують межу «свого» й «чужого» та формують постколоніальну оптику культурної самоідентифікації.

Список використаних джерел:

- Артюх, Л. (1977). Українська народна кулінарія: Історико-етнографічне дослідження. Київ: Наукова думка. 154 с.
- Артюх, Л. (1994). Українська минувшина. Київ: Либідь. 256 с.
- Бондаренко, Г. (2024). Соціокультурні зміни повсякдення сільської людності Наддніпрянщини. *Народна творчість та етнологія*, 2(402), 27–34.
- Брайченко, О. (2017). Культура харчування українців у 1920–1930-х рр.: Тенденції та зміни. *Етнічна історія народів Європи*, (53), 107–114.
- Брайченко, О., Гримич, М., Лильо, І., & Резніченко, В. (2021). *Україна. Їжа та історія*. izhakultura; Український інститут. 256 с.
- Варипаєв, О. (2012). Філософія їжі: Концептуальні підходи до осмислення феномену. *Економічна стратегія і перспективи розвитку сфери торгівлі та послуг: Зб. наук. праць. ХДУХТ*, 1(15), 223–229.
- Душар, М. (2019). *Галицькі смаколики: Кулінарний записник за мотивами роману Софії Андрухович «Фелікс Австрія» та фільму «Віддана»*. Видавництво Старого Лева. 167 с.
- Кісь, О. (2018). *Українки в ГУЛАГу: Вижити значить перемогти*. Львів: Інститут народознавства НАН України. 288 с.
- Рудий, Ф. (2024). Новорічне СЗЧ. Я. Литвин (Упоряд.), *Не чіпай, то на свята! Збірка оповідань* (с. 281–308). Харків: ВД «Фабула».
- Тільнова, І. (Упоряд.). (2021). *Смачна Кропивниччина*. Кропивницький: izhak. 208 с.
- Ukrainer. (2023, 20 липня). *Що їдять на фронті. Розповідають військові кухарі*. URL: <https://www.ukrainer.net/izha-frontu/>
- Barthes, R. (1961). Toward a psychosociology of contemporary food consumption. *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, 16(5), 977–986.
- Belasco, W. (2006). *Appetite for change: How the counterculture took on the food industry*. Ithaca: Cornell University Press. 336 p.
- Boisvert, R. & Heldke, L. (2016). *Philosophers at table: On food and being human*. London: Reaktion Books. 200 p.
- Borghini, A. (2023). Healthy foods, healthy diets, and healthy eating: Beyond ethics and political philosophy. *Food Ethics*, 8(14), 15–23, <https://doi.org/10.1007/s41055-023-00124-8>
- Braudel, F. (1979). *Civilization and capitalism, 15th-18th century, Volume I: The structures of everyday life*. New York: Harper & Row. 623 p.
- Davidson, A., Jaine, T., Davidson, J., & Saberi, H. (2006). *The Oxford companion to food* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press. 920 p.
- Derrida, J., & Dufourmantelle, A. (2000). *Of hospitality*. Stanford: Stanford University Press. 176 p.
- Dorosh, O., Kupriianchuk, I., Dorosh, Y., & Butenko, Y. (2024). Ukrainian agriculture in times of war: Analysis of support programmes. *Studies in Agricultural Economics*, 126, 84–89.
- Fact News. (2024, July 22). *Ukrainian folk culinary traditions: Heritage preservation*. March 16, 2025, . URL: <https://fact-news.com.ua/en/ukrainian-folk-culinary-traditions-heritage-preservation/>
- Food and Agriculture Organization. (2025). *Ukraine humanitarian needs and response plan 2025*. Rome: FAO. 92 с.
- Hercules, O. (2025). *Strong roots: A memoir of food, family, and Ukraine*. Knopf. 288 p.
- Kaplan, D. (2012). Introduction: The philosophy of food. In D. M. Kaplan (Ed.), *The philosophy of food* (pp. 1–23). University of California Press.
- Karaosmanoğlu, D. (2020). Cultural significance of food in ethnic identity. *Journal of Ethnic Foods*, 7(11), 1–8.
- Korsmeyer, C. (2002). *Making sense of taste: Food and philosophy*. Cornell University Press. 233 p.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The raw and the cooked* (J. Weightman & D. Weightman, Trans.). New York: Harper & Row. 387 p.
- Levinas, E. (1961). *Totality and infinity: An essay on exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press. 307 p.
- Montanari, M. (2015). *Medieval tastes: Food, cooking, and the table*. New York: Columbia University Press. 280 p.
- Outram, A. (2007). Hunter-gatherers and the first farmers: The evolution of taste in prehistory. In P. Freedman (Ed.), *Food: The history of taste* (pp. 35–62). University of California Press.
- Pilcher, J. (2012). Introduction. In J. M. Pilcher (Ed.), *The Oxford handbook of food history* (pp. 1–14). Oxford University Press.

- Sapolsky, R. (2017). *Behave*. New York: Penguin Press. 790 p.
- UNESCO. (2022). *Culture of Ukrainian borscht cooking*. Intangible Cultural Heritage. . URL: <https://ich.unesco.org/en/USL/culture-of-ukrainian-borscht-cooking-01852>
- Wurgajt, B. & White, M. (2023). *Ways of eating: Exploring food through history and culture*. University of California Press. 256 p.
- Yıkımsı, S., Türkol, M., Abdi, G., İmre, M., Alkan, G., Türk Aslan, S., Rabail, R., & Aadil, R. M. (2024). Culinary trends in future gastronomy: A review. *Journal of Agriculture and Food Research*, 18, Article 101363 (1-10). <https://doi.org/10.1016/j.jafr.2024.101363>

References:

- Artiukh, L. (1977). *Ukrainska narodna kulinariia: Istoryko-etnografichne doslidzhennia* [Ukrainian folk cuisine: A historical and ethnographic study]. Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Artiukh, L. (1994). *Ukrainska mynuvshyna* [Ukrainian past]. Kyiv: Lybid [in Ukrainian].
- Bondarenko, H. (2024). Sotsiokulturni zminy povsiakdennia silskoi ludnosti Naddnyprianshchyny [Sociocultural changes in the everyday life of rural population of Dnipro region]. *Narodna tvorchist ta etnolohiia*, 2(402), 27–34 [in Ukrainian].
- Braichenko, O. (2017). Kultura kharchuvannia ukrainsiv u 1920–1930-kh rr.: Tendentsii ta zminy [Food culture of Ukrainians in the 1920–1930s: Trends and changes]. *Etnichna istoriia narodiv Yevropy*, (53), 107–114 [in Ukrainian].
- Braichenko, O., Hrymych, M., Lyljo, I., & Reznichenko, V. (2021). *Ukraina. Izha ta istoriia* [Ukraine. Food and history]. izhakultura; Ukrainskyi instytut [in Ukrainian].
- Varypaiev, O. (2012). *Filosofia izhi: Kontseptualni pidkhody do osmyslennia fenomena* [Philosophy of food: Conceptual approaches to understanding the phenomenon]. *Ekonomichna stratehiia i perspektyvy rozvytku sfery torhivli ta posluh*, 1(15), 223–229 [in Ukrainian].
- Dushar, M. (2019). *Halytski smakolyky: Kulinarnyi zapysnyk za motyvamy romanu Sofii Andrukhovych "Feliks Avstriia" ta fil'mu "Viddana"* [Galician delicacies: A culinary notebook based on the novel Felix Austria by Sofia Andrukhovych and the film Viddana]. Lviv: Vydavnytstvo Staroho Leva [in Ukrainian].
- Kis, O. (2018). *Ukrainky v HULAGu: Vyzyhty znachyt peremohty* [Ukrainian women in the GULAG: To survive means to win]. Lviv: Instytut narodnavstva NAN Ukrainy [in Ukrainian].
- Rudy, F. (2024). *Novorichne SZCh. Y. Lytvyn (Uporiad.), Ne chipai, to na sviata! Zbirka opovidann* (pp. 281–308). Kharkiv: VD “Fabula” [in Ukrainian].
- Tilnova, I. (Uporiad.). (2021). *Smachna Kropyvnychchyna* [Tasty Kropyvnychchyna]. Kropyvnytskyi: izhak [in Ukrainian].
- Ukraïner. (2023, July 20). *Shcho yidiat na fronti. Rozpovidaiut viiskovi kukhari* [What do they eat on the frontline: Stories from military chefs]. Retrieved from: <https://www.ukraïner.net/izha-frontu/> [in Ukrainian].
- Barthes, R. (1961). Toward a psychosociology of contemporary food consumption. *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, 16(5), 977–986. [in English].
- Belasco, W. (2006). *Appetite for change: How the counterculture took on the food industry*. Ithaca: Cornell University Press. [in English].
- Boisvert, R. & Heldke L. (2016). *Philosophers at table: On food and being human*. London: Reaktion Books [in English].
- Borghini, A. (2023). Healthy foods, healthy diets, and healthy eating: Beyond ethics and political philosophy. *Food Ethics*, 8(14), 15-23, <https://doi.org/10.1007/s41055-023-00124-8> [in English].
- Braudel, F. (1979). *Civilization and capitalism, 15th–18th century, Volume I: The structures of everyday life*. New York: Harper & Row [in English].
- Davidson, A., Jaine, T., Davidson, J., & Saberi, H. (2006). *The Oxford companion to food* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press [in English].
- Derrida, J., & Dufourmantelle, A. (2000). *Of hospitality*. Stanford: Stanford University Press [in English].
- Dorosh, O., Kupriianchuk, I., Dorosh, Y., & Butenko, Y. (2024). Ukrainian agriculture in times of war: Analysis of support programmes. *Studies in Agricultural Economics*, 126, 84–89. [in English].
- Fact News. (2024, July 22). *Ukrainian folk culinary traditions: Heritage preservation*. March 16, 2025, Retrieved from: <https://fact-news.com.ua/en/ukrainian-folk-culinary-traditions-heritage-preservation/>
- Food and Agriculture Organization. (2025). *Ukraine humanitarian needs and response plan 2025*. Rome: FAO [in English].
- Hercules, O. (2025). *Strong roots: A memoir of food, family, and Ukraine*. Knopf. [in English].

- Kaplan, D. (2012). Introduction: The philosophy of food. In D. M. Kaplan (Ed.), *The philosophy of food* (pp. 1–23). University of California Press. [in English].
- Karaosmanoğlu, D. (2020). Cultural significance of food in ethnic identity. *Journal of Ethnic Foods*, 7(11), 1–8. [in English].
- Korsmeyer, C. (2002). *Making sense of taste: Food and philosophy*. Cornell University Press. [in English].
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The raw and the cooked* (J. Weightman & D. Weightman, Trans.). New York: Harper & Row. [in English].
- Levinas, E. (1961). *Totality and infinity: An essay on exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press. [in English].
- Montanari, M. (2015). *Medieval tastes: Food, cooking, and the table*. New York: Columbia University Press. [in English].
- Ne chipai, to na sviata! Zbirka opovidan / Uporiad. Ya. Lytvyn. (2025). *Ne chipai, to na sviata!* [Don't touch it, it's for the holidays!]. Kharkiv: VD «Fabula» [in Ukrainian].
- Outram, A. (2007). Hunter-gatherers and the first farmers: The evolution of taste in prehistory. In P. Freedman (Ed.), *Food: The history of taste* (pp. 35-62). University of California Press. [in English].
- Pilcher, J. (2012). Introduction. In J. M. Pilcher (Ed.), *The Oxford handbook of food history* (pp. 1–14). Oxford University Press. [in English].
- Sapolsky, R. (2017). *Behave*. New York: Penguin Press. [in English].
- UNESCO. (2022). *Culture of Ukrainian borscht cooking. Intangible Cultural Heritage*. Retrieved from: <https://ich.unesco.org/en/USL/culture-of-ukrainian-borscht-cooking-01852>
- Wurgaft, B. A., & White, M. I. (2023). *Ways of eating: Exploring food through history and culture*. University of California Press. [in English].
- Yıkıms, S., Türköl, M., Abdi, G., İmre, M., Alkan, G., Türk Aslan, S., Rabail, R., & Aadil, R. M. (2024). Culinary trends in future gastronomy: A review. *Journal of Agriculture and Food Research*, 18, Article 101363 (1-10). <https://doi.org/10.1016/j.jafr.2024.101363> [in English].

Гриценко Марина Василівна,
*кандидат філософських наук, спеціаліст навчально-наукової лабораторії
«Філософія освіти та освітньої політики»
Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0004-2820-3093
m.v.hrytsenko@udu.edu.ua*

Гриценко Сергій Миколайович,
*аспірант кафедри соціальної філософії,
філософії освіти та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0006-0223-2309
s.m.hrytsenko@udu.edu.ua*

ФЕНОМЕН АКАДЕМІЧНИХ ЦІННОСТЕЙ У СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

У статті досліджено сутнісні характеристики академічних цінностей у філософській інтерпретації. Визначено практичні аспекти реалізації таких академічних цінностей, як академічна доброчесність, академічна свобода, автономія закладів вищої освіти. Акцентується увага на моральному складнику академічної доброчесності, важливості моральної культури всіх учасників освітнього процесу для її змістовного втілення в соціальному бутті.

Зазначено, що академічною цінністю, яка у світоглядно-культурному вимірі конституює відносини у сфері освіти демократичної країни, є академічна свобода, яка представлена в науковій літературі низкою взаємодоповнювальних визначень. Підкреслюється, що академічна свобода не має стати підґрунтям для зловживань як керівництвом ЗВО, так й окремими структурами та суб'єктами освітньої діяльності. Академічна свобода в демократичній системі освіти передбачає обов'язкову соціальну відповідальність у всіх її формах – правову, моральну, інституційну, соціальну тощо. Реалізація академічної свободи передбачає всебічну моральну, правову та інтелектуальну готовність учасників навчального й наукового процесу щодо її втілення як за формальними ознаками, так і за сутнісними характеристиками.

Обґрунтовано, що академічна свобода як цінність корелюється з такою аксіологемою як автономія закладів вищої освіти. Автономія закладу вищої освіти є одним з базових принципів Болонського процесу, який передбачає самостійність, незалежність і відповідальність закладів вищої освіти в ухваленні рішень стосовно розвитку академічних свобод. У кожній системі освіти, у конкретному закладі вищої освіти встановлюється особливий баланс методів регулювання і рівень свобод, що й характеризує різний рівень автономності ЗВО. Загалом, можна виокремити три базові моделі автономії закладів вищої освіти – мінімальну, часткову та повну.

Узагальнено, що академічні цінності у філософському розумінні є підґрунтям для самореалізації особистості, основою суспільного прогресу, втіленням принципів свободи та творчості в індивідуальному й соціальному бутті.

Ключові слова: академічні цінності, академічна доброчесність, академічна свобода, автономія закладів вищої освіти, соціальна відповідальність, індекс академічної свободи, моделі автономії закладів вищої освіти.

Hrytsenko Maryna,
*Candidate of Philosophical Sciences, Specialist at the Educational and Research Laboratory
"Philosophy of Education and Educational Policy"
Educational and Scientific Institute of Philosophy and Educational Policy
Drahomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0004-2820-3093
m.v.hrytsenko@udu.edu.ua*

Hrytsenko Serhii,

Postgraduate Student at the Department of Social Philosophy,

Philosophy of Education and Educational Policy

Drahomanov Ukrainian State University

orcid.org/0009-0006-0223-2309

s.m.hrytsenko@udu.edu.ua

THE PHENOMENON OF ACADEMIC VALUES IN CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL DISCOURSE

The article explores the essential characteristics of academic values within a philosophical interpretation. It identifies the practical aspects of implementing such academic values as academic integrity, academic freedom, and the autonomy of higher education institutions. Emphasis is placed on the moral dimension of academic integrity and the importance of moral culture among all participants in the educational process for its meaningful realization in social existence.

Academic freedom is highlighted as a core academic value that, within a worldview and cultural context, constitutes the foundation of educational relations in democratic societies. The scholarly literature presents it through a range of complementary definitions. At the same time, it is emphasized that academic freedom should not become a pretext for abuse – whether by university administrations or individual actors within the educational sphere. Within democratic education systems, academic freedom necessarily involves social responsibility in all its dimensions: legal, moral, institutional, and societal. Its realization requires comprehensive moral, legal, and intellectual preparedness from all participants in the educational and research processes – both in form and in substance.

The value of academic freedom is shown to correlate with the axiology of institutional autonomy in higher education. As one of the foundational principles of the Bologna Process, institutional autonomy entails independence, self-governance, and responsibility in decision-making concerning the development of academic freedoms. Each educational system and specific institution establish its own balance of regulatory mechanisms and levels of freedom, which in turn determines the degree of institutional autonomy. Overall, three primary models of autonomy can be distinguished: minimal, partial, and full.

It is concluded that academic values, in a philosophical sense, form the foundation for personal self-realization, serve as the basis for societal progress, and embody the principles of freedom and creativity in both individual and social existence.

Key words: academic values, academic integrity, academic freedom, autonomy of higher education institutions, social responsibility, academic freedom index, models of institutional autonomy.

Актуальність дослідження. Трансформації вітчизняного освітнього простору передбачають переформатування не тільки інституційних та управлінських чинників, а й змістовних, зокрема ціннісних орієнтирів його подальшого розвитку. У цьому контексті проблема сутнісного наповнення та філософського переосмислення академічних цінностей набуває особливої значущості.

Академічні цінності, як-от академічна доброчесність, академічна свобода, академічна культура, автономія закладів вищої освіти, мають становити основу розвитку суб'єктів вищої освіти в Україні. Практичне втілення вищезначених ціннісних орієнтирів наближає вітчизняні освітні реалії до європейських, у відповідноє їх усталеним міжнародним стандартам. Розпочавши складний процес перетворень у царині вищої освіти, науково-освітня

спільнота потребує нових теоретичних розробок та практичних рекомендацій щодо розуміння природи й змістовного наповнення академічних цінностей, ураховуючи швидкоплинні реалії сьогодення.

Аналіз досліджень та публікацій. Проблематика академічних цінностей репрезентована в низці наукових праць вітчизняних та закордонних дослідників. Зокрема, Л. Червонська надає розгорнуту класифікацію академічних цінностей (Червонська, 2022), а Н. Хамітов (Хамітов, 2023), А. Кузьменко, (Кузьменко, 2021) та Ю. Калиновський (Калиновський, 2012) розкривають значення академічної доброчесності як фундаментальної цінності сучасного освітнього простору.

Зі свого боку, Д. Герцюк, проаналізувавши низку наукових та юридичних джерел, надає у своєму дослідженні варіанти визначення такої

цінності, як академічна свобода (Герцюк, 2009). Натомість Т. Костюк акцентує на тому, що академічна свобода – це вільне, творче самовизначення науково-викладацького складу, студентів та академічних структур (Костюк, 2018). Закордонні науковці А. Пупкіс і Т. Сауліус обґрунтовують ідею про взаємозумовленість академічної свободи та соціальної відповідальності суб'єктів освітнього процесу задля досягнення суспільного добробуту й ефективності вищої освіти (Purkis & Saulius, 2023). С. Заєць аналізує важливу практичну проблему – визначення критеріїв академічної свободи на основі різнопланового емпіричного матеріалу (Заєць, 2023).

Наукові праці М. Єршова (Єршов, 2024), О. Верденхофа, І. Каленюка, Л. Цимбал (Верденхофа, Каленюк, Цимбал, 2018), В. Рябченка та О. Бульвінської (Рябченко, Бульвінська, 2022) присвячені всебічному аналізу такої академічної цінності, як автономія закладу вищої освіти, моделям, та принципам її реалізації.

Мета дослідження – здійснити філософську рецепцію феномену академічних цінностей, розкрити їх світоглядну природу й практичну значущість для вітчизняного освітнього простору.

Виклад основного матеріалу дослідження. Академічні цінності є поліаспектним феноменом та можуть бути класифіковані за різними критеріями. Для загального розуміння проблеми звернемося до класифікації академічних цінностей, запропонованої Л. Червонською. На її переконання, кожен клас академічних цінностей має відповідне смислове значення, яке відображає їхню сутність:

- цінності академічної доброчесності, що регулюють відносини в академічній спільноті та відображені в Бухарестській Декларації з етичних цінностей та принципів вищої освіти в Європі (2004 р.). Ідеться про чесність, відповідальність, довіру, справедливість та повагу;

- національно-патріотичні цінності, які характеризують почуття відданості та любові до Батьківщини, а також поваги і любові до рідної культури й мови, державних символів, а як продовження – до символіки ЗВО, його традицій та звичаїв;

- фахово-професійні цінності, що є підґрунтям забезпечення сумлінного ставлення до майбутньої професійної діяльності; такими цінностями є професійна відповідальність,

професійна етика та активність, професійні настанови неформального характеру й традиції;

- валео-екологічні цінності, реалізація яких передбачає дотримання здоров'язберігального способу життя, бережливого ставлення до навколишнього світу, природних багатств та потребою популяризувати такі настанови в академічному середовищі;

- «конвенційно-деонтологічні цінності – цінності, які пов'язані із шанобливим ставленням до державних законодавчих та освітніх документів, нормативних положень ЗВО щодо прав та обов'язків здобувачів вищої освіти – повага до Конституції та законів України, дотримання норм і стандартів академічної поведінки, діяльності здобувачів вищої освіти (Етичного кодексу ЗВО, Статуту ЗВО, Положення про організацію навчального процесу тощо)» (Червонська, 2022, с. 139–140).

У нашому дослідженні ми зосередимо увагу на таких академічних цінностях, як академічна доброчесність, академічна свобода, автономія закладів вищої освіти та розкриємо їх розуміння в сучасному філософському дискурсі.

На переконання Н. Хамітова, «академічна доброчесність в освіті і науці – це здатність, яка переводить із можливого в дійсне справедливість у відносинах студентів, викладачів і вчених, їх повагу до власної гідності та до гідності колег, а також спрямованість до щирої творчості та співтворчості – сродної праці в освітній і науковій діяльності. Інакше кажучи, академічна доброчесність в освіті і науці є здатність зберігати і розвивати репутацію сумлінного, толерантного й творчого професіонала, який не заздрить таланту колег і не присвоює їх здобутки» (Хамітов, 2023, с. 29).

Українською важливо, що вищезначений дослідник акцентує увагу на моральному складнику академічної доброчесності, розкриваючи її змістовне наповнення крізь призму особистих якостей учасників освітнього процесу. На наше переконання, академічна доброчесність є своєрідним продовженням загальної культури науково-педагогічного працівника, який керується моральними нормами усвідомлено, а не тому, що його жахають відповідні правові наслідки.

Спираючись на етичну парадигму, академічна доброчесність вбирає в себе не тільки проблематику якісної освіти. Дотримання

норм академічної доброчесності безпосередньо впливає на процес виховання громадян у системі вищої освіти України, на ті цінності, які формуються під час здобуття ними знань в університеті та які мають забезпечити для них соціальний успіх. У цьому контексті виникає слушне риторичне запитання: «Чи це важка і наполеглива праця, яка допомагає досягати успіхів як окремому індивіду, так і країні загалом, чи це обман, шахрайство та сумнівна спритність, які потім стають нормами суспільних відносин і тягнуть країну на дно» (Гриценко, 2018, с. 283).

Безсумнівно, середовище навчального закладу – це своєрідний мікросоціум, у якому відбувається становлення особистості, засвоєння студентами (учнями) прийнятних та неприйнятних моделей поведінки, напрацьовуються засоби досягнення поставленої мети, які повинні мати етичний характер і не суперечити загальнолюдським цінностям та правовим нормам.

Натомість Ю. Калиновський оперує поняттям академічна чесність, яке, по суті, є синонімом академічної доброчесності. Дослідник доводить, що «академічна чесність – це дотримання певних морально-правових норм, правил та принципів у навчальному закладі як студентами, так і викладачами. Правила академічної чесності орієнтують студента на якісне навчання, адекватну самооцінку щодо рівня здобутих знань та на перетворення його з об'єкта навчання на суб'єкта навчання» (Калиновський, 2012, с. 477). Протягом навчання молода людина має усвідомити, що від якісних показників здобутих нею знань наряду залежатиме її перспективи в майбутньому: варіанти працевлаштування, напрями та швидкість кар'єрного поступу, соціальний успіх загалом.

Академічна доброчесність як морально-правова цінність передбачає в її носіїв високий рівень розвиненості як загальної культури, так і окремих її складників, як-от моральна та правова культура.

З практичного боку, вкрай важливо, що у 2017 р. у Законі України «Про освіту» зафіксовано визначення та основні характеристики академічної доброчесності. Такий феномен у цьому документі розуміється «як сукупність етичних принципів і визначених законом правил, якими мають керуватися учасники освітнього процесу

під час навчання, викладання та провадження наукової (творчої) діяльності з метою забезпечення довіри до результатів навчання та/або наукових (творчих) досягнень» (Кузьменко, 2021, с. 171).

«Інституційна увага» до проблематики академічної доброчесності сприяла її обговоренню та поступовому втіленню в українському освітньому просторі, зокрема, спираючись на підтримку міжнародних організацій та шляхом реалізації таких проєктів, як SAIUP, AcademIQ, а також відповідних офлайн- та онлайн-курсів на кшталт «Академічна етика», «Академічна доброчесність», «Академічна доброчесність у ЗВО», «Академічна доброчесність у країнах ЄС та в Україні» тощо.

Наступною важливою академічною цінністю, яка у світоглядно-культурному вимірі конститує відносини у сфері освіти демократичної країни, є академічна свобода. Узагальнюючи низку наукових та юридичних джерел, Д. Герцюк надає таку палітру розуміння поняття «академічна свобода»:

– свобода учасників академічної спільноти на індивідуальному та колективному рівнях, у царині створення й ретрансляції знань під час проведення досліджень, викладання та творчої діяльності;

– недопущення використання владними інституціями системи освіти як пропагандистського та політичного інструменту;

– створення умов для викладачів та студентів ЗВО для незалежного й вільного викладання, навчання та проведення досліджень, які передбачають відсутність зовнішнього тиску, жорсткої регламентації науково-педагогічної діяльності;

– «відкритий доступ до інформації про суспільні справи і справи своєї установи, можливість обмінюватися інформацією зі своїми колегами у своїй країні і за кордоном» (Герцюк, 2009, с. 17).

Продовжуючи вищезначені ідеї, Т. Костюк підкреслює, що академічна свобода – це вільне, творче самовизначення науково-викладацького складу, студентів та академічних структур, яке передбачає створення умов для виконання професійних функцій і науково-освітніх завдань без невмотивованого або тотального втручання державних органів. «Як мінімум, академічна свобода передбачає свободу участі в усьому

спектрі заходів, пов'язаних із виробництвом знань, включно з вибором фокусу дослідження, визначенням тематики навчальних курсів, оприлюдненням результатів досліджень, а на інституційному рівні – обрання на власний розсуд концепції розвитку, визначення місії та візії. Всі сучасні ЗВО в Україні і світі визначають інтернаціоналізацію пріоритетним напрямом розвитку, а отже, повинні володіти достатнім рівнем академічної свободи» (Костюк, 2018, с. 54).

Водночас академічна свобода не має стати підґрунтям для зловживань як керівництвом ЗВО, так і окремих структур та суб'єктів освітньої діяльності. Як відомо, свобода в демократичній системі відносин передбачає й обов'язкову наявність відповідальності в усіх її формах – правову, моральну, інституційну, соціальну та ін.

Науковці А. Пупкіс та Т. Сауліус доводять, що академічна свобода та соціальна відповідальність повинні бути збалансовані для досягнення суспільного добробуту та користі вищої освіти. Це означає, що науковці та викладачі могли б вільно досліджувати відповідну проблематику й публікувати свої наукові напрацювання, але водночас відповідально поводитися з результатами своїх досліджень, що принесло б соціальну користь суспільству (Pupkis & Saulius, 2023, p. 133).

Соціальна відповідальність суб'єктів освітнього процесу потребує як створення відповідної інституційно-правової мотивації з боку держави, так і її забезпечення шляхом роз'яснювальних та виховних заходів.

Для визначення рівня академічної свободи учасники Проєкту V-Dem, (штаб-квартира розташована в Гетеборзькому університеті у Швеції), акумулювали емпіричні дані для визначення індикаторів академічної свободи та спробували вирішити цю проблему використовуючи власну методологію. Індекс академічної свободи (The Academic Freedom Index, AFI), представлений у межах проєкту V-Dem, спирається на дані з понад 180 держав і репрезентує ґрунтовний матеріал даних щодо академічної свободи починаючи 1900 року та закінчуючи 2022 роком. Для обробки даних з академічної свободи задіяно 2 197 експертів з усього світу. Експерти послуговувалися стандартизованими анкетами та відпрацьованою статистичною моделлю. Важливо, що проєкт V-Dem акумулює

максимально перевірені дані про різноманітні вектори розвитку демократії. Індекс академічної свободи (ІАС), розроблений у межах проєкту, «налічує п'ять індикаторів академічної свободи, які оцінюються експертами країни за шкалою від 0 до 4 (свобода досліджень та викладання; свобода академічного обміну та поширення; інституційна автономія університетів; цілісність кампусу; свобода академічного та культурного самовираження)» (Заєць, 2023, с. 36).

Реалізація академічної свободи передбачає всебічну моральну, правову та інтелектуальну готовність учасників навчально-наукового процесу до її втілення не у формальний спосіб, а сутнісно, враховуючи вітчизняні реалії та міжнародний досвід.

Академічна свобода як цінність корелюється з такою аксіологемою, як автономія закладів вищої освіти. Автономія ЗВО є одним з базових принципів Болонського процесу, який передбачає «самостійність, незалежність і відповідальність закладів вищої освіти в ухваленні рішень стосовно розвитку академічних свобод, організації освітнього процесу, наукових досліджень, внутрішнього управління, економічної та іншої діяльності, самостійного добору і розстановки кадрів у межах, установлених Законом України “Про вищу освіту”» (Єршов, 2024, с. 55).

Автономія ЗВО як академічна цінність потребує певного інституційного оформлення й може реалізовуватися за декількома моделями, які передбачають різний рівень свободи в навчальному закладі. Аналізуючи цю проблему, О. Верденхофа, І. Каленюк, Л. Цимбал зазначають, що в кожному конкретному випадку баланс методів регулювання і рівень свобод може суттєво відрізнятись, що й характеризує різний рівень автономності ЗВО. Відповідно, можна виокремити такі базові моделі автономії ЗВО: мінімальну, часткову та повну:

– модель мінімальної автономії ґрунтується на принципі повного підпорядкування закладу вищої освіти завданням власника (засновника). За такою моделлю можливості самостійно ухвалювати рішення керівництвом закладу вищої освіти мають найнижчий рівень. Ця модель впроваджується в Південній Кореї та характеризується високою централізацією з елементами авторитаризму;

— модель часткової автономії ЗВО передбачає певну самостійність у фінансовій діяльності за наявності органів контролю щодо використання ресурсів. Така модель передбачає як фінансову, так й академічну автономію. Вона впроваджується в Китаї, де в межах освітньої стратегії передбачено децентралізацію і приватизацію навчальних закладів з дотримання національних традицій та світового досвіду;

— модель повної автономії базується на відсутності організаційно-майнової підпорядкованості. Така автономія передбачає максимальні можливості для вибору системи функціонування ЗВО, але водночас застосовують «м'які» форми контролю. Модель повної автономії втілюється в США, Канаді, Австралії та частково Японії. «Для них характерна сильна децентралізація в управлінні, відсутність державної монополії на створення закладів вищої освіти й різноманітність як навчальних закладів, так і навчальних програм» (Верденхофа, Каленюк, Цимбал, 2018, с. 123–124).

На нашу думку, автономія ЗВО не є самоціллю – важливий результат, який вона забезпечує: якість освітніх послуг; можливості для творчої, наукової та громадської самореалізації всіх учасників освітнього процесу; вплив ЗВО на соціальний та науковий прогрес, сталий розвиток у масштабах як окремої держави, так і регіону й людської цивілізації загалом.

Можна погодитися з думкою В. Рябченка та О. Бульвінської, що кожен ЗВО в межах своїх автономних ресурсів, спираючись на норми власної корпоративної культури, університетські цінності має можливість впроваджувати «певні освітні, соціальні, економічні, культурні програми, посилити співпрацю із суспільством, місцевими громадами, міжнародними інституціями заради досягнення цілей сталого розвитку. Одним з механізмів оцінювання внеску університетів у забезпечення сталого розвитку суспільства є рейтинги» (Рябченко, Бульвінська, 2022, с. 78).

Отже, автономія закладів вищої освіти як цінність має не тільки сприяти забезпеченню високих освітніх стандартів, а й давати поштовх до позитивних трансформацій загальносоціального, економічного та науково-технічного характеру.

Висновки. Так, академічні цінності у філософському розумінні є підґрунтям для самореалізації особистості, основою суспільного прогресу, втіленням принципів свободи та творчості в індивідуальному й соціальному бутті. Академічну доброчесність, академічну свободу, автономію закладів вищої освіти необхідно розглядати як цілісний аксіологічний каркас сучасної демократичної системи освіти, яка має сформувати кваліфікованого фахівця, свідомого, патріотичного громадянина та моральну особистість.

Список використаних джерел:

- Верденхофа, О., Каленюк, І., Цимбал, Л. (2018). Параметри та моделі автономії університетів. *Міжнародна економічна політика*, 1 (28), 109–127.
- Герцюк, Д. (2009). Академічні свободи у системі цінностей вищої освіти: еволюція і сучасний стан. *Вісник Львівського національного університету імені І. Франка. Серія «Педагогічна»*, 25 (4), 16–24.
- Гриценко, М. В. (2018). Академічні цінності як основа культури якості у вищій освіті. *Гілея : науковий вісник*, 128, 280–286.
- Єршов, М. -О. (2024). Автономія університетів у контексті оптимізації мережі закладів вищої освіти. *Професійна педагогіка*, 1(28), 55–68. <https://doi.org/10.32835/2707-3092.2024.28.55-68>
- Заєць, С. В. (2023). Академічна свобода в університетах України: стан та шляхи зміцнення. *Проблеми сучасних трансформацій. Серія: педагогіка*, 1, 33–41.
- Калиновський, Ю. Ю. (2012). Академічна чесність як чинник правового виховання студентської молоді. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*, 63 (8), 477–482.
- Костюк, Т.О. (2018). Держава – академічна свобода – інтернаціоналізація вищої освіти: ступінь взаємозалежності. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія : Державне управління*, 29 (68), 6, 51–55.
- Кузьменко, А.О. (2021). Історія становлення академічної доброчесності у закладах вищої освіти України. *Педагогічні науки: теорія та практика*, 3 (39), 167–172. <https://doi.org/10.26661/2786-5622-2021-3-23>
- Рябченко, В., Бульвінська, О. (2022). Автономія університетів для сталого розвитку суспільства: результати The Times Higher Education Impact Rankings 2022. *Неперервна професійна освіта: теорія і практика*, 4, 77–86.

Хамітов, Н. (2023). Академічна доброчесність як виклик, вимога і воля: контексти філософської антропології, етики й філософії освіти. *Філософія освіти*, 29 (2), 27–47.

Червонська, Л. М. (2022). Актуалізація поняття “академічні цінності” як змістовно-процесуального маркера академічної культури здобувача вищої професійної освіти. *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 5. Педагогічні науки: реалії та перспективи*, 90, 138–141. <https://doi.org/10.31392/NPU-nc.series5.2022.90.28>

Pupkis, A., Saulius, T. (2023). Higher education: academic freedom and social responsibility. *Humanities Studies*, 17 (94), 127–136. <https://doi.org/10.32782/hst-2023-17-94-13>

References:

Verdenkhofa, O., Kaleniuk, I., Tsymbal, L. (2018). Parametry ta modeli avtonomii universytetiv [Parameters and models of university autonomy]. *Mizhnarodna ekonomichna polityka*, 1 (28), 109–127 [in Ukrainian].

Hertsyuk, D. (2009). Akademichni svobody u systemi tsinnosti vyshchoi osvity: evoliutsiia i suchasnyi stan [Academic freedoms in the value system of higher education: evolution and current state]. *Visnyk Lvivskoho natsionalnoho universytetu imeni I. Franka. Seriiia «Pedahohichna»*, 25 (4), 16–24 [in Ukrainian].

Hrytsenko, M. V. (2018). Akademichni tsinnosti yak osnova kultury yakosti u vyshchii osviti [Academic values as the basis of quality culture in higher education]. *Hileia: naukovyi visnyk*, 128, 280–286 [in Ukrainian].

Yershov, M. -O. (2024). Avtonomiia universytetiv u konteksti optymizatsii merezhi zakladiv vyshchoi osvity [University autonomy in the context of optimising the network of higher education institutions]. *Profesiina pedahohika*, 1(28), 55–68. <https://doi.org/10.32835/2707-3092.2024.28.55-68> [in Ukrainian].

Zaiets, S. V. (2023). Akademichna svoboda v universytetakh Ukrainy: stan ta shliakhy zmitsnennia [Academic Freedom in Ukrainian Universities: Status and Ways to Strengthen]. *Problemy suchasnykh transformatsii. Seriiia: pedahohika*, 1, 33–41 [in Ukrainian].

Kalynovskyi, Yu. Yu. (2012). Akademichna chesnist yak chynnyk pravovoho vykhovannia studentskoi molodi [Academic integrity as a factor in legal education of students]. *Hileia: naukovyi visnyk. Zbirnyk naukovykh prats*, 63 (8), 477–482 [in Ukrainian].

Kostiuk, T. O. (2018). Derzhava – akademichna svoboda – internatsionalizatsiia vyshchoi osvity: stupin vzaiemozalezhnosti [The state – academic freedom – internalisation of higher education: the interdependence degree]. *Vcheni zapysky Tavriiskoho natsionalnoho universytetu imeni V. I. Vernadskoho. Seriiia: Derzhavne upravlinnia*, 29 (68), 6, 51–55 [in Ukrainian].

Kuzmenko, A. O. (2021). Istoriia stanovlennia akademichnoi dobrochesnosti u zakladakh vyshchoi osvity Ukrainy [History of formation academic integrity in higher education institutions of Ukraine]. *Pedahohichni nauky: teoriia ta praktyka*, 3 (39), 167–172. <https://doi.org/10.26661/2786-5622-2021-3-23> [in Ukrainian].

Riabchenko, V., Bulvinska, O. (2022). Avtonomiia universytetiv dlia staloho rozvytku suspilstva: rezultaty The Times Higher Education Impact Rankings 2022 [University autonomy for sustainable development: results of the times higher education impact rankings 2022]. *Neperervna profesiina osvita: teoriia i praktyka*, 4, 77–86 [in Ukrainian].

Khamitov, N. (2023). Akademichna dobrochesnist yak vyklyk, vymoha i volia: konteksty filosofskoi antropologii, etyky y filosofii osvity [Academic integrity as a challenge, demand and will: contexts of philosophical anthropology, ethics and philosophy of education]. *Filosofiiia osvity*, 29 (2), 27–47 [in Ukrainian].

Chervonska, L. M. (2022). Aktualizatsiia poniattia “akademichni tsinnosti” yak zmistovno-protsesualnoho markera akademichnoi kultury zdobuvacha vyshchoi profesiinoi osvity [Update of the concept of "academic values" as a content-procedure marker of the academic culture of students of higher professional education]. *Naukovyi chasopys NPU imeni M. P. Dragomanova. Seriiia 5. Pedahohichni nauky: realii ta perspektyvy*, 90, 138–141. <https://doi.org/10.31392/NPU-nc.series5.2022.90.28> [in Ukrainian].

Pupkis, A., Saulius, T. (2023). Higher education: academic freedom and social responsibility. *Humanities Studies*, 17 (94), 127–136. <https://doi.org/10.32782/hst-2023-17-94-13>.

Дунець Василь Богданович,

кандидат політичних наук,

докторант кафедри ЮНЕСКО з наукової освіти

Українського державного університету імені Михайла Драгоманова,

заступник директора з розвитку центрів науки

і міжнародних стратегічних проєктів

Національного центру «Мала академія наук України»

orcid.org/0000-0002-6399-5506

vas.dunets@gmail.com

Щепанський Віталій Вікторович,

кандидат філософських наук,

старший науковий співробітник

відділу наукової освіти та портальних рішень

Інституту прикладних систем управління НАН України,

методист відділу міжнародних освітніх проєктів

Національного центру «Мала академія наук України»

orcid.org/0000-0002-1934-2559

vitalii.shchepanskyi@man.gov.ua

МУЗЕЙ НАУКИ ЯК МЕРЕЖА: РОЛЬ ІНТЕРПРЕТАТОРІВ КРІЗЬ ПРИЗМУ АКТОРНО-МЕРЕЖЕВОЇ ТЕОРІЇ БРУНО ЛАТУРА

У статті досліджується роль інтерпретаторів музеїв науки з погляду акторно-мережевої теорії французького дослідника Бруно Латура. Автори аналізують, як діяльність інтерпретаторів допомагає формуванню та підтримці динамічної мережі взаємодії в музеях науки, що, своєю чергою, сприяє поширенню наукових знань та формуванню наукового світогляду серед відвідувачів. У статті розглядається поняття «інтерпретатор» та практична діяльність інтерпретаторів через порівняння світового досвіду з вітчизняною практикою.

На основі акторно-мережевого підходу автори демонструють, що інтерпретатори не лише передають інформацію та знання, а і є активними акторами, що формують мережу взаємодії між експонатами, технологічними засобами та відвідувачами. Через конкретні приклади висвітлюється трансформація ролі інтерпретаторів – від традиційної передачі знань до стимулювання діалогу та дискусій про науку. Особливу увагу приділено моделі музею науки американського фізика Френка Оппенгеймера, яка стала ключовою при формуванні філософсько-педагогічного підходу їх діяльності та при виборі форм роботи інтерпретаторів як на американському, так і на європейському континентах.

Автори розглядають також вплив інтерпретаторів на освітній процес, підкреслюючи їхню роль у формуванні позитивного ставлення до науки серед дітей та молоді. Аналіз діяльності інтерпретаторів Музею науки Малої академії наук України з огляду на виклики, пов'язані з повномасштабною війною, актуалізує важливість їх роботи для розвитку дитячої допитливості, залучення до проблемно-пошукової діяльності та надання психоемоційної підтримки.

Узагальнюючи, автори відзначають адаптивність діяльності інтерпретаторів до постійних викликів, їхню вагому роль у поглибленні інтересу до природничо-наукових дисциплін, а також необхідність продовження подальших емпіричних досліджень з окресленої тематики.

Ключові слова: інтерпретатор, музей науки, мережа, відвідувачі, експонати, акторно-мережева теорія, знання, трансформація.

Dunets Vasyl,
*Candidate of Political Sciences,
Doctoral Student at the UNESCO Chair on Science Education
Dragomanov Ukrainian State University,
Deputy Director for Science Centers Development
and International Strategic Projects
National Center “Junior Academy of Sciences of Ukraine”
orcid.org/0000-0002-6399-5506
vas.dunets@gmail.com*

Shchepanskyi Vitalii,
*Candidate of Philosophical Sciences,
Senior Research Fellow at the Department of Scientific Education and Portal Solutions
Institute of Applied Control Systems
of the National Academy of Sciences of Ukraine,
Education Project Manager
at the Department of International Educational Projects
National Center “Junior Academy of Sciences of Ukraine”
orcid.org/0000-0002-1934-2559
vitalii.shchepanskyi@man.gov.ua*

SCIENCE MUSEUM AS A NETWORK: THE ROLE OF INTERPRETERS THROUGH THE PRISM OF BRUNO LATOUR’S ACTOR-NETWORK THEORY

The role of science museum interpreters from the perspective of the actor-network theory developed by French researcher Bruno Latour is explored in this article. The authors analyze how the activities of interpreters contribute to the formation and support of a dynamic network of interactions in science museums, which, in turn, facilitates the dissemination of scientific knowledge and the shaping of a scientific worldview among visitors. The concept of the “interpreter” and their practical activities, comparing global experience with domestic practice, are also examined in the article.

Using an actor-network approach, the authors demonstrate that interpreters are not merely transmitters of information and knowledge but they are active actors shaping a network of interactions between exhibits, technological tools, and visitors. Through specific examples, the article highlights how the role of interpreters has transformed – from traditional knowledge transmission to stimulating dialogue and discussions about science. Particular attention is paid to the model of the science museum of the American physicist Frank Oppenheimer, which became the key to the formation of the philosophical and pedagogical approach of their activities and the choice of forms of work of interpreters on both the American and European continents.

The authors also examine the impact of interpreters on the educational process, emphasizing their role in fostering a positive attitude toward science among children and young people. Analysis of the activities of interpreters at the Science Museum of the Junior Academy of Sciences of Ukraine, in light of the challenges posed by the full-scale war, highlights the importance of their work for fostering children’s curiosity, engaging them in problem-solving activities, and providing psycho-emotional support.

In summary, the authors note the adaptability of interpreters to ongoing challenges, their crucial role in deepening interest in natural sciences, and the need for further empirical research on this topic.

Key words: interpreter, science museum, network, visitors, exhibits, actor-network theory, knowledge, transformation.

Вступ та актуальність дослідження. Інтер-активні музеї науки активно розвиваються у світі з 1960-х років ХХ століття. Вони стали важливими освітніми платформами, інтегрованими в інфраструктуру освіти. Такі музеї

сприяють залученню дітей та молоді до науки, зокрема до природничих і технічних дисциплін, зміцненню довіри суспільства до науки, а також реалізації концепції навчання впродовж життя. Вони також поступово укорінюються

в українському суспільстві як окремі інституції. Музеї науки функціонують як державні, комунальні, приватні чи громадські ініціативи. Проте їхнє місце в системі української освіти, соціально-філософські засади діяльності та роль у суспільстві належать до питань, які потребують теоретичного та емпіричного осмислення. Сучасний соціокультурний контекст, зокрема виклики повномасштабної війни та необхідність повоєнної відбудови країни, робить дослідження музеїв науки ще більш актуальним.

Музей науки як складний і багатогранний соціокультурний феномен потребує широкої дослідницької уваги. У цьому дослідженні зосередимося на інтерпретаторах – працівниках, які безпосередньо взаємодіють з відвідувачами та є ключовою ланкою між експонатами й аудиторією. Сприйняття відвідувачами представлених наукових явищ значно залежить від цих посередників, адже саме вони спрямовують набуття інформації та забезпечують належні умови для залучення до науки.

У цій статті ми використовуватимемо поняття «інтерпретатори», розуміючи під ним співробітників музею науки, які працюють у виставковому просторі. Назви їхніх посад, як і ролі, що виконують, варіюються залежно від країн. Найбільш поширеними термінами на європейському та американському континентах є «пояснювач» (англ. *explainer*), «фасилітатор» (англ. *facilitator*), «медіатор» (англ. *mediator*), проте трапляється й «аніматор» (пол. *animator*) у Польщі чи «натхненник» (англ. *inspirer*) у Фінляндії тощо. Таку широку варіативність можна пояснити як соціокультурними відмінностями країн, підходами до наукової комунікації, обраним філософсько-педагогічним підходом в організації роботи виставкового простору, так і певними мовними та лексичними особливостями (Xanthoudaki, 2020). Британський дослідник Тім Колтон вважає, що, попри відмінності в їх назві, цей персонал виконує подібні функції та ролі. Пов'язано це з тим, що діяльність багатьох європейських музеїв науки, на його думку, побудована на американській моделі, зокрема «Експлораторіуму» із Сан-Франциско (Caulton, 1998, p. 103).

У цій науковій розвідці проаналізуємо роль інтерпретаторів не лише як носіїв знань та інформації, а і як активних учасників мережі,

які разом з експонатами, технологічними засобами та відвідувачами формують середовище наукової комунікації. Адже, відповідно до акторно-мережевої теорії французького філософа Бруно Латура (Latour, 2005), музей науки можна розглядати як складну мережу взаємодії людей, технологій, експонатів та ідей. Окрім того, розглядатимемо музеї науки як гібридні простори, у яких відбувається злиття науки, культури та технологій, що трансформує освітні процеси та впливає на формування суспільного розуміння науки. У межах акторно-мережевої теорії можна говорити про створення гібридних просторів, у яких капітали інтерпретаторів і відвідувачів взаємодіють і перетворюються, визначаючи не лише пізнавальний, а й соціальний досвід у музеях науки. Ми також звернемося до міжнародного досвіду, щоб показати, як змінюється роль інтерпретаторів у різних країнах.

При цьому в межах дослідження спиратимемося на огляд наявної літератури, історико-порівняльний аналіз діяльності музеїв науки у світі та в Україні, а також на концептуальні засади акторно-мережевої теорії Бруно Латура. Це дасть змогу окреслити, як інтерпретатори формують мережу взаємодії з експонатами, технологічними платформами та аудиторією. Водночас, оскільки пропонуване дослідження є переважно теоретичним, ми не застосовували емпіричних методів (опитування, інтерв'ю, спостереження), а зосередилися на аналізі доступних джерел. Такий підхід зумовлює необхідність подальшої розробки теми, зокрема із залученням польових досліджень.

Також важливими залишаються ідеї П'єра Бурдьє (Bourdieu, 1986) про різні види капіталів (культурний, соціальний, символічний), що дає змогу доповнити мережевий аналіз соціальними динаміками та взаємодією між акторами. Ми розглядаємо, як інтерпретатори можуть активізувати свій культурний або соціальний капітал у взаємодії з аудиторією та іншими учасниками мережі музейного простору. Це може бути важливим для розуміння соціальних динамік у музеях науки, особливо коли досліджуємо музеї крізь призму акторно-мережевої теорії. Адже поняття капіталів доповнює аналіз відносин між акторами, розширюючи уявлення про те, як соціальні та культурні ресурси розподіляються й переміщуються в мережі.

За П'єром Бурдьє, кожен актор у соціальних мережах володіє різними видами капіталу (економічним, культурним, соціальним та символічним), які визначають його роль у мережі та можливості для взаємодії з іншими акторами. У контексті музеїв науки це можна застосувати до різних учасників: відвідувачів, інтерпретаторів, адміністрації музею та самих експонатів. Наприклад, інтерпретатори можуть мати культурний капітал, що виражається в їхніх знаннях та умінні передавати наукову інформацію, будучи водночас частиною соціальних мереж, де взаємодії з іншими акторами формують соціальний капітал.

Крім того, музеї науки можуть бути місцем, де капітали відвідувачів взаємодіють із культурними та символічними капіталами самих музеїв науки. Взаємодія між акторами, зокрема між інтерпретаторами та відвідувачами, може формувати нові соціальні структури, де знання й досвід передаються через соціальні зв'язки, а також через інтерпретацію наукових концептів, що є невід'ємною частиною музейної практики. Так, застосування ідей П'єра Бурдьє допомагає глибше зрозуміти, як саме формується й перетворюється «мережа» в музеях науки, коли всі учасники не лише обмінюються інформацією, а й залучають різні форми капіталу, впливаючи на способи засвоєння та комунікації наукових знань.

Також потреба теоретичного та практичного осмислення ролі інтерпретаторів у сучасному українському суспільстві посилюється й контекстом повномасштабної війни, оскільки музеї науки в перспективі можуть стати платформами для науково-технічних ініціатив та налагодження ширшої співпраці між науковою спільнотою і суспільством. Саме тому більш досконалий розгляд інтерпретаторів як ключових учасників музейного простору створює підґрунтя для формування нових моделей наукової освіти, орієнтованої на взаємодію, залученість і розвиток критичного мислення відвідувачів.

Аналіз досліджень та публікацій. Аналіз наявних досліджень дав змогу виявити незначну кількість наукових праць, присвячених тематиці інтерпретаторів у музеях науки. Попри те що підготовка інтерпретаторів до роботи відбувається за окремою освітньою програмою, їх наукові дослідження переважно проводяться в комплексі з вивченням музею науки як

інституції, розглядаючи їх у контексті наукової комунікації та популяризації науки.

Більшість наукових досліджень ролі та функцій інтерпретаторів сягає робіт Френка Оппенгеймера, американського фізика і засновника першого повністю інтерактивного музею науки «Експлораторіум» (Oppenheimer & Cole, 1974). Роботу інтерпретаторів в «Експлораторіумі» описує також Карен Коул (Cole, 2009). Подібності та відмінності між американським і європейським континентами в контексті розуміння моделі діяльності інтерпретаторів досліджував Тім Колтон (Caulton, 1998), а Віктор Данілов зосереджувався лише на американському досвіді (Danilov, 2010). Тоді як Майкл Джон Горман акцентує на необхідності трансформації ролі інтерпретаторів та самого музею науки (Gorman, 2020).

В Україні дослідження музеїв науки як соціокультурних та освітніх інституцій набуває актуальності. Напрацювання із цієї теми наявні в Станіслава Довгого (Довгий, Топузов & Бітаєв, 2020), Олексія Караманова, Ірини Сліпухіної, Ярослава Савченка (Сліпухіна, Савченко & Караманов, 2012) та інших науковців. У своїх працях вони зосереджуються переважно на педагогічних аспектах діяльності музеїв науки, натомість їх філософська проблематика залишається малодослідженою та потребує подальших наукових розвідок.

Водночас у світовій науковій спільноті спостерігається зростання інтересу до акторно-мережевої теорії Бруно Латура (Latour, 2005), яка пропонує розглядати соціальні феномени через взаємодію людей, матеріальних об'єктів та ідей. Хоча поодинокі публікації застосовують ідеї Бруно Латура щодо аналізу музеїв загалом, проте в них зацентовано здебільшого на організаційних або технологічних аспектах музейної діяльності. Натомість специфічне осмислення ролі інтерпретаторів у мережі «відвідувач – експонат – технологія – соціальний контекст» залишається фактично нерозвиненим, особливо в українському дослідницькому полі. Так, використання підходу Бруно Латура для глибшого розуміння соціальної та когнітивної взаємодії в музеях науки, на нашу думку, є перспективним напрямом, який досі не отримав системного висвітлення у вітчизняній науковій літературі.

Метою дослідження є аналіз ролі інтерпретаторів у музеях науки крізь призму

акторно-мережевої теорії Бруно Латура. Дослідження спрямоване на виявлення шляхів взаємодії інтерпретаторів, експонатів, технологій та відвідувачів у межах музейного простору, що створює динамічну мережу наукової комунікації.

Задля досягнення цієї мети передбачається розкрити поняття «інтерпретатор» у контексті музейної практики; узагальнити досвід використання підходів акторно-мережевої теорії в закордонних та вітчизняних музеях науки; визначити, як інтерпретатори, експонати й відвідувачі співдіють між собою, утворюючи «мережу», що забезпечує пізнавальну та соціальну функції музею; окреслити можливі напрями вдосконалення діяльності інтерпретаторів в українських реаліях, зокрема з урахуванням сучасних викликів.

Виклад основного матеріалу. Освітня діяльність музеїв науки ґрунтується на принципах практичного навчання, яке передбачає активну взаємодію відвідувачів з об'єктами, технологіями та концепціями. У цьому на власному досвіді переконалися автори цієї публікації під час роботи над створенням науково-освітнього простору Музей науки в м. Київ (Музей науки Малої академії наук України) та навчальних візитів у закордонних центрах науки і музеях науки. В основу цього підходу покладено ідеї американського філософа Джона Д'юї, який розглядав навчання як процес, що відбувається через дослідження, експеримент та рефлексію (Dewey, 1938). Він критикував традиційну освіту за її статичність і відокремленість від реального досвіду, наголошуючи на необхідності занурення в практичну діяльність як основний механізм формування знань.

У цьому контексті музеї науки є не лише популяризаторами наукових знань, а й альтернативними освітніми платформами, які змінюють саму логіку зацікавлення і засвоєння наукової інформації. Згідно з акторно-мережевою теорією Бруно Латура, знання не існує як стабільна сутність, що передається від експерта до пасивного реципієнта; навпаки, воно формується в процесі взаємодії між різними акторами – людьми, матеріальними об'єктами, технологіями та соціальними структурами (Latour, 2005, pp. 63–76). У такій мережі кожен елемент виконує активну роль, впливаючи на динаміку наукової комунікації.

Одним із перших музеїв, який реалізував ці принципи, став згаданий нами музей науки «Експлораторіум», заснований Френком Оппенгеймером у 1969 році. Його відкриття стало можливим саме в США – країні, де ще з початку XX століття активно розвивалася ідея навчання через діяльність (англ. *learning by doing*) (Довгий, Топузов & Бітаєв, 2020, с. 73). У певному сенсі, хоч і не безпосередньо, концепція музею перегукується з ідеями Джона Д'юї, який наголошував на важливості дослідницького підходу в освіті (Dewey, 1938, pp. 17–31). Проте на відміну від шкільної системи, що лише частково імплементувала ці принципи, «Експлораторіум» став простором, у якому вони втілювалися максимально повно.

Концепцію цього музею науки було побудовано на відмові від класичної моделі екскурсій, що передбачає переважно монологічну передачу знань. Натомість відвідувачі отримують можливість самостійно досліджувати простір й експонати, а ключовими акторами цього процесу стають так звані пояснювачі (англ. *explainers*) – молоді працівники, які не лише інформують, а й спрямовують відвідувачів на дослідницьку взаємодію з експонатами (Oppenheimer & Cole, 1974, p. 23).

З позицій акторно-мережевої теорії пояснювачі є не лише трансляторами інформації, а й медіаторами, які трансформують процес пізнання. Вони не просто пояснюють наукові явища, а активізують мережу взаємодії, де знання конструюється в процесі діалогу між експонатом, відвідувачем і культурним контекстом. Знання тут не є сталим або уніфікованим – воно змінюється залежно від того, як відвідувачі ставлять запитання, які гіпотези формують та як працівники музею адаптують свої пояснення відповідно до рівня сприйняття аудиторії.

Критично осмислюючи таку модель, варто зазначити, що хоча «Експлораторіум» створив новий формат музейної комунікації, він також заклав основи потенційних викликів. По-перше, ефективність такої взаємодії значно залежить від підготовки інтерпретаторів, їхніх когнітивних, комунікативних та методологічних навичок. Якщо інтерпретатори не володіють достатньою гнучкістю подання інформації або не можуть адаптуватися до рівня запитів аудиторії, мережа комунікації може зазнати

розриву. По-друге, подібні музеї часто наражаються на проблему вимірювання ефективності освітнього впливу. Адже взаємодія відвідувачів з експонатами та інтерпретаторами має переважно нелінійну природу.

З огляду на це, сучасні музеї науки можна цілком правомірно розглядати як *гібридні простори* в контексті теорії Бруно Латура, де відбувається злиття науки, культури та технологій, що змінює саму природу наукового знання (Latour, 2005, pp. 69–70). Такі простори функціонують як динамічні платформи, у яких межі між навчанням, експериментом і культурною взаємодією розмиваються. Саме в таких гібридних просторах та мережах кожен елемент (від конкретного експоната до людини, яка його розглядає) може відігравати самостійну роль актанта, впливаючи так на спосіб, у який вибудовується освітній процес. Так, інтерпретатори є не лише посередниками, а й акторами, які активно впливають на процес конструювання знань у мережі «відвідувач – експонат – технологія – соціальний контекст». Така багаторівнева взаємодія потребує від музею гнучкої організації, а від інтерпретаторів – здатності реагувати на неоднорідні потреби й зацікавлення аудиторії, роблячи процес пізнання справді відкритим та взаємозалежним.

За Френком Оппенгеймером, «Експлораторіум» є не лише місцем демонстрації наукових явищ, а й середовищем для розвитку критичного мислення та дослідницьких навичок, певною «освітньою філософією» (Oppenheimer & Cole, 1974, p. 26). Тож музеї науки виходять за межі традиційного наукового популяризаторства та набувають статусу складних освітніх екосистем, що працюють у межах розгалужених мереж взаємодії.

Освітня діяльність музеїв науки зазнала суттєвої трансформації в другій половині XX століття, коли почала домінувати концепція навчання через діяльність. Відмова від традиційного інформування на користь інтерактивної взаємодії стала ключовим чинником еволюції ролі працівників музеїв науки. У цьому контексті особливо показовим є досвід Нью-Йоркського Залу науки, одного з найстаріших інтерактивних музеїв науки, відкритого в 1964 році (Danilov, 2010, p. 38).

Спочатку Зал науки працював у межах класичної парадигми наукової комунікації, де

пояснювачі (англ. *explainers*) виступали як носії знань, що передавали відвідувачам інформацію про наукові явища та експонати, пробуваючи допитливість чи пояснюючи наукове явище в контексті асоціативного взаємозв'язку з повсякденним життям. Проте розробка нових виставок на межі 2014–2015 років, в основу яких закладено підхід креативного вирішення проблем, зумовила необхідність перегляду моделі роботи пояснювача. Цей процес розпочався з повної зміни візії їх навчання та підготовки. Пояснювачі почали виконувати роль фасилітаторів, які володіють соціальними вміннями та навичками, необхідними для залучення аудиторії до науки. У такий спосіб вони спрямовують комунікацію з відвідувачами у формат дослідницької взаємодії, розвиваючи їх обізнаність та дискутуючи про ідеї, що приховані за експонатами. Відвідувачів більше не спонукали до пасивного сприйняття інформації, а залучали до самостійного пошуку відповідей, експериментування та розв'язання проблем (Mohabir, Bennett, Liu, & Tetecatl, 2022, pp. 29–33). Такий підхід набуває ознак партисипативного.

З позицій акторно-мережевої теорії Бруно Латура ця трансформація демонструє зміну структури взаємодії в межах виставкового простору. Якщо раніше пояснювачі виконували функцію трансляторів знань, що передавали заздалегідь визначені наукові факти, то в новій парадигмі вони стали акторами мережі, здатними адаптувати зміст комунікації відповідно до запитів аудиторії, змінюючи не лише форму, а й сам процес наукового пізнання (Mohabir, Bennett, Liu, & Tetecatl, 2022, p. 31). Важливим результатом є те, що самі відвідувачі починають відігравати більш активну роль, перетворюючись з пасивних отримувачів інформації на співучасників музейного досвіду.

Цей перехід від жорстко регламентованої до відкритої освітньої взаємодії є важливим не лише з погляду теорії навчання, а й у ширшому філософському сенсі. Нью-Йоркський Зал науки показав, що музеї можуть бути не звичайними платформами для популяризації знань, а гібридними просторами, де відбувається злиття науки, культури та технологій, що змінює саму природу наукової комунікації. Адже «пояснення науки й техніки без належного реквізиту – це все одно що пояснювати, що таке плавання, не даючи змоги людині

торкнутися води» – писав Френк Оппенгеймер (Oppenheimer & Cole, 1974, p. 27).

Так, перехід від традиційного до інтерактивного підходу демонструє ширший процес трансформації музеїв науки, який можна пояснити через акторно-мережеву теорію: пояснювачі, відвідувачі, експонати та технології формують єдину систему, де знання не передається, а конструюється в процесі взаємодії (Mohabir, Bennett, Liu, & Tetecatl, 2022, p. 29). Партисипативний характер цієї системи дає змогу кожному учаснику впливати на її розвиток, а сама «мережа» збагачується новими смислами та інтерпретаціями, які виникають у процесі спільного дослідження.

Італійський дослідник Гульєльмо Мальйо, описуючи активності Міста науки (італ. *Città della Scienza*) в Неаполі, акцентує увагу на важливості «пояснення» як одного з основних напрямів діяльності центру науки. Водночас він підкреслює, що у своїй роботі вони уникають схоластичного підходу, який часто зводить науку до суворого та обмеженого викладу знань (Maglio, 2013, pp. 71–72). Натомість Місто науки прагне створити простір, у якому відвідувачі мають можливість самостійно навчатися, виходячи з власного досвіду та інтерактивно взаємодіючи з наданою інформацією. Це дає змогу не лише сприймати науку через готові інтерпретації, а й активно залучати відвідувачів до процесу пізнання, що робить цей досвід набагато глибшим і значущим. Такий підхід також співвідноситься з акторно-мережевою теорією Бруно Латура, оскільки інтерпретаторів та відвідувачів можна розглядати як частину складної мережі, де кожен актор взаємодіє з іншими, створюючи нові зв'язки і сенси.

Як було зазначено вище, у багатьох музеях науки екскурсії не є основною формою взаємодії з відвідувачами. Однак Гульєльмо Мальйо, аналізуючи досвід італійського Міста науки, актуалізує питання важливості проведення екскурсій, які здійснюються пояснювачами. Він зауважує, що практика екскурсій є характерною для музеїв науки та центрів науки південної Європи, зокрема Італії, на відміну від Північної Європи та США, де зазвичай домінує самостійне пізнання простору. Це пояснюється, на його думку, культурними відмінностями, які визначають різні підходи до взаємодії між відвідувачами та музейними закладами. Тому

після спостережень, проведених адміністрацією в Місті науки, виявлено, що відвідувачі, залишаючись наодинці з експонатами, часто не використовують їх належним чином і відчувають дезорієнтацію в просторі. З метою покращення досвіду відвідувачів запроваджено безоплатні тури, під час яких пояснювачі розпочали демонструвати найцікавіші та найбільш захопливі об'єкти простору. Тому в цьому центрі науки екскурсії відкриті для «для шкільних і сімейних груп, а також для груп людей, які вперше зустрілися в просторі» (Maglio, 2013, p. 76).

Важливою рисою цього підходу є те, що роль пояснювачів не зводиться до простого пояснення наукових фактів чи демонстрації експонатів. Їхнє основне завдання, як зазначає Гульєльмо Мальйо, полягає в тому, щоб провокувати відвідувачів на роздуми, ставити питання, обмінюватися ідеями тощо. Водночас, на його думку, великим ризиком при такому підході є наявність «нудного» екскурсовода або когось, хто не здатний вести дискусію (Maglio, 2013, p. 76).

Про переосмислення місії музеїв науки у XXI столітті, а також ролі музейних працівників у контексті сучасних глобальних викликів пише Майкл Джон Горман, директор Музею Массачусетського технологічного інституту (США), у своїй праці «Колайдери ідей. Майбутнє музеїв науки». Зокрема, він звертається до концепції розподілу капіталу, запропонованої вже згаданим нами П'єром Бурдьє, для підкреслення важливості зміни функцій музеїв у сучасному світі (Gorman, 2020, p. 135). Майкл Джон Горман акцентує на необхідності перегляду підходу діяльності музеїв науки: від передачі культурного капіталу («те, що ви знаєте») до передачі соціального капіталу («те, кого ви знаєте»). Згідно з його поглядами, музеї науки повинні зосереджуватися не лише на трансмісії знань, а й на сприянні розвитку соціальних зв'язків та взаємодії серед відвідувачів. Це важливий аспект їх сучасної діяльності, особливо в умовах глобалізації та швидких соціальних змін (Gorman, 2020, pp. 135–136).

Майкл Джон Горман зазначає, що в цьому процесі особливу роль відіграють працівники, які виконують функцію посередників, сприяючи соціальній взаємодії та формуванню контактів між відвідувачами. Як приклад він

наводить досвід «Наукової Галереї» в Дубліні (Ірландія), де медіатори, переважно студенти або волонтери, працюють на «першій лінії» взаємодії з публікою. Їхня ключова роль полягає у створенні умов для активної участі відвідувачів у дискусіях і пізнавальних обмінах. Експонати та експерименти використовуються як інструменти для започаткування діалогу, допомагаючи інтегрувати відвідувачів у «соціальний світ науки». Дослідження ефективності цього підходу показують, що відвідувачі високо цінують не самі виставки, а взаємодію з медіаторами (Gorman, 2020, pp. 139–141). У такий спосіб проявляється висока цінність соціальної взаємодії в контексті музейного досвіду. Якщо розглядати ці процеси з позицій акторно-мережевої теорії, то ключова роль такого «польового» персоналу полягає в тому, щоб розширювати мережу взаємозв'язків: залучати відвідувачів, експонати, науковців і навіть місцеві громади до спільного пізнання, перетворюючи музей на відкриту платформу взаємодії. Цей підхід демонструє важливість соціальних взаємозв'язків у сучасних музеях науки, відкриваючи нові можливості для розвитку музейної практики.

Ще одним прикладом успішної трансформації музеїв науки в Східній Європі можна вважати Центр науки «Коперник» (пол. *Centrum Nauki Kopernik*) у Варшаві (Республіка Польща). Від моменту відкриття у 2010 році він базувався на інтерактивності та самостійному дослідженні, а також запровадив власні програми підготовки персоналу, які передбачають роль аніматорів-наставників, близьку до поняття «інтерпретаторів». Попри початкові виклики щодо популяризації нового формату музею серед широкої публіки, «Коперник» швидко надобув популярності завдяки експериментальним виставкам і залученню місцевих спільнот (через волонтерські проекти та співпрацю з освітніми установами). Аніматори, працюючи на виставкових майданчиках, одночасно коментують експонати, стимулюючи відвідувачів до здійснення відкриття, пізнання методу експериментування. У загальному їх діяльність спрямована на «демократизацію науки», щоб зробити її простою і доступною (Piowiecka-Tańska, 2023, s. 107).

В Україні в практичній площині діяльності музеїв науки також немає однорідної назви, як

і візії діяльності інтерпретаторів. Проте саме в нашій країні використовується термін «інтерпретатор». У сучасній гуманітаристиці поняття інтерпретації виходить за межі традиційного тлумачення змісту. Наприклад, в есе «Смерть автора» Ролан Барт (Barthes, 1977) трактує інтерпретацію як «акт співтворення», що відбувається в момент зустрічі тексту й читача. «Текст починається з читача», – зазначає французький філософ, підкреслюючи, що саме інтерпретація відкриває множинність значень і формує смислову взаємодію (Barthes, 1977, p. 148). Так, інтерпретатор постає не лише як тлумач, а як учасник комунікативного процесу, у межах якого сенс не передається, а конструюється в діалозі. Такий підхід дає змогу глибше осмислити роль інтерпретатора музею науки – не як ретранслятора заздалегідь усталеного знання, а як того, хто ініціює процес пізнання, провокує запитання, стимулює інтелектуальну гру й стає співавтором нового досвіду відвідувача.

Колектив українських авторів (Ірина Сліпухіна, Ярослав Савченко та Олексій Караманов) розглядає діяльність інтерпретатора музею науки на прикладі американського «Експлораторіуму» в дещо вужчому аспекті. Ідеться про навчальний досвід відвідувачів та роль, яку виконує інтерпретатор у процесі його набуття, а саме – допомагає краще зрозуміти наукові явища, що демонструє експонат, та краще пізнати його функціонал (Сліпухіна, Савченко, & Караманов, 2012, с. 31).

Створення перших інтерактивних музейних просторів в Україні лише у 2010-х роках зумовило сприйняття інтерпретаторів серед відвідувачів як екскурсоводів чи гідів традиційних музеїв, очікуючи від них проведення екскурсій. Пов'язано це з тим, що, на нашу думку, філософсько-педагогічна концепція діяльності музеїв науки ще не повністю відома українському суспільству. У цьому є багато причин: незначна кількість теоретичних напрацювань, недостатня суспільна поінформованість тощо. Утім, варто все ж таки звернутися до конкретних практичних прикладів.

Одним із перших термін «інтерпретатор» в Україні використав Музей науки Малої академії наук України, який було відкрито у Києві у 2020 році. Завдання інтерпретатора – пояснити, витлумачити складні наукові явища в доступний та зрозумілий спосіб, а також

стимулювати пізнавальну активність відвідувачів. За словами Марії Дубрової, керівниці Музею науки Малої академії наук України, «основна мета інтерпретатора – поставити дитині таке запитання, щоб вона сама хотіла і шукала відповіді» (Хто такі інтерпретатори?, 2020, с. 6). Так, інтерпретатори сприяють розвитку дитячої допитливості, залучаючи їх до діалогу та проблемно-пошукової діяльності. Утім, важливим залишається процес пошуку відповіді на проблемне питання, який не завершується лише візитом до музею науки, а може тривати ще довго поза його межами.

У контексті сучасних українських викликів, а також суспільної важливості наукових розробок та інновацій, популяризація науки та здійснення належної наукової комунікації серед молодого покоління мали би стати пріоритетними завданнями держави і громадянського суспільства. Музеї науки разом з інтерпретаторами можуть відігравати в цьому значну роль, будучи тією мережею, яка поєднує інтереси та потреби багатьох суб'єктів. Певні кроки на цьому шляху вже зроблено. Наприклад, уперше в Україні у 2022 році в Українському державному університеті імені Михайла Драгоманова на кафедрі ЮНЕСКО з наукової освіти відкрито магістерську освітньо-професійну програму «Наукова освіта та наукова комунікація» (Кафедра ЮНЕСКО з наукової освіти, 2025).

Водночас варто зважати на контекст повномасштабної війни, у якому перебуває Україна. Деякі музеї науки були змушені призупинити або суттєво скоротити свою діяльність, тоді як інші адаптувалися до нових умов, пропонуючи оновлені формати, волонтерські ініціативи. У таких реаліях інтерпретатори відіграють додаткову роль, забезпечуючи емоційну підтримку аудиторії та створюючи простір для пізнавальної і творчої діяльності, що може ставати навіть своєрідною терапією під час кризових періодів. Адже наукова освіта та популяризація інтерактивних підходів нині є не тільки елементом культурно-освітнього життя, а й інструментом підсилення наукового потенціалу України, необхідного для післявоєнної відбудови (Проект Музею науки МАН «Наука на колесах», 2024). Отже, вітчизняний контекст висуває особливі вимоги до підготовки й роботи інтерпретаторів, адже вони мають бути готовими не лише до комунікації наукових фактів, а й до

гнучкої взаємодії з різними групами відвідувачів, враховуючи їхні емоційні й освітні потреби.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Результати проведеного теоретичного аналізу свідчать, що інтерпретатори в музеях науки виконують комплексну роль, яка виходить за межі традиційних функцій екскурсоводів. Вони не тільки допомагають відвідувачам опанувати складні наукові концепції, а й створюють умови для творчого пошуку та залучення різних форм капіталу (культурного, соціального тощо), про які писав П'єр Бурдьє. У контексті акторно-мережевої теорії Бруно Латура інтерпретатори розглядаються як ключові актори мережі «відвідувач – експонат – технологія – соціальний простір», що забезпечує динамічну взаємодію і трансформацію наукових знань. Досвід провідних музеїв науки в США та Європі підтверджує, що перехід від трансляції готових фактів до інтерактивної, партисипативної взаємодії не лише підвищує ефективність пізнавального процесу, а й розвиває критичне мислення й дослідницьку культуру відвідувачів.

Водночас в українському контексті бачення ролі інтерпретаторів, як і філософсько-педагогічна концепція музеїв науки, ще остаточно не сформовані та потребують подальшого осмислення. Сучасні виклики, зокрема повномасштабна війна і пов'язана з нею необхідність переорієнтації роботи багатьох музейних установ, лише підкреслюють важливість гнучкості та адаптивності інтерпретаторів. Музеї науки можуть стати осередками наукової комунікації, згуртування громади й навіть певної психологічної підтримки. Тому від інтерпретаторів очікується вміння працювати з різними віковими та соціальними групами, враховуючи емоційний стан відвідувачів і потреби сучасного суспільства. У цьому сенсі особливо актуальним залишається емпіричне вивчення діяльності інтерпретаторів (опитування, інтерв'ю, фокус-групи з відвідувачами та працівниками музеїв), розроблення критеріїв оцінювання їхньої ефективності, а також порівняльний аналіз українських і зарубіжних практик підготовки та роботи музейного персоналу.

Подальші розвідки можуть також охоплювати аналіз ефективності взаємодії між музеями науки та формальними закладами освіти, зокрема щодо розроблення спільних програм,

які сприяють поглибленню інтересу школярів і студентів до природничо-наукових дисциплін. Такий міжінституційний підхід може стати платформою для обміну досвідом, створення інтегрованих курсів і запуску дослідницьких

проектів, де роль інтерпретаторів полягатиме не лише в поясненні явищ, а й у стимулюванні партнерських стосунків між різними суб'єктами освітнього простору, забезпеченні комунікативної взаємодії.

Список використаних джерел:

Довгий, С. О., Топузов, О. М., & Бітаєв, В. А. (Ред.). (2020). Музейна педагогіка в науковій освіті. Київ: Національний центр «Мала академія наук України».

Кафедра ЮНЕСКО з наукової освіти. (2025). Отримано з УДУ імені Михайла Драгоманова. URL: <https://unesco.udu.edu.ua/>

Проект Музею науки МАН «Наука на колесах»: відповідь на виклики часу. (2024, 15 грудня). Отримано з Мала академія наук України. URL: <https://man.gov.ua/about/news/proyekt-muzeyu-nauki-man-nauka-na-kolesah-vidpovids-na-vikliki-chasu>.

Сліпучіна, І. А., Савченко, Я. В., & Караманов, О. В. (2023). Інтерактивні музеї науки як освітні середовища. *Освіта та розвиток обдарованої особистості*, № 1 (88), 28–37. [https://doi.org/10.32405/2309-3935-2023-1\(88\)-28-37](https://doi.org/10.32405/2309-3935-2023-1(88)-28-37).

Хто такі інтерпретатори? (2020, листопад). *Газета «Світ»*, (41-42), 6.

Barthes, R. (1977). *Image Music Text*. Translated by Stephen Heath. New York: Hill and Wang.

Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. G. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241–258). New York: Greenwood Press.

Caulton, T. (1998). *Hands-On Exhibitions: Managing Interactive Museums and Science Centres*. London: Taylor & Francis Ltd.

Cole, K. C. (2009). *Something incredibly wonderful happens: An intimate biography of Frank Oppenheimer*. Houghton Mifflin Harcourt.

Danilov, V. J. (2010). *Hands-On Science Centers: A Directory of Interactive Museums and Sites in the United States*. Jefferson, North Carolina, and London: McFarland & Company, Inc., Publishers.

Dewey, J. (1938). *Experience and education*. New York: Collier Books.

Gorman, M. J. (2020). *Idea Colliders: The Future of Science Museums*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Ilowiecka-Tańska, I. (2023). Wędrówka przez las zjawisk. Centrum nauki jako projekt zmiany kulturowej. *Prace Kulturoznawcze*, 27(1), 85–110. <https://doi.org/10.19195/0860-6668.27.1.6>

Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.

Maglio, G. (2013). Lesson1: Activities and Tools Overview. In A.-M. Bruyas, & M. Riccio, *Science Centres and Science Events: A Science Communication Handbook* (pp. 71–77). Milan: Springer.

Mohabir, P., Bennett, D., Liu, C., & Tetecatl, D. (2022). From Explaining to Engaging Visitors: Transforming the Facilitator's Role. In H. Ba, K. McMillan Culp, & M. Honey, *Design Make Play for Equity, Inclusion, and Agency: The Evolving Landscape of Creative STEM Learning* (pp. 28–43). New York: Routledge.

Oppenheimer, F. J., & Cole, K. C. (1974). The Exploratorium: a participatory museum. *Prospects*, 4, 21–34.

Xanthoudaki, M. (2020, April). *Explainers and facilitators today*. Retrieved from: <https://www.ecsite.eu/activities-and-services/news-and-publications/digital-spokes/issue-62#section=section-lookout&href=/feature/lookout/explainers-and-facilitators-today>

References:

Dovhyi, S. O., Topuzov, O. M., & Bitaiiev, V. A. (Red.). (2020). *Muzeina pedahohika v naukovii osviti* [Museum pedagogy in science education]. Kyiv: Natsionalnyi tsentr «Mala akademiia nauk Ukrainy». [in Ukrainian].

Kafedra YUNESCO z naukovoi osvity [UNESCO Chair in Science Education]. (2025). Otrymano z UDU imeni Mykhaila Drahomanova. Retrieved from: <https://unesco.udu.edu.ua/> [in Ukrainian].

Proiekt Muzeiu nauky MAN “Nauka na kolesakh”: vidpovid na vyklyky chasu. (15.12.2024). Otrymano z Mala akademiia nauk Ukrainy. Retrieved from: <https://man.gov.ua/about/news/proyekt-muzeyu-nauki-man-nauka-na-kolesah-vidpovids-na-vikliki-chasu> [in Ukrainian].

Slipukhina, I. A., Savchenko, Ya. V., & Karamanov, O. V. (2023). Interaktyvni muzei nauky yak osvitni seredovyshcha [Interactive science museums as educational environments]. *Osvita ta rozvytok obdarovanoi osobystosti* [Education and Development of Gifted Personality], Nr 1 (88), 28–37. [https://doi.org/10.32405/2309-3935-2023-1\(88\)-28-37](https://doi.org/10.32405/2309-3935-2023-1(88)-28-37) [in Ukrainian].

Khito taki interpretatory? [Who are interpreters?]. (2020, lystopad). *Hazeta “Svit”* [“World” newspaper], (41–42), 6.

- Barthes, R. (1977). *Image Music Text*. Translated by Stephen Heath. New York: Hill and Wang.
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. G. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241–258). New York: Greenwood Press. [in Ukrainian].
- Caulton, T. (1998). *Hands-On Exhibitions: Managing Interactive Museums and Science Centres*. London: Taylor & Francis Ltd.
- Cole, K. C. (2009). *Something incredibly wonderful happens: An intimate biography of Frank Oppenheimer*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Dewey, J. (1938). *Experience and education*. New York: Collier Books.
- Gorman, M. J. (2020). *Idea Colliders: The Future of Science Museums*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Łłowiecka-Tańska, I. (2023). Wędrówka przez las zjawisk. Centrum nauki jako projekt zmiany kulturowej [A Journey Through the Forest of Phenomena. The Science Center as a Cultural Change Project]. *Prace Kulturoznawcze*, 27(1), 85–110. <https://doi.org/10.19195/0860-6668.27.1.6> [in Polish].
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Maglio, G. (2013). Lesson1: Activities and Tools Overview. In A.-M. Bruyas, & M. Riccio, *Science Centres and Science Events: A Science Communication Handbook* (pp. 71–77). Milan: Springer.
- Mohabir, P., Bennett, D., Liu, C., & Tetecatl, D. (2022). From Explaining to Engaging Visitors: Transforming the Facilitator's Role. In H. Ba, K. McMillan Culp, & M. Honey, *Design Make Play for Equity, Inclusion, and Agency: The Evolving Landscape of Creative STEM Learning* (pp. 28–43). New York: Routledge.
- Oppenheimer, F. J., & Cole, K. C. (1974). The Exploratorium: a participatory museum. *Prospects*, 4, 21–34.
- Xanthoudaki, M. (2020, April). Explainers and facilitators today. Retrieved from: <https://www.ecsite.eu/activities-and-services/news-and-publications/digital-spokes/issue-62#section=section-lookout&href=/feature/lookout/explainers-and-facilitators-today>

Запорожченко Олексій Володимирович,

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри права і соціальної роботи факультету управління,
адміністрування та інформаційної діяльності
Ізмаїльського державного гуманітарного університету
orcid.org/0000-0003-0496-2605
alexzap1973@gmail.com*

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ В ЕПОХУ ПОСТНЕКЛАСИЧНОСТІ: НОВІ АСПЕКТИ ЕТИЧНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

У статті досліджуються етичні виміри постнекласичної філософії науки, що формується в умовах глибоких трансформацій сучасного наукового знання. Автор аналізує зміну епістемологічних засад, яка супроводжується посиленням міждисциплінарності, зростанням ролі соціальних та гуманітарних чинників у науці, а також появою нових типів наукової раціональності, що виходять за межі класичної об'єктивності та нейтральності. Особлива увага приділяється феномену технаук – новому типу наукової діяльності, що інтегрує науку і технології, спрямованому не лише на пояснення реальності, але й на активне її перетворення. Це зумовлює необхідність переосмислення етичної відповідальності вченого, яка більше не може обмежуватись лише дотриманням внутрішньонаукових норм.

Автор уводить поняття «відповідального знання», яке передбачає врахування довгострокових наслідків наукових рішень для людини, суспільства й довкілля. У цьому контексті розглядається епістемологія довіри як ключова умова функціонування науки в умовах складності та глобальної взаємозалежності. У статті також порушено питання етичних викликів у сфері біотехнологій, штучного інтелекту, екологічної кризи, що постають перед постнекласичною наукою.

У результаті проведеного аналізу автор доходить висновку, що філософія науки в епоху постнекласичності потребує нового етичного горизонту – такого, що поєднує інтелектуальну чесність із соціальною відповідальністю, здатного відповісти на виклики техногенної цивілізації. Етика науки перестає бути вузькоспеціалізованим обговоренням і перетворюється на платформу для глобального діалогу про майбутнє людства.

Ключові слова: постнекласична наука, етика, філософія науки, технаука, відповідальне знання, епістемологія довіри, глобальні виклики.

Zaporozhchenko Oleksii,

*Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Law and Social Work
Faculty of Management, Administration, and Information Activity
Izmail State University of Humanities
orcid.org/0000-0003-0496-2605
alexzap1973@gmail.com*

PHILOSOPHY OF SCIENCE IN THE POST-NONCLASSICAL ERA: NEW ASPECTS OF ETHICAL RESPONSIBILITY

The article explores the ethical dimensions of post-nonclassical philosophy of science, which is taking shape amid profound transformations in contemporary scientific knowledge. The author analyzes the shift in epistemological foundations, marked by the growing importance of interdisciplinarity, the increasing influence of social and human factors in science, and the emergence of new types of scientific rationality that go beyond classical objectivity and neutrality. Special attention is given to the phenomenon of technoscience – a new type of scientific activity that integrates science and technology, aimed not only at explaining reality but also at actively transforming it. This calls for a reconsideration of the scientist's ethical responsibility, which can no longer be confined to adherence to internal scientific norms.

The author introduces the concept of “responsible knowledge”, which involves taking into account the long-term consequences of scientific decisions for individuals, society, and the environment. In this context, the epistemology of trust is examined as a key condition for the functioning of science in a world characterized by complexity and global interdependence. The article also addresses the ethical challenges posed by biotechnology, artificial intelligence, and the ecological crisis – challenges that confront post-nonclassical science.

Through this analysis, the author concludes that the philosophy of science in the post-nonclassical era requires a new ethical horizon – one that combines intellectual integrity with social responsibility, and that is capable of responding to the challenges of technogenic civilization. Ethics of science ceases to be a narrowly specialized discussion and becomes a platform for global dialogue about the future of humanity.

Key words: post-nonclassical science, ethics, philosophy of science, technoscience, responsible knowledge, epistemology of trust, global challenges.

Вступ. Постановка проблеми. Починаючи із XVII ст. наука посідає особливе місце в культурі та суспільстві, виступає носієм раціональності, прогресу й універсального знання, яке розглядалося як об’єктивне, нейтральне й автономне від соціальних, культурних чи етичних контекстів. Однак упродовж XX–XXI ст. така «нейтральність» і «незалежність» науки дедалі частіше піддається критиці – ми стаємо свідками глибоких трансформацій у способі функціонування науки, її внутрішній структурі, а також у взаємодії науки з іншими формами знання й соціальними практиками. Особливо актуальними стають ті філософські підходи, що трактують науку не як замкнену систему, а як відкритий, динамічний і глибоко вкорінений у суспільний контекст феномен. Однією із ключових концептуальних рамок для осмислення цих змін є уявлення про постнекласичну науку.

У сучасній постнекласичній парадигмі наука більше не мислиться як автономна та самодостатня, вона усвідомлює свою історичну, соціокультурну, аксіологічну зумовленість. Універсалістські претензії поступаються місцем множинності перспектив, відкритості до міждисциплінарності та визнанню принципової невичерпності знання. Постнекласичний етап означає також кризу старої моделі наукової об’єктивності та потребу в новій етичній рефлексії щодо умов, засобів і наслідків наукового пізнання.

Сучасна наука дедалі частіше вступає в зону складних, нелінійних і часто незворотних процесів. Розвиток штучного інтелекту, біотехнологій, генної інженерії, кліматичних досліджень, кібернетичних систем створює не лише нові можливості, а й нові ризики. Ці ризики часто неможливо передбачити в межах традиційних форм наукової етики, орієнтованої на внутрішні норми академічної доброчесності

або загальну «неупередженість» дослідника. Постає питання: чи може бути морально нейтральною діяльність, результати якої здатні змінити базові умови існування людини та природи?

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Осмислення етичного виміру науки, зокрема в контексті постнекласичної парадигми, спирається на значну кількість як зарубіжних, так і вітчизняних досліджень. Уже у другій половині XX ст. відбувається поступове розмивання межі між епістемологічною та етичною площинами наукового знання, що засвідчують праці представників критичного раціоналізму, постпозитивізму та соціальної епістемології. Зокрема, у філософії науки Карла Поппера, хоч і зберігається ідеал об’єктивного знання, усе ж визнається важливість відкритості, критики й моральної відповідальності науковця за помилки та суспільні наслідки власних теорій. Його концепція «відкритого суспільства» закладає основу для етичного виміру наукового дискурсу, що формується в публічному просторі та підлягає демократичному контролю (Поппер, 1994).

Особливого значення набувають роботи Томаса Куна та Пола Фесрабенда, які проблематизують саму ідею лінійного наукового поступу та нейтральності знання. У своїй класичній праці «Структура наукових революцій» Т. Кун показує, що зміна наукових парадигм є не лише епістемологічним, а й культурно-історичним процесом, у якому істина не є абстрактною константою, а залежить від конкретного наукового співтовариства (Кун, 2001). П. Фесрабэнд у книзі “Against Method” закликає до плюралізму та порівнює науку з ідеологією, що потребує моральної рефлексії з боку її носіїв. Такі підходи заклали ґрунт для переосмислення етики науки як сфери, що не зводиться до норм

професійної поведінки, а має справу із ширшим колом питань, зокрема із владою, відповідальністю, ризиком і наслідками (Feuerabend, 1993, р. 20–21).

У сучасному дискурсі важливу роль відіграє концепція «технонауки», запропонована Бруно Латуром (Latour, 1987), Донною Гаравей (Haraway, 1988) та іншими представниками Actor-Network Theory та феміністської епістемології. Вони наголошують на нерозривному зв'язку між науковим знанням, соціальними практиками й матеріальними агентами, як-от техніка, інфраструктура, об'єкти тощо. У цьому контексті постає нове розуміння етичної відповідальності як розподіленої, не централізованої у фігурі автономного вченого. Відповідальність стає системною категорією, що стосується не лише актів індивідуального вибору, а й дизайну наукових процесів, участі зацікавлених сторін, комунікації з публікою.

Значний вплив на формування сучасного етичного мислення в науці справила праця Ганса Йонаса "The Imperative of Responsibility", у якій автор переконливо обґрунтовує необхідність нової етики, орієнтованої не на ситуацію міжособистісної взаємодії (як у традиційній моральній філософії), а на наслідки дій у глобальному, міжчасовому вимірі. Г. Йонас уводить поняття «глибокої відповідальності» за майбутнє людства та біосфери, що вимагає обмеження технологічного імпульсу в ім'я збереження буття як такого (Йонас, 2001). Ця ідея особливо актуалізується у зв'язку з викликами біоінженерії, штучного інтелекту, змін клімату, де наука здобуває потужний онтологічний потенціал. У цьому ж руслі розвиваються сучасні напрями прикладної етики: біоетика, етика штучного інтелекту, екологічна етика, що ми можемо побачити, наприклад, у працях Пітера Сінгера, Марти Нусбаум, Ван Р. Поттера та Джеймса Гарріса, де акцент зроблено на міждисциплінарному підході до етичних рішень, які охоплюють як наукові, так і політичні, правові й культурні аспекти, а в систематичному огляді "Ethics of AI: A Systematic Literature Review of Principles and Challenges" розглядаються основні етичні принципи та виклики, пов'язані з розвитком та впливом технологій штучного інтелекту на розвиток сучасної науки (Khan, Badshah, Liang, 2021).

Вітчизняна наукова традиція також пропонує низку вагомих концептуальних розробок. У працях І. Добронравової (Добронравова, 2014, с. 224–233), О. Поповича, С. Жабіна, В. Кліменкової, М. Турчина, Я. Пушкар, В. Ратнікова (Попович, Жабин, Клименкова, 2021) осмислюється трансформація образу науки в постнекласичну добу, де домінують складність, самоорганізація, синергетика; наголошується на важливості суб'єкт-суб'єктних відносин у науковому пізнанні, де знання не просто відображає реальність, а формується у процесі взаємодії, відповідальності й комунікації. Ці ідеї створюють підґрунтя для включення етики до фундаментальної структури наукової діяльності не як зовнішнього регулювання, а як внутрішньої норми співбуття (Ратніков, 2022, с. 68).

Загалом, сучасний стан філософсько-етичного осмислення науки характеризується плюралізмом підходів і зростанням консенсусу щодо необхідності інтеграції етичного виміру в усі етапи наукової діяльності, від постановки проблем до впровадження результатів. Поступово формується новий образ науки, не як «машини істини», а як культурно-відповідального, етично ангажованого процесу колективного творення світу. Огляд літератури з теми статті демонструє, що тема етики в постнекласичній науці є актуальною як у зарубіжних, так і у вітчизняних дослідженнях. Вона охоплює широкий спектр питань, пов'язаних із трансформацією наукового пізнання, розвитком нових технологій та необхідністю переосмислення етичних підходів у сучасному світі.

Метою статті є спроба окреслити концептуальні засади нової етики постнекласичної науки, простежити трансформації в розумінні наукової відповідальності, а також виявити ті філософські передумови, які дозволяють сформулювати етику, адекватну викликам сучасної науки. Особливу увагу буде приділено взаємозв'язку між епістемологічними змінами в науці й етичними наслідками, що із цього випливають; також буде здійснено огляд ключових концепцій, які формують сучасний дискурс етичної відповідальності у філософії науки.

Виклад основного матеріалу. Упродовж тривалого періоду в історії філософії науки домінувало уявлення про науку як сферу знання, що існує автономно від моральних, соціальних і політичних чинників. Така позиція,

глибоко вкорінена в ідеалах Нового часу, розглядала науку як самодостатню діяльність, що керується логікою внутрішнього розвитку, об'єктивністю методів і прагненням до істини. Моральна відповідальність, у цьому контексті, покладалась не стільки на вченого, скільки на інституції, які впроваджують результати наукових відкриттів у практику – державу, промисловість, суспільство. Такий підхід уважався гарантією «нейтральності» науки, її позаоцінного, відстороненого статусу щодо гуманітарних питань. Але вже у XX ст. ця класична парадигма починає демонструвати глибокі внутрішні суперечності. На тлі глобальних катастроф, спричинених застосуванням наукових досягнень (зокрема, створення ядерної зброї, екологічні кризи, експерименти з людиною в тоталітарних системах), усе чіткіше окреслюється криза ідеї моральної нейтральності науки. Стало очевидним, що наука не лише пізнає світ, а й перетворює його глибоко зворотним способом, створює нові ризики та дилеми. Саме в цей період наукова діяльність починає мислитися не як нейтральна технічна процедура, а як форма соціальної практики, що має етичні наслідки. Як зауважує В. Вернадський, наука дедалі більше звертається до складних систем, де жорсткий детермінізм поступається місцем імовірністному, а уявлення про абсолютну об'єктивність знання піддається критиці (Ягодзинський, 2007, с. 158).

Криза нейтральності науки також позначилася на зміні уявлень про саму фігуру дослідника. Відтепер учений перестає бути «поза кадром» власного пізнання. Його рішення щодо предмета дослідження, які методи вибрати, з ким і для чого співпрацювати набувають етичного значення. Ідея про відповідальність ученого за наслідки своєї праці поступово оформлюється у філософських і соціологічних дослідженнях як одна із ключових засад сучасної наукової етики. На перший план виходить концепт «відповідальної науки» (*responsible science*), що фокусується не лише на процесі виробництва знання, а й на умовах його застосування.

У постнекласичному етапі розвитку науки, який характеризується високим рівнем інтеграції наукового знання з іншими соціальними практиками, ця тенденція ще більше заглиблюється. Складні соціотехнічні системи,

що формуються на основі міждисциплінарних досліджень, дедалі частіше породжують наслідки, які не можуть бути передбачені в момент їх створення. Як зазначає Бруно Латур у концепції акторно-мережевої теорії, знання і технології є результатами колективної дії, де розмиті межі між природним і соціальним, технічним і моральним (Кононова, 2014, с. 43). У таких умовах нейтральність науки виявляється не лише ілюзією, але й потенційною загрозою: коли наука не усвідомлює власного соціального і морального виміру, вона стає неконтрольованим джерелом ризиків.

Особливу увагу в сучасній етиці науки починає привертати ідея «етики відповідального знання» як концепту, що інтегрує моральні принципи у структуру наукової діяльності. У цьому контексті розвиваються підходи, зосереджені на науковій доброчесності, етиці публікацій, відкритості досліджень, дотриманні принципу “do no harm”, етиці взаємодії з уразливими групами, а також на запобіганні технологічним катастрофам. Особливо важливим є усвідомлення того, що моральна відповідальність не вичерпується межами окремого проекту чи лабораторії: вона має стратегічний характер і передбачає мислення в масштабах людства, природи, майбутнього.

Отже, криза ідеї нейтральності науки відкриває перспективу для нового етичного проекту, у якому знання і мораль розглядаються не як антагоністи, а як складники єдиного цілісного світоглядного виміру. У цьому сенсі постає нагальна потреба в розробленні нової філософії науки, що була б здатна не лише аналізувати форми знання, але й оцінювати його наслідки в широкому соціокультурному горизонті. Повернення етики в науку має розумітися не як відступ від раціональності, а навпаки, як її глибше осмислення, здатне забезпечити гуманізацію наукового пізнання в епоху глобальних викликів.

Розвиток науки на зламі XX–XXI ст. супроводжується фундаментальною трансформацією її соціального статусу, масштабів впливу та внутрішньої логіки. Ми стаємо свідками становлення так званої *технонауки* як феномену, у якому наука більше не обмежується продукуванням знання, а водночас генерує технології, перетворює матеріальний світ, перебудовує біологічну природу людини, моделює складні

соціальні процеси та навіть вдається до управління майбутнім. У такій ситуації наукове пізнання перетворюється на силу, що має не лише пізнавальний, а й експериментально-трансформативний характер. Саме ця зміна й породжує нагальну потребу в переосмисленні етичних засад науки, адже її межі розширюються до таких сфер, де йдеться не просто про знання, а про фундаментальні параметри самого людського існування (Турчин, 2015).

У сучасному філософському дискурсі все більше уваги приділяється і аксіологічним вимірам наукової істини. Ідеться не лише про логіко-семантичні критерії істинності окремих висловлювань, як це було в неопозитивізмі, а про істину як ціннісну засаду, що надає змісту самій науковій діяльності. У цьому сенсі істина виступає не просто епістемологічною категорією, а фундаментальним ідеалом культури науки, навколо якого організується нормативний простір пізнання. Водночас ототожнення істини як ідеалу з реально досяжною метою наукового пошуку породжує низку методологічних і етичних дилем. У контексті постнекласичної наукової парадигми істина перестає бути суто гносеологічним орієнтиром і набуває виразного аксіологічного змісту. Вона більше не розглядається як остаточна відповідність між теорією та реальністю, а як культурна і нормативна цінність, що формує горизонти наукового мислення. Такий підхід не лише розширює уявлення про саму науку, а й висуває нові вимоги до філософської рефлексії над її підставами (Добронравова, 2014, с. 229).

Нприклад, критика уявлення про істину як недосяжну абсолютну мету знайшла концептуальне вираження у працях сучасного американського філософа Ларрі Лаудана. Він звертає увагу на небезпеку так званого «епістемологічного утопізму» як орієнтації науки на цінності, які не можуть бути верифіковані або раціонально обґрунтовані в межах самої наукової практики. Істина, у такому разі, втрачає евристичну функцію і перетворюється на абстрактний ідеал, що радше заважає продуктивному пізнанню, ніж сприяє йому. Щоб уникнути цього, Л. Лаудан пропонує переосмислити статус істини не як мети, а як інструментального чинника, що координує дослідницьку активність у межах змінюваних теоретичних контекстів (Laudan, 1990).

Ця позиція перегукується з підходом Гіларі Патнема, який закликав поєднати ідею реалізму з визнанням множинності форм раціональності. Відхід від жорстко інституціоналізованої моделі наукового розуму дає змогу розглядати істину не як позаісторичний еталон, а як динамічну цінність, що потребує етичного осмислення (Putnam, 1994).

Отже, у постнекласичному вимірі істина постає не лише як предмет епістемології, а як феномен, який містить у собі елементи морального вибору, відповідальності й усвідомлення, а проблема того, якою має бути наукова істина, набуває особливої актуальності: за умов зростання складності об'єктів дослідження, невизначеності наслідків і підвищеної соціальної відповідальності істина постає радше як регулятивний принцип, ніж як гарантована кінцева мета. Отже, етична відповідальність науковця охоплює не лише коректність методології, а й усвідомлення аксіологічного статусу істини в системі наукового знання.

В умовах екологічних проблем, які є одним із викликів епохи технауки, постає питання про етику людської присутності на планеті. Уперше в історії людство стикається з тим, що його колективна діяльність ставить під загрозу цілісність біосфери: кліматичні зміни, масове зникнення видів, деградація ґрунтів, забруднення океанів. Усе це потребує не лише технологічних рішень, а глибокої зміни етичної парадигми. Людина більше не може мислити себе як «господар природи», а має усвідомити себе як її частину, відповідальну за сталий розвиток. Звідси випливає потреба в екологічній етиці, яка передбачає нові критерії оцінювання науково-технічного прогресу: не лише ефективність, а й стійкість, збереження балансу, міжвидова солідарність, турбота про майбутні покоління.

Саме в цьому контексті виняткового значення набуває концепція «етики майбутнього», розроблена Гансом Йонасом. Його основна ідея полягає в тому, що традиційна етика, сформована ще в античності, була орієнтована на міжлюдські відносини в межах відносно стабільного середовища, де наслідки людських дій не виходили за межі локального або короткотермінового. Сучасна техніка, навпаки, наділяє людину такою потужністю, яка змінює фундаментальні умови буття: тепер наші дії можуть мати

незворотні наслідки для всього людства і навіть для планети загалом. Тому, на думку Г. Йонаса, етика повинна навчитися мислити в масштабах майбутнього, відповідати на питання не лише «що є добром для мене?», а й «чи може людство жити з наслідками цього?». Він формулює головний імператив нової етики: «Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися із продовженням автентичного людського життя на Землі», або теж можна сказати і в негативній формі: «Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності не були руйнівними для майбутньої можливості такого життя» (Йонас, 2001, с. 27–28). Цей імператив радикально змінює фокус етичного мислення: від теперішнього – до майбутнього, від індивідуального – до колективного, від локального – до глобального. Етика майбутнього, за Г. Йонасом, має бути превентивною, тобто передбачати можливі загрози й обмежувати технології, здатні завдати непоправної шкоди, навіть тоді, коли ми ще не можемо цілком передбачити всі наслідки. Цей підхід різко контрастує із традиційною позицією технооптимізму та сцієнтизму, яка вірить у всесильність наукового прогресу як самодостатнього блага. Г. Йонас наголошує, що технологічна могутність не звільняє людину від відповідальності, навпаки, вона її примножує.

Етика в епоху технауки, таким чином, не може залишатися факультативним елементом або зовнішньою регуляцією. Вона має стати внутрішньою компонентою наукового й технічного мислення, орієнтиром для ухвалення рішень у сферах, де йдеться про саму можливість людського буття в майбутньому. Це потребує міждисциплінарного підходу, глибокої філософської рефлексії, участі громадянського суспільства та нової культури наукової відповідальності. Отже, концепція Г. Йонаса виступає не лише як етична філософія, а як філософія виживання, дороговказ у добу, коли наука й техніка перестають бути лише інструментами, а стають умовами самого людського буття. У практичному сенсі ця модель знайшла вираження в концепції *Responsible Research and Innovation* (RRI) (An official website of the EU, 2017), яка впроваджується в науковій політиці Європейського Союзу й інших міжнародних ініціативах. Цей підхід передбачає включення етичної оцінки, участі громадськості, гендерної чутливості, відкритого

доступу та довгострокового мислення вже на етапі планування дослідження. Це не просто механізм контролю, а нова культура наукової діяльності, що визнає відповідальність як невід'ємну рису пізнання в епоху постнекласичної науки.

Також у добу постнекласичної науки, яка характеризується аксіологічною відкритістю, міждисциплінарністю та зростанням складності об'єктів дослідження, розвиток технологій штучного інтелекту (далі – ШІ) набуває особливого значення. ШІ перестає бути лише інструментом обробки даних, а дедалі більше функціонує як когнітивний агент, що потребує нових підходів до розуміння етики наукової діяльності. Як зазначає Люк Флоріді, ШІ формує нову форму «інформаційної агентивності», яка кидає виклик класичним моделям морального суб'єкта. У постнекласичному контексті, де знання сприймається як контекстуально зумовлене й ціннісно навантажене, постає потреба в етиці, інтегрованій у процес наукового й технологічного розвитку (Floridi, 2014).

Одним із ключових викликів у процесі використання ШІ є і явище так званої «відповідальності без суб'єкта» (Matthias, 2004), тобто автоматизовані рішення ШІ впливають на реальні життєві ситуації, однак відповідальність за ці рішення розмита між розробниками, користувачами та самою системою. Отже, постає потреба в переосмисленні понять моральної агентивності та раціонального обґрунтування.

Окрім того, як зазначає Шеннон Валлор, етичні ризики пов'язані не лише з функціонуванням ШІ, а й із ціннісними припущеннями, закладеними в його дизайн (Vallor, 2016). У цьому сенсі йдеться про епістемологію довіри, де наукова відповідальність набуває не лише процедурного, а глибоко нормативного характеру. Постнекласична етика має не лише реагувати на виклики ШІ, а формувати орієнтири в умовах радикальної невизначеності. Це передбачає відмову від універсальних нормативів на користь контекстуальної, ситуативної етики, відкритої до міждисциплінарного діалогу та технологічних змін.

Отже, у контексті постнекласичної науки особливої актуальності набуває етична рефлексія над технологіями штучного інтелекту, які дедалі частіше виступають не лише інструментами, а автономними агентами впливу. Постає

проблема «відповідальності без суб'єкта», що потребує переосмислення понять моральної агентивності та наукової відповідальності. Ми цілком погоджуємося з думкою Л. Флоріді про те, що сучасна етика III має виходити за межі технічного регулювання і бути вбудованою у структуру наукового пізнання.

Отже, наука у XXI ст. більше не може мислити себе в координатах об'єктивного, відстороненого, нейтрального пізнання. Вона потребує етики, яка здатна охопити складність світу, урахувати багатоголосся акторів, передбачити небажані наслідки та поставити в центрі уваги не лише істину, а й справедливість, довіру та турботу про майбутнє. Це означає, що етичне судження в науці повинне трансформуватися від технічного до екзистенційного, від відповідності правилам до відповідальності перед світом.

Висновки. Сучасна філософія науки все чіткіше усвідомлює, що ми перебуваємо в епосі глибокого зламу, що полягає в переході від неокласичної до постнеокласичної парадигми, яка ставить під сумнів традиційні уявлення про науку як нейтральну, автономну й суто раціональну практику. Наука вже не є лише засобом відкриття істини в чистій формі, а стає силою, здатною радикально трансформувати світ, суспільство, людину й умови життя. У цьому новому контексті особливої ваги набуває етичний вимір наукової діяльності, адже відповідальність за наслідки наукових рішень, від біоінженерії до кліматичної політики, більше не може бути відкладена чи делегована іншим інституціям.

У статті було показано, що постнеокласична наука потребує переосмислення базових принципів етики, які традиційно супроводжували наукову практику. Криза нейтральності науки, посилення технологічного втручання в життєві

процеси, глобальний масштаб викликів – усе це свідчить про необхідність формування нових моделей етичного судження. У світлі цього на особливу увагу заслуговує концепція «етики майбутнього» Ганса Йонаса, яка спонукає до етичного мислення, орієнтованого не лише на актуальне, а й на майбутнє, на турботу про тих, хто ще не народився, про планету, що потерпає від наслідків людської діяльності, про межі людської свободи. Його імператив: «Занось до свого теперішнього вибору як співпредмет твого воління цілісність людини в майбутньому» має стати орієнтиром для нових форм наукової рефлексії (Йонас, 2001, с. 28).

Окреслені виклики ставлять перед філософією науки нові завдання, зокрема про необхідність подальшої інтеграції філософських етичних підходів у дослідницькі програми, освітні практики, наукову політику. Це передбачає міждисциплінарний діалог між етикою, епістемологією, соціологією знання, технологічними науками, а також активне залучення громадянського суспільства до обговорення стратегій наукового розвитку. Перспективним напрямом досліджень є розроблення таких методологій науки та нових освітніх моделей, де етика буде не ізольованим курсом, а наскрізною ідеєю всієї підготовки науковця.

У підсумку варто наголосити, що нова наука потребує нової культури відповідального мислення, яке здатне поєднувати прагнення до істини з усвідомленням ціннісної складності світу, у якому ця істина діє. У добу, коли людство вперше отримало владу змінювати саму основу життя, етика перестає бути справою окремих моральних агентів, а стає колективною формою розуміння нашої відповідальності за майбутнє. Формування такої культури – це не просто виклик, а невідкладна вимога часу.

Список використаних джерел:

- Броннікова, Л. (2015). Постнеокласична наука: новий тип виробництва знання. *Наукові праці. Філософія*. Т. 262, № 250. URL: <https://philosophy.chdu.edu.ua/article/view/57250>
- Добронравова, І. (2014). Практична філософія постнеокласичної науки про наукову істину та людську свободу. *Філософія освіти*. № 2. С. 224–234. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/PhilEdu_2014_2_15
- Йонас, Г. (2001). Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Пер. з нім. Київ: Лібра. 400 с. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Yonas_Hans/Pryntsyp_vidpovidalnosti_U_poshukakh_etyky_dlia_tekhnolohichnoi_tsyvilizatsii/
- Кононова, Я. (2014). Антропологія сучасності Бруно Латура. *Культура і сучасність*. № 2. С. 42–48. URL: <https://journals.urau.kis/article/view/147134>

- Кун, Т. (2001). Структура наукових революцій. Port-Royal. 227 с. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Kun_Tomas/Struktura_naukovykh_revoliutsii.pdf
- Лебідь, Є. (2016). Етичні проблеми науки і техніки: навчальний посібник. Суми : Сумський державний університет, 2016. 184 с. URL: https://essuir.sumdu.edu.ua/bitstream-download/123456789/44687/1/Lebid_technology.PDF
- Попович, О., Жабин, С., Клименкова, В. (2021). Етика науки як фактор її збереження і розвитку. Наука та наукознавство. № 3 (113). С. 39–49. URL: <https://nasu-periodicals.org.ua/index.php/sofs/article/view/8759/7958>
- Поппер, К. (1994). Відкрите суспільство та його вороги. Том 1. Переклад з англ. О. Коваленка. Київ: Основи, 1994 р. 444 с. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Popper_Karl/Vidkryte_suspilstvo_ta_ioho_vorohy_Tom_1.pdf
- Ратніков, В. (2022). Етика та раціональність у науковому дослідженні: навчальний посібник. Вінниця: ВНТУ. 143 с. URL: <https://iq.vntu.edu.ua/repository/getfile.php/5005.pdf>
- Рижак, Л. (2024). Етика відповідальності у контексті кантівського «категоричного імперативу». *Вісник Львівського університету. Серія «Філософсько-політологічні студії»*. Випуск 56. С. 104–114. URL: http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/56_2024/14.pdf
- Севрук, І. (2016). Етика відповідальності (Г. Йонас) та межі керованості постсучасної армії. *Науковий вісник. Серія «Філософія»*. Харків: ХНПУ. Вип. 46 (частина II). С. 182–194. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/229041955.pdf>
- Турчин, М. (2015). Етико-екологічна проблематика у період постнекласичної епохи становлення наукового знання. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7 «Релігієзнавство. Культурологія. Філософія»* : збірник наукових праць. Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова. Вип. 34 (47). С. 222–229. URL: <https://enpuir.npu.edu.ua/handle/123456789/22447>
- Ягодзинський, С. (2007). Сучасний науковий дискурс і вчення В. І. Вернадського про наукову думку як планетарне явище. *Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія*. С. 157–162.
- Feyerabend, P. (1993). *Against Method*. 3rd ed. London: Verso. P. 20–27. URL: https://monoskop.org/images/7/7e/Feyerabend_Paul_Against_Method.pdf
- Floridi, L. (2014). *The fourth revolution: how the infosphere is reshaping human reality*, Oxford: Oxford University Press.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14, pp. 575–599. URL: <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Khan, A., Badshah, S., Liang, P. (2021) Ethics of AI: A Systematic Literature Review of Principles and Challenges. URL: <https://arxiv.org/pdf/2109.07906>
- Latour, B. (1987) *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Harvard University Press, Cambridge.
- Laudan, L. (1990). *Science and Relativism: Some Key Controversies in the Philosophy of Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Matthias, A. (2004). The Responsibility Gap. *Ethics and Information Technology*, 6 (3), 175–183. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10676-004-3422-1>
- Putnam, H. (1994). *Words and Life* (Ed. J. Conant). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Responsible Research and Innovation (RRI) in support of sustainability and governance, taking account of the international context. An official website of the EU URL: https://cordis.europa.eu/programme/id/H2020_SwafS-23-2017
- Vallor, S. (2016). *Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting*. Oxford: Oxford University Press. URL: <https://academic.oup.com/book/25951>

References:

- Bronnikova, L. (2015). Postneklasychna nauka: novyi typ vyrobnytstva znannia [Post-non-classical science: a new type of knowledge production]. *Naukovi pratsi. Filosofiia*. T. 262, № 250. Retrieved from: <https://philosophy.chdu.edu.ua/article/view/57250> [in Ukrainian].
- Dobronravova, I. (2014). Praktychna filosofiia postneklasychnoi nauky pro naukovu istynu ta liudsku svobodu [Practical philosophy of post-nonclassical science about scientific truth and human freedom]. *Filosofiia osvity*. № 2. S. 224–234. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/PhilEdu_2014_2_15 [in Ukrainian].
- Jonas, H. (2001). Pryntsyp vidpovidalnosti. U poshukakh etyky dlia tekhnolohichnoi tsyvilizatsii [The Principle of Responsibility. In Search of Ethics for Technological Civilization]. Per. z nim. Kyiv: Libra. 400 s. Retrieved from: https://chtyvo.org.ua/authors/Yonas_Hans/Pryntsyp_vidpovidalnosti_U_poshukakh_etyky_dlia_tekhnolohichnoi_tsyvilizatsii/ [in Ukrainian].
- Kononova, Ya. (2014). *Antropolohiia suchasnosti Bruno Latura [Anthropology of Modernity Bruno Latour]*. Kultura i suchasnist. № 2. S. 42–48. Retrieved from: <https://journals.uran.ua/kis/article/view/147134> [in Ukrainian].

- Kuhn, T. (2001). *Struktura naukovykh revoliutsii* [The structure of scientific revolutions]. Port-Royal. 227 s. Retrieved from: https://shron1.chtyvo.org.ua/Kun_Tomas/Struktura_naukovykh_revoliutsii.pdf [in Ukrainian].
- Lebid, Ye. (2016). *Etychni problemy nauky i tekhniky* [Ethical issues in science and technology]: navch. posib. Sumy: Sumskyi derzhavnyi universytet, 2016. 184 s. Retrieved from: https://essuir.sumdu.edu.ua/bitstream-download/123456789/44687/1/Lebid_technology.PDF [in Ukrainian].
- Popovych, O., Zhabyn, S., Klymenkova, V. (2021). *Etyka nauky yak faktor yii zberezhennia i rozvytku* [Ethics of science as a factor in its preservation and development]. *Nauka ta naukoznavstvo*. № 3 (113). S. 39–49. Retrieved from: <https://nasu-periodicals.org.ua/index.php/sofs/article/view/8759/7958> [in Ukrainian].
- Popper, K. (1994). *Vidkryte suspilstvo ta yoho vorohy* [The open society and its enemies]. Tom 1 / per. z anhl. O. Kovalenka. Kyiv: Osnovy. 444 s. Retrieved from: https://shron1.chtyvo.org.ua/Popper_Karl/Vidkryte_suspilstvo_ta_ioho_vorohy_Tom_1.pdf [in Ukrainian].
- Ratnikov, V. (2022). *Etyka ta ratsionalnist u naukovomu doslidzheni* [Ethics and rationality in scientific research]: navchalnyi posibnyk. Vinnytsia: VNTU. 143 s. Retrieved from: <https://iq.vntu.edu.ua/repository/getfile.php/5005.pdf> [in Ukrainian].
- Ryzhak, L. (2024). *Etyka vidpovidalnosti u konteksti kantivskoho “kategorychnoho imperatyvu* [Ethics of responsibility in the context of Kant’s “categorical imperative”]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriiia “Filos.-polit. studii”*. Vypusk 56. S. 104–114. Retrieved from: http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/56_2024/14.pdf [in Ukrainian].
- Sevruk, I. (2016). *Etyka vidpovidalnosti (H. Jonas) ta mezhi kerovanosti postsuchasnoi armii* [Ethics of Responsibility (G. Jonas) and the Limits of Manageability of the Postmodern Army]. *Naukovyi visnyk. Seriiia “Filosofiiia”*. Kharkiv: KhNPU. Vyp. 46 (chastyna II). S. 182–194. Retrieved from: <https://core.ac.uk/download/pdf/229041955.pdf> [in Ukrainian].
- Turchyn, M. (2015). *Etyko-ekolohichna problematyka u period postneklasychnoi epokhy stanovlennia naukovoho znnania* [Ethical and ecological issues in the post-nonclassical era of the formation of scientific knowledge]. *Naukovyi chasopys Natsionalnoho pedahohichnoho universytetu imeni M. P. Drahomanova. Seriiia 7 “Reliieznavstvo. Kulturolohiia. Filosofiiia”*: zb. nauk. prats. Kyiv: Vyd-vo NPU imeni M. P. Drahomanova. Vyp. 34 (47). S. 222–229. Retrieved from: <https://enpuir.npu.edu.ua/handle/123456789/22447> [in Ukrainian].
- Yahodzynskiy, S. (2007). *Suchasnyi naukovyi dyskurs i vchennia V. I. Vernadskoho pro naukovu dumku yak planetarne yavyshe* [Modern scientific discourse and V. I. Vernadsky’s teachings about scientific thought as a planetary phenomenon]. *Visn. Nats. aviats. un-tu. Filosofiiia. Kulturolohiia*. S. 157–162. [in Ukrainian].
- Feyerabend, P. (1993). *Against Method*. 3rd ed. London: Verso. P. 20–27 Retrieved from: https://monoskop.org/images/7/7e/Feyerabend_Paul_Against_Method.pdf
- Floridi, L. (2014). *The fourth revolution: how the infosphere is reshaping human reality*, Oxford: Oxford University Press.
- Haraway, D. (1988). *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*. *Feminist Studies*, 14, pp. 575–599. Retrieved from: <https://doi.org/10.2307/3178066>.
- Khan, A., Badshah, S., Liang, P. (2021) *Ethics of AI: A Systematic Literature Review of Principles and Challenges*. Retrieved from: <https://arxiv.org/pdf/2109.07906>
- Latour, B. (1987). *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Harvard University Press, Cambridge.
- Laudan, L. (1990). *Science and Relativism: Some Key Controversies in the Philosophy of Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Matthias, A. (2004). *The Responsibility Gap*. *Ethics and Information Technology*, 6 (3), 175–183. Retrieved from: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10676-004-3422-1>
- Putnam, H. (1994). *Words and Life* (Ed. J. Conant). Cambridge, MA: Harvard University Press
- Responsible Research and Innovation (RRI) in support of sustainability and governance, taking account of the international context. An official website of the EU Retrieved from: https://cordis.europa.eu/programme/id/H2020_SwafS-23-2017
- Vallor, S. (2016). *Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting*. Oxford: Oxford University Press. Retrieved from: <https://academic.oup.com/book/25951>

Ільчук Сергій Петрович,

*аспірант кафедри філософії, соціології та релігієзнавства
Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника
orcid.org/0009-0006-4034-4539
serhii.ilchuk.23@pnu.edu.ua*

Гоян Ігор Миколайович,

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри соціальної психології
Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника
orcid.org/0000-0003-2548-0488
Ihor.hoian@pnu.edu.ua*

СОЦІАЛЬНА ЕКСКЛЮЗІЯ ЯК ПОРУШЕННЯ СУСПІЛЬНОЇ УГОДИ

Події, які відбуваються в сучасній Україні та демократичному світі, загалом повертають у поле уваги науковців та широкої громадськості феномен соціальної ексклюзії. У сучасному інтелектуальному дискурсі він експлікований як процес виключення індивіда чи групи людей із соціальних відносин внаслідок обмеженого доступу до основних соціальних ресурсів, зокрема й управлінських рішень. Усвідомлення цієї проблеми стало можливим унаслідок економічних та соціокультурних трансформацій, які відбулися в епоху Відродження та сприяли усвідомленню суспільством цінності індивідуальності, закріпивши тим самим за людиною право на індивідуальне самовизначення. Поступове вкорінення в суспільній свідомості права людини на свободу (зокрема, самовираження) зумовили розробку нових підходів до розуміння завдань держави та політики низкою провідних філософів (Т. Гоббс, Дж. Локк і Ж.-Ж. Руссо). Реагуючи на виклики свого часу, вони запропонували розглядати державу як результат суспільної угоди, укладеної за вільною згодою громадян, які погоджуються передати частину своїх прав державі заради безпеки та захисту. Запропонована ними експлікація держави як результату добровільної згоди громадян, а не божественного помазання, сприяла зростанню легітимності влади, головне завдання якої в нових соціокультурних умовах полягало в розвитку справедливого та впорядкованого суспільства, у якому всі громадяни мають рівнозначне право на справедливий захист. Натомість порушення державою права людини на рівнозначну іншим свободу чи її неспроможність забезпечити рівність, яка, за умови збереження соціальної нерівності, буде достатньо корисною для найменш успішних членів суспільства, призводить до появи соціальної ексклюзії. Вона, на відміну від поширеної в класичну добу соціальної ізоляції, вказує на порушення справедливої суспільної угоди, тим самим сприяючи зростанню суспільної напруги.

Ключові слова: соціальна ексклюзія, суспільна угода, індивідуальність, соціальна ізоляція, свобода, рівність, справедливість, держава.

Ilchuk Sergiy,

*Postgraduate Student at the Department of Philosophy,
Sociology, and Religious Studies
Vasyl Stefanyk Precarpathian National University
orcid.org/0009-0006-4034-4539
serhii.ilchuk.23@pnu.edu.ua*

Hoian Ihor,

*Doctor of Philosophical, Professor,
Professor at the Department of Social Psychology
Vasyl Stefanyk Precarpathian National University
orcid.org/0000-0003-2548-0488
Ihor.hoian@pnu.edu.ua*

SOCIAL EXCLUSION AS A VIOLATION OF THE SOCIAL CONTRACT

The events taking place in modern Ukraine and the democratic world in general are bringing the phenomenon of social exclusion back to the attention of scholars and the general public. In the contemporary intellectual discourse, it is defined as the process of exclusion of an individual or a group of people from social relations due to limited access to basic social resources, including management decisions. Awareness of this problem became possible as a result of the economic and socio-cultural transformations that took place during the Renaissance and contributed to the society's awareness of the value of individuality, thus securing the right to individual self-determination. The gradual rooting in the public consciousness of the human right to freedom (including self-expression) led to the development of new approaches to understanding the tasks of the state and politics by a number of leading philosophers (T. Hobbes, J. Locke and J.-J. Rousseau). Responding to the challenges of their time, they proposed to consider the state as the result of a social contract concluded by the free consent of citizens who agree to transfer part of their rights to the state for the sake of security and protection. Their proposed explication of the state as the result of the voluntary consent of citizens, rather than divine anointing, contributed to the growth of the legitimacy of the government, whose main task in the new socio-cultural conditions was to develop a just and orderly society in which all citizens have an equal right to fair protection. Instead, the state's violation of the human right to equivalent freedom or its inability to ensure equality, which, given the persistence of social inequality, will be sufficiently beneficial for the least successful members of society, leads to the emergence of social exclusion. Unlike social exclusion, which was widespread in the classical era, it indicates a violation of a fair social contract, thereby contributing to the growth of social tension.

Key words: social exclusion, social contract, individuality, social isolation, freedom, equality, justice, state.

Постановка проблеми. Події, які відбуваються в сучасній Україні та демократичному світі, загалом повертають у поле уваги науковців та широкої громадськості проблеми взаємодії між державою та громадянами, ролі держави в житті громадян тощо. Така ситуація певною мірою викликана цілою низкою взаємозумовлених процесів, породжених глобалізацією. Вона, як відомо, дала широкі можливості для міграції та особистісної самореалізації в професійній діяльності, чим сприяла зростанню добробуту населення. Цілковитим позитивним феноменом, на перший погляд, видається й стрімкий розвиток інформаційного суспільства. Він супроводжується поступовими змінами у світовому розподілі праці завдяки вільному руху капіталу, що, з одного боку, сприяло індустріалізації країн з низькими показниками реального ВВП на душу населення, а з іншого – сформувало стійке зростання попиту в розвинених країнах на різноманітні матеріальні блага.

Низка цілком позитивних проявів глобалізації в сучасному світі поєднується із цілим комплексом її негативних соціальних наслідків. У цьому контексті доречно згадати втрату безумовного політичного впливу національними державами, навіть попри те, що після Другої світової війни саме вони намагалися реалізувати стратегію «загального добробуту», зокрема й шляхом цілеспрямованого встановлення максимально справедливих трудових

взаємин, що були покликані забезпечити гідне існування кожної людини. Усупереч цим цілком позитивним домаганням, з початком глобалізації вони почали поступатися своїм політичним впливом транснаціональним корпораціям. На противагу національним державам, ТНК не мали гуманістичних амбіцій, а тому вимагали гнучкого та динамічного ринку праці, з високим рівнем контрактної зайнятості, віддаленої роботи та мінімальними законодавчими обмеженнями на звільнення працівників. Запровадження таких норм супроводжувалося розширенням частки населення з незахищеними трудовими правами, які ставали потенційними представниками прошарку знедолених. Так, україносприятлива для стрімкого розвитку транснаціональних компаній «гнучкість» та «динамічність», породжувала трудову турбулентність й економічне розшарування суспільства. Такі зміни нерідко супроводжуються зростанням суспільного напруження, яке може виражатися не тільки у вербальних формах, проявах нонконформізму, а й, як застерігав ще Платон у «Державі» (Платон, 2000), у конкретних діях деструктивної спрямованості.

Не меншою мірою послаблення ролі національних держав викликане міжнародними політичними процесами другої половини ХХ ст. У цьому контексті насамперед варто згадати створення міжнародних організацій (найбільшою серед яких стала заснована в 1945 р.

ООН). Вони помітно обмежили можливість національних держав вести самостійну зовнішню, а частково й внутрішню політику. Ці обмеження, зважаючи на базові принципи ухвалені в 1948 році «Загальної декларації прав людини» (Загальна декларація прав людини, 1948), мали вкрай амбівалентний характер. З одного боку, документ, що був спрямований запобігти «варварським актам», які «обурюють совість людства» шляхом визнання гідності та рівних прав «всіх членів людської сім'ї» (Загальна декларація прав людини, 1948), закладав підвалини для розвитку інклюзивного суспільства, у якому кожна людина має право на участь у суспільному політичному чи культурному житті суспільства. Утім, з іншого боку, базові принципи «Загальної декларації» формувало стійке переконання в тому, що забезпечення прав людини значно важливіше за державні кордони. Завдяки йому в європейському світі почала стрімко зростати мережа громадських організацій, які всебічно та без допомоги держави намагалися реалізувати різноманітні громадські інтереси, що сприяло внутрішній консолідації суспільства. Водночас послаблення контролю з боку держави за діяльністю громадського чи тим паче приватного сектору економіки (зокрема, ТНК) нерідко супроводжується зростанням нерівності, а з нею й соціальної ексклюзії в суспільстві.

Не меншою мірою зростання соціальної ексклюзії в сучасному світі викликає міграція, викликана збройними конфліктами, політичними переслідуваннями чи іншими кризовими ситуаціями. Втікаючи від небезпеки, люди розривають усталені соціальні зв'язки, що може призводити до ізоляції та самотності. Останні особливо гостро відчуються у випадках, коли мігранти оселяються «у великих мегаполісах із високою щільністю забудови та, відповідно, заселення людьми, які часто належать до різних культурних середовищ – субкультур, етносів, цивілізацій тощо» (Кривда & Сторожук, 2018, с. 58). Така ситуація істотно ускладнює інтеграцію та асиміляцію мігрантів, які в новому соціокультурному середовищі можуть сприйматися як потенційна загроза соціальній стабільності та культурній гомогенності національних спільнот. Такі застереження можуть викликати зростання ксенофобії, яка без належної уваги держави спричинить соціальну ізоляцію мігрантів.

Аналіз досліджень та публікацій. Зважаючи на те, що зниження ролі держави у внутрішній та зовнішній політиці супроводжується зростанням соціальної ексклюзії, у сучасному інтелектуальному середовищі закономірно з'являються спроби всебічно й аргументовано розкрити сутність, джерела, особливості прояву та соціальні наслідки цього складного й суперечливого процесу. Цікавим та плідним у цьому контексті може стати інтелектуальний доробок американської дослідниці Г. Сільвер. У низці своїх робіт вона означила концептуальні підвалини дослідження цього складного феномену сучасності. Наприклад, у невеликій за обсягом статті «Процес соціального виключення: динаміка еволюції поняття» (The process of social exclusion: the dynamics of an evolving concept) вона показала, що попри непересічну увагу наукової спільноти до визначення поняття «соціальна ексклюзія», воно все ще перебуває в процесі становлення (Silver, 2007, р. 8). Така ситуація, на її думку, спричинена наявним у сучасному світі розмаїттям парадигмальних підходів до інтерпретації соціальної ексклюзії. Наприклад, у Франції, за переконанням дослідниці, як і в багатьох інших країнах, заснованих на колективних цінностях, утвердилася парадигма солідарності, у межах якої соціальна ексклюзія виникає внаслідок руйнування добровільної чи примусової консолідації суспільства (Silver, 1994, р. 539–540). Натомість представники англо-американського лібералізму розглядають соціальну ексклюзію як закономірний результат спеціалізації – соціальної диференціації, поділу праці та сфер виробництва. Усе це разом породжує соціальні розмежування, які, за переконанням лібералів, не завжди супроводжуються нерівністю (Silver, 1994, р. 540). Натомість європейські ліві, як доводить Г. Сільвер, розглядають соціальну ексклюзію як результат монополізації влади та ресурсів привілейованими групами (Silver, 1994, р. 541).

Як бачимо, кожна з виокремлених Г. Сільвер парадигм дослідження соціальної ексклюзії не позбавлена раціонального зерна, а тому її результати можуть бути використані для розробки програм протидії цьому руйнівному феномену. Водночас жодна з представлених дослідницею парадигм завдяки, з одного боку, суттєвому обмеженню соціокультурного контексту, а з іншого – високому рівню

узагальнення не дає можливості зрозуміти джерела соціальної ексклюзії в кожному конкретному вимірі. Очевидно, що саме це в єдності викликами, які виникають у процесі соціального розвитку, спонукає дослідників до пошуку підходів, у межах яких будуть враховані соціальні, економічні, культурні, політичні та інші чинники цього складного феномену сьогодення. Показовим у цьому контексті можуть стати наукові доробки таких закордонних дослідників, як Петра Бьонке (Böhnke, 2006), Найла Кабір, (Kabeer, 2000), Сельма Рудерт (Rudert, 2024), Х. Теобальд (Theobald, 2008), Ендрю Мартін Фішер (Fischer, 2008), Чарльз Тіллі (Tilly, 1998) та ін. Не менш цікавими та плідними для вивчення соціальної ексклюзії можуть стати праці таких українських дослідників, як І. Андрейко (Андрейко, 2020), І. Гоян (Гоян & Будз, 2021), М. Карп'як (Карп'як, 2020), С. Сторожук (Storozhuk & Petraniuk et al., 2023), Ю. Савельєв (Савельєв, 2015) та ін. Попри ґрунтовність їхніх розвідок, все ж варто визнати, що, на противагу своїм закордонним колегам, вони головну увагу зосереджують на розкритті суті соціальної ексклюзії, залишаючи поза своєю увагою динамічний характер, соціокультурну зумовленість та глибинні причини цього складного феномену.

Мета. Як бачимо, у закордонному та українському інтелектуальному дискурсі соціальна ексклюзія експлікована переважно в соціологічному вимірі. Такий однобокий ракурс досліджень породжує дефіцит філософських розвідок, спрямованих на виявлення першопричин соціальної ексклюзії та її взаємозв'язків з іншими соціальними процесами та явищами. З огляду на це, мета роботи полягає у виявленні основоположних чинників соціальної інкльюзії та концептуалізації теоретичних основ справедливого суспільства

Основна частина. Перш ніж говорити про першопричини чи вплив на соціум, варто окреслити зміст поняття «соціальна ексклюзія». У сучасному інтелектуальному дискурсі, як стверджує вже згадана нами Г. Сільвер, воно розглядається як «динамічний процес прогресивного багатоаспектного розриву соціальних зв'язків на індивідуальному та груповому рівнях» (Silver, 2007, р. 1). Так, соціальна ексклюзія – це процес руйнування інститутів, які тривало забезпечували згуртованість та внутрішню

солідарність суспільства й виникнення прошарку знедолених, що мають обмежений доступ до основних суспільних ресурсів. Цю позицію американської дослідниці загалом поділяє й українська вчена М. Карп'як. Вона стверджує, що поняття «соціальна ексклюзія» здебільшого використовують для позначення нерівного доступу «до можливостей, якими володіє суспільство на певному етапі свого розвитку» або ж як «процес виключення індивіда або соціальної групи із соціальних відносин внаслідок нестачі в них певних прав та наявності низки обмежень щодо доступу до інституцій, які розподіляють ресурси й надають соціальні послуги, участі в економічно чи соціально значущій активності та оплачуваній праці, можливостей впливати на ухвалення управлінських рішень на місцевому чи регіональному рівнях, залученості до мереж соціальних взаємовідносин і підтримки внаслідок нестачі базових компетенцій, різного роду дискримінації та матеріального становища» (Карп'як, 2020, с. 145).

Загалом, поділяючи висновки згаданих нами дослідниць, вважаємо за доцільне додати, що вести мову про нерівний доступ до соціальних ресурсів чи обмеженні можливості індивідів стало можливо тільки завдяки змінам, які розпочалися в епоху Відродження внаслідок поділу праці та зародженню сучасного типу суспільства (Baumeister & Muraven, 1996). До цього, як аргументовано показав американський соціолог Р. Баумейстр, індивіда в сучасному сенсі цього слова не існувало, адже можливості більшості людей «значною мірою визначалися їх статтю, сімейним походженням та іншими чинниками. Наприклад, чоловіки та жінки мали окремі сфери, і кожна була закрита одна від одної» (Baumeister & Muraven, 1996, р. 406). Ці зауваги цілком суголосні теоретичним висновкам Е. Гелнера про те, що в «типовому агрописьменному суспільстві панівний клас становить невелику меншість населення, жорстко відокремлену від більшості безпосередніх сільськогосподарських виробників, селян. Його ідеологія скоріше культивує, ніж приховує нерівність класів та рівень відокремлення вищих верств від решти» (Гелнер, 2003, с. 39).

Очевидно, що у світі, де людина не має уявлення про індивідуальну цінність, а її самовизначення відбувається на основі зовнішньо заданих чинників, ми не можемо говорити про

наявність інклюзивного суспільства, а отже, і про виключення з нього. В агрописемних суспільствах, як показав свого часу Г.В.Ф. Гегель у фундаментальній праці «Філософія історії», нерівність освячена релігією (Hegel, 1924, s. 189–201), а тому сприймається невіддільна та закономірна частина суспільного життя. У такому суспільстві соціальна ексклюзія постає не так викликом, як умовою підтримки суспільного ладу, виробничі відносини якого не здатні витворити культурної єдності, сформулювати повагу до індивідуальності, чим закласти передумови становлення інклюзивного суспільства.

Ситуація, як стверджує Р. Баумейстр, почала стрімко змінюватися з початком індустріалізації, урбанізації, піднесення торгівлі, корпоративного життя та посилення соціально-географічної мобільності. Пристосовуючись до викликів, породжених ними, та в прагненні розширили свої економічні можливості люди знайомилися з різними способами життя, що формально розширювало сферу вибору, яку суспільство їм пропонувало. (Baumeister & Muraven, 1996, p. 406–407). Пристосовуючись до нових економічних та соціокультурних умов життя, люди обстоювали право на зміну соціального статусу та самостійне формування індивідуальної ідентичності. Зрештою, ці домагання викликали зміни в ставленні суспільства до індивідуальності та змусили людей самостійно віднаходити відповідь на запитання «Хто Я?» і, відповідно, своє місце в суспільстві.

Як не парадоксально, але цілком позитивні зміни в процесі самовизначення людини не одразу сприяли росту інклюзивності суспільства. Навпаки, епоха Відродження та породжені нею процеси принесли в європейську культуру цілу низку збройних протистоянь. Тут можна згадати Столітню війну, Тридцятилітню війну громадянські війни у Франції (1562–1598) та Англії (1642–1651) та багато інших воєнних конфліктів. На думку англійського філософа Т. Гоббса, вони стали цілком закономірним наслідком того, що звільнений з-під тиску традиції людський індивід проявляв себе як «природний егоїст, безальтернативно налаштований на задоволення власних бажань, на забезпечення собі щонайбільших задовольень і насолод, головне ж – на самозбереження, на утвердження у власному бутті, а отже, на боротьбу

за зростання свого контролю і влади над усіма іншими, тими, хто вже через наявність власних аналогічних потреб може становити загрозу для його егоїстичного самоутвердження» (Гоббс, 2000, с. 7).

Нічим необмежене прагнення людини до задоволення власних потреб та засадниче для природного стану «право на все», зокрема й на тіло іншого, істотно ускладнює суспільне співжиття, породжуючи «війну всіх проти всіх». Вона ставить під загрозу існування кожного індивіда, водночас спонукаючи його до укладення суспільного договору та створення держави. У Т. Гоббса вона постає Левіафаном – чудовиськом, яке поглинає людей, перетворюючи їх на підданих, водночас надаючи їм безпеку, права і свободи (Гоббс, 2000, с. 8). Цікаво, що захист народу, на переконання Т. Гоббса, держава може виконувати тільки тоді, якщо ті, хто володіє верховною владою, працюють над тим, щоб «справедливість була дотримана однаковою мірою щодо людей всіх станів, тобто щоб як багаті та високопоставлені, так і бідні й непомітні люди мали однакову можливість знайти управу проти образ, яких вони зазнали, і шляхетна людина, вчиняючи насильство, ганьблячи або завдаючи якоїсь іншої кривди людині нижчого стану, мала б не більшу надію на безкарність, ніж людина нижчого стану, яка вчинила те саме щодо шляхетної людини» (Гоббс, 2000, с. 313). Саме в цьому, на думку філософа, «полягає принцип безсторонності, що йому, як природному закону, суверен підлягає тією самою мірою, що й найменший з його підданих. Усяке порушення закону – злочин проти держави, але деякі є злочинами й проти приватних осіб. Ті злочини, які стосуються тільки держави, можуть отримати прощення без порушення принципу безсторонності, бо кожна людина вільна прощати завдані їй кривди на власний розсуд. Але кривди, завдані приватним особам, не можуть отримати справедливого прощення, якщо на це немає згоди скривдженого або якщо він лишився незадоволеним» (Гоббс, 2000, с. 313).

Зроблені нами зауваги дають підстави стверджувати, що однією з важливих загроз цивільному стану та нормальному розвитку держави Т. Гоббс уважає нерівність у захисті можливостей тих, хто уклав суспільний договір. За таких умов він втрачає свою легітимність, оскільки

виключені із суспільного порядку та позбавлені захисту індивіди можуть виступити проти держави та суверена, що, зрештою, призведе до анархії, насильства, а в окремих випадках і занепаду самої держави. Ці висновки Т. Гоббса поділяв дещо згодом і Дж. Локк, який, спростовуючи абсолютистські погляди свого попередника, так само вважатиме суспільний договір або загальну згоду головною передумовою для створення держави, метою створення якої є захист життя, свободи та маєтностей людей від зазіхань інших (Локк, 2001, с. 195–196). Відповідно, будь-яке обмеження природного права людини буде суперечити природній свободі та рівності, заради яких була встановлена держава та призведе до відновлення стану війни, «у якому діє сила без повноважень» (Локк, 2001, с. 250). Цікаво, що заколотниками в цій війні, на думку Дж. Локка, можна вважати не тільки тих, хто намагається усунути законодавчий орган, а й «самих законодавців можна з не меншим правом вважати такими, адже ті, кого було поставлено для захисту та збереження народу, його свобод і власності, силою зазіхають на них та намагаються їх відібрати; і, таким чином, вони, поставивши себе у стан війни з тими, хто зробив їх захисниками та охоронцями свого миру, насправді є *rebellantes* – бунтівниками, до того ж за обставин, які найбільше обтяжують провину» (Локк, 2001, с. 250).

Наявність раціонального зерна в політичній теорії Дж. Локка не викликає сумнівів з огляду на її потужний вплив на розвиток ліберальної демократії та конституціоналізму. Водночас його погляди закладали підвалини для концептуалізації нового для самого англійського філософа феномену соціального виключення. Воно, як показав М. Фуко, розпочалася в результаті поступового переосмислення ставлення до бідності в XVI–XVIII ст. На відміну від епохи Середньовіччя, де бідність розглядалася як «принижена Пані, до якої гряде божественний Чоловік, щоб підняти її з бруду» (Foucault, 1972, р. 67), у період Відродження внаслідок світоглядних змін, спричинених Реформацією, бідність почала розглядатися як «результат безладу, що панує в суспільстві, і водночас перешкода, яка не дає змоги відновити порядок» (Foucault, 1972, р. 69). З огляду на це, тут немає місця звеличенню злиднів, простягаючи їм руку допомоги, бо ж Милосердя, що спрямоване на

бідність, теж порушує порядок. Щоб його зберегти злидні й бідність починають ізолювати, тобто виключати із суспільства.

Варто зазначити, що інститут ізоляції був викликаний до життя самим духом XVII ст. й насамперед вищеозначеним його прагненням до утвердження розумного впорядкування суспільства. У бжевільнях, тюрмах та робітничих домах ізолювали всіх неспроможних працювати чи інтегруватися в усталений соціальний порядок чи виконувати норми громадянського співжиття. Завдяки цьому, як стверджував М. Фуко, у «просторі класичного соціуму залишився якийсь нейтральний острівця, якась біла сторінка, на якій не закарбоване реальне громадянське життя; громадський порядок уже не стикається з безладом лоб у лоб, і розум не намагається більше своїми силами прокласти собі шлях, борючись з усім, що може існувати крім нього або намагається його заперечувати» (Foucault, 1972, р. 90).

Інститут ізоляції – виключення з громадянського життя усього, що суперечило розумному впорядкуванню суспільства, сприяв ситуативному подоланню викликів, що постали перед державою в XVII ст. Утім, у міру того, як бідність очищувалася від моралізаторських домішок, ставало дедалі більш зрозуміло, що вона має економічну природу й викликана різними соціальними катаклізмами. Свідченням цього стало проникнення безробіття та бідності в села, які традиційно вважалися найчистішими формами морального життя. Завдяки цьому ставало очевидно, що бідність – це не тільки й не стільки наслідок гріха, як результат випадковості й навіть закономірний складник соціального життя, яка завдяки нерівномірному поділу, забезпечує існування багатства (Foucault, 1972, р. 470).

Очевидно, що зміни, які проявилися в соціокультурному житті суспільства, не залишилися поза увагою тих філософів, які намагалися віднайти механізми розбудови справедливого суспільного устрою. Чільне місце в цьому контексті належить Ж.-Ж. Руссо. У широковідомій сьогодні роботі «Про суспільну угоду, або принципи політичного права» (Руссо, 2001) він запропонував концепцію народного суверенітету, яка мала сприяти утвердженню справедливості та рівності в суспільстві. Для цього він намагається віднайти «форму об'єднання, яка

всією спільною силою забезпечувала б особистості та майну кожного з об'єднаних індивідів захист і покровительство, і завдяки якій кожен, приєднуючись до всіх, підкорявся б, однак, лише самому собі і залишався б так само вільним, як і раніше» (Руссо, 2001, с. 21).

Як бачимо, вже саме формулювання завдання, вказує на те, що Ж.-Ж. Руссо вважає, що людина «народжується вільною», а тому має право жити згідно з власною волею та не підкоряючись свавілля та/або бажанням іншим. Утім, унаслідок низки перепон (для Ж.-Ж. Руссо – головною серед них є приватна власність), перебування в природному стані стає неможливим, що й змушує людей об'єднатися шляхом ухвалення суспільного пакту заради збереження своєї свободи та власності. Вкрадаючи його, людина «перетворює свою особу і всю свою силу на спільне надбання, яке перебуває під верховним керівництвом загальної волі, а кожного із членів тіла ми визнаємо невід'ємною часткою цілого» (Руссо, 2001, с. 22). Так, людина самовільно відмовляється від абсолютної свободи природного стану, громадянської свободи, яка, згідно з переконанням Ж.-Ж. Руссо, «передбачає, що всі вони приймають зобов'язання на одних і тих же умовах і повинні користуватись одними і тими ж правами». Інакше кажучи, суспільна угода, або «будь-який автентичний акт загальної волі, розподіляє зобов'язання або переваги рівною мірою серед усіх громадян» (Руссо, 2001, с. 41).

Свобода, яка, згідно з переконанням Ж.-Ж. Руссо, як невіддільний атрибут людини, забезпечує існування справедливого суспільства тільки в поєднанні з рівністю. Під цим словом, на думку французького філософа, варто розуміти «не те, що ступені багатства і влади <в суспільстві> є абсолютно однаковими, а те, що влада повинна стояти понад будь-якою формою насильства і завжди здійснюватися лише через відповідні повноваження і закони». Утім, не оминає Ж.-Ж. Руссо й проблему багатства, вважаючи, що «жоден громадянин не повинен бути настільки заможним, щоб мати змогу купити іншого громадянина, і жоден не повинен бути настільки бідним, щоб бути змушеним себе продавати; цим передбачається обопільна поміркованість: сильних світу цього – щодо майна і впливу, а пересічних громадян – щодо пожадливості і заздрощів» (Руссо, 2001, с. 63).

Як бачимо, згідно з переконанням Ж.-Ж. Руссо, прагнення до свободи та рівності, які є головними чеснотами легітимного та справедливого суспільного ладу, цілком і повністю відповідає спільному інтересу, представленому загальною волею. Саме тому, мислитель вважає, що у випадках, коли свобода та рівність окремих громадян чи тим паче певних груп населення не можуть бути реалізованими повною мірою, суспільний пакт, як єдино можлива передумова громадянського співжиття, втрачає свою легітимність. Інакше кажучи, якщо влада та уряд не виконують волю народу чи тим паче діють проти його інтересів, свідченням чого стає соціальна ексклюзія, громадяни мають право чинити опір державі заради відновлення справедливості.

Очевидно, що ідеї та теоретичні узагальнення Ж.-Ж. Руссо були цілком суголосними викликам, що постали перед французьким суспільством у другій половині XVIII ст. Розквіт абсолютизму, який більше не відповідав викликам часу, соціальна ексклюзія насамперед представників третього стану, корупція та високий рівень економічної нерівності суперечили справедливому соціальному ладу, тим самим вказуючи на втрату легітимності суспільним пактом. Очевидно, що така ситуація зумовила стрімке зростання революційних настроїв у суспільстві, які, зрештою, призвели до значних змін не тільки в суспільно-політичному житті Франції, а й усієї Європи. Затвердження Декларації прав людини і громадянина сприяло закріпленню в суспільній свідомості цілої низки актуальних для становлення та розвитку демократичного суспільства положень. Зокрема, цим документом чітко й однозначно проголошено, що метою суспільства має стати «загальне щастя», а уряд установлений для того, щоб «забезпечити людині користування її природними і невід'ємними правами» (Декларація прав людини і громадянина, 1793). Ключове значення серед останніх було надано рівності, свободі, безпеці та власності, реалізація яких забезпечувала розвиток справедливого суспільства.

Попри непересічну роль проголошеної в 1789 році Декларації прав людини і громадянина у формуванні та утвердженні в європейській суспільній свідомості демократичних цінностей, зреалізувати базові її принципи вдалося

не одразу. Свідченням цьому може стати «Декларація прав жінки і громадянки» (*Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, 1791), написана Олімпією де Гуж у 1991 році. Нагадаємо, що цей твір став реакцією активістки на те, що ідеали рівності та свободи, проголошені Революцією, не поширювалися на жінок, які так залишилися виключеними з правової системи та політичних процесів, а тому на них не поширювалося проголошене Декларацією прагнення до загального щастя. Поряд із жінками з політичного життя багатьох європейських і не тільки країн було виключене сільське населення. Його політичний вплив, а відтак і свободи, тривалий час істотно обмежувалися майновим цензом, який почали скасовувати тільки в результаті реформування виборчої системи в кінці XIX – на початку XX ст., зокрема й під тиском феміністичного руху першої хвилі (Storozhuk & Noyan, 2017).

Карколомні зрушення, що відбулися в європейському соціокультурному житті протягом XIX ст., справили позитивний вплив на розвиток демократії та розширення прав та свобод людини, утім, не змогли подолати соціального виключення. Свідченням цьому може стати два тоталітарні режими, які заради збереження контролю над суспільством без найменших докорів сумління виключали із суспільного життя всіх інакодумців та опонентів, та Друга світова війна, що супроводжувалася не тільки порушенням прав людей, а й масштабними злочинами проти людства, геноцидом та депортаціями. Очевидно, що ці страшні події й насамперед прагнення уникнути їх повторення спонукали міжнародну спільноту шукати механізми розбудови інклюзивного суспільства зі справедливим розподілом ресурсів. Одну з найбільш вдалих, або якщо бути більш точними найбільш впливових теорій справедливості запропонував американський філософ Дж. Роулз у своїй знаменитій роботі «Теорія справедливості» (1971). Шукаючи відповіді на злободенні виклики свого часу мислитель зробив спробу переосмислити традиційні концепції суспільного договору, без апеляції до метафізичних концепцій чи вічних філософських проблем (Роулз, 2009). Зокрема, він уважав, що люди об'єднуються в спільноти не завдяки тому, що тримаються якоїсь однієї концепції добра, як це спостерігалось в епоху Середньовіччя,

а у прагненні вигоди, яку отримують завдяки кооперації з іншими (Роулз, 2009, с. 822). Така взаємодія, на думку Дж. Роулза, буде стабільною, довготривалою, а тому й вигідною, тільки якщо в ній беруть участь вільні та рівні особи. Цікаво, що вільними Дж. Роулз називає людей, які здатні робити власний вибір, тобто створювати власні подеколи несумісні з іншими цілі та моральні уявлення, тоді як вільними для мислителя будуть люди наділені рівнозначними з іншими правами та свободами (Роулз, 2009, с. 819).

Варто зазначити, що в теорії справедливості Дж. Роулза, принцип рівності передбачає не тільки рівне право кожного на максимальну реалізацію свободи сумісної зі свободою інших, а й рівні можливості соціальної самореалізації. Втілення цього завдання вимагає, щоб наявні в суспільстві соціальні та економічні нерівності задовольняли дві основні умови: «по-перше, стосувалися установ та посад, відкритих для всіх за наявності умов чесної рівності можливостей; по-друге, були більш корисними для найменш успішних (*advantaged*) членів суспільства» (Роулз, 2009, с. 805). Ці базові, на думку американського філософа, принципи реалізації справедливості мають сприяти подоланню соціальної ексклюзії, тим самим сприяючи реалізації визначених «Загальною декларацією прав людини» прав та свобод людини, «незалежно від раси, кольору шкіри, статі, мови, релігії, політичних або інших переконань, національного чи соціального походження, майнового, станового або іншого становища» (Загальна декларація прав людини, 1948).

Висновки. На основі сказаного доходимо висновку, що в сучасному інтелектуальному дискурсі соціальна ексклюзія розглядається як процес виключення індивіда чи групи людей із соціальних відносин унаслідок обмеженого доступу до основних соціальних ресурсів, зокрема й управлінських рішень. Усвідомлення цієї проблеми стало можливим унаслідок економічних та соціокультурних трансформацій, які відбулися в епоху Відродження та сприяли усвідомленню суспільством цінності індивідуальності, закріпивши тим самим за людиною право на індивідуальне самовизначення. Укорінення в суспільній свідомості права людини на свободу (зокрема, самовираження) сприяли переосмисленню політичної теорії, у межах

якої держава починає розглядатися як результат суспільної угоди, укладеної за вільною згодою всіх громадян, які погоджуються передати частину своїх прав державі заради безпеки та захисту. Експлікація держави як результату добровільної згоди громадян, а не божественного помазання, сприяла зростанню легітимності влади, головне завдання якої в нових соціокультурних умовах полягало в розвитку справедливого та впорядкованого суспільства,

у якому всі громадяни мають рівнозначне право на справедливий захист. Порушення державою права людини на рівнозначну іншим свободу чи її неспроможність забезпечити рівність, яка за умови збереження соціальної нерівності буде достатньо корисною для найменш успішних членів суспільства призводить до появи соціальної ексклюзії, яка засвідчує порушення справедливої суспільної угоди, тим самим сприяючи зростанню суспільної напруги.

Список використаних джерел:

- Андрейко, І. С. (2020). Соціальна ексклюзія як об'єкт соціально-політичних досліджень. *Політикус : наук. журнал*, 5, 23–28.
- Гоббс, Т. (2000). *Левіафан* / Пер. з англ. Київ : Дух і Літера, 606.
- Гоян І. & Будз В. (2021). Соціальна інклюзія vs соціальна ексклюзія / *Multidisziplinäre Forschung: Perspektiven, Probleme und Muster der Sammlung wissenschaftlicher Arbeiten «ΛΟΓΟΣ» zu den Materialien der I internationalen wissenschaftlich-praktischen Konferenz (B. 1), Wien, 9. April, 2021*. Wien-Vinnytsia: List Verlag. in Ullstein Buchverlage GmbH & Europäische Wissenschaftsplattform, 172–173.
- Гелнер, Е. (2003). *Нації та націоналізм; Націоналізм*. Таксон, 300.
- Декларація прав людини і громадянина*. Конституційний Акт 1793 р. (українська). URL: [https://hai-nyzhnyk.in.ua/doc2/1793%20\(06\)%2024.dekl.prav.php](https://hai-nyzhnyk.in.ua/doc2/1793%20(06)%2024.dekl.prav.php)
- Загальна декларація прав людини*. Організація Об'єднаних Націй (1948). URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_015#Text
- Карп'як М. О. (2020). Соціальна ексклюзія в Україні: ознаки та форми прояву в сучасному суспільстві. *Регіональна економіка*, 2, 144–152.
- Кривда, Н. & Сторожук, С. (2018). Культурна ідентичність як основа колективної єдності. *International Journal of Innovative Technologies in Social Science*, 4(8), 2, 58–63. DOI: https://doi.org/10.31435/rsglobal_ijitss/01062018/5710
- Локк, Дж. (2001). *Два трактати про врядування*. К.: Основи, 2001. 265.
- Платон (2000). *Держава* / Пер. з давньогр. Д. Коваль, Основи, 355.
- Роулз Дж. (2009). Справедливість як чесність: політична, а не метафізична (801–824). В *Лібералізм: Антологія*. 2-ге вид. Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. К.: Простір, Смолоскип, 1128.
- Руссо, Жан-Жак. (2001). Про суспільну угоду, або принципи політичного права / Пер. з фр. та ком. О. Хома. К: Port-Royal, 349.
- Савельєв Ю. Б. (2015). Соціальне включення та ексклюзія як форми взаємодії в суспільстві: евристичний потенціал соціологічних концепцій. *Український соціум*, 4, 61–74.
- Baumeister Roy F. & Muraven, Mark (1996) Identity as adaptation to social, cultural, and historical context. *Journal of Adolescence*, 19, 405–416.
- Böhnke, P. (2006). *Am Rande der Gesellschaft – Risiken sozialer Ausgrenzung* (1st ed.). Verlag Barbara Budrich. <https://doi.org/10.2307/j.ctvbkjxrg>
- Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. (1791). URL: <https://gallica.bnf.fr/essentiels/anthologie/declaration-droits-femme-citoyenne-0>
- Fischer, A. M. (2008). Resolving the Theoretical Ambiguities of Social Exclusion with Reference to Polarisation and Conflict. Working Paper, 08–90, 31.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard, 585.
- Hegel. (1924). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Reclam Verlag, 233.
- Kabeer, N. (2000). Social Exclusion, Poverty and Discrimination: Towards an Analytical Framework. *IDS Bulletin*, 31(4). 83–97.
- Rudert, S. (2024). Soziale Ausgrenzung: Konsequenzen, Motive und Attributionen. *Psychologische Rundschau*, 75 (3), 203–215. <https://doi.org/10.1026/0033-3042/a000684>
- Silver, H. (1994). Social Exclusion and Social Solidarity: Three Paradigms. *International Labour Review*, 133, 531–578.
- Silver, H. (2007). *The process of social exclusion: the dynamics of an evolving concept*. Working Paper 95. Manchester: IDPM/Chronic Poverty Research Centre (CPRC), 25.

Storozhuk, S.V. & Hoyan. I.M. (2017). Gender Equality as a Modern Phenomenon. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 11, 71–83. DOI: 10.15802/ampr.v0i11.105481

Storozhuk, S. & Petraniuk, A., et al. (2023). A healthy society: social challenges of digitalization and the ways to overcome them (the ukrainian experience). *Wiadomości Lekarskie*, 76 (9), 2103–2111. <https://doi.org/10.36740/WLek202309129>.

Theobald, Hildegard. (2008) Soziale Ausgrenzung, soziale Integration und Versorgung: Konzepte und Empirie im europäischen Vergleich. In: *Künemund, H., Schroeter, KR (eds) Soziale Ungleichheiten und kulturelle Unterschiede in Lebenslauf und Alter*. VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-531-90815-1_9

Tilly, C. (1998). Modes of Exploitation. In *Durable Inequality*. University of California Press.

References:

Andreiko, I. S. (2020). Sotsialna eksklyuziia yak ob'ekt sotsialno-politychnykh doslidzhen. [Social exclusion as an object of socio-political research]. *Politykus : nauk. zhurnal*, 5, 23–28. [in Ukrainian].

Hobbes, T. (2000). *Leviafan [Leviathan]*. Dukh i Litera, 606. [in Ukrainian].

Hoian, I. & Budz, V. (2021). Sotsialna inkluziia vs sotsialna eksklyuziia (172–173) [Social inclusion vs. social exclusion]. *Multidisziplinäre Forschung: Perspektiven, Probleme und Muster der Sammlung wissenschaftlicher Arbeiten «AOHOΣ» zu den Materialien der I internationalen wissenschaftlich-praktischen Konferenz (B. 1), Wien, 9. April, 2021*. Wien-Vinnytsia: List Verlag. in Ullstein Buchverlage GmbH & Europäische Wissenschaftsplattform.

Gelner, E. (2003). *Natsii ta natsionalizm; Natsionalizm [Nations and nationalism; Nationalism]*. Takson. [in Ukrainian].

Deklaratsiia prav liudyny i hromadianyna [Declaration of the Rights of Man and of the Citizen]. Konstytutsiinyi Akt 1793 r. [Constitutional Act of 1793]. Retrieved from: [https://hai-nyzhnyk.in.ua/doc2/1793%20\(06\)%2024.dekl.prav.php](https://hai-nyzhnyk.in.ua/doc2/1793%20(06)%2024.dekl.prav.php) [in Ukrainian].

Zahalna deklaratsiia prav liudyny. [Universal Declaration of Human Rights]. Orhanizatsiia Obiednanykh Natsii (1948). [United Nations]. Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_015#Text [in Ukrainian].

Karpiak M. O. (2020). Sotsialna eksklyuziia v Ukraini: oznaky ta formy proiavu v suchasnomu suspilstvi [Social exclusion in Ukraine: signs and forms of manifestation in modern society]. *Rehionalna ekonomika*, 2, 144–152. [in Ukrainian].

Kryvda, N. & Storozhuk, S. (2018). Kulturna identychnist yak osnova kolektyvnoi yednosti [Cultural identity as the basis of collective unity.]. *International Journal of Innovative Technologies in Social Science*, 4(8), 2, 58–63. DOI: https://doi.org/10.31435/rsglobal_ijitss/01062018/5710 [in Ukrainian].

Locke, J. (2001). *Dva traktaty pro vriaduvannia. [Two Treatises of Government]*. Osnovy, 2001. 265. [in Ukrainian].

Platon, (2000). *Derzhava. [The Republic]*. Osnovy, 355. [in Ukrainian].

Rawls, J. (2009). Spravedlyvist yak chesnist: politychna, a ne metafizychna (801–824). [Justice as honesty: political, not metaphysical]. In *Liberalizm: Antolohiia. [Liberalism: An Anthology]*. 2-he vyd. / Uporiad. O. Protsenko, V. Lisovyi. K.: Prostir, Smoloskyp, 1128. [in Ukrainian].

Rousseau, Jean-Jacques. (2001). *Pro suspilnu uhodu, abo pryntsypy politychnoho prava. [The Social Contract or Principles of Political Right]*. Port-Royal, 349. [in Ukrainian].

Saveliev, Yu. B. (2015). Sotsialne vkluchennia ta eksklyuziia yak formy vzaiemodii v suspilstvi: evrystychnyi potentsial sotsiologichnykh kontseptsii. [Social inclusion and exclusion as forms of interaction in society: the heuristic potential of sociological concepts]. *Ukrainskyi sotsium*, 4, 61–74. [in Ukrainian].

Baumeister Roy, F. & Muraven, Mark (1996). Identity as adaptation to social, cultural, and historical context. *Journal of Adolescence*, 19, 405–416. [in English].

Böhnke, P. (2006). *Am Rande der Gesellschaft – Risiken sozialer Ausgrenzung* (1st ed.). Verlag Barbara Budrich. <https://doi.org/10.2307/j.ctvbkjxrg>. [in German].

Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne. 1791. Retrieved from: <https://gallica.bnf.fr/essentiels/anthologie/declaration-droits-femme-citoyenne-0> [in French].

Fischer, A. M. (2008). Resolving the Theoretical Ambiguities of Social Exclusion with Reference to Polarisation and Conflict. Working Paper, 08-90, 31. [in English].

Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard, 585. [in French].

Hegel. (1924). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Reclam Verlag, 233. [in German].

Kabeer, N. (2000). Social Exclusion, Poverty and Discrimination: Towards an Analytical Framework. *IDS Bulletin*, 31(4). 83–97. [in English].

Rudert, S. (2024). Soziale Ausgrenzung: Konsequenzen, Motive und Attributionen. *Psychologische Rundschau*, 75 (3), 203–215. <https://doi.org/10.1026/0033-3042/a000684> [in German].

Silver, H. (1994). Social Exclusion and Social Solidarity: Three Paradigms. *International Labour Review*, 133, 531–578. [in English].

Silver, H. (2007). *The process of social exclusion: the dynamics of an evolving concept*. Working Paper 95. Manchester: IDPM/Chronic Poverty Research Centre (CPRC), 25. [in English].

Storozhuk, S. V. & Hoyan, I. M. (2017). Gender Equality as a Modern Phenomenon. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 11, 71–83. DOI: 10.15802/ampr.v0i11.105481 . [in English].

Storozhuk, S. & Petraniuk, A., et al. (2023). A healthy society: social challenges of digitalization and the ways to overcome them (the ukrainian experience). *Wiadomości Lekarskie*, 76 (9), 2103–2111. <https://doi.org/10.36740/WLek202309129>. [in English].

Theobald, H. (2008). Soziale Ausgrenzung, soziale Integration und Versorgung: Konzepte und Empirie im europäischen Vergleich. In: *Künemund, H., Schroeter, KR (eds) Soziale Ungleichheiten und kulturelle Unterschiede in Lebenslauf und Alter. VS Verlag für Sozialwissenschaften*. https://doi.org/10.1007/978-3-531-90815-1_9 [in German].

Tilly, C. (1998). Modes of Exploitation. In *Durable Inequality*. University of California Press. [in English].

Карлов Олег Юрійович,
*старший викладач кафедри
соціально-гуманітарних дисциплін
Військового інституту танкових військ
Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут»
orcid.org/0009-0004-1045-5858*

ФІЛОСОФСЬКИЙ СКЛАДНИК ІСТОРИЧНОГО ЗНАННЯ Й ПІЗНАННЯ: БАЛАСТ ЧИ ІМПЕРАТИВ?

Сфера сучасного наукового знання великі сподівання покладає на системний і синергетичний ефект між-дисциплінарних досліджень. Загалом такі надії небезпідставні: починаючи з 1980-х років найбільший приріст евристичних здобутків науки був забезпечений завдяки й насамперед взаємодії різних дисциплін. Власне, навіть з міркувань внутрішньої логіки еволюціонування й функціонування наукового знання та пізнання тут не виникає заперечень, адже дисциплінарна демаркація наукових знань відбулася на певному етапі лише на підставі неспроможності сприймати досліджувану дійсність у повному обсязі, однак дійсність завжди була й назавжди залишиться саме такою: органічною єдністю величезної сукупності аспектів, яка для свого коректного й ефективного дослідження потребує відповідних інструментальних засобів у форматі поєднання зусиль різних дисциплінарних підходів.

У цьому разі йдеться насамперед про критеріальні основи сприйняття реалій предметної сфери, а також про консенсус чи хоча б про конвенційне узгодження позицій щодо аксіологічних основ епістемологічного та гносеологічного процесів. Річ у тім, що за відсутності виразного погодження різнотлумачень щодо цієї дорожньої карти ми матимемо справу не стільки із взаємодоповненням, скільки із взаємопоглинанням дослідницьких зусиль.

Показовим прикладом може слугувати ситуація з концептуальними й стереотипними розбіжностями між історичною сферою знань та філософією історії: якщо історики звинувачують філософів у релятивному розмиванні самих основ історії як сукупності недвозначних фактів, то філософи іронічно зауважують, що більшість наукових фактів відповідає цьому критерію вкрай незначною мірою, а крім того, для коректного сприйняття системних реалій вирішального значення набуває не фактографія, а фактологія, для забезпечення потреб якої в істориків часто бракує компетентності й дослідницьких навичок за цим профілем.

Ключові слова: історичне знання і пізнання, філософія історії, дисциплінарна демаркація, причинно-наслідкова зумовленість історичного процесу, внутрішня логіка історії, історія як сфера смислів і значень.

Karlov Oleg,
*Senior Lecturer at the Department of Social
and Humanitarian Disciplines
Military Institute of Tank Troops
National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute"
orcid.org/0009-0004-1045-5858*

THE PHILOSOPHICAL COMPONENT OF HISTORICAL KNOWLEDGE AND COGNITION: BALLAST OR IMPERATIVE?

The sphere of modern scientific knowledge places great hopes on the systemic and synergistic effect of interdisciplinary research. In general, such hopes are not unfounded: since the 1980s, the greatest increase in heuristic achievements of science has been ensured primarily by the interaction of different disciplines. Actually, even from the considerations of the internal logic of the evolution and functioning of scientific knowledge and cognition, there are no objections here, because the disciplinary demarcation of scientific knowledge occurred at a certain stage only on the basis of the inability to perceive the studied reality in its entirety, but reality has always been and will always remain exactly that: an organic unity of a huge set of aspects, which for its correct and effective study requires appropriate tools in the format of combining the efforts of different disciplinary approaches.

In this case, we are primarily talking about the criterion-based foundations of perception of the realities of the subject area, as well as about consensus or at least about conventional agreement of positions on the axiological foundations of epistemological and epistemological processes. The point is that in the absence of explicit agreement on different interpretations of this roadmap, we will be dealing not so much with complementarity as with mutual absorption of research efforts.

An illustrative example is the situation with conceptual and stereotypical differences between the historical field of knowledge and the philosophy of history: if historians accuse philosophers of relatively blurring the very foundations of history as a set of unambiguous facts, then philosophers ironically note that most scientific facts meet this criterion to an extremely small extent, and in addition, for the correct perception of systemic realities, it is not factography, but factology that is of decisive importance, to meet the needs of which historians often lack the competence and research skills in this profile.

Key words: historical knowledge and cognition, philosophy of history, disciplinary demarcation, cause-and-effect determination of the historical process, internal logic of history, history as a sphere of meanings and meanings.

Актуальність. Філософії не звикати до закидів на свою адресу з боку різних дисциплінарних відгалужень наукового знання, які стосуються насамперед і здебільшого «недостатнього рівня наукової виразності» філософії загалом і філософського складника цих дисциплін зокрема. Не є винятком із такого загального правила й сфера історичного знання: у середовищі істориків поширені звинувачення в тому, що «філософія применшує значення історичної достовірності», а натомість «здійснює експансію в історичну думку концептуально ризикованих й аргументаційно сумнівних сентенцій». Між іншим, у подібному діапазоні критики філософії доводиться мати справу ледь не в кожному випадку конкретної наукової дисципліни. Типовість такого проблемного кейсу вже сама по собі *актуалізує потребу систематизації та узагальнення факторів, які, з одного боку, лежать в основі цих кейсів, а з іншого – з різних причин опиняються на периферії уваги, призводячи до колізій різнотлумачень і численних непорозумінь.*

Виклад основного матеріалу. Одна з фундаментальних відмінностей пов'язана з тим що «на відміну від історії, *філософія історії* не може зводитися до наративу, себто до «оповідання про». Ніхто не заперечує: філософія історії містить елементи наративу і вдається до інтерпретаційних практик, але ті не становлять сутності функціонального покликання філософії історії, а є скоріше баластом, тією «водою», якою лише «розбавляють» насичену консистенцію філософської рефлексії щодо історичної тематики з метою зробити її придатною для «споживання» якомога ширшою аудиторією, максимально великим сегментом суспільної свідомості» (Самчук, 2009, с. 808).

Історія в античному розумінні – це Вчителька Життя (у цьому разі доречність вживання великої літери зумовлена багатоманітністю життєвої феноменології, яка отримує смислову виразність завдяки як коректному формулюванню історії, так і коректному її засвоєнню, врахуванню). Саме крізь призму такого функціонального покликання філософія й намагається сприймати історію, історичну темпоральність, історичну процесуальність та історичну подійність.

Ключового значення в цьому контексті набуває *сфера смислів і значень*. Чимало дослідників аргументовано доводять, що аспект смислів і значень узагалі не належить до компетентнісних повноважень історії, що це саме та межа, на якій історія вичерпує свої пізнавальні та знаннєві ресурси, поступаючись місцем якраз філософії як сфері знань, що володіє принаймні двома стратегічними перевагами: відміну від історії вона, по-перше, достеменно рефлексійна, а, по-друге, у класичному сенсі інтерпретативна. Рефлексійність та інтерпретативність є якраз тими інструментальними опціями, які хоч і не гарантують виявлення ієрархії смислів і значень в усій її автентичній достовірності, проте створюють щонайменше необхідні передумови для досягнення такого цільового орієнтиру (Арендт, 2002).

А «оскільки філософія – це, з одного боку, сфера смислів, а з іншого – наука про істину, то філософія історії субстанційно покликана відповідати на запитання щодо *смислу історії, доцільності існування народів і людства в цілому*, а також сформулювати відповіді на запитання, *чим є історія*» (Самчук, 2009, с. 797).

То чим же є історія? Можливо, це грайливе дитя, а роль іграшок у її грі виконують люди

та форми їхніх історичних об'єднань – етноси, народи, нації, суспільства, держави, регіональні утворення тощо. Якщо картина світу таких іграшок має істотні розбіжності з буттєвими реаліями, якщо вона істотно ілюзійна й химерна, то такі іграшки мають низьку противандальну опірність, а тому здебільшого підлягають зламу внаслідок не надто досвідчених дитячих зусиль історії й опиняються на смітнику історії чи, принаймні, на далекій периферії її уваги.

Принагідно зазначимо, що «наявність в історичної події *об'єктивного історичного смислу* не лише не заперечує, а й передбачає *варіативність його інтерпретацій*. Перший герменевтичний підхід до філософії історії є суто телеологічним. Він сприймає історію як певну закріплену часом *буттєвість*, яка потребує осмислення, витлумачує смисл як граничну мету існування, а філософії історії відводить функцію відповіді на запитання «навіщо?». Другий підхід акцентує увагу на розкритті *сутності історії*. У цьому разі питання осмисленості історичного процесу взагалі не порушується, натомість актуалізується потреба розробки концептуального каркасу – тих понять, які використовують для побудови пояснювальних схем. Здебільшого дослідники віддають перевагу другому підходу, розуміючи під філософією історії спосіб пояснення історичної дійсності» (Самчук, 2009, с. 797).

Однак «чимало дослідників ключовим для дисциплінарної суверенізації філософії історії вважають концепт *ухронія* (грецькою – *час, якого немає*). Ідеться про змалювання явищ і тенденцій з боку *позачасової послідовності*, тобто про *філософію історії як логіку й закономірність розгортання історії безвідносно до конкретних історичних подій і емпіричних фактів*» (Самчук, 2009, с. 793). Це ще один концептуальний вимір дисциплінарного покликання історії, який історія з різних причин не може належно осмислити та артикулювати, а тому змушена покладатися на допомогу філософії.

У цьому разі «йдеться насамперед про *метаісторію*, яка, як уважає Р. Козеллек, «досліджує не рух, а рухливість, не зміни в конкретному розумінні, а змінність як таку». Необхідність теорії історичної науки вчений виводив з того, що історія загалом (*Geschichte*) постійно «обганяє» окремі історії (*Historie*). Така трансцендентальність вимагає від історика-дослідника

щоразу нових прочитань джерел і такого розуміння історичності, коли потреба в переписуванні історії диктується не необхідністю виправлення помилок чи актом спокутування провин» (Нагорна, 2014, с. 18).

Над історією як сферою знань і життєдіяльності завжди висів Дамоклів меч гіпертрофованої вимогливості: якщо вона не презентує високого аргументаційного рівня, то автоматично номінується на статус збоченого різновиду некрофілії. Можна витратити літри чорнила й центнери паперу на популяризацію й диверсифікацію тези про те, що знання минулого – необхідна й неодмінна умова успішного майбутнього, проте таке концептуальне кредо все ж не може слугувати надійним виправданням існування історії як сфери знань і життєдіяльності – для виконання цього завдання потрібно дещо більше: теоретико-концептуальна стрункість історичного нарративу й дискурсу, а також максимально високий рівень інтерпретативної переконливості оприлюднюваних *symbolum fidei* (символів віри – лат.).

За відсутності зазначених опцій історія неухильно перетворюється на самовикриття завищених очікувань, девальвує свою претензійність на універсалістську об'єктивність, значущість чи хоча б прагматичну користь, перетворюючись на суб'єктивістське, волюнтаристське, ідеологічно ангажоване й рефіковане свавілля, здійснюване з метою забезпечення особистих, групових, кланових та партійних інтересів і виправдання так само особистих, групових, кланових та партійних намірів й ухвалених рішень.

Щодо цього Л. Нагорна слушно наполягає, що «нелінійність і каскадна новизна ситуацій, їхній рухливий, змінюваний характер потребують **не просто перегляду епістемологічного тезаурусу, ревізії звичних алгоритмів і методів дії, а радикальної зміни самого способу опанування калейдоскопічного універсуму**» (Нагорна, 2014, с. 10).

Філософія історії покликана виявляти внутрішню логіку й причинно-наслідкову зумовленість історичного процесу. Тут міститься ще одна фундаментальна відмінність історії та філософії історії: якщо історія функціонує в режимі *нарративів* (бажано – хронікалістського стилю), то філософія історії переважно *дискурсивна, діалогічна й евентуальна*.

Зрештою, майже ніхто не піддає сумніву той факт, що «комунікація історії та культури діалогічна: культура привносить в історію принципи толерантної інтерпретації, а історичне мислення насичує культуру глибинним розумінням зв'язку часів. Адже в широкому розумінні культура – не «музей старожитностей», а живий процес, що містить виробництво, збереження, споживання духовних цінностей» (Нагорна, 2014, с. 15).

Однак історики часто недооцінюють такі інструментальні опції філософії, як **дискурсивність, діалогічність і евентуальність**, вважаючи, що такі засоби досягнення пізнавальної мети не увиразнюють змістовність історії, а навпаки – перетворюють історичну дійсність на механічну сукупність волюнтаристської критеріальності, яка призводить до неприпустимої релятивізації уявлень про історичну статичку (конкретно-історичний status quo) та динаміку (темпоральність, тенденції, альтернативи).

А втім, чи не переоцінюють історики той компендіум знань (точніше кажучи, уявлень), які вони позиціонують як «історичні факти»? І чому в середовищі самих істориків є безліч розбіжностей щодо цієї категорії даних? Однак самі історики визнають, що високий рівень достовірності притаманний лише історичним хронікам, які за своїм покликанням, власне, і мають віддзеркалювати історичну покроковість у максимально можливій повноті змістовних виявів. Стосовно решти епістемологічного масиву історії варто зазначити, що він може претендувати лише на посередній рівень **фактографічної достовірності**.

Що ж стосується **фактологічної достовірності**, то тут історикам доводиться мати справу зі ще більшим обсягом проблем, запитань і сумнівів. А все тому, що **фактологія як логіка фактів потребує концептуального й критеріального стрижня, який не має апіорного статусу, а є апостеріорним наслідком сукупності багатьох факторів: світоглядно-аксіологічної призми застосованого гносеологічного підходу; сітки (ієрархії) смислів і значень, яку дослідник накидає на сферу (предмет) досліджень; обґрунтованості рушійних сил і визначальних причинно-наслідкових зв'язків тощо. Здебільшого такі гносеологічні процедури взагалі не належать до сфери дисциплінарної компетенції**

історичної думки, а належать до повноважень якщо не виключно, то насамперед і переважно філософії.

Принагідно зазначимо, що «значення наративу для філософії історії вичерпно розтлумачив Йоган Густав Дройзен. У 1857 році він сформулював концепцію історичного пізнання як способу прочитання історичного тексту. Дройзен був одним із перших, хто аргументовано довів, що «факти як такі не існують узагалі»: так звані факти історії є втіленням мовних послань, і не більше. Тому історична істина ніколи не може бути істиною абсолютною, а завжди – лише відносною, як, зрештою, й історичне пізнання ніколи не буває цілковито автентичним дійсності, повністю адекватним їй» (Самчук, 2009, с. 807–808).

Беручи до уваги ту обставину, що історії притаманна не **лінійна, а варіативна евентуальність**, не викликає сумнівів не лише апіорна доцільність рефлексії історії, а й статус такої рефлексії як важливої (а інколи й визначальної) передумови ефективного суспільства. Інша річ, що **апіорна доцільність рефлексії історії** має бути доповнена **апостеріорним належним рівнем такої рефлексії**, за відсутності якого процедура рефлексії набуває дискредитаційного реноме, девальвуючи як результувальний ефект такої «рефлексії», так і репутаційний статус філософії.

Як аргументовано доводить З. Самчук, «за своїми методологічними функціями філософія історії поділяється на два різновиди: **субстанційний**, який віддзеркалює філософське розуміння й дослідження історичного процесу як форми існування людини, та **рефлексійний**, що здійснює філософське осмислення природи історичного пізнання, теоретичних способів вивчення історії. Акцентування філософами своєї уваги на певній частині філософії історії відбувається відповідно до наукових, соціально-політичних та інших завдань, що постають у різні епохи» (Самчук, 2009, с. 801–802).

Провідні вітчизняні дослідники влучно зазначають, що «історія не тільки **відбувається**, а й **творюється**. І твориться незрівнянно більше, ніж відбувається» (Михальченко, Самчук, 1998, с. 262). Що лежить в основі такої специфічної особливості? Що визначає її внутрішню логіку? Можливо, та обставина, що історія є засобом рефлексійної етики й вона часто набуває ознак

ідеології, спрямованої в минуле. Звідси – поширені спроби «переписати» (attempts to rewrite) історію, а також витлумачення історії як **трансісторичної дійсності** на догоду *конкретно-історичним* потребам політики. У цьому чи не основна драма, а почасти й трагедія історії як сфери знань і гносеологічних практик. Ці аспекти виразно висвітлено спочатку школою «Анналів» в особі Марка Блока і Люсьєна Февра, а згодом і Фернаном Броделем та Жаком Ле Гоффом.

Дотепне зауваження належить Блезу Паскалю, який зауважив, що «процес історичної творчості відбувається переважно завдяки *філософії серця та логіці шлунка*, а не **преференціям голови**. А от осмислювати історію доводиться лише головою. У цій розбалансованій когерентності, власне, і полягає основна проблема зусиль філософії історії» (Самчук, 2009, с. 795). Зрештою, такі смислові наголоси оприлюднювали також Жіль Дельоз, Жак Дерріда, Жак Лакан, Моріс Мерло-Понті та інші мислителі, що практикували свої рефлексійні зусилля у сфері філософії історії.

Чи не найбільші концептуальні різнотлумачення притаманні такому тематичному аспекту, як значеннєва субординація минулого, сучасного та майбутнього для формування історичної картини світу. Утім, з огляду на потребу рефлексійної насиченості осмислення цієї проблематики, преференцію оперувати нею отримують усе ж не історики, а фахівці в галузі філософії історії.

Дискутивний тренд щодо співвідношення, значення факторів минулого, сучасного та майбутнього для формування історичної картини світу започатковано в 1976 році, коли вийшло друком резонансне есе Райнхарта Козелека, у якому автором проаналізовано дві історичні категорії – *простір досвіду* та *горизонт очікувань*. Між цими двома критеріальними точками відліку є виразна кореляція: з одного боку, простір досвіду постає визначальним емпіричним підґрунтям для формування аргументованого горизонту очікувань; з іншого – горизонт очікувань у реверсному режимі спонукає до перегляду, реінтерпретації наявного простору досвіду.

Якщо *аналепсис* – це аналіз минулого, то *пролепсис* – аналіз найбільш вірогідного майбутнього. Марк Аврелій наполягав, що

в суспільному житті «минуле завжди полює на майбутнє». Щодо цього додамо: воно полюватиме доти, доки сучасне переконливо не зведе з ним рахунки, не визначить своє ставлення до всіх його «за» та «проти». Наведений концептуальний наголос фундатора стоїцизму загалом поділяється фаховим середовищем на підставі спадкоємнісної очевидності, а саме: оскільки кожен з нас є історичним продуктом минулого, то цілком закономірно, що канони й стереотипи минулого істотно детермінують як сучасність, так і майбутнє.

Утім, упередження краху майбутнього не завжди коректно корелює з методичним засвоєнням уроків минулого. Тому тлумачити минуле на догоду сучасному чи навіть уявному майбутньому – це також доволі поширена тенденція; зрештою, як і визначати суспільне цілепокладання виключно в термінах *Pro Futuro*, тобто «заради майбутнього», хоча смислова ієрархія та значеннєва структура такого майбутнього здебільшого залишається змістовно дифузним, релятивним, аморфним, семантично наївним і претензійно демагогічним водночас. Однак зазирнути за так званий *горизонт подій* – надзвичайно спокуслива перспектива. На жаль, кришталева куля як символ достовірності знань про майбутнє є не більш ніж міфологічним засобом досягнення такої мети.

На противагу концептуальним підходам, що центровані на минулому та майбутньому, Поль Вірільо у своїй концептуалістиці доволі переконливо відштовхується від «нездоланної тиранії сучасності» (Virilio, 1988). На його думку, це відбувається внаслідок принципу дії так званої *машини зору* (*La machine de vision*), яка постає відображенням автоматизованого стереотипізму, який, своєю чергою, призводить до дереалізації сприйняття дійсності.

Ще одна принципова ознака, яка має статус змістовно-функціональної демаркаційної лінії, пов'язана з тим, що філософія історії постає рефлексійною призмою критеріальності суспільних альтернатив. У цій сфері компетентність історії (чи пак – істориків) також доволі обмежена. Ба більше, історична альтернативістика вважається класичною історичною наукою чимось на кшталт апокрифів, ересі й неприйнятного відхилення від канонів прописних істин історії. Крім того, альтернативістика перебуває в істотній корелятивній залежності від

можливостей рефлексії, рефлексійного забезпечення процедур, пов'язаних із досягненням такої мети, а із цією інструментальною опцією, як ми вже з'ясували вище, в історичній думки й дослідницької призми часто виникають непереборні труднощі.

Можна виокремити таку типологію версій історичної дійсності: *канонічна, інша, альтернативна*. Так-от альтернативна історія як відгалуження філософської альтернативістики зумовлена вродженою жагою філософії до інтерпретативних та аргументаційних різноглумачень, до виявлення засобом системної аналітики переваг та недоліків кожної пропозиції-альтернативи.

Це повністю відповідає дисциплінарному покликанню філософії історії: «Із маси історичних фактів відібрати саме ті, які з'ясовують і визначають сутність закономірностей і тенденцій розвитку як окремих історичних подій, так і тих соціальних систем, що є значущими, визначальними з погляду історичної буттєвості, генезису й темпоральності. Ставлення філософії до історії полягає у визначенні умов можливості історичного знання – себто у виявленні основ, за яких таке знання може існувати як, по-перше, *достовірне*, по-друге, *специфічне*. Однак серед фахівців досі немає консенсусу щодо того, чим усе-таки є філософія історії – *теорією історичного пізнання* чи *теорією історичного процесу*» (Самчук, 2009, с. 800–801).

Однак поле змістовної визначеності доволі розлоге: воно пов'язане, зокрема, з тим, що саме завдяки філософії з'являється можливість смислового картографування історичної дійсності, демаркації та ієрархізації смислів історичних явищ і процесів, виявлення смислових еквівалентів тощо. Крім того, завдяки не в останню чергу філософії зривається непрозора вуаль утаємниченості з явищ, які в західній історіографічній парадигмі мають назву *forbidden history* – тобто *заборонена історія*.

Зрештою, саме філософія привертає увагу до того, що «абсолютизація соціально-історичного детермінізму вкупі з провіденціалізмом як неухильною заданістю розвитку людства надають процесу суспільного генезису воістину «патологічної нормальності» (Еріх Фромм)» (Самчук, 2009, с. 799). Власне, аргументоване заперечення недоречності надання

гіпертрофованого значення детермінізму в історії й прокладає шлях історичній альтернативістичці, яку започаткував Ганс Файгінгер друком у 1911 році своєї книги «Філософія як нібито» (Vaihinger, 1935).

Важливим етапом поглиблення концептуалістики Ганса Файгінгера була книга професора філософії та права Нью-Йоркського університету Кваме Ентоні Еппії «А що якби: ідеалізація та ідеали» (Appiah, 2017). Еппія відштовхується від тези, що ідеалізація є фундаментальною ознакою людського мислення: ми спонтанно й цілеспрямовано будуємо спрощені моделі в наших наукових дослідженнях та утопії в нашій уяві, а такі поняття, як віра, бажання, розум та справедливість є наслідком переважно ідеалізацій та ідеалів. **Ідеалізуючи, ми діємо за принципом «ніби», «немов», «якби», усвідомлюючи, що найбільш надійний метод адекватно досягнути навколишню дійсність і самих себе – це відкрити своє світосприйняття для множинності недосконалих зображень, які в сукупності дають змогу інтерпретувати світ із високим ступенем достовірності.**

Останнім часом вийшло друком чимало алармістських праць, які містять у своїх назвах альтернативістський елемент у формі словосполучення *what if* (тобто «а що, якби») (Villam, 2024). І треба визнати, що це зовсім не випадково, адже історія мимоволі провокує спокусливі припущення, гіпотези й альтернативи у формі «а що, якби» – наприклад, що було б, якби Олександр Македонський не пішов із життя в 32 роки? За яким сценарієм розгорнулася б всесвітня історія, якби Ганнібал розгромив Рим? А що, якби перси все-таки захопили Грецію? Якою була б течія історії, якби Юлій Цезар ухилився від замаху на його життя? А якби Клеопатра та Марк Антоній пішли з Акціуму з перемогою? Або якою б була історія грецької античності й усього людства, якби Сократ промовчав на суді й дожив до глибокої старості, повсякчас дратуючи весь інтелектуальний планктон?

Ці та їм подібні запитання виникають не з причин історичних пустощів і не для задоволення потреб у дотепності й сарказмі: вони – закономірний наслідок якщо й не індетермінізму історії, то, принаймні, істотної варіативності історичної процесуальності, у процесі якої час

від часу неодмінно виникають ті, висловлюючись терміном синергетики *точки бифуркації*, у яких навіть дуже об'єктивний детермінізм майже сходиться нанівець, поступаючись місцем *ефекту метелика*. Саме в таких і в інших подібних випадках потреба у філософському супроводі пізнання історичної дійсності (а прецінь – у форматі її процесуальності й варіативності) набуває особливо цінного й практично безальтернативного інструментального значення. Історикам варто із цим змиритися, з вдячністю сприймаючи дружнє плече колег із філософського цеху.

Висновки. Недооцінка значення філософського складника історичного знання й пізнання є наслідком багатьох причин, основними з-поміж яких є прикрі непорозуміння щодо дисциплінарного покликання філософії. Зокрема, поширені критичні закиди на адресу філософії щодо «ігнорування наукової фактографії і небажання її культивувати» зумовлені неадекватним сприйняттям дисциплінарної місії філософії. Принагідно нагадаємо, що таке покликання пов'язане не з механічним колекціонуванням фактів, а з виявленням тієї внутрішньої логіки

історичного процесу, яка визначає появу цих та безлічі інших фактів, вірогідностей і перспектив, рефлексія щодо яких і критичне (інтерпретативно скептичне) осмислення яких, власне, й окреслює дисциплінарні повноваження та сферу епістемологічної та гносеологічної компетенції філософії. Не більше й не менше.

Наведений концептуальний висновок знаходить переконливе підтвердження навіть на рівні еволюційного генезису пізнавальних зусиль людства, а саме: спочатку виникла філософія як світоглядна й методологічна нероз'ємність уявлень про світ, а в процесі протонаукової та наукової конкретизації таких уявлень відбувалося відгалуження від філософського стовбура різних дисциплінарних гілок. Однак це зовсім не означає, що на етапі поглиблення наукових знань і дослідницьких підходів потреба у філософії девальвується: філософія перманентно вдосконалює свій світоглядний і методологічний інструментарій, ефективність застосування якого майже в усіх дисциплінарних сферах визначає рівень, якість і евристичність наукових здобутків. Повною мірою це зауваження стосується й сфери історичного знання.

Список використаних джерел:

- Арендт, Х. (2002). *Між минулим і майбутнім*; пер. з англ. В. Черняк. Київ : Дух і літера. 321 с.
- Михальченко, М., Самчук, З. (1998). *Україна доби межичасся: Близь та убогство куртизанів* / Микола Михальченко, Зореслав Самчук. Дрогобич : Відродження. 286 с.
- Нагорна, Л. П. (2014). *Історична культура: концепт, інформаційний ресурс, рефлексивний потенціал* / Л. П. Нагорна. Київ : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 382 с.
- Самчук, З. Ф. (2009). Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблема критеріїв та пріоритетів вибору : [моногр.] : у 2 т. Д. : АРТ-ПРЕС. Т. 1. 920 с.
- Appiah, K. A. (2017). *As If: Idealization and Ideals*. Harvard University Press. 240 p.
- Vaihinger, H. (1935). *The philosophy of «As if». A system of the Theoretical, Practical and the Religious Fictions of Mankind*. New York, Harcourt, Brace Co. ; London, Routledge & K. Paul 218 p.
- Villam, R. D. (2024). *Civilization: What If...?: The Alternate Histories That Could Have Shaped Our World*. B0DFZM829Z. 430 p.
- Virilio, P. (1988). *La machine de vision*. Paris: Galilée. 172 p.

References:

- Arendt, X. (2002). *Mizh mynulym i maybutnim* [Between the past and the future]; per. z anhl. V. Chernyak. Kyiv : Dukh i literatura. 321 s. [in Ukrainian]
- Mykhal'chenko, M., Samchuk, Z. (1998). *Ukrayina doby mezhychassya: Blysk ta ubohtvo kurtyzaniv* [Ukraine of the interwar period: The brilliance and poverty of courtesans] / Mykola Mykhal'chenko, Zoreslav Samchuk. Drohobych : Vidrozhennya. 286 s. [in Ukrainian]
- Nahorna, L. P. (2014). *Istorychna kul'tura: kontsept, informatsiynnyy resurs, refleksyvnyy potentsial* [Historical culture: concept, information resource, reflexive potential] / L. P. Nahorna. K. : IPiEND im. I. F. Kurasa NAN Ukrayiny. 382 s. [in Ukrainian]
- Samchuk, Z. F. (2009). *Svitohlyadni osnovy sotsial'no-filosofs'koho doslidzhennya ideolohiyi: problema kryteriyiv ta priorytetiv vyboru* [Worldview foundations of socio-philosophical research of ideology: the problem of criteria and priorities of choice]: [monohr.] : u 2 t. D. : ART-PRES. T. 1. 920 s. [in Ukrainian]

Appiah, K. A. (2017). *As If: Idealization and Ideals*. Harvard University Press. 240 p. [in English]

Vaihinger, H. (1935). *The philosophy of «As if». A system of the Theoretical, Practical and the Religious Fictions of Mankind*. New York, Harcourt, Brace Co. ; London, Routledge & K. Paul 218 p. [in English]

Villam, R. D. (2024). *Civilization: What If...?: The Alternate Histories That Could Have Shaped Our World*. B0DFZM829Z. 430 p. [in English]

Virilio, P. (1988). *La machine de vision [The Vision Machine]*. Paris: Galilée. 172 p. [in French].

Лім Лариса Анатоліївна,
кандидат філософських наук,
викладач Фахового коледжу «Універсум»
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка
l.lim@kubg.edu.ua

ОНТОЛОГІЧНІ ОСНОВИ КОМУНІКАТИВНИХ МЕХАНІЗМІВ

У статті відображено спробу філософського осмислення онтологічних основ комунікативних механізмів. Обґрунтовано важливість розгляду цього питання з урахуванням аксіологічного підґрунтя. У роботі виявлено, що, здійснюючи аналіз сутнісних основ комунікативних механізмів, потрібно також зважати на проблематику, пов'язану із сучасними реаліями існування полілокальних елементів і їх духовною основою.

Зважаючи на зазначену тему в статті, розглянуто комунікативні механізми не як просто засоби для комунікації, а як такі, що враховують глибинний зміст сутнісного існування. Обґрунтовано, що онтологічні основи розкривають ускладненість соціального середовища, яка зумовлена різноманітними формами культури й незліченною кількістю індивідуальних раціональних смислів буття.

При розкритті проблематики статті згадано мислителів, які у своїх роботах наголошували на важливості комунікації в соціальному просторі. Під час аналізу тверджень Н. Лумана сформовано висновок, що побудова успішної взаємодії в мультикультурному світі неможлива без сприйняття і розуміння. Звернення до обґрунтування К.-О. Апелем дискурсу підтверджує те, що комунікативні механізми є ефективними засобами для взаємодії в полілокальному середовищі. Також згадано Ю. Габермаса в процесі аналізу проблематики впливу соціокультурного життєвого світу на комунікативні процеси.

У висновках зазначено, що для розвитку й удосконалення полікультурного середовища необхідно враховувати різноплановість його складників, тому смислосназначеневий релятивізм формує сутнісну основу. У роботі акцентовано на тому, що в розумінні багатоманітності соціального простору полягає онтологічна основа комунікативних механізмів.

Ключові слова: комунікативні механізми, онтологічна основа, полілокальність, взаєморозуміння, дискурс, теорія комунікативної дії, смислосназначеневий релятивізм.

Lim Larysa,
Candidate of Philosophical Sciences,
Lecturer at the Applied College "Universum"
Kyiv Metropolitan University after Borys Grinchenko
l.lim@kubg.edu.ua

ONTOLOGICAL FOUNDATIONS OF COMMUNICATIVE MECHANISMS

This article presents an attempt at a philosophical reflection on the ontological foundations of communicative mechanisms. It justifies the importance of addressing this issue within an axiological framework. The study reveals that, in analyzing the essential foundations of communicative mechanisms, it is necessary to consider issues related to the modern realities of existing polylocal elements and their spiritual foundation.

Considering the given topic, the article examines communicative mechanisms not merely as means of communication but as structures that reflect the deeper meaning of essential existence. It is justified that ontological foundations elucidate the complexity of the social environment, which is shaped by diverse cultural forms and an extensive array of individual rational meanings of being.

In addressing the article's issues, thinkers are referenced who have emphasized the significance of communication in social contexts. The analysis of Niklas Luhmann's theoretical assertions leads to the conclusion that successful interaction in a multicultural world is impossible without perception and understanding. Reference to Karl-Otto Apel's justification of discourse further confirms that communicative mechanisms serve as effective tools for interaction in a polylocal environment. Additionally, Jürgen Habermas's is mentioned in the context of analyzing the impact of the socio-cultural lifeworld on communicative processes.

The article concludes that the development and enhancement of a multicultural environment requires consideration of its diverse components, thereby positioning semantic relativism as a fundamental ontological category. It is emphasized that the ontological foundation of communicative mechanisms lies in understanding of the diversity of the social environment.

Key words: communicative mechanisms, ontological foundation, polylocality, mutual understanding, discourse, theory of communicative action, semantic relativism.

Актуальність виконаного дослідження. Проблема обґрунтування онтологічної основи комунікативних механізмів виникає в результаті пояснення смислів і розкриття сутності механізмів комунікативної теорії. Це не лише методологічне питання, а й внутрішньофілософське, оскільки розкриття онтологічних основ потребує врахування й аксіологічного підґрунтя.

Онтологічні питання, пов'язані з обґрунтуванням сутнісних основ комунікативних механізмів, містять коло питань щодо культури і духовних цінностей. У процесі становлення комунікативної теорії варто відмітити вплив на її формування пізнавальних, світоглядних, моральних, сутнісних положень, тобто потрібно враховувати першопочаткові положення, зважаючи на які виникає потреба у створенні ефективних механізмів комунікації.

Мета статті – розглянути вплив онтологічних основ на становлення комунікативної взаємодії і формування комунікативних механізмів.

Осмилення особливостей функціонування комунікативних механізмів є не лише проблематикою суто комунікативної філософії, це питання має значно більшу сферу розгляду і досліджується різними науковими напрямками. Проте саме філософський аналіз теоретичних аспектів онтологічних основ має ключове значення для загального розуміння сутності дії і впливу комунікативних механізмів на ефективність життєдіяльності суспільства.

Виклад основного матеріалу. Онтологічна основа комунікативних механізмів частково зумовлена наявними формами культури. Сфера комунікації створює середовище, у якому люди не просто перебувають, вони включені в соціальні зв'язки й соціальні взаємовідносини. Так, людське життя формує культуру як складну духовну сутність, наповнену символічних текстів.

Сучасна реальність у всій її гнучкій різноманітності спрямована на забезпечення існування її полілокальних елементів. Пошук умов, які

б забезпечили це, спрямований на узгодження різноманітних смислових навантажень сучасної культури. Її сутнісне підґрунтя становить духовну основу, де переплетені різні елементи, зв'язки і взаємодії.

Це дослідження спрямоване на аналіз комунікативних механізмів як фундаментальних принципів співіснування в сучасному полікультурному світі, що становить мозаїчну структуру, наповнену соціальними значеннями й духовними смислами. Зважаючи на все це, комунікація розглядається не просто як засіб для спілкування. Вона набуває нового значення, оскільки акцент здійснюється на її онтологічну основу, яка зумовлена формою культури, перетворюючись так на спосіб існування.

Онтологічна основа формує новий напрям розгляду цієї проблематики, оскільки вона розглядає питання не про наявні форми буття, а про глибинні сутнісні смисли існування наповнених різними значеннями елементів реальності. Онтологія проблематизує, показує ускладнений і парадоксальний характер комунікативного середовища, спричинений різноманітними формами культури. Так задається кут зору, відповідно до якого і розглядаються зміни в зорієнтованості людини та культури в просторі й часі. Простір, виражаючи тривалість існування матеріальних об'єктів і послідовність змін даних об'єктів в процесі їх розвитку, розчиняє у собі час. А час, набуваючи просторових характеристик, надає доступ до полікультурного світу. Тобто простір фіксує різноманітність і різноплановість зорієнтованості в культурі.

Сучасний світ є сукупністю полілокальних культур із порядками, які розпадаються, руйнуються та можуть стати загрозою для існування і розвитку. Просторовий акцент на відмінностях дає змогу розглянути питання, пов'язані з необхідністю осмислити впливи сутнісних основ комунікативних механізмів дійсного світу і культури. Вони містять розмаїття індивідуальних раціональних смислів буття. Подібними

характеристиками наповнений суперечливий зміст сучасного життя, якому не властива одноманітність. Його не можливо втиснути в одновимірну площину або ж задати якийсь односторонній стандарт, оскільки він становить собою співіснування різних локальних смислів і ситуацій. Зважаючи на це, потрібно шукати ефективні механізми, які б не просто забезпечили буття даних цих структур, а й могли обґрунтувати бінарні позиції і переходи від одиничного до множинного, від релігії до науки, від хаосу до порядку. Співіснування в такому світі потребує зусиль і осмислених дій, і комунікативні механізми надають таку можливість.

Зважаючи на попередньо сказане, можна зазначити, що звичайна, традиційна модель комунікації, яка будується за принципом інформаційного, односпрямованого процесу простого передавання змісту, не охоплює всіх реалій і не може містити всі сутнісні особливості. Причиною цього є те, що процеси комунікації розуміють виключно як конкретизоване особисте й міжособистісне спілкування.

Онтологія комунікації знімає ці обмеження. У її предметне поле входять індивіди, соціальні групи, соціальні об'єднання, полілокальні утворення тощо. Саме онтологічна основа комунікативних механізмів дає змогу враховувати історичні просторові перетини, етичні й естетичні взаємодії.

Проблематичність аналізу джерел, пов'язаних із цим питанням, зумовлена тим, що вони містяться в кожній суспільній науці: психології, соціології, педагогіці, філософії, культурології. Зважаючи на це, варто звернути увагу на С. К'єркегора, К. Ясперса, М. Бубера, М. Гайдеггера та інших філософів, оскільки в їхніх екзистенційно орієнтованих роботах проблема існування комунікації стояла особливо гостро. Постмодерністи Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Дерріда, Ж. Дельоз також розкривали цю проблематику. Доповнюють це коло досліджень роботи К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, Н. Лумана, які акцентують на важливості комунікації в соціальному просторі (Єрмоленко, 2021).

Загалом можна зазначити про те, що дослідницький інтерес науковців поступово переміщується від прикладних аспектів спілкування до екзистенційно-гуманістичного змісту комунікації, яка здебільшого є смисловою основою.

Урахування полілокальних елементів і структур розширює межі від міжіндивідуальної до міжкультурної комунікації. Це ставить спілкування в онтологічну площину, що містить усю складність комунікативної взаємодії.

Комунікацію слушно розглядати як глибокий механізм культурного буття. Вона не обмежується лише мовленнєвими чи інформаційними зв'язками, оскільки комунікативний простір спрямований на динамічність, розвиток і взаємодію. Комунікація формує простір для взаєморозуміння його учасників, де обов'язковою є необхідність зворотного зв'язку. Так, вона є способом існування і станом людського буття.

Розуміння є важливим елементом для комунікації, бо без нього сам комунікативний процес буде просто передаванням інформації, диктуванням умов, постановкою перед фактами. Значущість зворотного зв'язку дуже важлива для формування «здорового» середовища, де рівноцінно взаємодіють полілокальні елементи. «Інформація не розуміється сама собою – для її повідомлення потрібен особливий код, який розшифровується в розумінні», – говорить Н. Луман (Луман, 2001, с. 93). Отже, для сприйняття і налагодження комунікації варто звернути увагу на елементи й форми культури, які частково становлять її онтологічну основу. Щоб сформувалися взаємовідносини, має бути налаштованість для сприйняття і готовність до розуміння. Доречним варіантом вирішення проблеми, які виникають у сьогоdnішньому суспільстві, є зацікавленість у тому, щоб порозумітися, а для цього варто прагнути побудувати комунікацію, яка втілювала б всі загальні вимоги для її успішного функціонування. Соціальні зв'язки і взаємодії формуються з урахуванням різних форм та особливостей культури. Щодо цього Н. Луман зазначав, що «реакції на дедалі більші універсалістські, історичні й регіональні порівняння, які привертають увагу до екстремальних випадків ... обробляють матеріал з погляду необхідної для людей "культури"» (Луман, 1997, с. 588). Тобто культура тут розглядається як суспільна пам'ять, що наповнена смислами, які розділяються з іншими в процесі комунікації. Отже, без сприйняття і розуміння неможливо побудувати успішну взаємодію в мультикультурному світі.

У процесі аналізу проблематики, пов'язаної із впливом форм культури на комунікативні

процеси, слушно згадати Ю. Габермаса. Автор теорії комунікативної дії наголошує на впливові соціокультурного життєвого світу на комунікативні механізми, зокрема на дискурс. Він має на увазі те, що універсальність поширення цього комунікативного механізму може виникати, зважаючи на контекст, історію і культурне підґрунтя. При формуванні комунікації важливими є не тільки мовна реальність, а й структурні компоненти життєвого світу. Ю. Габермас робить висновки, що культура, суспільство та особистість взаємодіють під впливом форм соціальної інтеграції.

К.-О. Апелъ обґрунтовує комунікативний механізм – дискурс дещо інакше. У своїх міркуваннях він виходить з існування ієрархії, тобто в межах життєвого світу статус дискурсу є вищим, ніж статус мовного спілкування. К.-О. Апелъ пояснює це тим, що він укорінений у життєвому світі і становить сукупність схем аргументації, які не можуть бути поставлені під сумнів його учасниками. Також філософ наголошує на необхідності аналізу різноманітних тенденції (Апелъ, 1999). Це має допомогти уникнути непорозуміння і загроз при комунікації. Комунікативні механізми є засобами, завдяки дії яких здійснюється динамічний рух у полілокальному середовищі.

Зважаючи на твердження Н. Лумана, Ю. Габермаса, К.-О. Апеля, комунікація формує механізми, які можуть бути слухними для розв'язання не лише методологічних, а й практичних проблем.

Так, дискурс становить діалогічно-аргументовану перевірку суперечливих дій, які спрямовані на досягнення універсального консенсусу і значущі для всіх. Він як комунікативний механізм представляє не лише мовну сферу, а й сферу дій, які, своєю чергою, є підґрунтям для формування взаємодій. У межах дискурсу розглядають і з'ясовують проблематичні претензії. Звісно, вчинки та настрої також його супроводжують, але вони не є складовими частинами. Як зазначив Ю. Габермас, у дискурсі, перетворюючи тлумачення на інтерпретацію, твердження на припущення, пояснення на теоретичне пояснення, ми намагаємося виконати основне завдання: відновити згоду, що прихована в комунікативних діях, але стала проблематичною. Він стверджує, що саме в цьому сенсі говорить про дискурсивне взаєморозуміння.

Згідно з його міркуваннями, це і сприяє формуванню дискурсивно обґрунтованої згоди.

Ю. Габермас наголошує на необхідності відновлення вільної від панування комунікації. Для нього вона є новою формою людських відносин і досягнення справжнього спілкування, яка можлива через втілення практичного дискурсу. Розгляд цього поняття є одним із важливих завдань філософії Ю. Габермаса. Він відводить особливу роль дискурсу для відновлення вільної від панування комунікації. «Саме в дискурсі ми намагаємося шляхом обґрунтувань знову відшукати згоду, що стала проблематичною в комунікативній дії; у цьому сенсі я говорю про (дискурсивне) взаєморозуміння» (Габермас, 1996, с. 85).

Для ефективного функціонування дискурсу потрібна низка характеристик: довіра стосовно самої проблематики, реальність і раціональність. Стосовно його учасників, то вони повинні бути компетентними щодо обговорюваних проблематичних матеріалів і спрямованими на взаєморозуміння, незважаючи на неоднозначність і суперечливість. Оскільки навіть просто діалог містить дещо мінімально узагальнене в основі, яке, можна сказати, нав'язується, тому він від самого початку не є рівноправним. Для співіснування суспільних елементів, якого б масштабу вони не були, необхідними є суспільна спрямованість і налаштованість на співпрацю.

Комунікативні механізми, зокрема дискурс, є способами, які дають змогу зробити аргументовану перевірку суперечливих висловлювань і дій, щоб досягнути значущого для всіх, хто здатний до розумної аргументації, консенсусу. Також щодо комунікативної дії, то її основу становлять смисловий зміст мовних висловлювань і нормативний зміст оцінювальних вимог. Вона функціонує, спираючись на фундамент життєвого світу. Зокрема, Ю. Габермас, витлумачуючи комунікативну раціональність і комунікативну практику, намагається розглянути питання, які стосуються об'єднання практики обґрунтування й аргументації, що відбувається в різних культурних контекстах. Для філософа визначальним щодо розуміння комунікативної дії є поняття мови. Вона є тим механізмом, що сприяє і забезпечує взаєморозуміння між учасниками комунікації: «Поняття комунікативної дії визначає мову як медіум, через який відбувається порозуміння» (Габермас, 1981, с. 148).

Комунікативні механізми сприяють формуванню раціонально вмотивованої згоди учасників. Відповідно до цього, результатом буде досягнення гарно обґрунтованого консенсусу, тобто такої згоди, отриманої учасниками дискурсу, яка утворюється без будь-яких видів примусу, привілеїв чи обмежень. «Взаєморозуміння має на меті подолати ситуацію, яка виникла через проблематичність претензій на значення, що його наївно припускають у процесі комунікативної дії: взаєморозуміння веде до дискурсивно спричиненої, обґрунтованої згоди» (Габермас, 1981, с. 85). Комунікація створює середовище, у якому всі, хто в ньому перебуває, спрямовуються до того, щоб ставитися одне до одного як до рівноправних партнерів, діяти на основі мотивів сумісного досягнення розуміння, слідувати за аргументами й підкорятися «силі кращого аргументу» як лише єдиному виду примусу. Так, це сприяє утворенню середовища, у якому людські взаємовідносини впливають на формування культури становлення соціальних зв'язків.

Висновки. Людство на сучасному етапі свого існування й розвитку дійшло усвідомлення того, що його успішний розвиток і прогрес можливий за умови визнання світоглядної мозаїчності. Полікультурне середовище може вдосконалюватися при врахуванні всієї різноплановості й різноманітності складників структур. Становлення комунікативних механізмів

здійснюється на основі внутрішніх, глибинних, необхідних зв'язків. Отже, сутність онтологічних основ становить смислозначеннєвий релятивізм.

Для успішної взаємодії в суспільстві важливим є усвідомлення того факту, що сучасний світ є полілокальним і мультикультурним середовищем. За всієї його різноманітності й різноплановості ми не повинні забувати про взаємодію, взаєморозуміння та взаємоузгодженість. Соціальна інтеграція, соціалізація та культурне відновлення вбудовані в символічний життєвий світ, який наповнений різними значеннями, саме тому комунікативні механізми є важливим фактором для існування людства. Їх онтологічна основа є теоретичним осмисленням багатоваріантних структур, які наповнені, здавалося б, несумісними елементами. Вона уможливорює аналіз багатаспектних смислів, і комунікативні механізми є універсальними засобами для розв'язання теоретичних, методологічних і практичних питань, пов'язаних з універсальною реальністю суспільного існування.

Отже, вплив онтологічних основ на становлення комунікативної взаємодії і формування комунікативних механізмів полягає в розумінні того, що соціальний простір є багатоманітний і для його успішного функціонування та розвитку слушним буде досягнення смислової узгодженості й конвенціоналізму.

Список використаних джерел:

- Апель, К.-О. (1999). Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність. Єрмоленко А. Комунікативна практична філософія. Підручник. Київ : Лібра, С. 355–372.
- Габермас, Ю. (1996). Комунікативна дія і дискурс. Першоджерела комунікативної філософії. Київ : Либідь, С. 84–90.
- Єрмоленко, А. (2021). Дискурс. Комунікація. Моральність. Київ, 437 с.
- Habermas, J. (1981). Theorie des kommunikativen Handelns / Jürgen Habermas. Bd. 1 : Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 533 S.
- Luhmann, N. (1997). Die Gesellschaft der Gesellschaft / N. Luhmann. Frankfurt, 1164 s. Bd. 1 : 594 s., Bd. 2 : 570 s. ISBN 3-518-58247-X.
- Luhmann, N. (2001). Was ist Kommunikation? Luhmann N. Aufsätze und Reden. Stuttgart, 334 s.

References:

- Apel, K.-O. (1999). Ethnoetyka ta universalistska makroetyka: superechnist chy dopovnuvanist [Ethnoethics and universalist macroethics: contradiction or complementarity]. Jermolenko A. Komunikatyvna praktychna filosofija. Kyiv: Libra. S. 355–372 [in Ukrainian].
- Habermas, J. (1996) Komunikatyvna dija i dyskurs [Communicative action and discourse]. Pershodjerela komunikatyvnoji filosofiji. Kyiv: Lybid. S.84-90 [in Ukrainian].
- Jermolenko, A. (2021) Dyskurs. Komunikacija. Moralist [Discourse. Communication. Morality]. Kyiv. S. 437 [in Ukrainian].

Habermas, J. (1981) Theorie des kommunikativen Handelns *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. S. 533 [in German].

Luhmann N. (1997) Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt. S. 1164 [in German].

Luhmann, N. (2001) Was ist Kommunikation? *Aufsätze und Reden*. Stuttgart. S. 334 [in German].

Матюшко Богдан Костянтинович,

кандидат філософських наук, доцент,

доцент кафедри філософії

Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики

Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

orcid.org/0000-0001-9178-1938

b.k.matyushko@udu.edu.ua

ДИСЕРТАЦІЙНІ ДОСЛІДЖЕННЯ МОЛОДИХ УЧЕНИХ-ОСВІТЯН КАФЕДРИ ФІЛОСОФІЇ ДРАГОМАНІВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ В ПЕРШІ 10 РОКІВ ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ ТА ОСВІТНЬОЇ ПОЛІТИКИ

У статті йдеться про особливості новизни результатів дисертаційних досліджень молодих учених-освітян, які в період 2005–2015 років працювали на викладацьких посадах кафедри філософії нинішнього Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики Українського державного університету імені Михайла Драгоманова. Застосування історичного методу, а також системного аналізу і доксографії у формі цитування дозволило встановити, що праці Тетяни Глушко з філософії економіки з огляду на її структурно-методологічний аналіз, а також економічної теорії нації з огляду на її соціально-філософський контекст; Людмили Облової про пізнавальні можливості філософської віри; Оксани Стеблини про натурфілософський романтизм Д. Велланського; Ганни Циценко про християнське анахоретство як філософсько-антропологічну проблему; Сергія Русакова про філософування як ознаку популярної культури; Антона Дробовича про гедоністичний дискурс як феномен європейської культури; Віталія Туренка про феномен любові у філософсько-антропологічних вимірах східнопатристичної традиції; Катерини Гончаренко про історико-філософський методологічний проєкт Жиль Дельоза в сучасному європейському дискурсі; Володимира Волковського про становлення ідеї суспільності у філософській думці України XIX століття; Тетяни Мозгової про соціально-філософський аналіз аксіологічного виміру людського буття в японській культурній традиції; Євгенія Шушкевича про історико-філософський аналіз метафізичної проблематики у творчості Людвіга Вітгенштайна; Ірини Березінець про гносеологічну проблематику у творчості Г.І. Челпанова мають вагомий елементи наукової новизни. Драматичні події 2014 року в житті України і кафедри філософії лише актуалізували пошуки у царині філософських проблем. Невеликі довідки про освіту та особливості праці здобувачів і здобувачок наукових ступенів з філософських наук дозволяють стверджувати, що вони скористалися перевагами своєї фахової освіти: як філософської, так і відмінної від неї. Той факт, що лише невелика частина згаданих людей працює на кафедрі сьогодні, пояснюється важкими життєвими обставинами тих, хто свого часу провів високоякісні філософські дослідження. Сфера науково-дослідної роботи кафедри філософії вийшла далеко за її межі, в тому числі й за межі університету. Завдяки цьому кафедра стала справжньою базовою ланкою Інституту.

Ключові слова: філософія економіки, філософська віра, Данило Велланський, християнське анахоретство, філософування; гедоністичний дискурс, феномен любові, Жиль Дельоз, ідея суспільності, Людвіг Вітгенштайн, Георгій Челпанов, економічна теорія нації.

Matiushko Bogdan,

Candidate of Philosophical Sciences,

Associate Professor at the Department of Philosophy

Learning and Scientific Institute of Philosophy and Educational Policy

Myhaylo Drahomanov Ukrainian State University

orcid.org/0000-0001-9178-1938

b.k.matyushko@udu.edu.ua

DISSERTATION RESEARCHES OF YOUNG SCIENTISTS-EDUCATORS OF THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY OF THE DRAHOMANOV'S UNIVERSITY FROM IN THE FIRST 10 YEARS OF THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND EDUCATIONAL POLICY

The article discusses the peculiarities of the novelty of the results of dissertation research by young scholar-educators who held teaching positions in the Department of Philosophy at the current Educational and Research Institute of Philosophy and Educational Policy of the Mikhail Dragomanov National Educational University of Ukraine during the period from 2005 to 2015. The application of historical methods, as well as systematic analysis and doxography in the form of citations, has made it possible to establish that the works of Tatyana Glushko on the Philosophy of Economics, considering her Structural-Methodological Analysis, as well as the Economic Theory of the Nation in Terms of its Socio-Philosophical Context; Lyudmila Oblova on the Cognitive Capabilities of Philosophical Faith; Oksana Steblyna on the Natural Philosophical Romanticism of D. Vellansky; Hanna Tsytsenko on Christian Anachoretism as a Philosophical-Anthropological Problem; Serhiy Rusakov on Philosophizing as Feature of Popular Culture; Anton Drobovych on Hedonistic Discourse as Phenomena of European culture; Vitaliy Turenko on the Phenomenon of Love in the Philosophical-Anthropological Dimensions of the Eastern Patristic tradition; Kateryna Honcharenko on the Historical-Philosophical Methodological Project of Gilles Deleuze in Contemporary European Discourse; Volodymyr Volkov'sky on Genesis of the Idea of Sociality in the Philosophical Thought of Ukraine in the Nineteenth Century; Tetyana Mozgova on Social-Philosophical Analysis of the Axiological Dimension of Human Existence in the Japanese Cultural Tradition; Yevheniy Shushkevych on the Historical-Philosophical Analysis of Metaphysical Issues in the works of Ludwig Wittgenstein; Iryna Berezinec on the Epistemological Problems in the works of G.I. Chelpanov have significant elements of scientific novelty. The dramatic events of 2014 in the life of Ukraine and the Department of Philosophy merely emphasised the search for philosophical problems. Brief notes on the education and work characteristics of doctoral candidates in philosophical sciences suggest that they have taken advantage of their professional education: both philosophical and otherwise. The fact that only a small portion of the mentioned individuals currently work in the department can be explained by the difficult life circumstances of those who once conducted high-quality philosophical research. The sphere of research work of the Department of Philosophy has extended far beyond its boundaries, including those of the university. Thanks to this, the Department has become a true foundational link of the Institute.

Key words: philosophy of economics, philosophical faith, Danylo Vellansky, Christian anchorism, philosophizing; hedonistic discourse, the phenomenon of love, Gilles Deleuze, the idea of sociality, Ludwig Wittgenstein, Georgy Chelpanov, economic theory of the nation.

Актуальність теми дослідження, постановка проблеми в її загальному вигляді. 5 квітня 2005 року в тоді ще Національному педагогічному університеті імені М.П. Драгоманова було створено Інститут історії та педагогічної освіти. З цього часу статус і назва цього підрозділу змінювалася декілька разів, так само як і кількість кафедр у його складі. Та ціла одна з кафедр завжди лишалася з власною назвою і традиціями, передусім, науково-дослідної роботи. Мова йде про кафедру філософії, що, як відомо, по суті є ровесницею університету, що носить ім'я Михайла Драгоманова. Її шлях, почавшись наприкінці 1834 року, триває. Двадцять років з часу заснування Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики є доброю нагодою підбити підсумки роботи освітян-науковців кафедри філософії за цей час. Віддаючи належну пошану людям старшого і середнього покоління, багато хто з яких відійшли у вічність, слід зауважити, що

і сьогодення, і майбутнє залежить від тих, хто здобув вищу освіту вже за часів незалежної України. Тому мова піде про тих, хто сформувалися як фахівці найвищого рівня, та й продовжують формуватися, на кафедрі філософії Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики Українського державного університету імені Михайла Драгоманова. До слова, набуття закладом вищої освіти статусу класичного університету, що відбулося в 2022 році, лише актуалізує вагомість збереження й продовження вже майже двохсотлітніх традицій.

Аналіз досліджень та публікацій. Матеріалами для даної наукової розвідки слугують автореферати дисертацій та одноосібні монографії тих, хто почав працювати на кафедрі після 2005 року, а також отримав на ній базову освіту зі спеціальності «Філософія». До авторів цих праць належать докторка філософських наук, професорка, заступниця директора Інституту

з науково-дослідної роботи та міжнародних зв'язків Тетяна Петрівна Глушко (Глушко, 2008, 2015); кандидатка філософських наук, доцентка, від 2024 року – завідувачка кафедри філософії Катерина Сергіївна Гончаренко (Гончаренко, 2014); кандидатка філософських наук, доцентка Людмила Анатоліївна Облова (Облова, 2007). Окрему групу складають випускники та випускниці кафедри, які здобули освіту за спеціальністю «Філософія» освітніх рівнів «Бакалавр», «Магістр», а після закінчення аспірантури захистили кандидатські дисертації. До них належать Віталій Едуардович Туренко (Туренко, 2014) та Євгеній Миколайович Шушкевич (Шушкевич, 2015). Ганна Богданівна Циценко (Циценко, 2011), Тетяна Анатоліївна Мозгова (Мозгова, 2015), Вікторія Юріївна Свищо (Свищо, 2015), Ірина Володимирівна Березінець (Березінець, 2015), здобувши освіту на інших кафедрах нинішнього УДУ імені Михайла Драгоманова та в інших університетах, виконали на кафедрі філософії кандидатські дисертації та успішно їх захистили. Цей шлях пройшла й znana в Україні радіоведуча Оксана Миколаївна Стеблина (Стеблина, 2010), видавши свого часу на основі захищеної кандидатської дисертації одноосібну наукову монографію (Стеблина, 2013). Випускник бакалаврату та магістратури кафедри філософії Антон Едуардович Дробович підготував кандидатську дисертацію (Дробович, 2014) на іншій кафедрі нинішнього Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики, а його одногрупник студентських часів – Володимир Павлович Волковський, зосередившись виключно на науково-дослідній роботі, успішно захистив кандидатську дисертацію в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (Волковський, 2015), закінчивши у ньому аспірантуру. Один з перших випускників спеціальності «Культурологія», чинний директор Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики Сергій Сергійович Русаков завдяки успішному захисту кандидатської дисертації (Русаков, 2013), по суті справи, долучився до спільноти молодих учених кафедри філософії. Автор цих рядків свідомо бере на себе роль історичного свідка та літописця, отже, зосереджує увагу лише на найбільш вагомим працях своїх колег та колежанок. Тим більше, що багато відомих корективів до науково-дослідної

роботи впливають з процесів декомунізації та протистояння російському агресору.

Мета, завдання і методи дослідження. Метою даної наукової розвідки є висвітлення новизни досліджень освітян і освітянок кафедри філософії, значна частина з яких з огляду на обставини сьогодення зосередилися на догляді за хворими родичами, в тому числі й дітьми. Але їхній внесок у роботу Інституту та університету заслуговує на добру згадку, адже вони гідно продовжили справу засновників наукових шкіл кафедри: докторів філософських наук, професорів Ігоря Геннадійовича Немчина і тих, хто відійшли у вічність і назавжди лишили про себе добру пам'ять, до останніх днів свого життя очолюючи кафедру: Григорія Івановича Волинка й Наталії Григорівни Мозгової. Це зумовлює і завдання даної статті: на прикладі особливо вагомих досліджень, проведених на кафедрі філософії представниками і представницями молодого покоління вчених у 2005–2015 роках, розкрити особливості історії кафедри зокрема й Навчально-наукового інституту загалом. Одночасно з цим можна розкрити сфери наукових інтересів молодих учених кафедри. Конкретними методами досліджень у даній статті є історичний, а також системний аналіз і доксографія (у формі цитування).

Виклад основного матеріалу. Восени 2006 року, успішно і достроково захистивши в рідному для неї Київському національному університеті імені Тараса Шевченка кандидатську дисертацію на тему «Філософія економіки: структурно-методологічний аналіз», до колективу очолюваної Григорієм Волинкою кафедри філософії долучилася Тетяна Глушко. Тетяна Петрівна згодом стала співавторкою найбільшої за кількістю годин навчальної дисципліни для підготовки спеціалістів у галузі філософії – «Історія філософії», обравши як власну спеціалізацію філософію Стародавнього світу. Одночасно з цим, розробивши, поряд з низкою загальних курсів філософії для студентів інших спеціальностей тодішнього Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова навчальну й робочі програми дисципліни «Феноменологія», дослідниця трансформувала текст своєї першої дисертації і 2008 року видала його у вигляді монографії під назвою «Філософія економіки у структурі сучасної гуманітарної освіти». З багатьох висловлених

у цій праці положень на особливу увагу заслуговує наступне: «Світова практика свідчить, що соціальнопрактичний потенціал філософсько-економічних досліджень у сучасному суспільстві виходить далеко за межі науково обґрунтованого економічного знання, демонструючи, що чітка раціональність повинна доповнюватися соціальною мудрістю, зокрема економічною, яка іноді має ірраціональні виміри, такі як традиційність, моральність, духовність тощо. Наукова раціональність без філософської духовності втрачає своє гуманістичне призначення, що вимагає від нас, філософів, осмислення аксіологічних вимірів економічного життя суспільства» (Глушко, 2008, с. 8).

На той час перші кроки робила відкрита 2006 року в НПУ імені М.П. Драгоманова спеціалізована вчена рада К 26.053.13 із захисту дисертацій на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальностями «Філософська антропологія, філософія культури», «Філософія освіти», а згодом – «Історія філософії». Її основу склав колектив саме кафедри філософії. У вересні 2007 року на цій раді відбувся захист кандидатської дисертації випускниці магістратури Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника спеціалізації «Релігієзнавство» і аспірантури кафедри філософії Національного університету харчових технологій Людмили Облової на тему «Пізнавальні межі філософської віри (філософсько-антропологічний аналіз)». Головним здобутком дослідниці став наступний: «... в роботі вперше здійснено комплексний розгляд поняття “філософська віра” як специфічного предмету філософського знання в його витоках, становленні й сучасних тенденціях; осмислені пізнавальні границі філософської віри; визначено важливість безумовного знання для теоретичної і практичної філософії» (Облова, 2007, с. 4). Невдовзі Людмила Анатоліївна долучилася до колективу кафедри філософії, взявши на себе викладання курсів з метафізики для майбутніх бакалаврів філософії, а згодом – теоретичної та практичної філософії – для майбутніх її магістрів.

Перша «кругла дата» філософського інституту Драгоманівського університету збіглася з реваншем проросійських сил, які зазнали поразки у Помаранчевій революції. Відповіддю на загрозу, яка постала перед українством,

виявилася ціла низка подій у суспільному житті України 2010 року. Одним з них по праву може вважатися захист у вищезгаданій ученій раді дисертації Оксани Стеблини з історії філософії «Натурфілософський романтизм Д. Велланського». У науковій розвідці, присвяченій провідному шеллінгіанцеві України та колишньої російської імперії XIX століття, яким був Данило Михайлович Велланський (Кавунник), дослідниця представила низку положень, отриманих уперше: «Здійснено комплексний історико-філософський аналіз натурфілософського спадку видатного українського мислителя першої половини XIX ст. Д. Велланського у контексті становлення та розвитку романтизму в духовній культурі України та Росії першої половини XIX ст.; досліджено вплив загальнонаукових та світоглядних принципів Д. Велланського на становлення та розвиток романтизму в Україні та Росії початку XIX ст.; доведено, що саме Д. Велланський є родоначальником романтичного напрямку у вітчизняній культурі, а його діяльність як вченого-природознавця, філософа, пропагандиста діалектичного погляду на світ і людину в ньому, освітянина, суттєвим чином відбилася на формуванні національної свідомості та генезі української національної ідеї» (Стеблина, 2010, с. 4). Три роки по тому у виданій на основі цієї дисертації одноосібній науковій монографії «Данило Велланський: від натурфілософії до романтизму» Оксана Стеблина доповнила висновки зі свого дослідження наступним міркуванням: «Як перший значний представник натурфілософії ідеалістично-діалектичної традиції початку XIX століття, Д. Велланський значною мірою вплинув на розвиток української і російської філософії, був першим прибічником філософії Ф. Шеллінга, вперше зробив спробу самостійно пристосувати ідеї його натурфілософії до розвитку фізіології, фізики та медицини. Викладаючи науки з огляду на нові світоглядні засади, він викликав загальний інтерес до нових філософських основ науки і знання в цілому, а історичними наслідками наукової діяльності Д. Велланського стало зародження інтересу до інтеграції в нову європейську культуру» (Стеблина, 2013, с. 188). Науковиця також віднайшла в архівах, підготувала до друку та оприлюднила у ролі додатку до основного тексту своєї книги.

Після перших п'яти років існування Інституту історії та філософії педагогічної освіти стало зрозумілим, що він цілком відбувся як структурний підрозділ провідного національного педагогічного університету України. Серед багатьох інших свідчень цього можна відзначити захист кандидатської дисертації однією з перших випускниць спеціальності «Релігієзнавство» – Ганни Циценко (до заміжжя – Бик). Ганна Богданівна виконала дослідження на кафедрі філософії, його тема – «Християнське анахоретство як філософсько-антропологічна проблема». Опрацювавши значну кількість джерел, як загальновідомих, так і знаних лише у вузьких фахових колах, дослідниця переконливо довела два наукових положення, ступінь новизни яких належить до категорії «вперше»: «Представлено та проаналізовано концепцію християнського анахоретства на основі феноменів: самотність, аскетизм та чернецтво. Анахоретство у контексті феномену самотності постає як усамітнення, як необхідна та внутрішня властивість людського життя. Аскетизм є ідейним підґрунтям та засобом втілення мети в анахоретстві. Як форма устрою, анахоретство є усамітненням чернецтвом, інваріантом якого, у подальшому, були келіотство та ідіоритмічні монастирі» (Циценко, 2011, с. 5). Крім цього, «доведено, що анахоретство, незважаючи на відлюдницький характер подвижництва, не позбавлене комунікації. Вона присутня завдяки постійному пізнанню людиною себе та Бога на географічному, соціальному, внутрішньоособистому та духовному рівнях» (Циценко, 2011, с. 5).

2013 року відбувся достроковий захист кандидатської дисертації Сергія Сергійовича Русакова. Коли її текст, представлений колективу кафедри культурології, випускником якої є вчений, управлінець, автор багатьох оригінальних ідей, був проаналізований внутрішніми й зовнішніми рецензентами та обговорений на випусковій кафедрі, стало зрозуміло: дослідження має філософський характер. Наукова розвідка «Філософування як ознака популярної культури» відзначилася багатьма положеннями новизни найвищого ступеня. Вперше було: «Обґрунтовано концепцію популярної культури, суттєвою ознакою якої є філософування, що моделює новий ракурс осмислення сучасної культури і дає змогу по-новому з'ясувати її взаємозв'язок із засобами масової комунікації,

появою принципово нових видів та жанрів культурної творчості; проаналізовано феномен філософування як суттєву ознаку популярної культури, що розширює поле індивідуального критичного мислення людини і сприяє культуротворенню і смислопородженню; виявлено філософсько-теоретичні, соціально-технологічні та буттєві фактори, які детермінують феномен філософування в контексті сучасної популярної культури; проаналізовано крізь призму філософування такі нові форми побутування культури як римейк, фентезі, комікс, реаліті-шоу, інфотеймент, розглянуто їх особливості і взаємозв'язок з креативним смислотворенням; показано, що в умовах сучасної медійності розширились і якісно змінились масові форми культуротворення: фан-арт, фанфік, фанзіни, моддинг та ін., які створюють умови для філософської рефлексії; розглянуто генезу феномену філософування, який має такі історико-філософські витоки, як есеїстика, філософська афористика, посткласична філософія другої половини XIX ст., слов'янська філософська культура, езотерична науково-популярна література; здійснено огляд філософської серії праць “Популярна культура і філософія”, присвячених аналізу творів сучасної популярної культури академічними філософами у ракурсі феномену філософування» (Русаков, 2013, с. 4–5).

Перемога Революції Гідності та успішний опір переважно добровольчих батальйонів тоді ще гібридній російській агресії зміцнили свободу наукових пошуків молодого покоління випускників та випускниць аспірантури, а відтак, магістратури та бакалаврату НПУ імені М.П. Драгоманова з філософії та інших спеціальностей. Щодо останніх, то початкова, як тепер очевидно для всіх, фаза російсько-української війни актуалізувала пошуки в царині теоретичних та історико-філософських проблем. Одночасно з цим кафедра зазнала болючої втрати: після тривалої хвороби пішов з життя її завідувач, Григорій Іванович Волинка. Його спадкоємницею стала світлої пам'яті Наталія Григорівна Мозгова, яка очолила і кафедру, і спеціалізовану раду, на якій 2014 року, відбулася низка захистів кандидатських дисертацій. Один з перших (набір 2005 року) випускників бакалаврату та магістратури кафедри філософії Антон Дробович підготував кандидатську

дисертацію на тему «Гедоністичний дискурс як феномен європейської культури: філософсько-антропологічний аналіз» на кафедрі культурології тоді ще НПУ імені М.П. Драгоманова. Слід відзначити, що молодий учений після захисту дисертації здійснив свій намір долучитися добровольцем до лав Збройних Сил України, брав участь у бойових діях і після 24 лютого 2022 року. Його дослідження має наступну низку положень наукової новизни у рубриці «вперше»: «Охарактеризовано гедоністичний дискурс як реальність культуротворення в його класичному та некласичному інваріантах у відповідності із сукупністю сутнісних ознак рефлексії про задоволення, що диференціюється; запропоновано цілісну і системну інтерпретацію дискурсу про задоволення у європейській культурі, що базується на синтезі філософських, культурологічних та літературознавчих інтерпретацій феномену задоволення та відображає фундаментальні екзистенційні цінності людини; виявлено зв'язок між дискурсом про задоволення (розгляд філософії людини кривз призму чуттєвості) та особливостями культурних епох; встановлена різниця між гедонією (як характеристикою нерелексивних культурних практик) та гедонізмом, що актуально для усвідомлення дискурсу чуттєвості Постмодерну; запропоновано та обґрунтовано нові аспекти гедоністичного дискурсу, такі як “сакральна гедоністична телеологія”, “спектр прагнень”, “геоднія”, “горизонт бажань”, “сучасний гедонізм”; проаналізовано особливості “сучасного гедонізму” та його деструктивні псевдоформи у культурі Постмодерну; Виявлено доцільність розгляду тенденцій європейської культури через призму ідеї про гедоністичний анантіозис (суперечність) культури» (Дробович, 2014, с. 4).

На кафедрі філософії пройшов шлях від студента до здобувача наукового ступеня кандидата філософських наук Віталій Туренко (докторську дисертацію він захистив 2022 року в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка). Його перша дисертація на тему «Феномен любові: філософсько-антропологічні виміри східнопатристичної традиції» теж стала прикладом віднайдення нового у здавалося б, дуже загальновідомому: по-перше, «встановлено, що східна святоотецька спадщина виробила власний специфічний понятійний апарат стосовно любові: смак любові, стріла любові, узи любові,

закон любові, крила любові, вогонь любові, олень любові, любов за тілом, любов за душою, концепція “тверезого сп’яніння любов’ю”» (Туренко, 2014, с. 4). По-друге, «з’ясовано, що східнопатристична традиція розглядає любов до особи протилежної статі як взірць міжособистісної любові, який є основою появи будь-якого іншого різновиду цього почуття – до ближнього, до ворога, до Бога» (Туренко, 2014, с. 4). Цього ж року достроково захистила кандидатську дисертацію на тему «Історико-філософський методологічний проект Жилья Дельоза в сучасному європейському дискурсі» випускниця філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка нинішня завідувачка кафедри філософії Катерина Гончаренко. Найвищий ступінь новизни її дослідження визначається кількома положеннями: «Виокремлено і подано у впорядкованому вигляді історико-філософський методологічний проект Ж. Дельоза; встановлено, що історико-філософський методологічний проект Ж. Дельоза є ефективним засобом вивчення історії філософії, не менш ефективним, ніж “класичні” історико-філософські праці; доведено, що Ж. Дельозом було створено оригінальну та дієву методологію, яка й є основою утворення його історико-філософського проекту; проаналізовано роль та значення історико-філософського методологічного проекту Ж. Дельоза для формування сучасних філософських концепцій» (Гончаренко, 2016, с. 4).

Десята річниця філософського інституту Драгоманівського університету ознаменувалася справжнім врожаєм наукових здобутків колективу кафедри філософії. Вже було сказано, що один з перших випускників бакалаврату та магістратури, вперше переступивши поріг університету 2005 року, а саме Володимир Волковський, продовжив науково-дослідну роботу в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (відділ історії філософії України). По суті справи, успішним захистом кандидатської дисертації з історії філософії на тему «Становлення ідеї суспільності у філософській думці України XIX століття» у цій науковій установі, він відкрив справжній сезон таких подій 2025 року. Кількість положень наукової новизни результатів дослідження є настільки значною, що їх можна поділити на дві групи. Перша з них стосується переважно контекстів

обраної теми. До них належать наступні. По-перше, «доведено, що ідеї суспільності в історії філософської думки в Україні XIX ст., як і в загальноєвропейському контексті, належить засадниче місце у модернізації суспільно-політичного дискурсу в Україні. З'ясовано, що саме ця ідея мотивувала та структурувала дискусії двох основних рівнів: науково-теоретичного та соціально-політичного, і виявилася у відкритті суспільства як автономного суверенного виміру людського буття, який розвивається та впорядковується згідно своїх специфічних закономірностей, і пізнається як суб'єкт історичного процесу та політичної практики і теорії» (Волковський, 2015, с. 6). По-друге, «на підставі лінгвістичних методів аналізу проведено дослідження історичної еволюції соціально-філософських категорій філософської думки України XIX ст., та виявлено, що у досліджуваній період відбувається становлення україномовного категоріального апарату та системи понять політичної та соціальної філософії XIX ст., шляхом появи чи набуття нових значень таких слів як “суспільство”, “спільнота”, “товариство”, “громада”, вжиток яких в українській інтелектуальній традиції XIX ст. відрізнявся від сучасної наукової термінології; доведено, що слово “суспільність” першопочатково мало ширше значення, воно позначало цілу сукупність понять (суспільство, спільнота, спільність, громада, товариство, спілка), і відхід від такого синкретизму відбувався одночасно з розвитком україномовного модерного суспільно-політичного дискурсу, обумовленого становленням ідеї суспільності» (Волковський, 2015, с. 6). По-третє, «визначено контекст та історичні етапи становлення ідеї суспільності у філософській думці в Україні XIX століття, зокрема доведено, що основним простором початку формування ідеї суспільності в українській філософській думці є українофільство в широкому сенсі цього слова як напрямок і сукупність авторів, що належали до різних національних і політичних традицій, однак були об'єднані інтересом до українського народу як до предмету дослідження та політичного піклування; цей простір було реконструйовано на основі включення до розгляду усіх гілок українофільства, які вписували український етнос в різні національні спільноти, що виражало процеси модерного націєтворення,

зокрема культурницьких досліджень наукового характеру та ранньомодерного легітимізму козацької шляхти, а також значно менш досліджених політичних ідей польських українофілів (Ф. Духінського, І. Терлецького)» (Волковський, 2015, с. 6). Два положення новизни дослідження Володимира Волковського розкривають перші кроки ідеї суспільності у філософській думці України XIX століття: «доведено, що першим етапом становлення ідеї суспільності в філософській думці України XIX століття є формулювання ідеї “народності”, яка розумілась як соціальна автономія простоліду, виражена у наявності у нього власної культури, незвідної до культури суспільних еліт; продемонстровано також, що формулювання цієї ідеї відбувається відповідно до зміни методології дослідження історії, а також, що на цьому етапі був сформований науковий фактологічний базис для наступного етапу артикуляції ідеї суспільності в українському контексті, який порушить питання про модерну національну ідентичність українців; встановлено, що першою спробою артикуляції ідеї суспільності в українській філософській думці XIX століття стали ідеї, виражені в документах Кирило-Мефодіївського братства та подальшому доробку його членів, які спиралися на християнсько-демократичні романтично-панславистські ідеї, української історичну 7 традицію соціальної організації, встановлення фундаментального розмежування суспільства і державної влади, ідею автономії особистості, та були розвинуті у подальшій творчості Т. Шевченка, який у поетичній формі формулює протиставлення “царі – люди”, наголошуючи на проблемах розвитку українського суспільства» (Волковський, 2015, с. 6–7). Інші – конкретизують зміст ідеї суспільності у філософській думці України XIX ст. з огляду на її розвиток у наступному столітті: «На підставі аналізу спадщини українофілів доби народництва 1860–1880-х років доведено, що у цей період ідея суспільності виражається у формуванні розуміння суспільства як суб'єкта історичного розвитку і прогресу, що охоплює усі суспільні верстви і класи та визначає поворот до народницького дискурсу, в якому провідна рол належить поняттю “народ” у народницькому його сенсі; на підставі аналізу інтелектуальних дискусій другої половини XIX століття,

показано, що термін “суспільність” починає масово використовуватись у текстах українофілів; доведено, що його використання свідчить про початок розробки категоріального апарату української соціально-філософської та політичної думки і її переходу до модерних форм; встановлено, що ідея суспільності була повною мірою сформульована М. Драгомановим як засадничий концепт і проблема модерної української соціально-філософської думки, і доведено, що його концепція “громадівства”, де суспільність стала експліцитним предметом рефлексії та дискусій, є першим цілісним політично-ідеологічним проектом організації суспільності як такої; на підставі аналізу дискусій останньої третини XIX ст. встановлено, що ідея суспільності спонукає артикулювати модерні ідеологічні та філософсько-історичні перспективи, що відповідають на питання щодо характеру та перспективи розвитку суспільства як цілої тотальності, та які простежуються у націоналістичних та соціалістичних ідеях, що їх формують мислителі наступного покоління (І. Франко, Б. Грінченко, М. Міхновський, Д. Донцов, М. Грушевський); результати дослідження дають підстави твердити, що ідея суспільності стає їхнім спільним коренем, і вони, виходячи з різних очікувань та ідеалів, дають різні відповіді на основне питання про розвиток і прогрес суспільності, що стає “суспільством” в сучасному розумінні» (Волковський, 2015, с. 7). Автор цієї статті цілком усвідомлює переважаність її тексту такими розлогими цитатами, але без їх наведення розуміння здобутків одного з перших випускників кафедри філософії буде неповним.

Отримавши вищу освіту (в тому числі знання японської мови) у Київському національному лінгвістичному університеті й аспірантурі при кафедрі філософії, Тетяна Мозгова захистила кандидатську дисертацію на тему «Аксіологічний вимір людського буття в японській культурній традиції: соціально-філософський аналіз». Варто зазначити, що дослідниця протягом тривалого часу перебувала в Японії, тож значна частина джерел її дисертації видана відповідною мовою. До категорії «вперше» належать наступні положення: «Встановлено, що аксіологічна думка в східній парадигмі культури не є аксіологією у сучасному європейському значенні слова: японська духовно-культурна

традиція не оперує поняттям цінності взагалі, цінності як такої, не осмислює статус цінності, можливості її обґрунтування, способи пізнання, не вибудовує типології або класифікації цінностей; з'ясовано, що феномен цінностей в японській духовно-культурній традиції імпліцитно вплетений в релігійні, етичні, художньо-естетичні інтерпретації смислів існування людини; розкрито залежність генези та функціонування цінностей від соціально-трансформаційних процесів і особливостей їх функціонування в східній моделі культури» (Мозгова, 2015, с. 4).

Другою із захищених 2015 року кандидатських дисертацій є дослідження одного з перших (набір 2005 року) випускників бакалаврату, магістратури й аспірантури кафедри філософії Євгенія Шушкевича на тему «Метафізична проблематика у творчості Людвіга Вітгенштайна (історико-філософський аналіз)». Крім парадоксальності, званої для кожної людини, знайомою з ідейною спадщиною австрійського мислителя, Євгеній Миколайович до і після захисту проявив себе як один з небагатьох фахівців з усіх різновидів логіки. Сама подія захисту його дисертації вартує окремої розповіді, зараз же на увагу заслуговує розкриття щойно вказаного парадоксу. По-перше, дослідником встановлено, що «для дослідження метафізичної проблематики у творчості Людвіга Вітгенштайна поділ його творчості на “ранній” та “пізній” (чи ранній, середній та пізній) періоди не є принциповим» (Шушкевич, 2015, с. 3). По-друге, «встановлено, що структурно філософія розуміється Людвігом Вітгенштайном як поєднання логіки та метафізики» (Шушкевич, 2015, с. 3). По-третє, «встановлено, що для дослідження метафізичної проблематики у творчості Людвіга Вітгенштайна є принциповим розмежування на те, що може бути сказане, та те, про що слід мовчати (що не може бути висловлене мовою науки)» (Шушкевич, 2015, с. 3). По-четверте, «встановлено, що як для західної, так і для вітчизняної філософії практично втратило значення будь-яке протиставлення теоретичних реконструкцій смислу вітгенштайнівських текстів (так зване вітгенштайнознавство) і позитивної розробки актуальних філософсько-лінгвістичних проблем, які базуються на ідеях (так зване вітгенштайніанство)» (Шушкевич, 2015, с. 4).

Якщо два попередні дослідження присвячені проблемам філософії народів світу, то наступне – впливовій персоналії з царини історії філософії в Україні, яким є Георгій Іванович Челпанов: філософ, фундатор психологічної освіти на теренах колишньої російської імперії кінця XIX – початку XX ст. Професійна психологиня Ірина Березінець захистила кандидатську дисертацію на тему «Гносеологічна проблематика у творчості Г.І. Челпанова». Психологічна освіта й досвід відповідної практики дозволили Ірині Володимирівні отримати низку положень наукової новизни, найбільш вагомими з яких є наступні: «Показано амбівалентність філософського світогляду Г. Челпанова, який, представляючи емпіричну школу в психології, доводив пріоритет метафізичних принципів у розвитку гносеологічної проблематики. На цьому тлі виявлено єдність філософії та психології з одного боку, природничо-наукових методів та метафізичних знань, – з іншого, відкриває можливість зрозуміти специфіку пізнавального процесу; переглянута традиційна для вітчизняного інтелектуального дискурсу оцінка філософської позиції Г. Челпанова та показано, що позірний дуалізм матеріального та психічного (духовного) знімається на рівні теорії пізнання, яка підходить до їх вивчення крізь призму свідомості, де вони репрезентують один і той же зміст з різних сторін; виявлено не тільки світоглядну, але й методологічну взаємообумовленість наукової та педагогічної спадщини вченого, який орієнтувався не стільки на утвердження готових рішень, скільки на експлікацію наукового пошуку. Такий підхід, з одного боку, визначив основні стандарти та цінності освітньої діяльності у XX ст., а з іншого – став причиною гострої критики наукової спадщини вченого за несформованість філософської позиції» (Березінець, 2015, с. 3–4).

Завершення 2015 року відзначилося виходом друком другої монографії Тетяни Глушко – «Економічна теорія нації: соціально-філософський контекст». Ця книга являє собою головний виклад змісту докторської дисертації на тему «Економічна теорія нації у контексті глобалізаційних процесів (соціально-філософський аналіз)», яка була успішно захищена Тетяною Петрівною на початку 2017 року. Дослідниця виходить з констатації наступних фактів: «Сучасні тенденції загальноцивілізаційного

поступу спричиняють, на наш погляд, формування (тут і далі – курсив в оригіналі. – Б.М.) *нового типу нації*, ідентифікація котрої конститується вже в системі координат глобалізму. Йдеться про глобалізовану націю, як специфічний феномен постмодерного світу, адже із закінченням модерної епохи нація не зникає, вона трансформується, набуваючи додаткових якостей та рис. Більше того, історичний досвід економічної діяльності засвідчує, що саме ті країни, котрі напрацювали якісну модель національно орієнтованої економіки, виявляються найбільш пристосованими до формування ефективної економічної політики в умовах глобалізованого світу» (Глушко, 2015, с. 4). З огляду на виклики глобалізації, «у межах пропонованого дослідження значну увагу зосереджено на змістовних аспектах економічного націоналізму як теоретичної основи формування економічної теорії нації. Зокрема, пропонується розгляд змістовної специфіки даного феномену, а також основних структурних вимірів економічної теорії нації та можливостей її реалізації в умовах глобалізаційних процесів сучасності. Основну увагу здебільшого на потребах та проблемах сучасного українського суспільства як такого, що гостро потребує формування власної економічної ідентичності як ідентичності другого порядку, або, так званої, вторинної ідентичності» (Глушко, 2015, с. 5). Звідси випливає, що «основний акцент дослідження ми зосереджуємо на економічному інтересі суспільства та його спроможності закладати підвалини *духовної єдності на рівні осмислення своєї самоідентичності як економічної нації*» (Глушко, 2015, с. 6–7).

Проаналізувавши у відповідних розділах монографії економічний націоналізм як основу становлення ідеї економічної нації; економічну теорію нації як актуальну складову сучасного філософського дискурсу; економічні міфи та симулякри Постмодерну: неолібералізм та феномен «фінансової цивілізації»; інновативність як аксіологічну парадигму ефективного поступу економічної нації та її онтологічний базис; соціальну трансформацію українського суспільства як економічної нації, дослідниця, поряд з обґрунтуванням ідеї економічної нації (Глушко, 2015, с. 48), пропонує конкретні шляхи її реалізації. До них належать: «відмова від сліпого слідування фінансовій політиці, що

окреслена економічною ідеологією неолібералізму, принаймні, якщо не *de jure*, то *de facto*... усвідомлення потреби входження у владні структури інтелектуальної еліти, баланс інтересів якої забезпечуватиме рівновагу матеріальних та духовних цінностей – на противагу сучасній “статусній” еліті, що сконцентрована на виключно матеріально орієнтованому аксіологічному спектрі... *унікальна геоekonomічна стратегія*, сформована зусиллями національної економічної еліти» (Глушко, 2015, с. 270–271).

Висновки. Аналіз дисертаційних досліджень, проведених на кафедрі філософії нинішнього Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики протягом перших десяти років його існування показує, що у науково-дослідній роботі кафедри представлений практично весь спектр теоретичних та історико-філософських проблем. Крім того, сфера науково-дослідної роботи кафедри філософії вийшла далеко за її межі, в тому числі й за межі університету. Завдяки цьому кафедра стала справжньою базовою ланкою Інституту. Можна простежити, що здобувачі й здобувачки

наукових ступенів кандидата й доктора філософських наук, які отримали базову філософську освіту, розвивають відповідні знання й уміння, звертаючись до більших за масштабом проблем, ніж ті, що були опрацьовані на перших двох рівнях вищої освіти. Натомість ті, хто здобули освіту, відмінну від філософської, успішно завершили власні дослідження, оскільки, поряд з відповідною самоосвітою, зазвичай під час навчання в аспірантурі, реалізували можливості виявлення й аналізу філософської проблематики тих галузей знань, з яких вони отримали повну вищу освіту. Перспективи подальших досліджень з обраної теми мають щонайменше два аспекти. Перший з них є суто теоретичним і розкривається у можливості подальшого вивчення історії наукової роботи кафедри філософії УДУ імені Михайла Драгоманова. Другий має прикладний характер, оскільки дає змогу визначити конкретні напрямки підготовки фахівців другого та третього рівнів вищої освіти зі спеціальності «Філософія» з огляду на базову чи відмінну від неї вищу освіту здобувачів і здобувачок наукових ступенів.

Список використаних джерел:

- Глушко, Т. (2008). Філософія економіки у структурі сучасної гуманітарної освіти: монографія. Київ: Науковий світ. 211 с. Бібліогр.: с. 194–211.
- Глушко, Т. (2015). Економічна теорія нації: соціально-філософський контекст: монографія. Київ: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова. 298 с. Бібліогр.: с. 274–298.
- Облова, Л. (2007). Пізнавальні можливості філософської віри (філософсько-антропологічний аналіз). Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Спеціальність 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури. Київ: Автореферат. 17 с.
- Стеблина, О. (2010). Натурфілософський романтизм Д. Велланського. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Спеціальність 09.00.05 – історія філософії. Київ: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова. 20 с.
- Стеблина О. (2013). Данило Велланський: від натурфілософії до романтизму: монографія. Київ: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова. 2013. 264 с.
- Циценко, Г. (2011). Християнське анахоретство як філософсько-антропологічна проблема. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Спеціальність 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури. Київ: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова. 20 с.
- Русаков, С. (2013). Філософування як ознака популярної культури. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Спеціальність 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури. Київ: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова. 20 с.
- Дробович, А. (2014). Гедоністичний дискурс як феномен європейської культури: філософсько-антропологічний аналіз. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Спеціальність 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури. Київ: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова. 20 с.
- Туренко, В. (2014). Феномен любові: філософсько-антропологічні виміри східнопатристичної традиції. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Спеціальність 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури. Київ: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова. 18 с.
- Гончаренко, (2014). Історико-філософський методологічний проект Жюльєн Дельоза в сучасному європейському дискурсі. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Спеціальність 09.00.05 – історія філософії. Київ: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова. 20 с.

Волковський, В. (2015). Становлення ідеї суспільності у філософській думці України XIX століття. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Спеціальність 09.00.05 – історія філософії. Київ: Видавничий центр Інституту держави і права ім. В.В. Корецького НАН України. 20 с.

Мозгова, Т. (2015). Аксиологічний вимір людського буття в японській культурній традиції: соціально-філософський аналіз. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Київ: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова. 18 с.

Шушкевич, Є. (2015). Метафізична проблематика у творчості Людвіга Вітгенштайна (історико-філософський аналіз). Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Спеціальність 09.00.05 – історія філософії. Київ: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова. 18 с.

Березінець, І. (2015). Гносеологічна проблематика у творчості Г.І. Челпанова. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Спеціальність 09.00.05 – історія філософії. Київ: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова. 18 с.

References:

Hlushko, T. (2008). *Filosofiya ekonomiky u strukturi suchasnoyi humanitarnoyi osvity: Monohrafiya* [The Philosophy of Economics in the Structure of Modern Humanitarian Education: Monograph]. Kyiv: Naukoviy Svit. 211 p. Bibliography: pp. 194–211. [in Ukrainian].

Hlushko, T. (2015). *Ekonomichna teoriya nacyi: social'no-filosofs'kiy kontekst: Monohrafiya* [Economic Theory of the Nation: Social-Philosophical Context: Monograph]. Kyiv: Publishing House of Drahomanov National Pedagogical University. 298 pp. Bibliography: pp. 274–298. [in Ukrainian].

Oblova, L. (2007). *Piznaval'ni mozhlyvosti filosofs'koyi viry (filosofs'ko-antropolohichniy analiz). Avtoreferat dysertatsiyi na zdobuttia naukovooho stupenia candydata filosofs'kyh nauk. Special'nist 09.00.04 – filosofs'ka antropolohiya, filosofiya kul'tury* [Cognitive Possibilities of Philosophical Faith (Philosophical-Anthropological Analysis). Author's abstract of the dissertation for the academic degree of Candidate of Philosophical Sciences. Speciality 09.00.04 – philosophical anthropology, philosophy of culture]. Kyiv: Avtoreferat. 17 p. [in Ukrainian].

Steblyna, O. (2010). *Naturfilosofs'ky romantyzm D. Vellans'koho. Avtoreferat dysertatsiyi na zdobuttia naukovooho stupenia candydata filosofs'kyh nauk. Special'nist 09.00.05 – istoriya filosofiyi* [The Natural Philosophical Romanticism of D. Vellansky. Abstract of the dissertation for the degree of Candidate of Philosophical Sciences. Speciality 09.00.05 – History of Philosophy]. Kyiv: Publishing House of Drahomanov National Pedagogical University. 20 p. [in Ukrainian].

Steblyna, O. (2013). *Danylo Vellansky: vid naturfilosofiyi do romantyzmu: monohrafiya* [Danylo Vellansky: from Natural Philosophy to Romanticism: Monograph]. Kyiv: Publishing House of Drahomanov National Pedagogical University. 2013. 264 p. [in Ukrainian].

Tsytsenko, H. (2011). *Khrystyyans'ke anahoretstvo yak filosofs'ko-antropolohichna problema. Avtoreferat dysertatsiyi na zdobuttia naukovooho stupenia candydata filosofs'kyh nauk. Special'nist 09.00.04 – filosofs'ka antropolohiya, filosofiya kul'tury* [Christian Anachoretism as a Philosophical-Anthropological Problem. Author's abstract of the dissertation for obtaining the scientific degree of candidate of philosophical sciences. Specialisation 09.00.04 – philosophical anthropology, philosophy of culture]. Kyiv: Publishing House of Drahomanov National Pedagogical University. 20 p. [in Ukrainian].

Rusakov, S. (2013). *Avtoreferat dysertatsiyi na zdobuttia naukovooho stupenia candydata filosofs'kyh nauk. Special'nist 09.00.04 – filosofs'ka antropolohiya, filosofiya kul'tury* [Filosophising as a Feature of Popular Culture. Author's abstract of the dissertation for obtaining the scientific degree of candidate of philosophical sciences. Specialisation 09.00.04 – philosophical anthropology, philosophy of culture]. Kyiv: Publishing House of Drahomanov National Pedagogical University. 20 p. [in Ukrainian].

Drobovysh, A. (2014). *Avtoreferat dysertatsiyi na zdobuttia naukovooho stupenia candydata filosofs'kyh nauk. Special'nist 09.00.04 – filosofs'ka antropolohiya, filosofiya kul'tury* [Hedonistic Discourse as Phenomena of European Culture. Author's abstract of the dissertation for obtaining the scientific degree of candidate of philosophical sciences. Specialisation 09.00.04 – philosophical anthropology, philosophy of culture]. Kyiv: Publishing House of Drahomanov National Pedagogical University. 20 p. [in Ukrainian].

Turenko, V. (2014). *Fenomen liubovi: filosofs'ko-antropolohichni vymiry skhidnopatrystychnoyi tradyciyi. Avtoreferat dysertatsiyi na zdobuttia naukovooho stupenia candydata filosofs'kyh nauk. Special'nist 09.00.04 – filosofs'ka antropolohiya, filosofiya kul'tury* [The Phenomenon of Love: Philosophical-Anthropological Dimensions of the Eastern Patristic Tradition. Author's abstract of the dissertation for obtaining the degree of Candidate of Philosophical Sciences. Specialty 09.00.04 – Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture]. Kyiv: Publishing House of M.P. Drahomanov National Pedagogical University. 18 p. [in Ukrainian].

Honcharenko, (2014). Istoryko-filosofs'kiy metodolohichniy proekt Zhylya Del'ozha v suchasnomu yevropeys'komu dyskursi. Avtoreferat dysertatsiyi na zdobuttia naukovooho stupenia candydata filosofs'kyh nauk. Special'nist 09.00.05 – istoriya filosofiyyi [The Historical-Philosophical Methodological Project of Gilles Deleuze in Contemporary European Discourse. Abstract of the dissertation for the degree of Candidate of Philosophical Sciences. Speciality 09.00.05 – History of Philosophy]. Kyiv: Publishing House of Drahomanov National Pedagogical University. 20 p. [in Ukrainian].

Volkovsky, V. (2015). Avtoreferat dysertatsiyi na zdobuttia naukovooho stupenia candydata filosofs'kyh nauk. Special'nist 09.00.05 – istoriya filosofiyyi [Genesis of the Idea of Sociality in the Philosiophical Thought of Ukraine in the nineteenth century Author's abstract of the dissertation for obtaining the scientific degree of candidate of philosophical sciences. Specialisation 09.00.05 – History of Philosophy]. Kyiv: Publishing Centre of the V.V. Koretsky Institute of State and Law of NAS of Ukraine. 20 p. [in Ukrainian].

Mozgova, T. (2015). Aksiolohichniy vymir liuds'koho buttia v yapons'kiy kul'turniy tradyciyi: social'no-filosofs'ky analiz. Avtoreferat dysertatsiyi na zdobuttia naukovooho stupenia candydata filosofs'kyh nauk. Special'nist 09.00.03 – social'na filsofia, filsofia istoriyi [The Axiological Dimension of Human Existence in Japanese Cultural Tradition: a Socio-Philosophical Analysis. Author's abstract of the dissertation for the degree of Candidate of Philosophical Sciences. Specialty 09.00.03 – social philosophy and philosophy of history]. Kyiv: Publishing House of Drahomanov National Pedagogical University. 18 p. [in Ukrainian].

Shushkevych, E. (2015). Metafizychna problematyka u tvorchosti Liudviga Vitgenshtayna (istoryko-filosofs'ky analiz). Avtoreferat dysertatsiyi na zdobuttia naukovooho stupenia candydata filosofs'kyh nauk. Special'nist 09.00.05 – istoriya filosofiyyi [The Metaphysical Issues in the Work of Ludwig Wittgenstein (Historical-Philosophical Analysis). Abstract of the Dissertation for the Degree of Candidate of Philosophical Sciences. Specialty 09.00.05 – History of Philosophy]. Kyiv: Publishing House of Drahomanov National Pedagogical University. 18 p. [in Ukrainian].

Berezynets, I. (2015). Hnoseolohichna problematyka u tvorchosti G.I. Chelpanova. Avtoreferat dysertatsiyi na zdobuttia naukovooho stupenia candydata filosofs'kyh nauk. Special'nist 09.00.05 – istoriya filosofiyyi [Epistemological Issues in the Works of H.I. Chepanov. Abstract of Dissertation for the Degree of Candidate of Philosophical Sciences. Speciality 09.00.05 – History of Philosophy]. Kyiv: Publishing House of Drahomanov National Pedagogical University. 18 p. [in Ukrainian].

Мимрук Олександр Віталійович,
*аспірант кафедри філософської антропології,
філософії культури та культурології
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0005-7981-8458
o.v.mymruk@udu.edu.ua*

ВІРТУАЛЬНЕ МОДЕЛЮВАННЯ І ПАМ'ЯТЬ: ЯК ВІДЕОІГРИ ЗБЕРІГАЮТЬ ПАМ'ЯТЬ ПРО ЗНАЙОМІ ФІЗИЧНІ ПРОСТОРИ

Стаття присвячена феномену відеоігор як інструменту збереження пам'яті про реальні місця. Завдяки технологіям тривимірного моделювання, фотограмметрії та іншим цифровим методам сучасні відеоігри відтворюють локації, що існують у реальному житті, архітектуру й інші елементи матеріальної культури. У багатьох випадках об'єкти й простори переносяться у віртуальний світ із великою долею точності. Це дозволяє використовувати тривимірні копії як віртуальні архіви та джерела пам'яті про топоніміку, яка під впливом різних чинників реального світу видозмінюється або із часом зникає.

У статті розглядаються приклади відеоігор, що працюють із темою історичної або топонімічної пам'яті. Зокрема відеогра “Assassin’s Creed Unity”, де з великою точністю відтворена правдоподібна модель середньовічного Парижа разом із детальною копією собору Паризької Богоматері. Матеріали цієї відеоігри у 2019 р. були використані для відтворення реального собору, що постраждав від пожежі. Серія ігор від українських розробників, що відбувається в альтернативній Зоні відчуження, “S.T.A.L.K.E.R.”, використовує реальні архітектурні об'єкти Чорнобильської зони, тим самим зберігає уявлення про неї у віртуальному просторі. Деякі ігрові локації цієї серії розширюють концепцію збереження далеко за межі умовної Зони відчуження й моделюють навіть архітектуру, що зникає, міста Києва.

Відеоігри іноді навмисно змінюють реальні простори заради ігрової динаміки, але зберігають антураж і уявлення про місця, які можуть змінитися або зникнути. Цей баланс між реалістичністю та ігровим дизайном дозволяє відеоіграм стати важливими інструментами збереження та популяризації культурної спадщини. Вони не тільки знайомлять широке коло людей з історичними місцями, а й сприяють їх вивченню за допомогою інтерактивних технологій.

Ключові слова: відеоігри, віртуальний світ, тривимірне моделювання, пам'ять.

Mymruk Oleksandr,
*Postgraduate Student at the Department of Philosophical Anthropology,
Philosophy of Culture and Cultural Studies
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0005-7981-8458
o.v.mymruk@udu.edu.ua*

VIRTUAL MODELING AND MEMORY: HOW VIDEO GAMES PRESERVE THE MEMORY OF VANISHING PHYSICAL SPACES

This article explores the phenomenon of video games as a tool for preserving the memory of real-world places. Through the use of 3D modeling, photogrammetry, and other digital techniques, modern video games recreate real-life locations, architecture, and other elements of material culture with a high degree of accuracy. In many cases, these spaces and objects are transferred into virtual worlds in ways that allow them to serve as virtual archives – preserving knowledge and memory of toponymy that may be altered or lost over time due to various real-world factors.

The article discusses both international and Ukrainian examples of video games that engage with historical or topographic memory. In particular, it analyzes *Assassin’s Creed Unity*, a game that features a highly realistic reconstruction of medieval Paris, including a detailed model of the Notre-Dame Cathedral. Notably, assets from this game were used in the restoration efforts of the real cathedral after the 2019 fire. The Ukrainian game series

S.T.A.L.K.E.R., which is set in an alternative version of the Chernobyl Exclusion Zone, incorporates real architectural elements from the area, thereby preserving representations of it within virtual space. Some game locations even extend beyond the boundaries of the Exclusion Zone and digitally reconstruct endangered urban architecture from Kyiv.

While video games may deliberately alter real spaces for the sake of gameplay dynamics, they often preserve the atmosphere and sense of place associated with those locations. This balance between realism and game design enables video games to serve as powerful tools for the preservation and popularization of cultural heritage. Not only do they introduce broad audiences to historical sites, but they also promote their study through interactive technologies.

Key words: video games, virtual world, 3D modeling, memory.

Вступ. У сучасному світі відеоігри не лише розважають, але й зберігають уявлення про фізичний простір, що змінюється та зникає. Як мультимедійна й інтерактивна форма творчого самовираження відеоігри тісно пов'язані з моделюванням віртуальних ігрових просторів, що дуже часто базуються на реальних прототипах. Завдяки сучасним технологіям тривимірного моделювання вони здатні відтворювати такі простори з дуже високою долею правдоподібності. Розробники відеоігор у створенні віртуальних моделей ігрових світів можуть не лише спиратися на реальну географію, але й переносити у тривимірний простір копії справжніх архітектурних або природних об'єктів. Наприклад, технологія фотограмметрії, яка не так давно почала активно використовуватись у розробці відеоігор, дозволяє отримувати дуже точні тривимірні скан-копії справжніх об'єктів і розмішувати їх у просторі відеоігри, тим самим значно підвищувати достовірність віртуального оточення.

Оскільки відеогра як форма творчості може суттєво спиратися на сюжетний складник, пов'язаний із конфліктами та проблемами реального світу, правдоподібність простору, у якому відбувається ігровий процес, набуває особливого значення. У такому разі віртуальний світ відіграє таку ж роль, як реалістичні декорації в кіновиробництві чи переконливий опис часу й місця для літературного твору. Відеоігри часто стають своєрідним «віртуальним архівом» реальних місць, архітектурних об'єктів або ж навіть цілих історичних епох. Це дозволяє зберігати знання та пам'ять про місця, які під впливом часу чи інших чинників втрачаються або змінюються до невпізнаності (Alcindo, 2022, с. 865–883).

Яскравим прикладом корисного зберігання пам'яті у форматі відеоігри є серія *Assassin's Creed*, розроблена французькою студією

“Ubisoft”. Події кожної гри цієї серії щоразу розгортаються в різних історичних епохах, де гравцеві надається широка свобода пересування та взаємодії з оточенням (Di Mascio, 2020, с. 125–143). Так, відеогра “*Assassin's Creed Unity*”, що вийшла у 2014 р., дозволяє гравцеві досліджувати віртуальний середньовічний Париж, який, хоч і не відтворює точні пропорції міста повною мірою, містить багато моделей реальних архітектурних об'єктів. Відеогра стала важливим джерелом інформації під час реставрації собору Паризької Богоматері, що постраждав від пожежі у 2019 р.

Дослідник відеоігор Бенжамін Хануссек у статті «Цифрові ігри для збереження матеріальної спадщини» розглядає випадок із реставрацією собору та зазначає: «Команда художників і дизайнерів Ubisoft працювала над упровадженням цифрової моделі в русій гри, приділяла увагу найдрібнішим деталям – як-от вітражі, скульптури та загальна атмосфера собору. Вони прагнули максимально точно відтворити як інтер'єр, так і екстер'єр собору Паризької Богоматері <...>» (Hanussek, 2024, с. 3). Художниця команди Ubisoft, яка брала участь у розробленні *Assassin's Creed Unity*, Каролін Мізе, понад два роки вивчала деталі собору для забезпечення точності віртуальної моделі. Її робота стала важливим доповненням до праці історика Ендрю Талона, який зробив лазерну скан-копію собору ще до пожежі. Цих даних вистачило для того, щоб відтворити собор у вигляді, максимально наближеному до початкового (Hanussek, 2024, с. 1–15).

Відеогра “*Assassin's Creed Unity*” стала першою у своїй серії, де гравець має змогу дослідити відомі архітектурні пам'ятки у близьких до реальних масштабах. Напрацювання, зроблені компанією для цієї гри, були також пізніше використані для створення освітньої безкоштовної відеоігри “*Notre-Dame*”, яка

використовує технології віртуальної реальності. Гравець взаємодіє із грою за допомогою VR-шолома, щоб «перенестись» у віртуальний простір. Гравцеві пропонується взяти на себе роль пожежника й урятувати собор від знищення.

“Notre-Dame” від Ubisoft є унікальним прикладом того, як розробник відеоігор зміг осмислено відреагувати на тривожну подію знищення культурної спадщини. Безкоштовне надання гри з інтерактивною цифровою репрезентацією міжнародно визнаної пам’ятки було тепло сприйняте громадськістю (Hanussek, 2024, с. 5).

Отже, розробники Assassin’s Creed Unity не лише допомогли у відтворенні собору, але й «архівували» його віртуальну копію, яка доступна гравцям у будь-який час і захищена від фізичного знищення. Нині її можна використовувати і як джерело історичних досліджень, і як простір для віртуальних екскурсій чи практик самостійного «віртуального туризму». Віртуальний історичний простір стає, по суті, майданчиком для гри, на якому можлива реалізація найрізноманітніших гейміфікаційних практик, зокрема й пов’язаних із навчанням і освітою (Politopoulos, 2019, с. 317–323).

Ігри серії Assassin’s Creed цікаві також моделюванням різних природних зон. Вони дозволяють гравцеві побувати в різних куточках земної кулі – від єгипетської пустелі до Британських островів, зі своєю специфічною флорою та фауною. Але, на відміну від потреби точного моделювання рукотворних просторів і об’єктів (архітектури, предметів побуту, одягу тощо), створення упізнаваного природного антуражу часто спирається на автоматизовані алгоритми генерації. Мінливість і різноманітність природного простору залишає розробникам відеоігор дуже мало можливостей для точного копіювання.

До збереження пам’яті у віртуальному просторі долучилися і українські розробники відеоігор. Зокрема, студія “GSC Game World”, яка працює над серією відеоігор-шутерів “S.T.A.L.K.E.R.”, неодноразово організовувала поїздки своїх розробників у Чорнобильську зону відчуження, в альтернативній версії якої й розгортаються події гри. Під час створення архітектурних об’єктів віртуального світу художники компанії використовували текстури, створені на основі фотографій

реальних об’єктів, що перебувають у Зоні відчуження. Отже, світ відеоігор “S.T.A.L.K.E.R.” не тільки містить упізнавані, уже туристичні об’єкти довкола ЧАЕС, але й надає їм додаткової «фотореалістичної» достовірності на рівні дрібних деталей.

Дослідниця Магдалена Банашкевич у статті «Бути S.T.A.L.K.E.R-ом: про архітектуру, комп’ютерні ігри та туристичний досвід у Чорнобильській зоні відчуження» зазначає: «Стиль графіки “S.T.A.L.K.E.R.” належить до ілюзіонізму – підкатегорії фотореалізму <...>. Характерною є ситуація, коли в шутерах пріоритет віддається бойовим сценаріям, а не точності просторового відтворення. Однак у такому разі простір Чорнобильської зони відчуження було реконструйовано з винятковою увагою до деталей. Звісно, є деякі модифікації <...>. Проте гравець відчуває себе так, ніби перебуває у Зоні відчуження, а ігрове оточення виглядає як знімки, узяті просто з Google Maps” (Banaszkiewicz, 2019, с. 6).

У “S.T.A.L.K.E.R. Clear Sky”, що вийшла у 2008 р. й стала другою грою в серії, розробники розширили ідею збереження фізичного простору, що змінюється чи втрачається, за межі Зони відчуження. У віртуальний простір відеоігри включили вигадане містечко Лиманськ, у якому розгортається частина подій основного сюжету. Попри те, що такого міста в Зоні відчуження не існує, його будівлі є копіями «Аварійного» – кварталу в Дарницькому районі міста Києва, який перебуває під загрозою знищення. Частина будинків кварталу вже знесена під нову забудову, а решта потребує капітального ремонту або реставрації, але як би ситуація не розвивалася далі, віртуальний світ “S.T.A.L.K.E.R. Clear Sky” збереже пам’ять про «Аварійне» й уявлення про міське середовище київського лівобережжя середини XX ст.

Ще одна відеогра серії, “S.T.A.L.K.E.R.: Call of Pripyat”, відома тим, що, окрім копій реальних будівель Зони відчуження, вона також відтворює у віртуальному просторі дуже точну копію одного з мікрорайонів міста Прип’яті. Ця ігрова локація не лише містить упізнавані будівлі (серед яких міська поліклініка, ресторан «Прип’ять», кінотеатр «Прометей» тощо), але й дуже точно повторює географію мікрорайону, його масштаб і співвідношення будівель у просторі.

Реалістично змодельовані простори, навіть із реалістичним співвідношенням об'єктів, можуть бути складовою частиною більшого віртуального простору, що надаватиме копії нового контексту. У серії відеоігор “S.T.A.L.K.E.R.” точно змодельований район міста Прип'яті зберігає географічну достовірність лише всередині себе, але не у співвідношенні щодо інших локацій альтернативної Зони відчуження. Так само відбувається і з мікрорайоном «Аварійне», що в контексті відеогри вже стає містом Лиманськом. Таке поєднання реального і вигаданого у віртуальному просторі дозволяє розширити інтерпретацію і подій відеогри, адже просторове тло, на якому розгортаються події сюжету, відсилає до цілком конкретних об'єктів, за якими стоять своя історія і пам'ять.

«Ігри, безумовно, впливають на те, як гравці сприймають реальну Зону. Образи, запозичені з ігор, формують досвід відвідувачів, які впізнають у просторі візуальні елементи, раніше побачені під час гри. Водночас гравці усвідомлюють дуальність реального і віртуального світів» (Banaszkiewicz, 2019, с. 11).

Успіх відеогри “S.T.A.L.K.E.R.” не привів до появи додаткового освітнього продукту від студії “GSC Game World”, як це сталося з Assassin's Creed, але цю ідею підхопили інші розробники. Так, студія “The Farm 51” у 2016 р. випустила освітню гру для VR-шоломів “Chernobyl VR Project”, яка цілком фокусується на реалістичному відтворенні справжньої Зони відчуження. Проект дозволяє здійснити віртуальну екскурсію територією довкола ЧАЕС, містом Прип'яті та іншими відомими локаціями, вивчати їхню історію, а також знайомитись з деталями катастрофи 1986 р. (Banaszkiewicz, 2019, с. 9).

Висновки. Отже, наведені приклади показують, що відеоігри мають значний потенціал до того, щоб стати дієвим інструментом збереження пам'яті та знань про місця, які змінюються, зникають або вже зникли. Точність такого збереження може бути різною й залежати від багатьох чинників. Відеоігрова індустрія існує як комерційна, розважальна галузь.

Якись створених відеоігор, а також деталізація віртуальних копій реальних об'єктів, що в них міститься, може дуже різнитися залежно від бюджету й часу, відведеного на розробку. З іншого боку, чимало розробників відеоігор схильні до навмисного викривлення віртуальних просторів гри, навіть якщо вони базовані на реальних прототипах. Така модифікація віртуальних копій зумовлена потребою режисури ігрового процесу, що, як і в кіно, потребує утримування уваги гравця. Але й у такому разі змінена копія реального фізичного простору може передавати антураж місця, відчуття перебування в конкретному географічному просторі. Вона може показувати найважливіші архітектурні об'єкти й інші елементи матеріальної культури, затримувати пам'ять про них, навіть якщо копія не є точним відповідником оригіналу.

Відеоігри, які хочуть залишити зв'язок із реальністю, ретранслювати уявлення про конкретні місця і водночас мати змогу будувати цікавий ігровий процес, часто змушені існувати на перетині цих двох прагнень, що можуть суперечити одне одному, адже дуже часто реалістичне копіювання простору не сприяє цікавому ігровому процесу (Aarseth, 2024).

Історики, археологи, дослідники матеріальної культури й архітектури архівують знання про змінний фізичний простір незалежно від того, що відбувається в межах ігрової індустрії, хоча часто вони користуються тими самими технологічними інструментами (фотограмметрія, лазерне сканування, фотофіксація, тривимірне моделювання тощо) (Kasarakis et al., 2024). Але беручи до уваги попультурний аспект функціонування відеоігор як феномену сучасної культури, а також інтерактивні та драматургічні елементи, що в них присутні, ми можемо стверджувати, що їхній внесок залишається важливим. Особливо це стосується популяризації уявлень про фізичний простір, що зникає, затримування пам'яті про нього в масовій свідомості, а також гейміфікації навчального процесу.

Список використаних джерел:

- Aarseth, E. (2024). *Changing actual, historical or fictional topographies into ludic topologies*.
- Alcindor, M., Jackson, D., & Alcindor-Huelva, P. (2022). Heritage places as the settings for virtual playgrounds: Perceived realism in videogames, as a tool for the re-localisation of physical places. *International Journal of Heritage Studies*, 28 (7), 865–883.
- Banaszkiewicz, M., & Duda, A. (2019). To be a STALKER: On architecture, computer games and tourist experience in the Chernobyl Exclusion Zone. In *Tourism fictions, simulacra and virtualities* (pp. 197–210). Routledge.
- Di Mascio, D. (2020). Architecture, narrative and interaction in the cityscapes of the Assassin's Creed series: A preliminary analysis of the design of selected historical cities. In *A new perspective of cultural DNA* (pp. 125–143). Springer Singapore.
- Hanussek, B. (2024). Ubisoft's Notre-Dame: Digital gaming for material heritage's sake. *Loading*, 16 (26), 1–15.
- Kasapakis, V., Gavalas, D., & Dzardanova, E. (2024). 3D modelling through photogrammetry in cultural heritage. In *Encyclopedia of computer graphics and games* (pp. 23–26). Springer International Publishing.
- Politopoulos, A., Mol, A. A., Boom, K. H., & Ariese, C. E. (2019). "History is our playground": action and authenticity in assassin's creed: Odyssey. *Advances in Archaeological Practice*, 7 (3), 317–323.

References:

- Aarseth, E. (2024). *Changing actual, historical or fictional topographies into ludic topologies*. [in English].
- Alcindor, M., Jackson, D., & Alcindor-Huelva, P. (2022). Heritage places as the settings for virtual playgrounds: Perceived realism in videogames, as a tool for the re-localisation of physical places. *International Journal of Heritage Studies*, 28 (7), 865–883. [in English].
- Banaszkiewicz, M., & Duda, A. (2019). To be a STALKER: On architecture, computer games and tourist experience in the Chernobyl Exclusion Zone. In *Tourism fictions, simulacra and virtualities* (pp. 197–210). Routledge. [in English].
- Di Mascio, D. (2020). Architecture, narrative and interaction in the cityscapes of the Assassin's Creed series: A preliminary analysis of the design of selected historical cities. In *A new perspective of cultural DNA* (pp. 125–143). Springer Singapore. [in English].
- Hanussek, B. (2024). Ubisoft's Notre-Dame: Digital gaming for material heritage's sake. *Loading*, 16 (26), 1–15. [in English].
- Kasapakis, V., Gavalas, D., & Dzardanova, E. (2024). 3D modelling through photogrammetry in cultural heritage. In *Encyclopedia of computer graphics and games* (pp. 23–26). Springer International Publishing. [in English].
- Politopoulos, A., Mol, A. A., Boom, K. H., & Ariese, C. E. (2019). "History is our playground": action and authenticity in assassin's creed: Odyssey. *Advances in Archaeological Practice*, 7(3), 317–323. [in English].

Миненко Олександр Валентинович,
аспірант кафедри ЮНЕСКО з наукової освіти
педагогічного факультету
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0006-9132-0377
unesco1992@gmail.com

ДЕКОНСТРУКЦІЯ КУЛЬТУРНИХ НАРАТИВІВ У ЦИФРОВУ ЕПОХУ

Аналіз впливу цифрових архівів на збереження культурної спадщини ставить перед науковцями низку суперечливих, а інколи й дилемних питань. Одне з таких ґрунтується на ідеї необхідності збереження культурної спадщини шляхом її оцифрування, яке відкриває перспективи як до захисту традиції, так і до цілковитої її втрати через стирання смислу та цінностей. Ґрунтуючись на концепції *différance* Жака Дерріда, у яку він вкладає значення гри «різниць» та «відкладеного значення», можна побачити, як цифрова епоха трансформує традиційні наративи про минуле, розмиває їхню фіксовану природу та створює нові інтерпретації, що залежать від суб'єктивних чинників: хто керує архівами, хто їх читає і в якому контексті, той і надає їм смислового навантаження. У цьому процесі культурна спадщина як може бути збереженою, так і проходить низку деконструюючих трансформацій, оголює внутрішні суперечності та приховані залежності, які раніше залишалися непоміченими. Будь-які спроби зафіксувати єдиний «справжній» зміст наративу неможливі, оскільки «сліди» сенсу, які в ньому присутні, ніколи не розкриваються цілком.

У традиційному підході культурні наративи або історичні хроніки, міфи чи літературні твори сприймалися як стабільні носії смислу, що відображають «істину» про минуле. Однак цифрові архіви, як-от онлайн-музеї, бібліотеки чи бази даних, руйнують цю ілюзію присутності, про яку говорив Ж. Дерріда у своїй критиці західної метафізики. Переведення текстів, зображень або артефактів у цифровий формат робить їх доступними для нескінченного копіювання, редагування та переосмислення. Наприклад, оцифрований середньовічний манускрипт уже не є унікальним об'єктом, пов'язаним із конкретним часом і місцем, перетворюється на гіпертекст, який може бути доповнений коментарями, перекладений іншими мовами або вбудований у нові наративи. Це розмиває межі оригіналу та копії, підкреслює, що сенс не закріплений раз і назавжди, а виникає у процесі відмінностей між версіями й інтерпретаціями.

Ключові слова: культурна спадщина, культурний наратив, деконструкція, цифровий архів, слід, відкладене значення, відмінність, різниця, гіпертекст.

Mynenko Oleksandr,
Postgraduate Student at the UNESCO Department of Scientific Education
Faculty of Pedagogy
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0006-9132-0377
unesco1992@gmail.com

DECONSTRUCTING CULTURAL NARRATIVES IN THE DIGITAL AGE

The analysis of the impact of digital archives on the preservation of cultural heritage poses a number of controversial and sometimes dilemmatic questions for scholars. One of these is based on the idea of the need to preserve cultural heritage through its digitization, which opens up prospects for both the protection of tradition and its complete loss through the erasure of meaning and values. Based on Jacques Derrida's concept of *différance*, in which he invests the meaning of the play of "difference" and "deferred meaning", one can see how the digital age transforms traditional narratives about the past, blurring their fixed nature and creating new interpretations that depend on subjective factors: who manages the archives, who reads them and in what context, gives them semantic load. In this process, cultural heritage can either be preserved or undergo a series of deconstructive transformations, exposing internal contradictions and hidden dependencies that previously remained unnoticed. Any attempts to

capture the single «true» content of the narrative are impossible, since the «traces» of meaning that are present in it are never fully revealed.

In the traditional approach, cultural narratives or historical chronicles, myths or literary works were perceived as stable carriers of meaning, reflecting the «truth» about the past. However, digital archives, such as online museums, libraries or databases, destroy this illusion of presence, which J. Derrida spoke about in his critique of Western metaphysics. Translating texts, images, or artifacts into digital format makes them available for endless copying, editing, and reinterpretation. For example, a digitized medieval manuscript ceases to be a unique object tied to a specific time and place and becomes hypertext that can be annotated, translated into other languages, or embedded in new narratives. This blurs the boundaries between original and copy, emphasizing that meaning is not fixed once and for all, but emerges in the process of differences between versions and interpretations.

Key words: cultural heritage, deconstruction, digital archive, challenges, strategies, difference, hypertext.

Вступ. Жак Дерріда стверджував, що значення в мові завжди перебуває у відкладеному стані й залежить від відношення між знаками, а не від їхнього прямого зв'язку з реальністю. Якщо застосувати це до цифрових архівів, можна побачити, як традиційні історії про минуле втрачають свою авторитетність, оскільки через постійне деконструювання постійно вибудовують нові знакові скупчення. Наприклад, цифрова реконструкція історичної події – скажімо, битви чи ритуалу – залежить від того, хто її створює: історик, програміст чи маркетолог. Кожен із них привносить свої упередження, цінності та цілі, як-от наукова точність, освітній потенціал чи комерційна привабливість. У результаті наратив про минуле стає не фіксованою істиною, а полем гри смислів, де значення відкладається та переписується залежно від контексту. Це особливо помітно в соціальних мережах або платформах на кшталт Вікіпедії, де користувачі колективно редагують культурні історії, додаючи нові відгалуження інтерпретації, які можуть суперечити офіційним версіям. Це помітно й у літературі. «У культурі класичною вже дилемою є гіпертрофія інтелекту за рахунок енергії та чуттєвості, інтерпретація стає помстою мистецтву з боку інтелекту. Інтерпретація як досвід філістера, який «приборкує художній твір», робить його «поступливим, зручним», найчастіше трапляється в літературі, аніж в якійсь іншій галузі мистецтва. Скажімо, у площині інтерпретації Кафки вона виявляє «три армії гвалтівників»: ті, що бачать у його творах соціальну алегорію, ті, що бачать алегорію психоаналітичну, ті, котрі прочитують релігійну алегорію» (Хоменко, 2018, с. 172).

Деконструкція культурних наративів у цифрову епоху значною мірою занурює ще й у проблему влади, а точніше, перерозподілу ресурсів

і зосередження важелів впливу. Ж. Дерріда в роботі «Про поштову листівку» (Derrida, 1980) наголошував, що комунікація – це не прямий обмін смислами, а процес, сповнений випадковостей і розривів. У цифрових архівах цей розрив стає очевидним: хто вирішує, які історії оцифрувати, а які залишити в забутті? Наприклад, у західних інституціях у пріоритеті збереження власної спадщини, водночас ігнорують і залишають поза увагою культури меншин або колонізованих народів, тим самим переписують глобальний наратив / гранднаратив на користь панівних голосів. Водночас доступність цифрових даних дозволяє маргінальним групам заперечувати ці наративи, створювати контрісторії, що призводить до фрагментації єдиного культурного канону. Отже, цифрові архіви водночас демократизують і дестабілізують спадщину, оголюють її залежність від інтерпретаторів.

Теоретичне підґрунтя. За мету нашого дослідження ми обрали вектор, який спрямований на розкриття викривлень у розумінні культурної спадщини, до яких призводить постійне їх деконструювання. Особливо це помітно в цифрову епоху. Фундаментом до реалізації поставленої мети та доцільним теоретичним підґрунтям будуть виступати роботи Жака Дерріда з його концептуалізацією гри різниці та відкладення значення, що фактично засвідчує формування нової палітри смислів, а також його методологією деконструювання.

Постановка проблеми. Культурні наративи, з огляду на їх оцифрування, так чи інакше підлягають постійному деконструюванню. У результаті цього від реальної події, артефакту чи місця пам'яті залишаються хіба що «сліди» (лексикою Жака Дерріда), залишки сенсу застосовні до переходу від фізичних артефактів до їхніх віртуальних копій, які вказують на відсутність чогось первинного. Оцифрована картина або

текст втрачає свою «ауру» (у термінах Вальтера Беняміна), але набуває нових смислів через гіперпосилання, метадані та коментарі користувачів. Це створює парадокс: цифрові архіви зберігають спадщину, але водночас руйнують її традиційну форму, замінюють її симуляцією, де справжність стає недосяжною. Наприклад, віртуальний тур пірамідами Єгипту може розповісти більше, ніж фізичне відвідування, але ж він перетворює культурний об'єкт на спектакль, підпорядкований логіці споживання.

Тому оцифрування, отже, і деконструкція культурних наративів у цифрову епоху, збереження спадщини – це активне переписування минулого. Цифрові архіви не просто зберігають історії, але розривають їх на частини, оголюють приховані ієрархії, упередження та нестабільність сенсу. Нові інтерпретації залежать від того, хто володіє технологіями, хто їх використовує, у якому культурному чи політичному контексті це відбувається. Спадщина стає не замкнутим текстом, а відкритим процесом, де сенс завжди відкладається, переосмислюється і народжується знову в нескінченній грі відмінностей, різниць і повторень.

Виклад матеріалу. Беззаперечним є той факт, що людина виступає носієм культурної пам'яті. Доки триває її життя вона збирає наративи про буття власного народу, його цінності, традиції та передає своїм нащадкам. Її знання цих наративів є досить відносним, адже вона також отримувала його від інших людей, інших носіїв чи сприймала безпосередньо. Одна з українських дослідниць напрацювань П'єра Нора звертає увагу на те, що простір пам'яті людини, що насичений усілякими наративами про культуру чи історію, може виявлятися як безпосереднім, так і опосередкованим досвідом. «Простір пам'яті в кожній людини власний, проте збудований не лише на особистих спогадах. У більшості місць, що існують у тому просторі, людина ніколи не перебувала фізично, проте бачила їх, читала чи чула про них. Вони є частиною її власного досвіду, *набутого безпосередньо чи опосередковано*. Це *сконструйований у свідомості людини простір, у якому сусідять об'єкти*, що їх людина бачила на власні очі, й ті, про які читала, про існування яких довідалася з підручника географії чи з YouTube, ті, про які розповідали рідні, і ті, що зображені в рекламному буклеті про подорожі в «райські

куточки» десь у районі екватора. Увесь цей досвід стає для людини частиною її власного життєвого досвіду, її простору пам'яті» (Набок, 2017, с. 246). Як у свідомості людини, так і в подальшій передачі цього знання, досвіду людина виступає єдиним джерелом, яке передає його без розрізнення того, що є достеменним фактом, а що опосередкованим джерелами та носіями – ілюзіонуванням. Надалі у трансляцію цих наративів із власного досвіду людина здатна додавати нові факти, обставини чи події. «Розуміння функцій і значення дієслів у структурі наративу пов'язане з «наративом події», який пояснює поточну ситуацію та її окремі складники, дозволяє співвіднести факти, події. Така функційність дієслова забезпечує інформаційним медіаповідомленням включеність у стратегічні наративи, які науковці розуміють як «одну чи кілька пов'язаних одна з одною історій, що переважно ґрунтуються на реальних подіях, значення та роль яких у процесі розповіді модифікуються, а також мають чітку, логічну, естетичну побудову, делікатно підібрану фактичну доказову базу, спрямовану на подальшу колекцію світосприйняття і поглядів потенціальних реципієнтів наративу». Власне, так відбувається і з перенесенням культурних наративів на цифрові носії: вони дещо викривляються, місцями спотворюються, а завдяки деконструкції виростають в геть інші історії.

Культурні наративи самі собою є своєрідними інтерпретаціями, адже вони відбивають настрої соціуму та його ставлення до подій. Культурні наративи передаються через мистецтво, літературу, традиції, засоби масової інформації та інші форми комунікації. Вони є виразником смислу побаченого та пережитого митцем / наратором, або ж через уже створені об'єкти культури допомагають людям осмислити своє місце у світі, згадуючи минуле, задають орієнтири для сьогодення та формують очікування від майбутнього. Міфи та легенди, національні ідеї чи сучасні медійні історії є тими культурними наративами, які увиразнюють динаміку та можуть змінюватися водночас під впливом соціальних чи економічних чинників, або й від стану оповідача.

Додаткової динаміки культурним наративам додає ще й переведення їх в цифровий формат. Тут зауважимо, що значна частка культурних наративів натеper уже створюються в цифровому

форматі. Культурні наративи в епоху цифрових технологій зазнали глибокої трансформації, змінивши спосіб створення, поширення та споживання цих історій. Інтернет, соціальні медіа та цифрові платформи посприяли багатоголосся різного роду культурних дискурсів. На відміну від традиційних засобів масової інформації, які часто централізували наративи, цифрові простори дозволяють людям створювати та поширювати власні історії, сприяють плюралістичному, але фрагментованому наративному ландшафту. Цифрові інструменти також змінили форми оповіді. Меми, короткі відео й інтерактивні засоби масової інформації, як-от віртуальна реальність чи ігри, представляють нову граматику оповідання, поєднують гумор, іронію та безпосередність. Ці формати призначені для більш поверхневої уваги та ризикують надмірно спростити складні культурні питання. Та саме такий формат «дозволяє побачити суб'єктність не як фіксовану даність, а як постійно змінювану структуру, що існує у процесі перекладу між різними контекстами й системами значень. Завдяки такому підходу деконструкція стає інструментом для розуміння сучасних наративів, де зміст формується не через стабільні сутності, а через взаємодію тексту, мови й інтерпретації» (Польовий, 2025, с. 135).

Наш дослідницький інтерес усе ж більше спрямований не на цю крайню групу наративів, які породжуються цифрою, а на ті, які мають чітку культурну цінність і в даний формат переводяться. Отже, у світлі підходу Жака Дерріда стає зрозумілим, що збереження культурних наративів у їхній вихідній формі та зі сталим смислом фактично неможливе. «Наративність постає як процес дискурсивного самоконструювання, що водночас позбавлений стабільного сенсу. Вона не лише репрезентує реальність, а й активно її формує, виступає своєрідною «призмою», крізь яку розкриваються невловимі аспекти буття. Проте наративність не претендує на статус остаточної істини; вона є динамічною і схильною до деконструкції в кожному новому акті інтерпретації тексту. Центральним питанням, що постає перед дослідником, є проблема того, чому наративи, спрямовані на заміщення собою істини, виявляються нездатними зафіксувати її у стійкій мовній формі та навіть можуть слугувати засобами для маніпуляцій» (Польовий, 2025, с. 136).

Насамперед варто звернути увагу на те, що «деконструкція Жака Дерріда працює через подвійне заперечення та рознесення сенсу, створює простір для нескінченних інтерпретацій, які ніколи не досягають остаточності. Це дозволяє говорити про текст не як про замкнену систему, а як про процес постійного становлення значення. Такий підхід особливо важливий для дослідження наративів, де мова виступає не лише засобом передачі змісту, а й інструментом його постійного перетворення» (Польовий, 2015, с. 134). Запропонований Ж. Дерріда неологізм “différance” ураховує два значення: різницю та заперечення, виступає центральним місцем його філософії. Сенс виникає лише через різницю між знаками в мовній системі (ідея, запозичена у Фердинанда де Соссюра). Наприклад, слово «кіт» має сенс лише тому, що воно відрізняється від «міт», «світ» тощо. Сенс не властивий знаку, а визначається у відношенні до інших знаків. Сенс ніколи не досягає остаточної повноти чи «присутності». Коли ми намагаємося пояснити одну ідею, то вона відсилає до інших понять, які вимагають додаткових умов і фактажу. Отже, сенс завжди у процесі становлення, ніколи не буває цілком «тут і зараз», він «десь», «от-от». Différance – це одночасний процес створення сенсу через різницю та його постійне відкладання. Це не статична ідея, а динамічна гра, що підриває будь-яку опору. Так, традиційний аналіз може бути спрямований на «справжній» зміст, закладений автором. Ж. Дерріда вказує на те, що текст містить безліч інтерпретацій, які залежать від контексту, читачів і мови. Сенс твору постійно формується, як і вмiла інтерпретація, що постійно відсилає до нових значень, а не до остаточної істини. Саме таким чином відбувається і з перенесенням тексту / наративу в інший (мається на увазі цифровий) формат.

Ще одним поняттям із концепції Ж. Дерріда, яке увиразнює відсутність сталого сенсу в нових варіаціях наративу, є «слід» / “trace”. «Деконструкція прагне вийти за межі онтологічної відмінності, де неможливо водночас осмислити онтичне й онтологічне. Одне містить у собі сліди іншого і водночас не є діалектично іншим. Воно включає сліди іншого, оскільки спрямоване в бік відсилання до інших об'єктів. Отже, буття тут виступає не як суто трансцендентне, але як слід, що означає саму

відсутність змісту, роблячи сенс завжди відкритим і невловимим. Це означення сліду, у якому буття постає в постійному відсиланні до іншого, а не у стабільності власної сутності. Означуючи сліди, буття в деконструктивному сенсі є радше процесом, ніж завершеним феноменом. Саме ця відсутність сталого означуваного забезпечує можливість нескінченного переосмислення, де сенс з'являється не як щось статичне, але як те, що постійно перебуває в русі, «відступає» від самого себе» (Польовий, 2025, с. 139). Слід – це одночасна присутність і відсутність. Він вказує на те, що будь-який знак відсилає до інших знаків, які ніколи не можуть бути цілком реалізовані. Як зазначає Ж. Дерріда, «слід – це зникнення походження», акцентує увагу на відсутності вихідної точки або абсолютного початку, до якого можна було б повернутися (Дерріда, 2004).

Висновки. Деконструкція культурних наративів із філософії Жака Дерріда підтримує традиційні смисли, розкриває умовність і контекстуальну залежність бінарних опозицій (наприклад, добро/зло, правда/брехня), на яких

будуються ці наративи. Вона висуває претензії на універсальну позицію, демонструє, що значення текстів та ідей не є фіксованим, а залежить від того, наскільки важливими є авторитетні традиційні джерела, зокрема й у літературній та історичній площинах.

Деконструкція розкриває маргіналізовані голоси та погляди, виключені з концептуальних наративів, сприяє їхньому визнанню та відкриває шлях до плюралізму інтерпретацій. Це приводить до критичного переосмислення різного роду ідентичностей (національних, культурних), робить їх більш плинними та менш нормативними. Деконструкція включає й етичний складник, оскільки орієнтує на відповідальність перед «іншими». З огляду на це я переосмислюю наративи з урахуванням їхнього впливу на маргіналізовані групи. Вона здатна подолати кризу стійких смислів, які сприймаються як релятивізм, що ускладнює прийняття нових базових принципів. Проте деконструкція стимулює критичне мислення, відкритість до розмаїття та переосмислення культурних засад.

Список використаних джерел:

- Дашченко, Н. (2023). Дієслівна нарація в інформаційних медіаповідомленнях про війну в Україні. Наративи війни у фольклорних, літературних та медійних текстах: збірник тез міжнародної наукової конференції, 27 квітня 2023 р. упоряд. О. Лабашук. Тернопіль: Тернопільський національний педагогічний університет імені Володимира Гнатюка, 63 с., с. 14–17.
- Дерріда, Ж. (2004). Письмо та відмінність. Київ: Основи, 602 с.
- Дерріда, Ж. (1996). Структура, знак і гра у дискурсі гуманітарних наук. Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. Львів: Літопис. С. 457–472.
- Повторєва, С. (2010). Принцип деструкції М. Гайдеггера і деконструкція постструктуралізму. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. С. 59–65.
- Польовий, С. (2025). Наративізація буття у Жака Дерріда. *Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого*. Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія, 1 (64). С. 133–146. <https://doi.org/10.21564/2663-5704.64.324579>
- Набок, С. (2017). Простір і пам'ять: на перехресті контекстів. *Наукові записки*. Вип. 5–6 (91–92). С. 244–53.
- Нора, П. (2014). Теперішнє, нація, пам'ять. Київ: Кліо. 272 с.
- Федорків, О., Касьяненко, К., Бойко, В. (2024). Аналіз культурних наративів у витворах мистецтва для дослідження українсько-російських відносин. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв: науковий журнал*. № 3. С. 46–52.
- Філіппов, В. (2014). Деконструкція культури у філософемах Дерріди. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2014. № 57. С. 220–229.
- Хоменко, Г. (2018). Жак Дерріда: свобода інтерпретації як (не)можливість. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*. Серія: Філологія. №78. С. 165–168.
- Derrida, J. (1980). *La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*. Paris, Flammarion. P. 592–303.
- Searle, J. (1977). *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*. *Glyph*. 1: 198–208.

References:

- Dashchenko, N. (2023). Diieslivna naratsiia v informatsiinykh mediapovidomlenniakh pro viinu v Ukraini [Verbal narration in news media reports about the war in Ukraine]. *Naratyvy viiny u folklornykh, literaturnykh ta mediinykh*

tekstakh: zbirnyk tez mizhnarodnoi naukovoï konferentsii, 27 kvitnia 2023 roku / uporiad. O. Labashchuk. Ternopil: Ternopilskyi natsionalnyi pedahohichnyi universytet imeni Volodymyra Hnatiuka, 63 s., s. 14–17.

Derrida, Zh. (2004). *Pysmo ta vidminnist*. [Writing and difference]. Kyiv: Osnovy, 602 s.

Derrida, Zh. (1996). *Struktura, znak i hra u dyskursi humanitarnykh nauk* [Structure, sign and play in the discourse of the humanities]. *Antolohiia svitovoi literaturno-krytychnoi dumky KhKh st. L.: Litopys*. S. 457–472.

Povtorieva, S. (2010). *Pryntsyp destrukttsii M. Haidehhera i dekonstruktsiia poststrukturalizmu* [M. Heidegger's principle of destruction and the deconstruction of post-structuralism]. *Natsionalnyi universytet "Lvivska politekhnika"*. S. 59–65.

Polovyi, S. (2025). *Naratyvizatsiia buttia u Zhaka Derrida* [The Narrativism of Being in Jacques Derrida]. *Visnyk NluU imeni Yaroslava Mudroho. Serii: Filosofiia, filosofiia prava, politolohiia, sotsiolohiia*, 1 (64). S. 133–146. <https://doi.org/10.21564/2663-5704.64.324579>

Nabok, S. (2017). *Prostir i pamiat: na perekhresti kontekstiv* [Space and Memory: At the Crossroads of Contexts]. *Naukovi zapysky*. Vyp. 5–6 (91–92). S. 244–253.

Nora, P. (2014). *Teperishnie, natsiia, pamiat* [The present, the nation, memory]. Kyiv: Klio. 272 s.

Fedorkiv, O., Kasianenko, K., Boiko, V. (2024). *Analiz kulturnykh naratyviv u vytvorakh mystetstva dlia doslidzhennia ukrainskorosiiskykh vidnosyn* [Analysis of cultural narratives in works of art for the study of Ukrainian-Russian relations]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadrov kultury i mystetstv: nauk. zhurnal*. № 3. S. 46–52.

Fillipov, V. (2014). *Dekonstruktsiia kultury u filosofemakh Derridy* [Deconstruction of Culture in Derrida's Philosophemes]. *Humanitarnyi visnyk ZDIA*. 2014. № 57. S. 220–229.

Khomenko, H. (2018). *Zhak Derrida: svoboda interpretatsii yak (ne)mozhlyvist* [Jacques Derrida: freedom of interpretation as an (im)possibility]. *Visnyk Kharkivskoho natsionalnoho universytetu imeni V. N. Karazina. Serii: Filolohiia*. № 78. S. 165–168.

Derrida, J. (1980). *La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*. Paris, Flammarion. R. 592–303.

Searle, J. (1977). *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*. *Glyph*. 1: 198–208.

Пальчик Андрій Олександрович,

кандидат філософських наук,

викладач Інституту богословських наук Непорочної Діви Марії

Кам'янець-Подільської дієцезії Римо-католицької церкви

orcid.org/0000-0003-1247-1734

Scopus Author ID: 59318061400

oapalchyk@gmail.com

ПРОБЛЕМА ВІДНОШЕННЯ «БОГ – СВІТ» В ЕНЦИКЛІЦІ ПАПИ ФРАНЦИСКА «LAUDATO SI'»: СПРОБИ ПАНЕНТЕЇСТИЧНОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

У статті здійснюється критичний аналіз літератури щодо панентеїстичної інтерпретації енцикліки папи Франциска (1936–2025) «Laudato si'» за десять років з моменту її видання. Актуальність статті зумовлена необхідністю дослідження новаторського (на рівні церковного вчення) філософсько-богословського осмислення відношення між Богом і світом, у якому особливим чином наголошується іманентність Бога в контексті екологічного руху, а також «просторового» й «панентеїстичного» поворотів у філософсько-релігійній і богословській думці.

Якщо можна впевнено стверджувати, завдяки підкресленню в «Laudato si'» онтологічної дистанції між Богом і світом, відсутність в енцикліці пантеїстичних ідей, то постає слушне питання про можливість тлумачення деяких її фрагментів у категоріях панентеїстичної моделі відношення «Бог – світ». Такі автори, як В. Манкузо, С. Вільямс і Ф. Краббе дають позитивну (більш чи менш обґрунтовану) відповідь на це питання, однак, на нашу думку, їхня аргументація не надає достатніх підстав для такого твердження. У статтях В. Мендонси й Т. Мессіас указується на близькість ідей, представлених в енцикліці, до панентеїзму, а в працях Р. Баттокіо й А. Кліффорд уже відчувається серйозний скепсис. Також звертається увага на статтю А. Возніци, яка ставить акцент на розумінні папою Франциском світу як таїнства – концепції, близької до однієї з версій панентеїзму – пансакраменталізму.

Труднощі, пов'язані з панентеїстичним тлумаченням енцикліки «Laudato si'» (як й інших прикладів філософсько-богословської думки), можна вбачати в недостатній ясності концепту, яким є панентеїзм (а звідси й відсутність чітких критеріїв для аналізу), а також обмеженому й вибірково залученні творів, автори яких (напр., А.Н. Вайтгед, Дж. Кобб, П. Тейяр де Шарден, Ю. Мольтман, А. Пікок, А. Гебара тощо) уважаються панентеїстами.

Ключові слова: енцикліка «Laudato si'», папа Франциск, панентеїзм, екологія.

Palchik Andrii,

Candidate of Philosophical Sciences,

Lecturer of the Institute of Theological Sciences

of the Immaculate Virgin Mary

Kamianets-Podilsky Diocese of the Roman Catholic Church

orcid.org/0000-0003-1247-1734

Scopus Author ID: 59318061400

oapalchyk@gmail.com

THE PROBLEM OF GOD-WORLD RELATIONSHIP IN POPE FRANCIS' ENCYCLICAL "LAUDATO SI'": ATTEMPTS AT PANENTHEISTIC INTERPRETATION

The article critically analyzes the literature on the panentheistic interpretation of the encyclical of Pope Francis (1936–2025) "Laudato si'", over the ten years since its publication. The relevance of the article is related to the need to study an innovative (at the level of church teaching) philosophical and theological understanding of the relationship

between God and the world, which specifically emphasizes the immanence of God in the context of the ecotheological movement, as well as the “spatial” and “panentheistic” turns in philosophical, religious and theological thought.

If we can confidently assert, thanks to the emphasis on the ontological distance between God and the world in “*Laudato si*”, the absence of pantheistic ideas in the encyclical, then a valid question arises about the possibility of interpreting some of its fragments in the categories of the panentheistic model of the God-world relationship. Authors such as V. Mancuso, S. Williams, and F. Crabbé give a positive, more or less well-founded answer to this question; however, in our opinion, their argumentation does not provide sufficient grounds for such a statement. The articles by V. Mendonca and T. Messias indicate the proximity of the ideas presented in the Encyclical to panentheism, and the works by R. Battocchio and A. Clifford already express serious skepticism. The article also draws attention to the article by A. Woźnica, which emphasizes Pope Francis’ understanding of the world as a sacrament – a concept close to one of the versions of panentheism – pansacramentalism.

The difficulties associated with the panentheistic interpretation of the encyclical “*Laudato si*” (as well as other examples of philosophical and theological thought) can be seen in the lack of clarity of the concept of panentheism (and hence the lack of clear criteria for analysis), as well as the limited and selective inclusion of works whose authors (e.g., A. N. Whitehead, J. Cobb, P. Teilhard de Chardin, J. Moltmann, A. Peacock, I. Gebara, etc.) are considered panentheists.

Key words: Encyclical “*Laudato si*”, Pope Francis, panentheism, ecotheology.

Вступ. Минає десять років з моменту видання енцикліки папи Франциска «*Laudato si*» (24.05.2015) – «безпрецедентного явища в історії католицького соціального вчення», що отримало схвальні відгуки в таких журналах, як «*Nature*» і «*Science*» (Williams, 2019, с. 145). І дійсно, годі й шукати подібного церковного документа, у якому б так виразно висвітлювалася проблематика захисту довкілля через призму ґрунтовної філософсько-богословської рефлексії.

Жвавий інтерес до енцикліки «*Laudato si*» можна пояснити не тільки проведенням у ній аналізом різноманітних аспектів (антропологічного, духовного, соціально-економічного, політичного тощо) екологічної проблематики, а й тим, що вона стала цікавим інтелектуальним явищем на тлі «просторового повороту» в теологічній думці. В енцикліці папи Франциска богословське осмислення категорії *простору* врешті стало предметом особливої уваги з боки Вчительського уряду Католицької церкви в контексті проблематики відношення «Бог – світ». Як пише Р. Рор, характеризуючи попередню традицію богословської думки, «замість того, аби бути всезагальною космологією, у якій кожен може жити з властивою йому гідністю, наша віра стала однією з теологій серед інших конкуруючих між собою церковних теорій спасіння» (Rohr, 2024, с. 26). Компетентне й коректне, з погляду християнської догматики, пояснення цього відношення завжди було актуальним: «Різні форми деїзму, як правило, повністю відкидали будь-яке теологічне значення космосу. З майже протилежного боку, пантеїзм міцно

пов’язував Бога з усім існуючим і, отже, з простором» (Palma, 2023, с. 4). Класичний теїзм (представлений, напр., Томою Аквінським) пропонував модель Бога, у якій Його іманентність у світі обговорювалася в категоріях божественної *сили* (якій підкоряється все творіння), божественного *знання* (відкритості, прозорості творіння для «Божого зору») і божественної *сутності* (присутності Бога у творіннях як «Причини їхнього існування») (Palma, 2023, с. 4). Водночас в історії філософсько-богословської думки неодноразово робилися спроби більш виразного наголошення Божої іманентності (напр., Рамануджа, Самуель Александер, Чарльз Пірс тощо), маючи на меті якщо не усунення, то принаймні максимальне зменшення дистанції між Богом і світом.

Із середини ХХ ст. у працях з філософсько-релігійної та теологічної тематики все більше наростає зацікавлення *панентеїстичною* концепцією відношення між Богом і світом тією мірою, що низка авторів почала констатувати «панентеїстичний поворот» у відповідних галузях (Пальчик, 2024b, с. 214). У зв’язку з цим багато дослідників, помічаючи в певних філософсько-релігійних ученнях (зокрема енцикліці «*Laudato si*») спроби сильного наголошення іманентності Бога у світі, намагаються ствердити або підважити їх панентеїстичний характер. Можна погодитися з думкою Р. Баттокіо, що «папа Франциск ... не має наміру запропонувати теологічну модель, за допомогою якої можна було б повністю витлумачити відносини між Творцем і створінням, Богом і світом» (Battocchio, 2016, с. 615–616), однак певні тези

його енцикліки спровокували багатьох авторів до спроб окреслення такої моделі як панентеїстичної, тобто такої, яка, відповідно до етимології терміна «панентеїзм» (гр. «усе в Бозі»), була б спроможна пояснити існування світу «в Богові», не ототожнюючи Творця з творінням, але й водночас підкреслюючи їхній глибокий зв'язок.

Мета статті – висвітлити й критично оцінити аргументацію стосовно панентеїстичної інтерпретації представленого в енцикліці «*Laudato si'*» (далі – LS) розуміння відношення «Бог – світ», так підсумовуючи рефлексію дослідників на цю тему за десятиліття.

Відповідно, **завдання** полягають на аналізі текстів низки авторів, які займалися цією проблематикою, визначенні основних позицій, які вони зайняли, а також зазначенні проблем, пов'язаних із панентеїстичною інтерпретацією деяких фрагментів цієї енцикліки.

Окрім таких **методів**, як аналіз-синтез і порівняльний, застосовуються також генетичний (для з'ясування впливу церковного вчення, а також ідей певних християнських мислителів на філософсько-богословську думку в LS) і метод концептуального аналізу (у спробі пояснення концепту «панентеїзм»).

Виклад основного матеріалу. У рефлексії над відношенням «Бог – світ» представники еко-теологічної думки часто схилиються до пантеїзму (напр., Н.Ф. Штанте, діячі неоязичницьких рухів тощо) (Пальчик, 2024а), що й не викликає особливого подиву: ототожнення Божества з природою в пантеїзмі передбачає визнання абсолютної цінності навколишнього середовища. Однак такий підхід є неприйнятним для ортодоксального християнства, оскільки тотальна іманентність Божества світові нівелює елементарні релігійні уявлення про Бога як Творця, а світ – як творіння. Пантеїзм (що, правда, без уживання самого цього терміна) був засуджений у догматичній конституції I Ватиканського Собору «*Dei Filius*» (24.04.1870): «Якщо хтось скаже, що субстанція або сутність Бога й усіх речей одна й та сама, піддається анафемі» (*Dei Filius*, 1870). Отже, не дивно, що папа Франциск (подібно, як і його попередники, зокрема Бенедикт XVI) відмежовується від пантеїзму як хибного, з погляду католицького вчення, уявлення про Бога (Woźnica, 2022, с. 7). В енцикліці LS понтифік указує на радикальну

відмінність між язичницькими стародавніми віруваннями Близького Сходу (з характерними для них солярними й астральними міфологіями, теогоніями, обожнюванням стихій тощо) і біблійним світоглядом: «Юдейсько-християнська думка деміфологізувала природу. Захоплюючись її величчю та безмежністю, вона більше не вважала природу божественною» (Енцикліка, 2019, с. 60; Williams, 2019, с. 150). Макс Вебер раніше висловив подібну думку, пишучи про «розчаклування світу» (термін, упроваджений М. Шіллером для характеристики раціоналізації, «що активно впроваджувалася Просвітництвом») як початок процесу секуляризації, розпочатого власне в юдео-християнському середовищі (Луц, 2016, с. 31).

У пункті 76 енцикліки LS папа наголошує на різниці в значеннях слів «природа» і «творіння»: «Природу зазвичай розуміють як систему, яку треба вивчати, розуміти й контролювати, тоді як створіння можна зрозуміти виключно як подарунок із простягнутих рук нашого Батька і як реальність, осяяну любов'ю, яка закликає всіх нас до вселенської єдності» (Енцикліка, 2019, с. 59). Така думка підважує пантеїстичний світогляд, оскільки в його межах немає місця для інтерсуб'єктивної взаємодії людства (як творіння) з Богом (як Творцем), що виступає «трансцендентним Ти» (Енцикліка, 2019, с. 63, 90). Водночас в Енцикліці сильно акцентується Божа іманентність у світі природи. Отже, чи можна говорити про таке розуміння відношення між Богом і світом в LS, де обстоюються ідея трансцендентності Бога стосовно творіння, але й одночасно іманентність Бога світові представлена в значно вищому ступені, ніж у класичному теїзмі? Чи можна було б назвати представлені папою Франциском уявлення про відношення між Богом і світом як панентеїстичні?

Віто Манкузо в книзі «*Dio e il suo destino*» (2015) визнає свою прихильність до панентеїстичного розуміння відношення між Богом і світом: «Моя думка визначається підтримкою цієї подвійної тези: усе, що існує у світі, є в Бозі, з іншого боку, ніщо, що існує у світі, включаючи світ загалом, не є Богом. Перше твердження... протистоїть теїзму та його онтологічному дуалізму; друге твердження... протистоїть пантеїзму та його онтологічному монізму» (Mancuso, 2015, с. 18). Таким чином,

у панентеїзмі італійський автор вибирає «золоту середину» між крайнощами відокремленого від Бога світу в класичному теїзмі й цілковитим злиттям Бога зі світом у пантеїстичній моделі. Манкузо називає панентеїзм «новою моделлю мислення», за допомогою якої можна пояснити думку папи Франциска про іманентність Бога світові: «Господь глибоко присутній у кожній істоті, не зазіхаючи на її незалежність, що породжує справедливую автономію земних дійсностей» (Енцикліка, 2019, с. 62).

Наведена рефлексія Манкузо спонукала іншого італійського дослідника Р. Баттоккіо до більш детального аналізу тексту енцикліки LS на предмет панентеїстичних ідей у її змісті. Чи дійсно папа Франциск схиляється до панентеїстичного бачення відношень між Богом і світом? По-перше, Баттоккіо знаходить підставу розглядати це питання, посилаючись на пункт 79 документа: «У всесвіті, що сформований за допомогою відкритих і взаємопов'язаних систем, ми розрізняємо численні форми зв'язків і співпричастя. Це дає нам змогу думати про цю цілісність як про відкриту до трансцендентності Бога, *усередині* [курсив наш – А. П.] якого вона розвивається» (Battocchio, 2016, с. 607; Енцикліка, 2019, с. 61). Тут звертає на себе увагу складний прийменник «усередині» як відповідник прийменника «в» (гр. *en*) у терміні «панентеїзм». Коментуючи наведений вище уривок, Баттоккіо зауважує, що «відкритість до іншого є водночас присутністю в іншому, іманентністю світу в Бозі», а також посилається на фрагмент промови апостола Павла на афінському Ареопазі: «У ньому [тобто Богові – А. П.] бо живемо, рухаємося й існуємо...» (Battocchio, 2016, с. 607; Святе Письмо, 2015, с. 166). Варто зауважити, що ця біблійна цитата з Діянь Апостолів (17:28) є одним із найбільш уживаних панентеїстами біблійних уривків (Palchuk, 2024, с. 38–39).

По-друге, автор статті звертає увагу на пункт 88 Енцикліки: «Не варто забувати, що існує безмежна відстань [між Богом і творінням – А. П.] і земні речі не мають Божої повноти» (Енцикліка, 2019, с. 68). Здається, що нагадування про «безмежну відстань» між Богом і світом ускладнює можливість панентеїстичної трактовки LS. Заклик до «повернення до образу Батька, Творця й одноосібного володаря світу» (пункт 75) провокує Баттоккіо до рефлексії над відношеннями між Богом

і творінням в категоріях необхідності і свободи. Теза, що *світ необхідний Богові*, підтримувана «деякими формами панентеїзму», на думку італійського автора, заперечує статус сотворених Богом осіб як вільних, автономних суб'єктів. Однак, як пише папа Франциск, «творячи недосконалий світ, Господь певним чином хотів обмежити себе» (пункт 80). Цей уривок співзвучний ідеям Ю. Мольтмана, який намагався надати власної інтерпретації доктрині *створення світу з нічого* (ex nihilo) за допомогою кабалістичного вчення *zinzum* як самообмеження Бога в Його прагненні звільнити «місце» для світу. Подібну трактовку автономності творіння, застерігає Баттоккіо, варто приймати доволі обережно: стосунки між Богом і світом не можна розглядати як конкуренцію між Творцем і творінням, а самообмеження Бога треба розуміти як просторову метафору, що означала б «дар свободи іншим», а не необхідність неминучого обмеження себе в якомусь просторі. Ба більше, Бог заангажований у справи світу, супроводжує його в досягненні своєї мети, тобто самого ж Бога (тут папа Франциск у пункті 83 послуговується думкою П. Тейяра де Шардена). Отже, божественний атрибут усемогутності, на який В. Манкузо «дивиться з підозрою», не тільки не загрожує автономності творіння, а й виявляє себе в дарі свободи для всього, що не є Богом (Battocchio, 2016, с. 612–614).

В анотації до статті Баттоккіо зауважує, що спроби панентеїстичного тлумачення LS є доволі проблематичними (Battocchio, 2016, с. 615). І дійсно, аналіз, проведений італійським автором, показує труднощі в однозначному окресленні фрагментів енцикліки, у яких висвітлюється відношення «Бог – світ», як суто панентеїстичних. Наголошення іманентності Бога в тому ступені, у якому вона представлена папою Франциском, ще не означає радикального розриву з класичною теїстичною концепцією. Як уже вказувалося, переконання стосовно іманентності Бога у світі передбачається також у класичному теїзмі. З іншого боку, посилення на тезу про *розвиток усесвіту «усередині трансцендентності Бога»* є влучним і гідним особливої уваги, однак потребує ґрунтовного пояснення. Також, на думку К. Пфейфера, який проаналізував 13 можливих варіантів тлумачення формули «все в Богові», запропонованих Т. Оордом, жоден із цих варіантів не суперечить

доктринам класичних теїстів. Отже, потребуємо більш виразного визначення панентеїзму як відмінної від класичного теїзму моделі відношення «Бог – світ» (Pfeifer, 2020, с. 123–124).

Натомість С. Н. Вільямс уже не сумнівається в панентеїстичному характері LS. Уся енцикліка папи Франциска розуміється ним у категоріях *єдності* й *синтезу*, зокрема в питанні взаємопов'язаності Бога і всесвіту. Хоча, як і Баттокіо, Вільямс усвідомлює «сумнозвісну складність визначення» панентеїзму, він усе ж таки застосовує цей термін для окреслення специфіки філософсько-богословської рефлексії папи. На відміну від інших авторів, Вільямс для обґрунтування своєї думки послуговується текстами не з II, а VI, останнього, розділу, присвяченого екологічному вихованню та духовності, а власне пункту 234, де папа Франциск подає свій коментар до висловлювання св. Йоана від Хреста (1542–1591). Іспанський містик XVI ст. у «Духовній пісні» зазначає, що «все добро, яке перебуває в реаліях і знаннях цього світу, «присутнє в Бозі безкінечно й у найвищому сенсі, чи краще сказати, що кожна з цих великих реалій – це Бог» (Енцикліка, 2019, с. 169). Франциск пояснює, що ці слова не свідчать про пантеїстичні переконання св. Йоана; реалії цього світу автор твору називає Богом «не тому, що земні речі, які піддаються визначенню, дійсно божественні, а через те, що містик засвідчує внутрішній зв'язок між Богом і всіма створіннями й таким чином відчуває, що «всі речі – Бог» (Енцикліка, 2019, с. 169; Williams, 2019, с. 149–150). Мері Фроліх звертає увагу на те, що уривок «Духовної пісні», на який посиляється папа, «містить більше тонкощів», ніж представлено в енцикліці. Дослідниця наводить пояснення цього уривку самим св. Йоаном від Хреста: пізнавальна обмеженість, якою характеризується земне життя, дає змогу побачити у творіннях лише «проблиск» Бога; натомість безпосереднє та ясне бачення Божества залишається недоступним (Frohlich, 2016, с. 329). Отже, коментуючи в LS гносеологічний за своїм характером уривок твору іспанського містика, папа Франциск цікавиться лише його онтологічним аспектом.

Вільямс порівнює «францисканський», «усезагальний братерський» панентеїзм енцикліки LS із традиційними теїстичними поглядами на стосунок до Бога і Його творіння.

Любов і турбота щодо творіння в традиційному теїзмі передбачають такі принципи: 1. Творінням притаманна «власна краса», а отже, було б недоречно навчати дітей шанобливого ставлення до них лише через те, що вони сотворені Богом; 2. Пріоритет любові до Бога як найвищого й найшляхетнішого почуття. Це означає, що «любов до Бога перетікає в любов до того, що Бог створив». Вільямс підсумовує своє порівняння, зосереджене передусім на *афективному* аспекті проблеми, таким висновком: «Традиційні теїсти віритимуть, що онтологічна близькість Бога та людських створінь у панентеїзмі не тягне за собою більшої духовної близькості, ніж це передбачає традиційний погляд» (Williams, 2019, с. 150–151). На нашу думку, такий висновок не дає чіткого усвідомлення різниці між панентеїзмом і класичним (традиційним) теїзмом. По-перше, рівень інтенсивності почуття до Бога чи речей цього світу ще не є критерієм, за яким варто розрізняти моделі відношення між Богом і світом; такий критерій необхідно шукати на площині онтологічного порівняння. По-друге, урахувуючи зауваження М. Фроліх, слова св. Йоана від Хреста про «проблиск» Бога в сотворених Ним речах не мусять схилити до відмови від класичної теїстичної концепції Бога. Варто також додати, що, будучи «вірним томістом» (із часів навчання в Саламанці, де викладалася переважно «Сума теології»), автор «Духовної пісні» в роздумах постійно черпає з філософсько-богословського доробку св. Томи Аквінського – зразкового представника класичної теїстичної думки (Bańka, 2010, с. 171–172).

У статті, присвяченій енцикліці LS, Філіп Краббе також уважає представлену в ній думку папи Франциска панентеїстичною. Краббе послуговується визначенням Е. М. Девіса: панентеїзм – це «погляд на те, що божественна реальність *включає світ*, а також *іманентна йому*» (Crabbé, 2023; Davis, с. 2). На думку Краббе, панентеїзм є важливим методологічним ґрунтом для екологічного дискурсу (фундаментальним принципом якого є іманентність Бога у світі), представленого низкою дослідників: Ю. Мольтманом, С. Макфейг, А. Гебарою та іншими. Згідно з екологічним наративом, страждання творіння (зокрема людей) супроводжуються стражданням Бога як активного учасника подій, які відбуваються

у світі (Пол Фіддес); іманентний світові Бог впливає на світ відповідно до причинно-наслідкових зв'язків (Д. Г. Гріффін); панентеїстичний же світогляд передбачає відкриті можливості для всесвіту, а також людського життя як його частини. Іманентність Бога світові не заважає вияву свободи творінь, але спонукає їх до свіdomої реалізації Його задумів. Краббе також зауважує генетичний зв'язок між філософією процесу (А. Н. Вайтгед і Дж. Кобб), ідеями Тейяра де Шардена й екологічною думкою, представленою, зокрема, в LS. При цьому варто враховувати таке: якщо ще можна погодитися з думкою, що панентеїзм уписаний у філософію процесу, то аж ніяк не можна звести філософію процесу до панентеїстичної проблематики. Також, на нашу думку, недоречно було б кваліфікувати всі екологічні тексти (включаючи LS) як панентеїстичні лише за критерієм належності до напрямку, який також охоплює авторів, що чітко висловлюють свої *пантеїстичні* переконання (Пальчик, 2024а).

Філософський доробок А. Н. Вайтгеда й П. Тейяра де Шардена залучив в аналіз енцикліки LS Валеріан Мендонса. Для цього автора найважливішим ключовим словом енцикліки є *«інтегральна екологія»* (цій темі окремо присвячено четвертий розділ LS), у фундаменті якої покладена теза про взаємозв'язок усієї реальності (пункти 42, 91, 92, 117, 120, 138, 142, 240 документу) (Mendonca, 2015, с. 749). Метафізика інтерсуб'єктивності Вайтгеда й Тейяра де Шардена послугувала ґрунтом для інтегральної екологічної рефлексії, а прозріння другого з них вплинули на рефлексію папи Франциска: «Тейяр, синтезуючи у «Феномені людини» еволюційну філософію Бергсона з римо-католицькою теологією, зображує відношення Бога до світу як «Бога в усьому». Але для Вайтгеда в «Процесі та реальності» Бог і світ є «контрастними протилежностями» (Mendonca, 2015, с. 754). Хоча, на думку Мендонси, ці два погляди на відношення між Богом і світом різняться, але в поєднанні вони дають прийнятне панентеїстичне бачення реальності. При цьому автор посилається на визначення Лівінгстона, за яким панентеїзм є «вірою в те, що Буття Бога включає і пронизує весь усесвіт, так що кожна частина існує в Ньому, але (на відміну від пантеїзму) Його Буття є більшим, ніж усесвіт, і не

вичерпується ним» (Mendonca, 2015, с. 755; Livingstone, 2014).

Мендонса звертає увагу на схожість панентеїстичної доктрини Тейяра де Шардена з LS у тринітарному аспекті. Якщо у філософії процесу Вайтгеда Бог представлений як одноособний суб'єкт досвіду, то в Тейяра Він являє собою «спільноту божественних суб'єктів досвіду, які створюють «простір» у власному інтерсуб'єктивному полі діяльності для появи створених суб'єктів досвіду». Подібна думка з'являється в LS: «Божі Особи – це сталі відносини, а світ, створений за образом Божим, – плетиво відносин» (Mendonca, 2015, с. 755; Енцикліка, 2019, с. 174).

Інша дослідниця, А. М. Кліффорд, порівняла папську енцикліку LS із доробком екологіні-панентеїстки Айвон Гебари. На відміну від папи Франциска, А. Гебара в критиці образу Бога («політичний Бог, ... чие головне завдання – домінувати й контролювати свої творіння»), створеного в патріархальних суспільствах, не погоджується визнавати нездоланну прірву між Творцем і творінням. Однак, на думку Кліффорд, рефлексія Гебари в певних елементах не суперечить енцикліці папи Франциска. У розділі «Сакраментальні знаки та святкування відпочинку» LS указується, що дистанція між Богом і світом не здається «нескінченною»: «Всесвіт розвивається в Бозі, який суцільно наповнює його» (Clifford, 2017, с. 39–40; Енцикліка, 2019, с. 168). Такий погляд, пише Кліффорд, не суперечить панентеїзму (в екофеміністичній версії Гебари) й узгоджується з думкою таких класиків католицької містично-богословської думки, як Бонавентура та Йоан від Хреста (Clifford, 2017, с. 40).

Натомість Тереза Мессіас у статті констатує близькість рефлексії про божественну іманентність в LS до панентеїстичної думки бразильського екотеолога Леонардо Боффа. Як пише бразильський філософ і богослов, «[панентеїзм – А. П.] – це дуже давня і шляхетна християнська концепція, яка може зміцнити нашу духовність і збагатити наше теологічне розуміння екології. Передусім, природно, ми повинні пам'ятати, що панентеїзм сильно відрізняється від пантеїзму... [панентеїзм – А. П.] починається з різниці між Богом і творінням, але завжди передбачає зв'язок між ними. Одне не є іншим. Кожен із них має власну відносну

автономію, але завжди у зв'язку [між собою]. Не *все* є Богом, як ми могли б висновувати з етимології слова пантеїзм, але *Бог* є в *усьому* [курсив наш – А. П.]. Бог протікає через усе; Бог присутній у всьому й перетворює всю реальність на храм. І навпаки, усе в Бозі. Ми існуємо лише через Бога, ми рухаємося лише через Бога, тому що ми завжди в Бозі, бо дійсно: 'У Ньому ми живемо, рухаємося та існуємо' (Діяння Апостолів 17:28)» (Boff, 1995, с. 50–51). Хоча однастайної відповіді на питання про відповідність панентеїстичної концепції Бога християнській ортодоксії немає, варто визнати узгодженість принципів, висловлених в LS, з переконаннями представників панентеїстичної думки: визнання присутності священного в істотах, які населяють світ і між якими «існує абсолютна взаємозалежність»; усвідомлення «вбудованості» людей у природу; бажання глобального «оновлюючого» діалогу тощо (Messias, 2024, с. 12).

Ще інакше до проблеми підходить польська дослідниця Анна Возніца, розглядаючи відношення між Богом і світом в енцикліці папи Франциска за допомогою богословської категорії *таїнства*. Подібно як кожне таїнство, світ являє собою видимий знак невидимої присутності й дії Бога. «Твердження, що «світ є таїнством» (LS 9), має на увазі таке: Бог присутній у матерії цього світу, хоча Він сам не є матерією; Він віддає Себе через тілесне, залишаючись нетілесним; і Його присутність є постійною» (Woźnica, 2022, с. 7). При цьому, наголошує авторка, коментуючи думку папи, присутність Бога в природі передбачає не тільки Його зв'язок із «незайманою» людством частиною творіння, а й із багатим світом культури, зокрема релігіями світу (Woźnica, 2022, с. 7).

Стосовно визначення моделі «Бог – світ» А. Возніца лише говорить про неслухняність приписування папі Франциску пантеїстичного світогляду, однак, на жаль, не намагається ствердити чи спростувати панентеїстичну інтерпретацію його енцикліки. На нашу думку, слушне наголошення польської авторки на розумінні світу як таїнства в LS потребувало б також порівняння відповідних пунктів енцикліки папи Франциска з теорією *пансакраменталізму* як однієї з версій панентеїзму. «Простіше кажучи, – пояснює американський теолог Ганс Густафсон, – пансакраменталізм належить до світогляду, у якому всі речі (земні,

тілесні, духовні чи інші) розглядаються як такі, що мають потенціал функціонувати як посередники (символи) священного (напр., божественного, Бога(ів) тощо)» (Gustafson, 2019, с. 4). Відносини між світом, Божеством та особами в цій концепції формуються за «принципом панентеїстичної пансакраментальності» (*principle of panentheistic pansacramentality*; скорочено – P3), згідно з яким «усе *сакраментально* існує у священному, а священне *сакраментально* існує в усьому» (Gustafson, 2019, с. 4). При цьому, застосовуючи категорію *таїнства*, за Густафсоном, варо враховувати таке: 1. Таїнства є не просто знаками, які вказують на зовнішнє сакральне, але чинять присутнім те, що символізують; 2. «Таїнства конкретизують священне» в наявному світі завдяки його матеріальним елементам; 3. Таїнства залучають осіб до участі в певних діях (Gustafson, 2019, с. 3). Здається, що пансакраменталізм є доволі близькою до LS версією панентеїзму. Називаючи світ таїнством, папа Франциск у кожному (живому чи неживому) об'єкті цього світу бачить потенційну можливість маніфестації священного, самого Бога. Зустріч же з Богом у творіннях спонукає людей до відповідального ставлення до навколишнього світу, активної позиції у справі збереження довкілля.

Висновки. Отже, намагаючись визначити модель відношення «Бог – світ» у змісті енцикліки папи Франциска «*Laudato si'*», дослідники однастайно заперечують можливість приписати їй пантеїзм: чіткі вказівки на трансцендентність Бога стосовно світу не залишають жодних сумнівів у цьому питанні. Натомість часте й виразне вказування папи на іманентність Бога у світі змушують філософів і богословів поставити питання про можливість окреслення моделі, представленої в Енцикліці, як панентеїстичної. Аналіз літератури за темою показав різний ступінь переконаності авторів статей щодо такого твердження: від однозначної *констатації панентеїзму* в «*Laudato si'*» (В. Манкузо, С. Вільямс, Ф. Краббе), визнання *близькості ідей енцикліки до панентеїзму* (В. Мендонса, Т. Мессіас) до певного *скепсису* в цьому питанні (Р. Баттоккіо, А. Кліффорд). Такий скепсис можна пояснити недостатньою ясністю самого концепту панентеїзму, а також різноманітністю доктрин, автори яких називають свої переконання панентеїстичними. Звідси

виникає низка питань: Які критерії варто застосовувати для визначення тієї чи іншої філософсько-релігійної рефлексії панентеїстичною? Відповідно, як відмежувати в окремих концепціях панентеїстичне «ядро» («есенцію») від різноманітних авторських інновацій? Чи не варто, з огляду на вказані труднощі, залишити деякі теорії в статусі «близьких до панентеїзму»? Чи взагалі панентеїзм потребує чіткого визначення

(яке б відмежовувало його як від пантеїзму, так і класичного теїзму), чи можна розуміти під цим терміном сукупність множини споріднених за певними ознаками концепцій? Указані вище труднощі, на нашу думку, роблять аргументацію авторів, схильних уважати ідеї «*Laudato si'*» панентеїстичними, недостатньо обґрунтованою, а разом із тим відкривають перспективу подальших досліджень.

Список використаних джерел:

- Енцикліка Святішого Отця Франциска «*Laudato Si'*» про турботу за наш спільний дім (2019). Пер. Бюро УГКЦ з питань екології. Київ – Івано-Франківськ – Дрогобич: «Коло». 184 с.
- Луц, У. (2016). *Феномен секуляризації: наближення до трансцендентного: Монографія*. Львів: Літопис. 240 с.
- Пальчик, А. О. (2024а). Між пантеїзмом і панентеїзмом: екофеміністична теологія у пошуках адекватної концепції Бога. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 48, 87–93.
- Пальчик, А. О. (2024б). Типології панентеїзму: аналіз сучасних підходів. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, 1, 214–223.
- Святе Письмо Старого і Нового Завітів. (2015). Пер. І. Хоменко. Видавництво оо. Василян «Місіонер». XX+1125+350 с.
- Bańka, A. R. (2010). Koncepcja “zjednoczenia upodabniającego” w mistycznej doktrynie Jana od Krzyża. *Folia Philosophica*, 28, 169–192.
- Battocchio, R. (2016). Il Dio della *Laudato si'*, *Studia Patavina*, 63, 603–616.
- Boff, L. (1995). *Ecology & Liberation: A New Paradigm. Ecology and Justice Series*. Maryknoll: Orbis Books. 187 p.
- Clifford, A. M. (2017). Pope Francis' *Laudato si'*, on Care for our Common Home: An Ecofeminist Response. *CTSA Proceedings*, 72, 32–46.
- Crabbé, P. (2023). *Laudato si'*, Six Years Later. *Ecotheology – Sustainability and Religions of the World*. Ed. L. Hufnagel. IntechOpen. doi: 10.5772/intechopen.104441.
- Gustafson H. (2019). Pansacramentalism, Interreligious Theology, and Lived Religion. *Religions*, 10(7)408. <https://doi.org/10.3390/rel10070408>.
- Dei Filius* (24 m. Aprilis, A.D. 1870). https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html.
- Davis, A. *Divine Wilder/ness nature, panentheism and eco-theological ethics*. Claremont School of Theology Available. URL: <https://cst.academia.edu/AndrewMDavis>.
- Frohlich, M. (2016). “O Sweet Caution”: John of the Cross and the Healing of the Natural World. *Horizons*, 43, 308–331. doi:10.1017/hor.2016.63.
- Livingstone, E.A. (2014). Panentheism. *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford University Press. URL: <https://www.oxfordreference.com/10.1093/acref/9780199659623.001.0001/acref-9780199659623>.
- Mancuso, V. (2015). *Dio e il suo destino*. Milano: Garzanti. 463 p.
- Mendonca, V. (2015). A Metaphysics of Intersubjectivity for an Integral Ecology. The Relevance of Teilhard and Whitehead for the vision of *Laudato Si'*. *Asian Horizons*, 9:4, 748–762.
- Messias, T. (2024). From Ecotheology to Ecospirituality in *Laudato si'* – Ecological Spirituality beyond Christian Religion. *Religions*, 15:68. <https://doi.org/10.3390/rel15010068>.
- Palchuk, A. (2024). Interpretation of Biblical Texts in Contemporary Panentheistic Discourse. *Roczniki Teologiczne*, 71, Zeszyt Specjalny, 35–46.
- Palma, A. (2023). *Laudato Si'* and Spatial Turn: A Theological Approach. Palma, Alexandre. *Religions*, 14(9)1111. <https://doi.org/10.3390/rel14091111>.
- Pfeifer, K. (2020). Naïve Panentheism. *Panentheism and Panpsychism: Philosophy of Religion Meets Philosophy of Mind*. Paderborn: Mentis, 123–138.
- Rohr, R. (2024). *Uniwersalny Chrystus*. Przekład W. Dążek. Kraków: Wydawnictwo WAM. 286 s.
- Williams, S. N. (2019). *Laudato Si'* and the Environmental Imperative: a Compelling Theology for our Times? *European Journal of Theology*, 28:2, 144–153.
- Woźnica, A. (2022). Sacramento-logic of Pope Francis. *Studia Bobolanum*, 33/1, 5–20.

References:

- Entsyklika Sviatishoho Ottsia Frantsyska "Laudato si" pro turbotu za nash spilnyi dim [Encyclical letter "Laudato si" of the Holy Father Francis on care for our common home]* (2019). Per. Biuro UHKTs z pytan ekolohii. Kyiv – Ivano-Frankivsk – Drohobych: "Kolo" [in Ukrainian].
- Lushch, U. (2016). Fenomen sekuliaryzatsii: nablyzhennia do transtsendentnoho: Monohrafiia [Phenomenon of secularization: approaching towards transcendence: Monography]. Lviv: Litopys [in Ukrainian].
- Palchyk, A. O. (2024a). Mizh panteizmom i panenteizmom: ekofeministychna teolohiia u poshukakh adekvatnoi kontseptsii Boha [Between pantheism and panentheism: ecofeminist theology in search of an optimal concept of God]. *Aktualni problemy filosofii ta sotsiologii*, 48, 87–93 [in Ukrainian].
- Palchyk, A. O. (2024b). Typolohii panenteizmu: analiz suchasnykh pidkhodiv [Typologies of panentheism: analysis of modern approaches]. *Perspektyvy. Sotsialno-politychnyi zhurnal*, 1, 214–223 [in Ukrainian].
- Sviate Pysmo Staroho i Novoho Zavitiv [Holy Scripture of Old and New Testaments]*. (2015). Per. I. Khomenko. Vydavnytstvo oo. Vasyliian "Misioner" [in Ukrainian].
- Bańka, A. R. (2010). Koncepcja "zjednoczenia upodabniającego" w mistycznej doktrynie Jana od Krzyża [The concept of "resembling unification" in John of the Cross' mysticism]. *Folia Philosophica*, 28, 169–192 [in Polish].
- Battocchio, R. (2016). Il Dio della Laudato si' [The God of Laudato si']. *Studia Patavina*, 63, 603–616 [in Italian].
- Boff, L. (1995). *Ecology & Liberation: A New Paradigm. Ecology and Justice Series*. Maryknoll: Orbis Books.
- Clifford, A. M. (2017). Pope Francis' Laudato si,' on Care for our Common Home: An Ecofeminist Response. *CTSA Proceedings*, 72, 32–46.
- Crabbé, P. (2023). Laudato si', Six Years Later. *Ecotheology – Sustainability and Religions of the World*. Ed. L. Hufnagel, IntechOpen. doi: 10.5772/intechopen.104441.
- Gustafson, H. (2019). Pansacramentalism, Interreligious Theology, and Lived Religion. *Religions*, 10(7)408. <https://doi.org/10.3390/rel10070408>.
- Dei Filius (24 m. Aprilis, A.D. 1870) [The Son of God (24-th of April, A.D. 1870)]*. Retrieved from: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html [in Latin].
- Davis, A. *Divine Wilder/ness nature, panentheism and eco-theological ethics. Claremont School of Theology Available*. Retrieved from: <https://cst.academia.edu/AndrewMDavis>.
- Frohlich, M. (2016). "O Sweet Caution": John of the Cross and the Healing of the Natural World. *Horizons*, 43, 308–331. doi: 10.1017/hor.2016.63.
- Livingstone, E. A. (2014). Panentheism. *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford University Press. Retrieved from: <https://www.oxfordreference.com/10.1093/acref/9780199659623.001.0001/acref-9780199659623>.
- Mancuso, V. (2015). *Dio e il suo destino [God and his destiny]*. Milano: Garzanti [in Italian].
- Mendonca, V. (2015). A Metaphysics of Intersubjectivity for an Integral Ecology. The Relevance of Teilhard and Whitehead for the vision of Laudato Si. *Asian Horizons*, 9:4, 748–762.
- Messias, T. (2024). From Ecotheology to Ecospirituality in Laudato sí – Ecological Spirituality beyond Christian Religion. *Religions*, 15:68. <https://doi.org/10.3390/rel15010068>.
- Palchyk, A. (2024). Interpretation of Biblical Texts in Contemporary Panentheistic Discourse. *Roczniki Teologiczne*, 71, Zeszyt Specjalny, 35–46.
- Palma, A. (2023). Laudato Si' and Spatial Turn: A Theological Approach. Palma, Alexandre. *Religions*, 14(9)1111. <https://doi.org/10.3390/rel14091111>.
- Pfeifer, K. (2020). Naïve Panentheism. *Panentheism and Panpsychism: Philosophy of Religion Meets Philosophy of Mind*. Paderborn: Mentis, 123–138.
- Rohr, R. (2024). *Uniwersalny Chrystus [The Universal Christ]*. Przekład W. Dążek. Kraków: Wydawnictwo WAM [in Polish].
- Williams, S. N. (2019). Laudato Si' and the Environmental Imperative: a Compelling Theology for our Times? *European Journal of Theology*, 28:2, 144–153.
- Woźnica, A. (2022). Sacramento-logic of Pope Francis. *Studia Bobolanum*, 33/1, 5–20.

Пацалюк Іван Петрович,*аспірант спеціальності 033 «Філософія»**Українського державного університету імені Михайла Драгоманова**orcid.org/0009-0000-2011-4177**i.p.patsaliuk@udu.edu.ua*

КОНЦЕПЦІЯ ПРОМИСЛОВОЇ РЕВОЛЮЦІЇ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ТА СОЦІОГУМАНІТАРНОМУ ДИСКУРСАХ

У дослідженні здійснено прояснення евристичного потенціалу концепції «промислова революція» у філософському та соціогуманітарному дискурсах. Для реалізації дослідження застосовано методологічні підходи сучасної соціальної філософії та історії філософії. У статті продемонстровано зміст промислових революцій в історії розвитку людської цивілізації з акцентом не стільки на виробництво, скільки на соціокультурні, антропологічні, екзистенційні виклики, створювані ними.

Особливу увагу приділено четвертій промисловій революції (нові професії, штучний інтелект, нанобіотехнології, інтернет речей тощо), яка становить виклик технократичної природи (культу технологій, знань та інновацій), провокує розгубленість в індивідуума щодо перспектив професійної самореалізації, загострює конкуренцію між природним інтелектом людини та штучним інтелектом тощо. Вдалося продемонструвати наявний спектр інтерпретацій перспектив розвитку людства: від оптимістичного, коли людина звільняється від рутинної роботи, передаючи її машинам, роботам і штучному інтелекту, до вкрай песимістичного, коли технологічні досягнення цивілізації в добу Індустрії 4.0 створюють загрози світовій безпеці.

Проаналізовано концепцію п'ятої промислової революції як теорії, що описує гуманістичний поворот у цивілізаційному поступі: вдалося продемонструвати, що технократизм четвертої промислової революції з ризиками, коли технології постають викликом, може бути подоланий через розбудову виробничих і соціальних процесів, центром яких є творча особистість, а роботизація, інтернет, штучний інтелект стануть прагматичними інструментами звільнення людини від нетворчих процесів.

Ключові слова: промислова революція, історія промислових революцій, соціокультурні трансформації, ХХІ століття, соціальна філософія, історія філософії.

Patsaliuk Ivan,*Postgraduate Student at the Specialty 033 "Philosophy"**Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University**orcid.org/0009-0000-2011-4177**i.p.patsaliuk@udu.edu.ua*

THE CONCEPT OF THE INDUSTRIAL REVOLUTION IN PHILOSOPHICAL AND SOCIOHUMANITARIAN DISCOURSES

The study clarified the heuristic potential of the "industrial revolution" concept in philosophical and socio-humanitarian discourses. The methodological approaches of modern social philosophy and the history of philosophy were used to implement the study. During the study, the content of industrial revolutions in the history of the development of human civilization was demonstrated, with an emphasis not so much on production as on the socio-cultural, anthropological, existential challenges created by them.

Particular attention was paid to the fourth industrial revolution (new professions, artificial intelligence, nanobiotechnologies, the Internet of Things, etc.), which is a challenge of a technocratic nature (the cult of technology, knowledge, and innovation), provokes confusion in the individual regarding the prospects for professional self-realization, exacerbates competition between natural human intelligence and artificial intelligence, etc. It was possible to demonstrate the existing spectrum of interpretations of the prospects for the development of humanity – from optimistic, when a person is freed from routine work, handing it over to machines, robots, and artificial intelligence, to extremely pessimistic, when technological achievements of civilization in the era of Industry 4.0 create threats to world security.

The article analyzes the concept of the fifth industrial revolution as a theory that describes a humanistic turn in civilizational progress: it was possible to demonstrate that the technocracy of the fourth industrial revolution with risks, when technologies become a challenge, can be overcome through the development of production and social processes, the center of which is the creative personality, and robotization, the Internet, artificial intelligence will act as pragmatic tools for liberating a person from uncreative processes.

Key words: industrial revolution, history of industrial revolutions, socio-cultural transformations, 21st century, social philosophy, history of philosophy.

Вступ та актуальність дослідження. Розвиток людства філософи інтерпретують крізь призму різних чинників, метафор, опозицій тощо. Частина авторів говорить про домінування логіки глобалізації в соціальному прогресі, інші відзначають ключовим фактором цифрові технології, то нестримно розвиваються. Є автори, що використовують метафору правди й постправди; концепти модерну, постмодерну й метамодерну, і таких прикладів можна наводити багато. Окрему групу теорій становлять дослідники, що розглядають суспільний розвиток крізь призму теорій промислових революцій, які докорінно змінюють соціальну архітектуру, провокуючи зміни в структурі професій, економічних моделях суспільства, багатьох інших сферах – освіті, повсякденних усталених практиках людини тощо.

У сучасних філософських працях, роботах представників соціогуманітарного дискурсу загалом останнє десятиліття активно вживається концепція четвертої промислової революції, яка окреслює перехід до сутнісно нового етапу розвитку людства – Промисловість 4.0 (Industry 4.0). Здавалося б, у разі відстороненого аналізу перехід до нової форми організації промислових процесів – це явище, яке може бути цікавим переважно економістам, його вплив на дослідницький дискурс має доволі обмежений характер. Проте під час детального аналізу стає зрозумілим, що цей революційний перехід зачіпає більшість сфер буття суспільства: відбувається гомеостаз виробничих процесів із технологіями штучного інтелекту, зникають або докорінно змінюються традиційні професії, цифрові технології проникають усе глибше в повсякденність людини тощо. Розроблення проблематики Industry 4.0 футурологами навіть провокує введення в наукові дискусії перспективного для майбутнього людства концепту Industry 5.0. Це підкреслює актуальність концепту «промислова революція» для дослідження соціокультурних трансформацій,

потребує проведення наукових розвідок історії промислових революцій, їх філософського осмислення в понятійному полі соціальної філософії.

Аналіз досліджень і публікацій. Основу для аналізу становлять роботи дослідників XIX–XXI ст., які намагалися використати ідею докорінних змін у промисловості для аналізу фундаментальних змін у бутті суспільства. Для дослідження плідними виявилися роботи, присвячені філософському осмисленню цивілізаційних змін XX–XXI ст. (Н. Венцель, В. Горбулін, С. Пролеєв). Основні положення щодо теорії та історії промислових революцій, важливі для розв’язання завдань дослідження, отримано з робіт Л. Жданової, О. Кириченка, О. Марущак, Л. Мельника, Дж. Мокира, Р. Стротца. Соціокультурні механізми розгортання четвертої та перспективи п’ятої промислових революцій вивчено за роботами М. Аттерайї, Р. Зіятдінова, К. Шваба.

Метою дослідження є визначення евристичного потенціалу концепції «промислова революція» у філософському та соціогуманітарному дискурсах. Ми ставимо перед собою завдання проаналізувати зміст першої, другої, третьої, четвертої промислових революцій в історії людської цивілізації, дослідити прогностичне значення та ключові положення концепції п’ятої промислової революції. Для досягнення заявленої мети ми застосували методологічні підходи сучасної соціальної філософії та історії філософії.

Виклад основного матеріалу. О. Кириченко справедливо робить акцент на тому, що промислові революції є джерелом фундаментальних соціальних трансформацій: «Періодам промислової революційної активності відповідають певні етапи технологічних укладів, їх взаємозв’язок і взаємозалежність обумовлюються як інноваційно-науковими, техніко-технологічними факторами, так й економічними, суспільно-політичними подіями» (Кириченко,

2019, с. 37). Для філософського дослідження саме ці фундаментальні соціокультурні трансформації і є актуальним предметом дослідження. Ми виходимо з підходу, відповідно до якого дослідження потенціалу концепту «промислова революція» здатне посилити також прогностичний вимір соціально-філософських теорій, виокремити перспективи розвитку людства, розробити з його допомогою концептуальні засади соціокультурних механізмів реалізації майбутніх промислових революцій з позицій мінімізації загроз існування цивілізації, коли технократизм постане викликом для традиційних цінностей, таких як свобода, гідність, демократія тощо.

Також хотілося б відзначити, що соціально-філософське осмислення проблематики промислових революцій залишається актуальним завданням, адже більшість робіт у цьому проблемному полі концентровано довкола економічних та управлінських питань, історичних проблем розвитку людства, саме ці роботи потребують певного філософського узагальнення в руслі визначення соціокультурних, антропологічних, екзистенційних проблем, з якими стикається суспільство й окремий індивід під час зламу чинних суспільних практик та утвердження нового соціального укладу. Ми солідарні з узагальненням Н. Венцель щодо розуміння змісту концепту «промислова революція», у якому фіксується його складний трансформативний потенціал: «У соціально-філософській парадигмі під промисловою (індустріальною) революцією розуміють перехід на якісно новий рівень техніки й технологій, який призводить до різкого збільшення продуктивності праці й обсягів випуску продукції» (Венцель, 2018, с. 22).

Перша промислова революція, на думку, зокрема, Л. Марущак, має такі історичні рамки зміст: «Батьківщиною першої (к. XVIII – п. XIX ст.) вважається Англія, проте впродовж XIX ст. зміни відбулися в більшості країн Європи, США та Японії. Результатом став перехід від ремісничо-мануфактурного, доморобного виробництва до машинного, фабрично-заводського. Піонером у цьому процесі стала текстильна галузь. Винахід парової машини відкрив нові можливості для розвитку промисловості, стимулював впровадження робочих машин в усі галузі і, насамперед, в машинобудування» (Марущак,

2019, с. 81). Саме британський досвід промислової революції й започаткував відлік промислових революцій, яких зараз налічують чотири, а дехто говорить про обриси наступної, п'ятої, революції. Словник «Британіка» також робить акцент на кумулятивному ефекті від промислової революції, який призвів до значних соціокультурних змін, оновлення традиційних підходів, за якими існувало тривалий час суспільство, а саме:

- розвиток сільського господарства дав змогу забезпечити їжею більшу частину населення, не залученого в цю діяльність;
- розвиток економіки ініціював ширший розподіл багатства, переосмислення значення землі як джерела багатства, активізацію міжнародної торгівлі;
- зміни політичного характеру – переосмислення зазнала державна політика, у центрі якої постали потреби забезпечення нового індустріального соціального укладу;
- масштабні соціальні зміни, що призвели до процесів урбанізації, виникнення робітничих рухів і нових управлінських моделей не тільки у виробництві, а й на різних рівнях соціального життя;
- докорінна зміна повсякденних культурних практик, виникнення нових виробничих: традиційна індивідуальна робота з ручними інструментами трансформувалася в роботу з машинами та механізмами в умовах колективної виробничої дисципліни (Industrial Revolution, 2025).

Як бачимо, індустріальна революція із самого початку справедливо розглядалася як масштабний феномен, який провокує велику кількість соціальних змін і, не побоїмося стверджувати, екзистенційних викликів для особистості, яка змушена бути включеною в ці зміни, змінюючи ритм життя, професійні навички, місце роботи і проживання тощо.

За логікою дослідження, перейдемо до аналізу змісту другої промислової революції, яку також називають технологічною революцією. Дослідники Дж. Мокир та Р. Стротц пояснюють хронологічні рамки другої промислової революції так: «Другу промислову революцію зазвичай датують між 1870 і 1914 роками, хоча низку її характерних подій можна датувати 1850-ми роками. Однак зрозуміло, що нестримний темп новаторських винаходів

(макровинаходів) уповільнився після 1825 року та знову набрав обертів в останній третині століття» (Mokyr & Strotz, 1998). Як бачимо, хронологічні рамки, якими окреслюється другий революційний стрибок у виробничій сфері, є досить розмитим. До того ж ми розуміємо, що кожна країна має власні темпи промислового розвитку й особливості, які також ускладнюють процеси визначення змісту й соціального впливу «тут і зараз». Що ж саме узагальнено відбувалося в цей час на економічному (промисловому) ландшафті в згаданий період? Традиційно стверджується, що в цей період промисловість почала активно використовувати електричну енергію та конвеєрне виробництво, а активізації виробничих змін сприяли швидкий розвиток виробничих технологій, транспорту (не в останню чергу, завдяки відкриттю й масовому використанню двигуна внутрішнього згоряння) і системи комунікацій. Саме в цей час з'являються винаходи, які докорінно змінили не тільки виробничі процеси, а й повсякденні культурні практики та якість життя. Мова йде про транспорт (автомобіль, літак тощо), системи комунікації (радіо, друкарська машинка, телефон тощо), повсякденне життя (лампа накаливання, технології консервації їжі тощо) і багато іншого.

Третя промислова революція («цифрова революція») у людській цивілізації окреслює трансформації, основу яких становлять розвиток технологій напівпровідників, розвиток систем комунікації (включно з інтернетом), пов'язаний із цим розвиток автоматизації (роботизації) виробничих процесів. Дійсно, перехід від аналогових і механічних технологій до їх цифрових аналогів приніс великі зміни у виробничій сфері та повсякденні людини другої половини XX – початку XXI ст. Інформація та знання, технологічні й соціальні інновації стають важливішими за індустріальні та загалом фінансові активи. У соціальній філософії цього періоду зустрічаємо багато спроб досягнути новий економічний уклад, пропонуючи теорії інформаційного суспільства, суспільства знань, мережевого суспільства тощо (Д. Белл, П. Друкер, М. Кастельс та ін.). Ми погоджуємося, що будь-який новий соціальний уклад варто розглядати як особливий антропологічний виклик, не кожна з теорій здатна запропонувати надійні рішення у відповідь на виклик: «Суспільство знань» позначає не просто

особливу значущість знань у сучасних умовах, їх пріоритетність стосовно інших чинників забезпечення успішної життєдіяльності. Воно вказує на глибокі зміни людського світу загалом. Відтак виникає питання: якою стає людина в умовах «суспільства знань», або інакше: чим є «суспільство знань» як антропологічна ситуація?» (Пролеєв, 2014, с. 8).

Рухаючись далі хронологічно, ми підходимо до потреби проаналізувати феномен четвертої промислової революції, свідками якої ми всі є. Знову ж ми усвідомлюємо неоднорідність розвиненості економік різних країн і розуміємо, що частина країн світу перебуває в стані аграрного суспільства, Суспільства 2.0 чи 3.0. Дослідження культурних та економічних детермінант цієї неоднорідності виходить за межі завдань дослідження. Отже, говорячи про концепцію «четверта промислова революція», ми звертаємося до інтелектуальної дискусії, започаткованої провідними економістами та суспільствознавцями з 2011–2012 років. «Класичну», якщо доречно так говорити, більш концептуально виражену теорію четвертої промислової революції у 2016 році запропонував на Світовому економічному форумі К. Шваб. Цей експерт зазначає: «Можливості мільярдів людей, підключених до мобільних пристроїв, з безпрецедентною обчислювальною потужністю, ємністю зберігання даних та доступом до знань, безмежні. І ці можливості будуть помножені на нові технологічні прориви в таких галузях, як штучний інтелект, робототехніка, Інтернет речей, автономні транспортні засоби, 3D-друк, нанотехнології, біотехнології, матеріалознавство, накопичення енергії та квантові обчислення. Штучний інтелект вже навколо нас» (Шваб, 2016). Як бачимо з переліку, сучасна революція – це технологічний прорив у галузі інформаційних систем, який, відповідно, ставить нові умови для виробничих процесів у системі «людина-машина» й у повсякденному житті, провокуючи сотні питань на кшталт «якою має бути освіта?», «чи не замінить остаточно штучний інтелект і роботизація реальну людину?» тощо. Справедливі запитання провокують широку інтелектуальну дискусію в межах теорій Економіка 4.0, Освіта 4.0, Людина 4.0, Навички 4.0 тощо.

У сучасній соціальній філософії та філософській антропології також

намагаються рефлексувати щодо сучасності й майбутнього людства й окремої людини. Більшість дослідників виходить із підходу, що четверта промислова революція призведе до значного відсторонення Людини від виробничих процесів, а саме суспільство буде мати технократичний характер: «Третя промислова революція принесла комп'ютери, електроніку й автоматизацію, започаткувавши інформаційну еру. Четверта промислова революція ще більше вплинула на людство завдяки розвитку інтернету, штучного інтелекту, автоматизації на основі штучного інтелекту й розвитку біотехнологій. Четверта промислова революція, також відома як Індустрія 4.0, ставить технології в центр прогресу, зокрема роботів, штучний інтелект і різні інші елементи» (Ziatdinov et al., 2024). В умовах суспільства, що формується в результаті поточної революції, на перший план виходять навички та знання, особливо у сфері інформаційних технологій і їх використання в складних виробничих системах, а самі технології перетворюються на цінність, відсуюючи їх «автора» на другорядний план. Філософське осмислення викликів четвертої промислової революції, про яке говориться вище, концентрується довкола антропологічних проблем, викликів штучного інтелекту, розмивання буття людини в контексті розвитку інтернет-технологій.

Цікавою в цьому плані є думка відомого українського дослідника В. Горбуліна, який аналізує небезпеку, зумовлену збройною агресією в Україні й загостренням безпекової ситуації у світі, який усе інтенсивніше користується здобутками Індустрії 4.0, а на горизонті подій уже можна бачити недалеко перспективу створення й застосування автономних солдатів-роботів: «Кожна промислова революція мала і надалі матиме як позитивні, так і негативні наслідки. Позитивним є підйом нової інноваційної технологічної хвилі, яка сприяє розвитку економіки і поліпшенню життя світового суспільства, негативним – створення людиною новітньої та якісно ефективнішої зброї для знищення собі подібних. Смертоносна автономна зброя – це яскравий приклад того, як технологічні зміни здатні загрожувати фундаментальним людським цінностям, на яких тримається світове суспільство» (Горбулін, 2022, с. 8–9). Аналіз досвіду останніх років щодо військового

використання досягнень робототехніки й технологій штучного інтелекту й футурологічні прогнози В. Горбуліна змушують нас згадати сюжети класиків наукової фантастики та дивитися в майбутнє з розумінням загроз, які може нести технологія, якщо за нею не проглядається Людина.

Як бачимо на прикладі четвертої промислової революції, здобутки науки й технологій, з одного боку, дають підстави для інноваційного розвитку суспільства, а з іншого – зумовлюють суперечності гуманістичного характеру, загострення світоглядних проблем у межах філософії техніки, про які активно розмірковували відомі філософи першої половини XX ст. (Е. Капп, М. Гайдеггер та ін.). Останні ж десятиліття ці проблеми активно досліджуються в руслі теорій трансгуманізму та постгуманізму.

У соціально-гуманітарному знанні останніх кількох років започатковано дискусію щодо перспективи п'ятої індустріальної революції, пошуку її змісту, потенційних викликів та обґрунтування рішень для їх розв'язання. Що нам відомо про п'яту промислову революцію? За своїм духом вона є соціальною та економічною теорією, здатною повернути людину в центр виробничого процесу, у якому буде місце для реалізації її творчого потенціалу. Метафорою цього економічного укладу є теза, що в будь-якому виробництві для автоматизованих процесів є роботи та штучний інтелект, а для людини ж є свій творчий простір для професійної реалізації. Іншими словами, промисловість 5.0 – це поєднання технічної вправності, технологічності роботів і штучного інтелекту з творчим мисленням людини: «Перехід від четвертої до п'ятої промислової революції має бути більш людиноцентричним і гуманістичним, зосередженим на розширенні можливостей людини та здатним колективно вирішувати потенційні глобальні виклики, доповнюючи гармонійну інтеграцію суспільства, науки й технологій, а також промисловості заради добробуту людини... Промисловість 5.0 – це «наступна фаза прогресу», у якій люди працюють із машинами для оптимізації продуктивності, інновацій та ефективності ... де технологічний прогрес більше орієнтований на людину й покращує всі аспекти людського життя» (Ziatdinov et al., 2024).

Висновки та перспективи подальших досліджень. Виходячи із запропонованої мети й завдань, у дослідженні визначили евристичний потенціал концепції «промислова революція» у філософському та соціогуманітарному дискурсах. Послідовно проаналізовано зміст першої, другої, третьої, четвертої промислових революцій в історії людської цивілізації, досліджено прогностичне значення та ключові положення концепції п'ятої промислової революції за допомогою методологічних підходів сучасної соціальної філософії та історії філософії.

Вдалося систематизувати уявлення не тільки про зміст промислових революцій в історії розвитку людської цивілізації (перша – фабричне виробництво (механізація), урбанізація тощо; друга – електрифікація, конвеєрне виробництво тощо; третя – автоматизація, розвиток електроніки та систем комунікації тощо), але й зробити наголос на масштабних соціокультурних, антропологічних, екзистенційних викликах, зумовлених промисловими революціями. Виходячи з актуальності, станом на сьогодні особливу увагу приділено дослідженню четвертої промислової революції (нові професії, штучний інтелект, нанобіотехнології, інтернет речей тощо), яка становить виклик технократичної

природи (культу технологій, знань та інновацій), спричинює розгубленість в індивідуума щодо перспектив професійної самореалізації, загострює конкуренцію між природним інтелектом людини та штучним інтелектом тощо. Виходячи з аналізу сучасних досліджень, вдалося продемонструвати широкий спектр інтерпретацій перспектив людства – від оптимістичного, коли людина звільняється від рутинної роботи, передаючи її машинам, роботам і штучному інтелекту, до вкрай песимістичного, коли технологічні досягнення цивілізації в добу Індустрії 4.0 створюють загрози світовій безпеці.

У дослідженні також проаналізовано концепції п'ятої промислової революції як теорії, що описує гуманістичний поворот у цивілізаційному поступі. Продемонстровано, що технократизм четвертої промислової революції з ризиками, коли технології постають викликом і «затіняють» індивідуума в суспільстві, має бути подоланий через розбудову виробничих і соціальних процесів, центром яких є творча особистість, а роботизація, інтернет, штучний інтелект є прагматичними інструментами звільнення людини від рутинних, нетворчих процесів.

Список використаних джерел:

- Венцель, Н. (2018). Феномен четвертої індустріальної революції як чинник зростання нелінійності розвитку світ-системи. *Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії*, Вип. 17, С. 21–27.
- Горбулін, В. П. (2022). Збройна боротьба в контексті четвертої індустріальної. *Вісник Національної академії наук України*, № 4, С. 3–11.
- Жданова, Л. Л. (2015). Промислова революція та індустріалізація: розвиток продуктивних сил та перетворення інститутів. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Економіка і менеджмент*, Вип. 11, С. 8–11.
- Кириченко, О. С. (2019). Промислові революції та теоретичне узагальнення тенденцій розвитку. *Вісник Одеського національного університету. Серія: Економіка*, Т. 24 (Вип. 3), С. 37–40.
- Марущак, О. (2019). Історія промислових революцій. *Збірник тез II Міжнародної наукової конференції молодих учених та студентів «Філософські виміри техніки»*, С. 81–81.
- Пролеєв, С. (2014). «Суспільство знань» як антропологічна ситуація. *Філософія освіти*, № 1, С. 7–24.
- Industrial Revolution* (2025). URL: <https://www.britannica.com/event/Industrial-Revolution>.
- Industry 5.0 will bring about a new paradigm of cooperation between humans and machines* (2018). URL: <https://www.eesc.europa.eu/pl/news-media/news/industry-50-will-bring-about-new-paradigm-cooperation-between-humans-and-machines>.
- Melnyk, L., Kubatko O., Dehtyarova I., Matsenko O., Rozhko Oleksandr (2019). The effect of industrial revolutions on the transformation of social and economic systems. *Problems and Perspectives in Management*, 17(4), 381–391. URL: [http://dx.doi.org/10.21511/ppm.17\(4\).2019.31](http://dx.doi.org/10.21511/ppm.17(4).2019.31).
- Mokyr, J., Strotz, R. H. (1998) *The Second Industrial Revolution, 1870–1914*. Northwestern University. URL: <https://www.studeersnel.nl/nl/document/maastricht-university/international-business-history/session-3-the-2nd-industrial-revolution-mokyr/1160374>.
- Schwab, K. (2016) *The Fourth Industrial Revolution: what it means, how to respond*. URL: <https://www.weforum.org/stories/2016/01/the-fourth-industrial-revolution-what-it-means-and-how-to-respond/>.

Ziatdinov, R., Atteraya, M. S., Nabiyeu, R. (2024). The Fifth Industrial Revolution as a Transformative Step towards Society 5.0. *Societies*, 14(2), 19. URL: <https://doi.org/10.3390/soc14020019>.

References:

Ventsel, N. (2018). The phenomenon of the fourth industrial revolution as a factor in the growth of nonlinearity in the development of the world-system [Fenomen chetvertoyi industrial'noyi revolyutsiyi yak chynnyk zrostannya nelineynosti rozvytku svit-systemy]. *Visnyk L'vivskoho universytetu. Filosofs'ko-politologichni studiyi – Bulletin of Lviv University. Philosophical and Political Studies*, Vol. 17, P. 21–27 [in Ukrainian].

Gorbulin, V. P. (2022). Armed struggle in the context of the fourth industrial revolution [Zbroyna borot'ba v konteksti chetvertoyi industrial'noyi revolyutsiyi]. *Visnyk Natsional'noyi akademiyi nauk Ukrayiny – Bulletin of the National Academy of Sciences of Ukraine*, No. 4, P. 3–11 [in Ukrainian].

Zhdanova, L. L. (2015). Industrial Revolution and Industrialization: Development of Productive Forces and Transformation of Institutions [Promyslova revolyutsiya ta industrializatsiya: rozvytok produktyvnykh syl ta peretvorennia instytutiv]. *Naukovyy visnyk Mizhnarodnoho humanitarnoho universytetu. Seriya: Ekonomika i menedzhment – Scientific Bulletin of the International Humanitarian University. Series: Economics and Management*, Issue 11, P. 8–11 [in Ukrainian].

Kyrychenko, O. S. (2019). Industrial revolutions and theoretical generalization of development trends [Promyslovi revolyutsiyi ta teoretychne uzahal'нення tendentsiy rozvytku]. *Visnyk Odes'koho natsional'noho universytetu. Seriya: Ekonomika – Bulletin of the Odessa National University. Series: Economics*, Vol. 24 (Issue 3), P. 37–40 [in Ukrainian].

Marushchak, O. (2019). History of Industrial Revolutions [Istoriya promyslovykh revolyutsiy]. *Zbirnyk tez II Mizhnarodnoyi naukovoyi konferentsiyi molodykh uchenykh ta studentiv «Filosofs'ki vymiry tekhniky», 4–5 hrudnya 2019 roku*, P. 81–81 [in Ukrainian].

Proleev, S. (2014). «Knowledge Society» as an anthropological situation [«Suspil'stvo znan'» yak antropologichna sytuatsiya]. *Filosofiya osvity – Philosophy of Education*, No. 1, P. 7–24.

Industrial Revolution (2025). Retrieved from: <https://www.britannica.com/event/Industrial-Revolution>.

Industry 5.0 will bring about a new paradigm of cooperation between humans and machines (2018). Retrieved from: <https://www.eesc.europa.eu/pl/news-media/news/industry-50-will-bring-about-new-paradigm-cooperation-between-humans-and-machines>.

Melnyk, L., Kubatko O., Dehtyarova I., Matsenko O., Rozhko Oleksandr (2019). The effect of industrial revolutions on the transformation of social and economic systems. *Problems and Perspectives in Management*, 17(4), 381–391. Retrieved from: [http://dx.doi.org/10.21511/ppm.17\(4\).2019.31](http://dx.doi.org/10.21511/ppm.17(4).2019.31).

Mokyr, J., Strotz, R.H. (1998) *The Second Industrial Revolution, 1870–1914*. Northwestern University. Retrieved from: <https://www.studeersnel.nl/nl/document/maastricht-university/international-business-history/session-3-the-2nd-industrial-revolution-mokyr/1160374>.

Schwab, K. (2016) *The Fourth Industrial Revolution: what it means, how to respond*. Retrieved from: <https://www.weforum.org/stories/2016/01/the-fourth-industrial-revolution-what-it-means-and-how-to-respond/>.

Ziatdinov, R., Atteraya, M. S., Nabiyeu, R. (2024). The Fifth Industrial Revolution as a Transformative Step towards Society 5.0. *Societies*, 14(2), 19. Retrieved from: <https://doi.org/10.3390/soc14020019>.

Рябчий Іван Сергійович,
аспірант кафедри ЮНЕСКО з наукової освіти
педагогічного факультету
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0009-9938-4334
ryabchiy_ivan@ukr.net

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ПЕРФОРМАТИВНОГО ПОТЕНЦІАЛУ ТЕАТРУ НО

Перформативність є багатограним конструктом, що складається з низки компонентів, які в повноті концепту розкриваються завдяки переплетінню дії, сенсу й буття. Тут мова, жест чи інтенція стають не просто інструментами вираження, а й актами творіння реальності. У центрі цієї рефлексії лежить ідея, яка сходить до Джона Л. Остіна, що слова мають не лише дескриптивну, а й перформативну силу: вони не просто описують світ, а й перетворюють його. Звісно, цей потенціал виходить далеко за межі культури чи, як-от у випадку Джона Л. Остіна, лінгвістики, проникаючи у сферу тілесності, соціальності й навіть онтології.

Відслідкувати спектр потенціалу перформативності можна й на прикладі інших філософських теорій, у яких вона є механізмом конструювання реальності, як-от у Дж. Батлер, де вона є засобом творення ідентичності: повторювані акти, жести, слова чи практики, формують суб'єкта, який не передує дії, а виникає в ній. З іншого боку, Мартін Гайдеггер міг би побачити в перформативності відлуння буття-у-світі, де дія не просто змінює зовнішню реальність, а й виявляє саму екзистенцію. Перформативний акт стає місцем зустрічі Dasein зі світом, точкою, де потенціал буття реалізується через співучасть. У цьому сенсі перформативність постає не лише інструментом влади чи самовираження, а й способом розкриття істини, нехай і тимчасової, ситуативної.

Якщо розглянути перформативний потенціал крізь філософську оптику, то можна побачити динаміку між мовою та дією, індивідом і суспільством, можливістю й обмеженням. Він спонукає задуматися про те, як кожен акт, чи повсякденний жест, чи власне художній перформанс, виражає силу творення, руйнування або переосмислення реальності, ставлячи під питання межі того, що є, і того, що може бути.

Побачити повноту потенційних складників перформативності можна й на прикладі японського театру Но, який є не лише явищем культури, що увиразнює естетичний складник перформансу, а й сам по собі є своєрідною філософською практикою, що зосереджує увагу на більш глибоких підвалинах цього явища, які можуть бути підмурком навчання, духовного розвитку тощо.

Ключові слова: перформативність, перформативний акт, потенціал, видовище, онтологія, темпоральність, тілесність, дія.

Riabchiy Ivan,
Postgraduate Student at the Department of UNESCO
of Scientific Education, Faculty of Pedagogy
Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0009-9938-4334
ryabchiy_ivan@ukr.net

PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF THE PERFORMATIVE POTENTIAL OF THE THEATER NO

Performativity is a multifaceted construct consisting of a number of components that are revealed in the aggregate of the concept due to the interweaving of action, meaning and being: where language, gesture and intention become not just tools of expression, but also acts of creating reality. An explanation of this can be found in John L. Austin, for whom words have not only descriptive, but also performative power: they do not just describe the world, but also transform it, as in the case of a promise, order or ritual. However, this potential goes beyond culture or, as in the case of John L. Austin, linguistics, entering the sphere of corporeality, sociality, and even ontology.

The spectrum of the potential of performativity can be seen on the example of other philosophical theories in which it acts as a mechanism of construction. As in Judith Butler, it becomes a mechanism of identity construction: repeated acts, be it gestures, words or practices, form a subject that does not precede the action, but arises in it.

On the other hand, Martin Heidegger could see in performativity an echo of being-in-the-world, where action not only changes external reality, but also reveals existence itself. The performative act becomes the site of Dasein's meeting with the world, the point where the potential of being is realized through participation. In this sense, performativity appears not only as a tool of power or self-expression, but also as a way of revealing the truth, albeit a temporary, situational one.

Thus, if we consider the performative potential through a philosophical lens, we can see the dynamics between language and action, individual and society, possibility and limitation. It prompts us to think about how every act, be it an everyday gesture or an artistic performance itself, carries the power of creation, destruction or reinterpretation of reality, questioning the boundaries of what is and what can be.

You can see the completeness of what constitutes performativity on the example of the Japanese Noh theater, which is not only a cultural phenomenon that emphasizes the aesthetic component of performance, but is itself a kind of philosophical practice that highlights the deeper structures of this phenomenon.

Key words: performativity, performative act, potential, spectacle, ontology, temporality, corporeality, action.

Вступ. Розпочати варто з розмежування «перформансу» та «перформативності». Під перформансом варто розуміти окремий «вид мистецтва й культури», а щодо перформативності, то вона є «практикою мистецтва й культури» (Мілютіна, 2021, с. 9). Остання досить чітко проявляється через драматургію й театр. Та не лише через них. «Перформативність, як неодноразово підкреслювали дослідники, виявляє конститутивний характер соціальних дій. Ця якість притаманна перформативному висловлюванню іманентно. Не усвідомлюючи, можливо, до кінця, ми беремо на озброєння цю ідею, втілюємо у житті, і вона працює... Тілесність заявляє про свої природні права поряд з розумовими блоками. Загалом це дає відчуття вільного проживання радісного буття собою і з собою в діалозі з близькими. Особливо відчутною є перформативність у спілкуванні зі студентами» (Мілютіна, 2021, с. 5–6). У цьому випадку перформативність переноситься на освітній простір і виявляється в динаміці зворотного резонансу, відчуття взаємодії та причетності всіх учасників до певної теми та її усвідомлення.

Відмінністю між перформансом і перформативністю є спрямованість і меседж у першому, активна замученість – у другій. «Американський мистецтвознавець Розелен Голдберг підкреслювала розмитість кордонів перформансу: Історія перформансу у XX ст. – відкритий для інтерпретацій незавершений простір з нескінченною кількістю змінних, створений митцями, нетерпимими до обмежень більш усталених форм мистецтва, з метою донесення свого

мистецтва безпосередньо до публіки. Оскільки для перформансу фундаментальною ознакою є синтез мистецтв, митці залучають безліч дисциплін і медіа, включаючи в свої матеріали літературу, поезію, театр, музику, танець, архітектуру і живопис, а також відео, фото, слайди або наратив. Перформанс не піддається точному або простому визначенню. У широкому значенні це будь-яка форма «liveart» перед публікою, тісно пов'язана з візуально-пластичним мистецтвом свого часу» (Бойко, 2016, с. 72).

В інших дослідників знаходимо додаткові конотації щодо визначення перформативності за смыслом. «Розрізняючи два способи розуміння перформативності: перформатику уявлень як явищ, процесів, а, відтак, ритуалів, сценаріїв, соціальних ролей і т. ін., та перформатику перформативності, яка робить акцент на *процесуальності*, на близькій перспективі... та завдяки якій нівелюється різниця між дійсністю (реальністю) та фікцією, усвідомлюється відносність ролей перформера та публічності» (Мілютіна, 2021, с. 17).

Якщо відобразити співвідношення цих понять через логічну схему чи модель, то виявляється, що перформанс через свій перформативний потенціал породжує перформативність і перформативи.

Якщо в західній культурі «перформанс підтримує ідеологічну платформу, дозволяє як певний важіль спростовувати, піддавати сумніву чи стверджувати, насамкінець «робить можливою» ідеологію, дозволяє критикувати чи приймати її вплив на суспільство» (Мілютіна, 2021, с. 14), то в східній культурі перевага

віддається зв'язку з буттям і традицією. Саме тому їхні перформанси мають схильність до практик естетизації соціальної драми. Прикладом цьому може бути танцювальний перформанс (Бойко, 2016).

У східній культурі є досить цікаве явище, що добре викриває суть перформативності, перформансу в ній і вказує на опорну структуру, яка його утримує. Отже, звернемо увагу на японський театр Но, Ногаку (能/талент, вище мистецтво). Аналіз діяльності театру як явища дає змогу побачити потенціал, який закладено в саму природу перформативності. Специфіка японського театру Но полягає в його унікальній здатності поєднувати фізичний, емоційний і духовний вплив на глядача через сувору *символіку, мінімалізм і глибоке філософське підґрунтя*. Цей театр з'явився ще в XIV столітті завдяки зусиллям драматургів Кан'амі Кійоцугу та Дзеамі Мотокійо (саме вони вивели перформанс із суто ритуального дійства в розряд мистецького). Він є складним синтезом музики, танцю, поезії та ритуалу, де кожен рух актора, кожен жест чи звук несуть багатозначне смислове навантаження (Рибалко, 2017).

Особливістю перформативної дії у виставах є те, що вона виходить за рамки простого видовища й виявляються свого роду *медитативним досвідом*: за рахунок співдії актор-глядач осмислюється буття, час і саму природу людини. Маски, які використовуються акторами як атрибутика, є незамінним елементом, що дає змогу втілювати різні стани й характеристики. Маска в театрі Но – це не просто реквізит, а живий об'єкт, вираз якого змінюється залежно від кута нахилу голови, освітлення й контексту дії. Завдяки цьому актор може передавати цілий спектр емоцій, від печалі до гніву, зберігаючи при цьому зовнішню незворушність. Це створює ефект двоїстості: глядач бачить одночасно конкретного персонажа та його універсальну сутність, що посилює метафізичну глибину уявлення.

Ще одним важливим складником перформативності гри в театрі Но є використання порожнього простору сцени (ханаміті), що символізує межу між реальним і потойбічним світами. Актори переміщуються цією сценою так, начебто долають межу іншого виміру, перетворюючи процес їх появи і зникнення на частину наративу. Така концепція простору вимагає від

глядачів активної уяви, щоб заповнити прогалини й інтерпретувати те, що відбувається через власні почуття й асоціації. Музика та хоролий спів акторів театру Но також відіграють не останню роль, адже сприяють створенню атмосфери таємничості й відстороненості. Використання традиційних інструментів, таких як флейта (нокан) і барабани (коцузі, ооцузі, симбуші), створює унікальне звукове полотно, яке звертає увагу глядача всередину себе, допомагаючи досягти стану зосередженості та сприйнятливості. Спів часто виконується в специфічній манері, близькій до декламації, що додає текстам ще один рівень семантичної складності.

Нарешті, перформативний потенціал театру Но проявляється в його здатності працювати з темпоральністю. На відміну від сучасних форм європейського мистецтва, орієнтованих на динаміку та швидкість, східна традиція закладає в театр Но *розвиток уповільненого дійства*, майже статичного. Це змушує глядача сповільнитися й поринути в процес спостереження. Від глядача потребується лише терпіння та відкритість. Саме так розкривається *справжня суть уявлення – не в подіях, а в стані, який вони породжують*.

Таким чином, перформативний потенціал театру Но лежить у його здатності перетворити прості елементи – рух, звук, світло й порожнечу – на потужний інструмент духовного й емоційного впливу. Театр Но вчить бачити красу в мінімальних засобах вираження, знаходити глибину в простоті і *сприймати мистецтво* не як розвагу, а як *форму діалогу* із самими собою і світом.

Звісно, подібна уповільненість, як і непомітна видовищність, не притаманні європейській традиції перформативних практик і більш характерні східній культурі. Та все ж саме на цьому прикладі ми можемо побачити, що за перформативним дійством знаходиться глибина філософських смислів. Власне, це й дає змогу подивитися на перформанс не лише як на шоу, видовище, а ще й вихопити смисли, які здатна через акт співдії викристалізувати для себе людина. Також на прикладі театру Но можна побачити, що кожен елемент, який задіяно в перформативне дійство, має значення для діалогу між перформером та аудиторією. Час, простір, деталі реквізиту – це та багато чого

іншого буде запорукою потенційного осмислення сутності буттєвих аспектів, які постулюються актом дійства.

Теоретичне підґрунтя. Оскільки *метою* дослідження є вияв потенціалу, який міститься в перформативності (на прикладі ґрунтовності й усеохопності цього поняття, що втілено в діяльності театру Но), то ми звертаємося до тих досліджень, які сприяють розкриттю цього задуму. Насамперед це робота Ернста Кассіра «Філософія символічних форм» (Cassirer, 1998). І хоча автор не порушує проблему діяльності самого театру, усе ж він закладає низку ідей, які ми можемо висотати через аналіз ритуалів і символіки, що й дозволяє подальшу інтерпретацію самого перформансу. Е. Кассіер уважав, що мистецтво є простором, де людина взаємодіє з реальністю через символи, що перегукується з естетикою театру Но, основою на мінімалізмі та глибокій символічності.

Ще одним орієнтиром теоретичного підґрунтя роботи є Кітаро Нісіда – японський філософ (Nishida, 1987), який опосередковано займався питанням осмислення діяльності театру Но. Користь доробку виражається через концепцію «чистого досвіду», де зосереджуються в єдності суб'єкт та об'єкт, що співзвучно медитативній і духовній природі перформативного мистецтва (у східній його варіації).

Джон Л. Остін (Austin, 1955), який розробив теорію мовних актів у праці «Як робити речі словами», сприяє усвідомленню того, що мова не тільки описує реальність, а й активно формує її через висловлювання, що володіють перформативною функцією. Перформативна сила слова розкриває потенціал мови як інструмента дії, а не лише відображення, підкреслюючи його активну роль у людських взаємодіях і соціальних структурах. Також ми звертаємося до робіт українських авторів, які сприяють ґрунтовності розуміння діяльності театру Но (Рибалко, 2017) чи розкривають різні виміри перформативності (Гончаренко, 2023) або ж аспекти (Меднікова, 2022). Тут варто заважити ще й те, що за такого підходу, який висвітлює діяльність театру Но, можна побачити й масштабування площини впливу перформативності, яке виходить далеко за межі власне мистецької практики. «Зважаючи на широке побутування перформансу в культурно-мистецькій сфері, це явище досліджувалося переважно в мистецтвознавстві. Водночас

науковці визнають, що поняття перформансу виходить далеко за межі мистецтва, охоплюючи весь соціокультурний простір. Зокрема, І. Гофман, М. Карлсон, Б. Кіршенблат-Гімблет, Д. Конкервуд, П. Фелан та Дж. Александер простежують яскраві прояви цього явища на різних рівнях соціальної взаємодії: від ситуацій повсякденності до репрезентативних акцій політичного життя» (Лігус, 2017, с. 51).

Постановка проблеми. Театр Но зародився ще в XIV ст. «Витоки Но кореняться у театральних формах Центральної Азії, серед яких – т. зв. сангаку – видовище, де співіснують музика, танці, пантоміма, жонглювання, акробатика тощо. Сангаку запозичене з Кореї та Китаю на початку VIII ст. і в Японії згодом отримало назву саругаку («музика мавп»))» (Рибалко, 2017, с. 1592).

Театр Но, будучи унікальним явищем японської культури, є глибокою філософською системою, де перформативна функція не зводиться до розваги чи видовища в європейській манері сприйняття. Театр Но тримається на діалектиці між видимим і невидимим, матеріальним і духовним, що робить його не просто мистецтвом виконання, а й актом метафізичного одкровення (Nishida, 1987). Перформативність тут стає способом утілення ідеї про трансцендентність буття, де *акт гри на сцені* – це не імітація життя, а її *перетворення, розкриття прихованих смислів та енергій*.

У діяльність театру закладено всю специфіку східної традиції. Зокрема, відслідковується концепція «*моно-но аваре*» – почуття ефемерності й краси світу, що минає. Актор у театрі Но не просто відіграє роль персонажа, він стає провідником між світами, перетворюючись на засіб для вираження універсальних істин. Його рухи, жести, маска й музика створюють символічний простір, де глядач не може залишатися пасивним спостерігачем, а залучається до активного діалогу. Таким чином, перформативність театру Но є не стільки естетичною дією, скільки станом, де межі між виконавцем, глядачем і реальністю розчиняються.

Маска як центральний елемент театру Но відіграє ключову роль у цій філософії. Вона символізує перехід від індивідуального до універсального, від тимчасового до вічного. Маска не приховує особистості актора, а, навпаки, відкриває її вищий зміст, даючи йому змогу

стати носієм архетипічних образів. Через цю трансформацію театр Но підкреслює ідею, що людина – лише частина більшого цілого, а мистецтво покликане нагадувати про цю єдність.

Перформативна функція театру Но також пов'язана з медитативним аспектом. Спокій, сповільненість рухів, мінімалізм декорацій і музики створюють особливий простір, де час начебто зупиняється. Театр Но, таким чином, стає ритуалом, який не тільки відображає реальність, а й трансформує її, наближаючи людину до розуміння своєї природи.

Зрештою, перформативна функція театру Но є актом спільного творіння, де актор, глядач і простір стають єдиним організмом. Через цей процес відбувається не просто передача інформації або емоцій, а *народження нового рівня усвідомлення, де мистецтво стає способом розуміння буття й пошуку гармонії зі світом.*

І саме приклад театру Но показує інший бік у розумінні перформативності й перформансу, оскільки дає змогу побачити зворотний бік суто мистецької практики, яка зводиться до зашкарублості уявлень рівня «видовищності», ситуативності «соціальної дії» тощо.

Виклад матеріалу. Усі ті особливості, які наявні в театрі Но та які викладено вище, підводять до думки, що в діяльності театру закладено повну мудрості східну традицію, яка не притаманна західній людині, але яку варто досягнути задля подальших перспектив. Тут же виявляється потенціал до розуміння перформативності, чого не знайдеш у західній культурі. Коли «завдяки видовищності постмодерне мистецтво, з одного боку, намагається приховати відсутність будь-якого достеменного смислу» (Гончаренко, 2023, с. 123), східна традиція сповнює мистецькі практики змістом і сенсами, які доступні кожному співучаснику. «Disneyland, [який цілком можна вважати зразком перформативного дійства західного світу] виступає ідеальною моделлю спів-буття всіх типів симулякрів: переплетіння симулякрів, що не допускає навіть думки про те, що в ньому є хибним, а що – істинним. Саме цю потребу задовольняють постмодерні мистецькі практики. Маючи досвід розігрувати дійства та влаштовувати діснеєвські атракціони, воно створює ефект наявності в ньому переконливих і достеменних стратегій, які цілком можуть бути відсутніми» (Гончаренко, 2023, с. 124). За такого підходу

відсутнє не лише підґрунтя, а й будь-який ефект: видовищне дійство не залишає екзистенційних ефектів. Також західна та східна традиції перформативних практик різняться ще й підходом, який розкривається саме через мистецтво. «Представники перформативного мистецтва у США, Європі, Японії [після 1952 року] шукали абсолютно нове, оригінальне, життєве, відмову від формальних правил традиційного мистецтва, у кожній країні художні практики суттєво різнилися: у США та Європі – це було абстрактне мистецтво, у Японії рух «Гутаї» (що перекладається як «конкретність») прагнув подолати межу абстракції, вийти в реальний простір і водночас відмежуватися від натуралістичного, знайти новий автономний простір для чистої творчості. У маніфесті руху «Гутаї» Дзіро Йосіхаро напише, що «конкретно осмислити абстрактний простір» чистого мистецтва можна, якщо «об'єднати людські якості та властивості матеріалу. Першорядна роль у процесі творчості відводилася тілу митця, зображальним жестам» (Меднікова, 2022, с. 196–197).

Якщо ж розглядати театр Но, то суворі ритуальність, мінімалізм та акцент на присутності втілюють свого роду онтологічний досвід, що перегукується з гайдеггерівським підходом до буття. Так само, як в онтології М. Гайдеггера, істота усвідомлює своє буття і ставить питання про нього, так актор, що виконує роль через маску й жести, стає свого роду Dasein-ом, який перебуває в моменті чистої присутності. Перформативність тут – не просто уявлення, а спосіб розкриття буття: актор не зображує персонажа у звичному розумінні, а стає ним, викриваючи власну екзистенційну глибину. (Варто згадати гайдеггерівське розуміння справжності (Ereignis), де буття проявляється в події). У цьому контексті перформанс набуває ознак хронотопу. «Естетика присутності визначається хронотопом, усередині якого ми існуємо» (Малютіна, 2021, с. 7).

Ритуалізована структура театру Но з його повільним темпом і символічною насиченістю відображає гайдеггерівську концепцію «турботи». Актори та глядачі занурені в процес, де час перестає бути лінійним, перетворюючись на «екстатичний» вимір, у якому минуле (традиція), сьогодення (виконання) та майбутнє (сенс) зливаються. Це співвідноситься з гайдеггерівським аналізом тимчасовості як основи буття

Dasein. Закинутість же виявляється в суворих канонах театру: актор «закинутий» у запропоновану роль, що його стискає в певні межі. Та саме через цю скрутість він набуває свободи вираження внутрішньої сутності.

Перформативність театру Но також можна інтерпретувати через гайдеггерівське поняття «неприхованого» (Aletheia). Маски, музика й рухи не приховують буття, а розкривають його, даючи глядачеві змогу зіткнутися з чимось первинним, дорефлексивним. На відміну від західного театру, де акцент часто робиться на наративі чи емоціях, Но пропонує досвід споглядання буття як такого, що близький гайдеггерівській ідеї відмови від метафізики на користь онтологічного. Уже в контексті онтології М. Гайдеггера театр Но постає не просто як естетичне явище, а як перформативний простір, де буття розгортається у своїй справжності. Він стає місцем зустрічі людини із самим собою, де через жест, тишу й маску проступає екзистенційна істина, про яку говорить мислитель.

Цей онтологічний складник дещо стирається і стає менш імовірнісним у тих підходах до тлумачення перформативності й перформансу, які ми бачимо в західних моделях їх пояснення та вираження. Так, підхід, який націлений не на буттєве, а на афективне, можна побачити в обґрунтуванні перформансу Ірвінгом Гофманом (Goffman, 1959). Для нього перформанс є ключовим елементом соціальної взаємодії, де люди, подібні акторам на сцені, транслюють самі себе як декого іншого, свідомо чи мимоволі вони керуються націленістю на враження, що можуть справити.

Так перформанс із театрального дійства переходить у спосіб, яким індивіди в повсякденності конструюють свою ідентичність через поведінку, жести, слова й зовнішній вигляд, адаптуючись до очікувань аудиторії. Він виділяє два типи самовиявлення: *цілеспрямоване*, коли людина навмисно передає інформацію про себе, і *довільне*, коли людина видає будь-що через свої дії. І. Гофман підкреслює, що перформанс завжди контекстуальний і залежить від соціальних ролей, які людина приймає в конкретній ситуації. Саме в гофманівській теорії ми можемо побачити, що перформанс є структурою, що організує досвід, де людина перетворюється в об'єкт спостереження, а театральність утрачає місце реальності взаємодії.

Тут перформанс – це не ілюзія, а спосіб осмислення й упорядкування соціальних ситуацій, де навіть «чистий перформанс» (без явної аудиторії) відображає внутрішню динаміку щоденного досвіду. Таким чином, для Ірвінга Гофмана перформанс – це водночас і дія, і процес інтерпретації, через який люди орієнтуються у світі й підтримують соціальний порядок.

Соціальна орієнтованість перформативності дає людині змогу бути включеною в драматичне театральне дійство задля потенційної перспективи трансформації реальності. «Перформативні практики у своїй даності тематизують все, що відбувається довкола нас: політичні акції, вуличні карнавали, публічні виступи відомих медійних осіб, боді- і стрит-артівські замальовки, театральні фестивалі, тренінги, музейні та фотовиставки, кулінарні, туристичні, косметологічні майстер-класи, презентації, семінари, шоу, флешмоби, релаксаційно-рекреативна анімація...» (Матютіна, 2021, с. 6). Усе це й багато чого іншого зводить перформативний потенціал до різних форм самовираження й актуалізації себе, що досить часто має ситуативний характер.

Оскільки предмет дослідження має дещо інший характер, то лиш у загальних рисах відмітимо, що розуміння та тлумачення перформансу й перформативності в західній культурі є обмежено-однобокими. Перформанс як автономне естетичне чи соціальне явище ігнорує його укоріненість у колективних ритуалах, співдіяльності й неіндивідуалізованих формах вираження, характерних для незахідних суспільств. У євроцентричному баченні перформанс оцінюється через призму індивідуального авторства та глядацького сприйняття. І не важливо, в оптиці І. Гофмана, Дж.Л. Остіна чи в підходах практиків, на кшталт Марини Абрамович. Методологічна обмеженість проявляється через схильність до аналізу перформативності через текстуальні або дискурсивні рамки, за межі яких виштовхуються невербальні, тілесні й афективні аспекти, які можуть бути центральними в інших культурних контекстах. Це створює розрив між теорією та практикою, роблячи західне розуміння перформансу менш застосовним до глобального різноманіття виразних форм, а відтак і для методичного практичного втілення. Саме тому поряд із західним підходом варто враховувати й східну традицію, яка

наголошує на необхідності більш плюралістичного й контекстуального осмислення перформансу та перформативності, що враховує як їх універсальні, так й унікальні прояви, а відтак більш ґрунтовно розкриває палітру потенціалу.

Висновки. Таким чином, звернувшись до підмурків перформативності, що виражаються грою японського театру Но, можна вивести декілька головних аспектів, що становлять структуру в його розумінні. Насамперед цей приклад ілюструє ключову *відмінність у розуміння перформативності й перформансу в західній і східній традиціях*, які різняться у філософських, культурних та історичних підставах, що відображається в підходах до мистецтва, дії та їх значенні. У західній традиції перформанс часто пов'язаний з ідеєю вистави й видовища, де акцент робиться на глядача, наратив та ілюзію. Перформанс часто постає як індивідуалістичний жест, що підкреслює авторську експресію, критику соціальних норм чи експеримент із формою.

У східній традиції, навпаки, перформативність і перформанс тісно пов'язані з ритуалом, колективністю й гармонією з природою чи космосом. Висловлюючись у ключі гайдеггерівських розмірковувань, це прояв співвідносності з буттям, тобто наявна причетність до буття. Так, у японському театрі Но акцент робиться не так на ілюзії, а на її символічному втіленні, де жести, руху й звуки мають сакральний чи філософський сенс. Тут перформанс – це не стільки самовираження, скільки спосіб передачі традиції, медитації чи досягнення трансцендентного стану. Перформативність у східному контексті часто розчиняється в повсякденному житті, навіть чайна церемонія чи каліграфія стають актами, де процес важливіший за результат, а суб'єкт не відокремлюється від дії. Дія тут не так створює нову реальність, як підтримує наявну, розчиняючись у циклічності й цілісності буття, що відповідає східним традиційним поглядам. Таким чином, західний підхід підкреслює новаторство й автономію, а східний – сакральність, повторюваність і зв'язок з універсальним.

Діяльність японського театру Но у філософському плані *виражає глибокі ідеї про природу людського буття, час, пам'ять і зв'язок між матеріальним і духовним світами*. Будучи синтезом ритуалу, символізму й медитації, де акцент зміщується з наративу на передачу внутрішнього стану й універсальної істини, перформативність утілює ідею невланності краси, яка прихована за поверхнею речей, а також указує на непостійність світу й ілюзорність людського сприйняття. Так, будь-який перформативний акт підкреслює ідею, що особистість – це лише тимчасова оболонка, а справжня сутність знаходиться за її межами. Сюжети, що часто ґрунтовані на дослідженнях теми пам'яті, втрати та зібрання, указують на те, як минуле продовжує впливати на сьогодення, а людське страждання пов'язано з прив'язаністю до матеріального світу. Таким чином, театр Но у філософському сенсі стає не просто мистецтвом, а способом досягнення глибинної реальності, де глядач, що споглядає виставу, сам стає частиною цього процесу.

І тут варто зазначити, що подібний підхід до розуміння перформативності не лише сприяє досягненню рівня рефлексії, а й уможливорює деякий практичний складник. Наприклад, виведення перформансу із суто культурологічної площини у сферу освіти чи навчання, але знову ж таки не на рівні ситуативного видовищного дійства, а як ґрунтовної практики співбуттєвого характеру. Отже, саме в цій площині перформанс є здатністю освітнього процесу не лише передавати знання, а й створювати умови для активного залучення учнів, стимулювання їхньої творчості й самовираження. Перформативність у цьому контексті означає перехід від пасивного сприйняття інформації до дії, де учень стає співтворцем знань через діалог, інтерактивні методи, рольові ігри чи проєктну діяльність. Такий підхід може посприяти й розвитку критичного мислення, емоційного інтелекту чи соціальних навичок, що є ключовими в умовах швидкозмінного світу.

Список використаних джерел:

- Бойко, О. С. (2016). Танцювальні перформанси як мистецьке явище. *Вісник КНУКіМ. Серія «Мистецтвознавство»*, (35), 69–77. <https://doi.org/10.31866/2410-1176.35.2016.158246>.
- Вельш, В. (2007). Наш постмодерний модерн. Київ : Альтерпрес. 328 с.

- Гончаренко, К. (2023). Видовищність, іронія та ностальгія в структурі постмодерного мистецького коду. *Культурологічний альманах*, (4), 120–125. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.4.15>.
- Лігус, М. В. (2017). Поняття перформансу: соціально-філософський аспект. *«Young Scientist»*. № 7 (47). С. 51–54.
- Малютіна, Н. (2021). Перформативні практики: досвід осмислення : монографія. Одеса : Астропринт. 184 с.
- Меднікова, Г. С. (2022). Соціально-культурні аспекти перформативного мистецтва. *Культурологічний альманах*. Вип. 4. С. 194–200.
- Рибалко, С. (2017). Театр Но у ритуальних та мистецьких практиках сучасної Японії. *Народознавчі зошити*. № 6 (138). С. 1591–1600.
- Юдова-Романова, К. В. (2021). Інклюзивне сценічне та перформативне мистецтво у діяльності Українського культурного фонду. *Вісник КНУКіМ*. (44). С. 142–149. <https://doi.org/10.31866/2410-1176.44.2021.235404>.
- A History of Japanese Theatre. (2016). Cambridge : University Press. 589 p.
- Alexander, J. (2006). Social performance: symbolic action, cultural pragmatics, and ritual. Cambridge, University Press. 375 p.
- Austin, J. L. (1955). How To Do Things With Words. Harvard University. 163 p.
- Goffman, E. (1959). The presentation of self in everyday life. Edinburgh: University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre. 162 p.
- Cassirer, E. (1998). The Philosophy of Symbolic Forms. Volume 4: The Metaphysics of Symbolic Forms. Yale University Press, 264 p.
- Heidegger, M. (2006). Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. 458 p.
- Nishida, K. (1987). Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview. Honolulu. 151 p.
- Schechner, R. Performance Theory. London and New York: Routledge, 2003. 432 p.

References:

- Boiko, O. S. (2016). Tantsiuvalni performansy yak mystetske yavyshe [Dance performances as an artistic phenomenon]. *Visnyk KNUKіM. Seriiia «Mystetstvoznavstvo»*, (35), 69–77. <https://doi.org/10.31866/2410-1176.35.2016.158246> [in Ukrainian].
- Velsh, V. (2007). Nash postmodernyi modern. [Our postmodern modern]. K. : Alterpres. 328 s. [in Ukrainian].
- Honcharenko, K. (2023). Vydovyschnist, ironiia ta nostalhiia v strukturі postmodernoho mystetskoho kodu [Spectacle, irony and nostalgia in the structure of the postmodern art code]. *Kulturolohichnyi almanakh*, (4), 120–125. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.4.15> [in Ukrainian].
- Lihus, M. V. (2017). Poniattia performansu: sotsialno-filosofskyi aspekt [The concept of performance: socio-philosophical aspect]. *«Young Scientist»*. № 7 (47). S. 51–54 [in Ukrainian].
- Maliutina, N. (2021). Performatyvni praktyky: dosvid osmyslennia : monohrafiia [Performative practices: the experience of reflection]. Odessa : Astroprynt. 184 s. [in Ukrainian].
- Mednikova, H. S. (2022). Sotsialno-kulturni aspekty performatyvnoho mystetstva [Socio-cultural aspects of performative art]. *Kulturolohichnyi almanakh*. Vyp. 4. S. 194–200 [in Ukrainian].
- Rybalko, S. (2017). Teatr No u rytualnykh ta mystetskykh praktykakh suchasnoi Yaponii [Noh Theater in Ritual and Artistic Practices of Contemporary Japan]. *Narodoznavchi zoshyty*. № 6 (138). S. 1591–1600 [in Ukrainian].
- Yudova-Romanova, K. V. (2021). Inkliuzyvne stsenichne ta performatyvne mystetstvo u diialnosti Ukrainskoho kulturnoho Fondu [Inclusive stage and performative arts in the activities of the Ukrainian Cultural Foundation]. *Visnyk KNUKіM*. (44). S. 142–149. <https://doi.org/10.31866/2410-1176.44.2021.235404> [in Ukrainian].
- A History of Japanese Theatre. (2016). Cambridge : University Press. 589 p.
- Alexander, J. (2006). Social performance: symbolic action, cultural pragmatics, and ritual. Cambridge, University Press. 375 p.
- Austin, J. (1955). How To Do Things With Words. Harvard University. 163 p.
- Goffman, E. (1959). The presentation of self in everyday life. Edinburgh: University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre. 162 p.
- Cassirer, E. (1998). The Philosophy of Symbolic Forms. Volume 4: The Metaphysics of Symbolic Forms. Yale University Press, 264 p.
- Heidegger M. (2006). Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. 458 r.
- Nishida, K. (1987). Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview. Honolulu. 151 p.
- Schechner, R. Performance Theory. London and New York: Routledge, 2003. 432 p.

Тарапата-Більченко Лідія Григорівна,

кандидат філософських наук, доцент,

доцент кафедри музичного мистецтва

Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка

orcid.org/0000-0001-5449-1480

tarapata@meta.ua

ЗВУК, ЗНАК, СЕНС У ДИСКУРСІ SOUND STUDIES

Наявність концептуальних змін у звуковій аурі культури потребує ґрунтовного філософського аналізу звуку як її першоелемента. У статті висвітлено деякі аспекти «звукознавства» (*sound studies*, акуслогії) як сучасного міждисциплінарного напрямку гуманітарних наук, що вивчають звук як культурний, соціальний та історичний феномен. До основних понять акуслогії належать такі: «звуковий ландшафт» (Р. М. Шейфер), «звуковий потік» (К. Кокс), тиша як горизонт слухання (Д. Айді, Д. Туп, С. Фогелін, Р. М. Шейфер), звук-знак-сенси. Методологія *sound studies* переважно ґрунтується на синтезі феноменологічного й семіотичного підходів. Мета статті полягає в окресленні провідних векторів сучасних досліджень звуку з акцентом на його семіотичній природі. Констатовано, що понятійний апарат і методологія звукознавства знаходяться на стадії формування й виходять за межі традиційного (аристотелівського) розуміння звуку як фізичного явища. З'ясовано, що актуальними векторами звукознавчих досліджень нині є такі: природа звуку, його класифікація, історія; феноменологія та семіотика звуку; психологія звукосприйняття; екологія звукового середовища. За межами статті залишено аналіз традиційних кореляцій «звуку» з музикою як найбільш концентрованою формою звукового ландшафту. Увагу зосереджено на аналізі співвідношень *звук-зримий образ*, *звук-знак* у мові як семіотичній системі, а також на осмисленні звуку в процесі його сприйняття й інтерпретації. Наголошено на фактах тиранії «Візуального» та його очевидних експансіоністських намірах щодо «Сонорного» в просторі сучасної культури. Культура «Слуху» з очевидністю перетворюється на культуру «Видовища», що змінює звуковий ландшафт сучасного культурного простору. Підкреслено важливість подальшого вивчення різноманітних звукових практик, ролі звуку у формуванні особистої та колективної ідентичності, впливу звукових технологій на формування семантичного простору культури.

Ключові слова: звук, *sound studies*, акуслогія, семіотика, знак, сенси.

Tarapata-Bilchenko Lidiia,

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,

Associate Professor at the Department of Musical Art

Sumy State Pedagogical University named after A. S. Makarenko

orcid.org/0000-0001-5449-1480

tarapata@meta.ua

SOUND, SIGN, SENSE IN DISCOURSE SOUND STUDIES

The presence of conceptual changes in the sound aura of culture requires a thorough philosophical analysis of sound as its primary element. The article highlights some aspects of “sound studies” as a modern interdisciplinary direction of the humanities that studies sound as a cultural, social and historical phenomenon. The discourse of sound studies uses the following concepts: “Soundscape” (R. M. Schafer), “sonic flux” (K. Cox), silence as a horizon of listening (D. Aidy, D. Tup, S. Vogelín, R. M. Schafer), sound-sign-sense. The methodology of sound studies is mainly based on the synthesis of phenomenological and semiotic approaches. The purpose of the article is to outline the leading vectors of modern sound research with an emphasis on its semiotic nature. It is stated that the conceptual apparatus and methodology of sound studies are at the stage of formation and go beyond the traditional (Aristotelian) understanding of sound as a physical phenomenon. It was found that the current vectors of sound research are currently: the nature of sound, its classification, history; phenomenology and semiotics of sound; psychology of sound perception; ecology of the sound environment. The analysis of traditional correlations of “sound” with music as the most concentrated form of the sound landscape is left outside the scope of the article. Attention is

focused on the analysis of the relationships sound–visual image, sound–sign in language as a semiotic system, as well as on the understanding of sound in the process of its perception and interpretation. The facts of the tyranny of the «Visual» and its obvious expansionist intentions in relation to the “Sonor” in the space of modern culture are emphasized. The culture of “Hearing” is clearly transforming into the culture of “Spectacular”, which changes the sound landscape of the modern cultural space. The importance of further studying various sound practices, the role of sound in the formation of personal and collective identity, the influence of sound technologies on the formation of the semantic space of culture is emphasized.

Key words: sound, sound studies, acousology, semiotics, sign, meaning.

Звук як предмет дослідження довгий час знаходився за межами філософського дискурсу, перебуваючи в лоні природничих наук і мистецтвознавства. Звук, як феномен, і філософія, як інтерпретатор звукового феномена, і досі існують у режимі часткової «неперекладності». Апологети романтизму вважали людину акротиком універсуму, вухо – слуховою камерою душі, ідею паневфонії (Й. Гердер) – спадкоємцею піфагорійської «гармонії сфер». Сьогодні культура «Слуху» з очевидністю перетворилася на культуру «Видовища», змінився звуковий ландшафт культурного простору. Умови побутування й функції таких висококонцентрованих форм звуку, як, наприклад, музика, завдяки сучасним технологіям набули нових значень. Концептуальні зміни у звуковій аурі культури актуалізують потребу у філософському аналізі звуку як її першоелемента.

Метою статті є окреслення провідних векторів сучасних досліджень звуку з акцентом на його семіотичній природі; інтерпретація співвідношень *звук-зримий образ*, *звук-сенси* і *звук-знак* у мові як семіотичній системі.

Дослідження звуку («звукознавство», *sound studies*), *акуслогія* (термін П'єра Шеффера й Мішеля Шіона), як порівняно новий напрям гуманітарних наук, розпочинаються в останній чверті XX століття й охоплюють широке коло питань: природу й походження звуків, їх класифікацію, психологію звукосприйняття, історію звуку, феноменологію та семіотику звуків, екологію звукового середовища, звук у кіно.

Попри те що методологія *sound studies* усе ще знаходиться на стадії розроблення, у європейському й американському науковому дискурсі на межі століть з'явилося чимало робіт, присвячених різновекторним підходам до вивчення звуку та формуванню понятійного апарату звукознавства. Реймонд Мюррей Шейфер у роботі «Наше звукове середовище та звуковий ландшафт – налаштування світу» (1977) уводить

поняття «звуковий ландшафт» (*Soundscape*) як сукупність сонорних об'єктів, пов'язаних із певним простором і маркуючих істотну відмінність у сприйнятті довкілля. Він також аналізує формування низькоякісного звукового ландшафту в ході індустріальної революції (Schafer, 1994). Крістоф Кокс оперує поняттям «звуковий потік» (*sonic flux*), маючи на увазі певну «вируючу матерію» зі структурованих (мовлення, музика) і неструктурованих звуків (Сох, 2018). Тема звуку як події, а не якості превалює в Кейсі О'Каллагана (O'Callaghan, 2007).

Досвід вслуховування у звук як чисте явище з феноменологічною редукцією будь-яких психологічних і культурних конотацій демонструє Дон Айді (Ihde, 2007), а Мішель Шіон віддає перевагу синтезу феноменологічного й семіотичного підходів (Chion, 2018). Саломе Фогелін теж намагається семіотично артикулювати феноменологічний досвід, розглядаючи звук як те, що породжує значення, тобто як процес семіозису (Voegelin, 2010). Власний суб'єктивний досвід сприйняття звуку пропонує Девід Туп (Тоор, 2004). При цьому в багатьох авторів звучить тема тиші як неодмінного горизонту слухання, своєрідного обрамлення звуку, початку вслуховування (Д. Айді, Д. Туп, С. Фогелін, Р. М. Шейфер).

Філософські й культурологічні аспекти дослідження звуку отримали наукову регламентацію та визнання. Варто згадати грубезний збірник за редакцією Джонатана Стерна «Антологія звукових досліджень», що вийшов із друку ще у 2012 році (Sterne, 2012) і до якого було залучено 45 авторів, зокрема й таких метрів філософії, як Жак Дерріда й Ролан Барт.

Очевидно, що розмисли про звук вимагають відходу від традиційних уявлень про нього як суто фізичне явище, яке піддається обчисленню, а тому вважається реальним та об'єктивним. Філософія звуку охоче звертається до давньої та детально розробленої

музичної естетики, до аналізу «музики як найвищої концентрації звуку» (А. Бадью). Проте в межах статті ми зосередимося не на музиці, а на тому звукові, який ще не володіє ясным і прозорим значенням, однак може бути носієм буттєвого сенсу.

Перш ніж говорити про семіотичну природу звуку, висловимо кілька думок про так звану тиранію візуального, про його *очевидні* експансіоністські наміри щодо сонорного. Філософія просторова й *на-глядна*. Вона – царица беззвучних об'єктів (Д. Айді), щонайменше від Декарта до сучасної об'єктно-орієнтованої онтології.

Про недостатність антитези візуального й аудіального та необхідність виходу за межі опозиції оптичне/сонорне свідчать синестетичні (звукокольорові відповідності) рефлексії в літературі. Згадаймо хоча б відомий сонет Артюра Рембо «Голосівки» (Рембо, 1995, с. 97): «*А чорне, біле Е, червоне І, зелене / У, синє О, – про вас я нині б розповів...*» (пер. Гр. Кочура).

Чому поет починає з чорного? Усе починається з темряви небуття, усе народжується в небутті (Гегель на початку «Логіки»: абсолютно абстрактне, непонятійне, без-мисленне, формальне небуття), де ще немає звуку... і раптом звук є – образ Гармонії і Числа, відповідно до яких твориться Все. *А*, пласка голосівка, базовий звук у санскриті, який тримає ноту в ударних складах початку. *А* – перший звук, що відкриває корпус назовні – означуванню, гено-тексту, нещадна й різка нота «по той бік». У давньоєврейській мові *А* йменується *pathagh*, що значить «відкритість» (Kristeva, 1969, р. 298).

Насправді опозиція оптики й акустики не є абсолютною, а розмежування зору і слуху за механістичним принципом *час і простір* є доволі штучним. Виявляється, візуальне може тривати, а темпоральність звуків не обов'язково ізолює їх від простору. Кінематограф – яскравий, хоча й далеко не єдиний приклад подібної ситуації.

Вельми цікавим виявляється не тільки співвідношення *звук-зримий образ*, *звук-сенси* і *звук-знак* у мові як семіотичній системі, а й те, яким чином звук набуває сенсу у світі, як відбувається семіотизація звуку.

У Ч. С. Пірса *знаком* (або раціональним *репрезентаментом*) є будь-що раціональне, що має якийсь зміст. Пірс стверджує, що все наше

мислення відбувається за допомогою знаків і що знаки є не просто інструментами комунікації, а й необхідною умовою самого процесу мислення. У нас немає здатності мислити без допомоги знаків (Pirs, 1868).

Знак позначає певний об'єкт, доступний сприйняттю. Одисей у Гомера рятується від чар «дзвінкоголосого співу» сирен завдяки Кіркеї, яка попереджає героя про небезпеку зустрічі з ними. Знак (звуки) може лише репрезентувати об'єкт (тобто сирен), уперше відкривши його для нашого пізнання, але знак у цьому випадку несе суто естетичну інформацію – красу, насолоду й захоплення, позначаючи об'єкт виключно з художньої сторони й замовчуючи наслідки, а саме невідворотну й жахливу смерть слухачів «чарівливого співу».

Важливим є те, що Пірс розрізняє *об'єкт* як *такий* та *об'єкт знаку*. Знак (солодкі звуки) репрезентує не об'єкт, як він представлений, власне сирен, а об'єкт знаку – кровожерливих істот-убивць, які несуть погибель. Вочевидь, для Одисея життєво необхідним є сприйняття не *об'єкта* як *такого*, а, власне, *об'єкта знаку* (упорядкованої послідовності звуків), спрямованого до його свідомості, яка знаходиться в режимі неперервності, що корелює з неперервністю часу. Знак же витворює *інтерпретанту* – знання про об'єкт, яке передається свідомості через нього. Натомість супутники Одисея не сприймають і звуки сирен як такі, бо їхні вуха заліплені воском, і знаки, оскільки вони не контактують з їхньою свідомістю. Ситуація, описана Гомером, чудово вписується в класичну семіотичну тріаду Пірса *репрезентамент-об'єкт-інтерпретанта*.

Оскільки сенси стверджує свою сутнісну відмінність від тілесних причин, станів речей, якостей, він, як подія, характеризується вражаючою неупередженістю, стерильністю, безкорисністю, він не активний, не пасивний – нейтральний. Така неупередженість маркує відмінність сенсу не тільки від стану речей, а й від пропозицій (*propositions*), які його виражають. Отже, як зазначає Ж.-Л. Нансі, до будь-якого означування, дискурсу, усього ланцюга значень і народження сенсу ми знаходимося в режимі вслуховування (*a l'ecoute*) у звуки, які ще не наділені значенням, які ще не ясні й водночас гранично близькі (Nancy, 2002, р. 13, 19–21). Як тільки сенси захоплені

у своєму відношенні до квазіпричини, яка його виробляє й розділяє кожне теперішнє водночас в обох напрямках – у минуле й майбутнє, він стає її спадкоємцем і співучасником, набуваючи сили цієї ідеальної причини. Завдяки цьому подвійному рівнянню, пряма, що простягається водночас у двох напрямках, прокреслює межу між тілами й мовою як системою пропозицій (Deleuze, 1998, р. 116, 195–196).

Завдяки мові звуки отримують метафізичну основу. По-перше, щоб володіти сенсом, по-друге, щоб слугувати *сигніфікацією* (сукупністю ознак), *маніфестацією* (виявом) і *десигнацією* (операцією зіставлення з ім'ям відповідного об'єкта), а не належати тілам у вигляді їхніх фізичних якостей. Саме сенс дає існування тому, що його виражає, і при цьому сам отримує існування в тому, що його виражає. Сенс завдяки безлічі поверхових ефектів чи подій прокреслює межу між речами та пропозиціями як носіями істинності чи хибності. І не будь цієї межі, звуки згасали б у тілах, а самі пропозиції не були б можливі.

Також і мова можлива завдяки цій межі, що відділяє її від речей і тіл, зокрема й від тіл, які говорять (Deleuze, 1998, р. 194). Ультразвук кажанів (чи дельфінів), не чутний для нашого слуху, виявляється «можливим для нас» завдяки саме сенсу, який розмежовує (інструментально, технічно) тіла й мову, «стани речей» і систему речень-пропозицій. Таким чином, вихід у семіотичну структуру забезпечує режим, за якого звуки не зливаються зі звуковими якостями речей, із шумами тіл, із їхніми діями (*об'єктами як такими*, за Пірсом), а звільняються і стають *об'єктами знаків*, тобто незалежними від тіл на поверхні більш високої інстанції – виразності через мовлення від імені того, що передіснує до появи сенсу. Прокресливши межову пряму між звуками й тілами, ми вивільняємо функцію вираження й робимо можливою мову, зокрема й «мову про звуки», водночас маніфестуючи суб'єкта, який, зрештою, виражає себе й подію як виражене.

Для аналізу співвідношення звуку і знаку, звуку й сенсу Жиль Дельоз пропонує власне прочитання «У пошуках утраченого часу» – романного циклу Марселя Пруста, цього витонченого феноменолога звуку й голосу, який як ніхто інший трепетно ставився до звуків, естетично та психологічно вибудовуючи власний

усесвіт. Письменник зізнавався, що вуличний шум для нього не стільки неприємність, стільки цінність: безугавний, наче шум моря. Вочевидь, для Пруста паноптична метафора не є самодостатньою, його герої живуть у різних сенсорних просторах. Проблема Пруста, на думку Дельоза, це проблема знаків узагалі. Знаки ж, у свою чергу, утворюють різні світи (Deleuze, 1969, р. 22). «Пошуки утраченого часу» – це пошуки сенсу: у коханні, у природі, у повсякденні, в мистецтві – у великому світі. Справжня пізнавальна насолода можлива лише тоді, коли ми, інтерпретуючи знаки, відкриваємо істину, адже серія актів інтерпретації веде до прочитання-прослуховування повного тексту-мелодії світу. Відчувати знак, сприймати світ як щось, що вимагає дешифрування, – це дар. Дар цей полягає не в об'єктивізмі, який позірно володіє таємницею «випромінювання» знаків: емпіричне пізнання речі не наблизить нас до володіння істиною, утіленою в цій речі. Не варто позначене знаком плутати з істотою чи з предметом, на який указує знак, віддаючи перевагу глибинному осягненню над елементарною простотою впізнавання (Deleuze, 1969, р. 37–40).

Існують, говорить Дельоз, алогічні або надлогічні сутності (*alogiques ou supra-logiques essences*) (Deleuze, 1969, р. 50). Саме вони й конституують єдність знаку й сенсу. Будь-який знак здатен лише наблизити нас до сутності предмета, але ніколи – представити її. Відкритися повністю сутності можуть лише в царині мистецтва, тому що лише на рівні мистецтва знаки нематеріальні. Але, одного разу відкрившись, вони починають впливати й на інші сфери. Над-логічна сутність – вище одкровення істини світу. Ми чуємо «не жалюгідну мелодію із семи нот». Перед нами простір неосяжної клавіатури, «з чийх мільйонів клавіш лише небагато які відокремлені кромішньою п'ятю, – клавіші ніжності, жаги, мужності, супокою, такі самі не схожі між собою, як один усесвіт не схожий з іншими, – були відкриті великими мистцями, пробуджуючи в нас емоції, відповідні знайденим ними темам, і цим митці допомагають нам виявити те багатство, те розмаїття, що їх таїть у собі велика, непроникна і скрушна ніч нашої душі, яку ми беремо за пустку і небуття» (Пруст, 2012, с. 302).

Акустичну голограму великого міста створює сучасний британський письменник-дослідник

Пітер Акройд. Він описує Лондон як живий організм, що існує за власними законами життя й зростання, від першої британської експедиції Цезаря (54 р. до н. е.) до виборів мера у 2000 році. На п'ятнадцяти сторінках тексту (розділи «*Loud and everlasting*» і «*Silens is golden*») Акройд відтворює звуковий ландшафт Лондона, у якому виразно розрізняється й потужна *шизофонія* (Ihde, 2007, р. 5) сучасного мегаполіса, і звуки квапливих кроків випадкових перехожих, які лунали протягом багатьох століть, і тиша – одна з лондонських таємниць, мовчання мертвих, на яких спочиває місто, символ скороминущості всього земного та його неминучого кінця (Ackroyd, 2012, р. 59–74). В описі звукової аурі Лондона Пітер Акройд значно перевершує «Картини Парижа» Луї-Себастьяна Мерс'є (1781 р.), де автор виступав усього лише сумлінним регістратором звуків, доповнюючи свої живописні замальовки невеликими «акустичними вкрапленнями».

У «поліфонічному» вірші «Відчинені вікна (Ранок. Дрімаючи)» (1878 р., пер. М. Литвинця) (Гюго, 1978, с. 177) Віктор Гюго фіксує різноманітні звукові враження. Акустична картина створюється з першого рядка – «я чую голоси» (*j'entends des voix*). Звуки дзвону на церкві Сен-П'єр, крики купальників, щебет пташок і Жанни (внучки поета), спів півнів, скрипіння (чистять дах), кінський тупіт (неодмінній атрибут міст XIX століття), скрип коси (косять траву на газоні), кроки покрівельників по даху, свист парових машин у порту, військова музика, гомін на набережній, згуки французів, спів вільшанки зовсім поряд, стукіт молотів у кузні, плескіт води, чмихання пароплава, дзижчання мухи, безмежний подих моря...

Гюго використовує досить вдалу поетичну – імпресіоністичну – форму для передачі звукових вражень у стані дрімоти, коли оптичні стимули не діють на зоровий орган чуттів, перебуваючи в зоні часткової невидимості. Єдиний оптичний ефект – це вранішнє світло, яке пробивається

крізь зімкнуті повіки. За звуками, що долинали знадвору в кімнату, криється певна реальність, яка не є випадковою, як може здатися на перший *погляд* (чи на перший *послух*?). Ця реальність є важливою для автора не тільки особисто, а й суто естетично. Поет обрамляє «звукоряд» вірша атрибутами божественної вічності – церковним дзвоном і нескінченним шепотом морських хвиль.

Варто зазначити, що перекладач вірша українською проігнорував подію між «чмиханням пароплава» й «диханням моря», а саме фразу *une mouche entré* – «муха влетіла» (*У перекладі цього вірша російською Л. Пенюковським теж відсутня муха). Між тим муха виявляється єдиним об'єктом, який долає межу між зовнішнім світом і кімнатою, де дрімає поет. Незначна звукова подія – поява дратівливої, а тому небажаної комахи, яка залетіла в кімнату через відчинене вікно з вулиці і своїм дзижчанням заважає поету, що перебуває в хиткому стані ранкової дрімоти, контрастує з «безмежним подихом моря»: поетично віртуозна антитеза настирливої дрібнички з явищем воістину космічного порядку. Іще одна межа, але вже не як просторово-матеріальне явище, а, так би мовити, метафізично, «долається» мухою, яка, тим не менше, сприймається виключно акустично, – межа між космічною безмежністю Великого Світу і внутрішнім світом автора.

Може здатися, що «звукознавство» приречене залишитися ізольованим та екзотичним відтинком гуманітаристики. Така точка зору безпідставна, адже багато з дослідників звуку водночас є професійними музикантами, композиторами або звукорежисерами, тому можна стверджувати, що музика й музична естетика будуть не тільки співіснувати з акустологією, а й житимуть вагомими результатами її досліджень. Разом із тим глибше й відповідальніше розуміння природи «прирученого» звуку пробуджує й витончує сприйняття цього складного, безкінечного й до кінця невимовного світу.

Список використаних джерел:

- Гюго, В. (1978). Поезії. Київ: Дніпро. 230 с.
 Пруст, М. (2012). У пошуках утраченого часу. На Сваннову сторону: роман / пер. з фр. А. Перепаді. Київ: Золоті Ворота. 380 с.
 Рембо, А. (1995). П'яний корабель. Поезії. Київ: Дніпро. 221 с.
 Ackroyd, P. (2012). London. London: Vintage Books. 705 p.
 Chion, M. (2018). Le Son. Ouir, écouter, observer. 3 edition. Paris: Armand Colin. 272 p.

- Cox, Ch. (2018). *Sonic Flux. Sound. Art and Metaphysics*. Chicago and London: The University of Chicago Press. 272 p.
- Ihde, D. (2007). *Listening and Voice. Phenomenologies of Sound*. 2 ed. N.-Y.: State University of New York Press. 276 p.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du Sens*. Paris: Les Editions de Minuit. 392 p.
- Deleuze, G. (1998). *Proust et les signes*. 2 edition. Paris: Quadrige/PUF. 220 p.
- Kristeva, J. (1969). *Σημειωτική: Recherches pour une sémalyse*. Paris: Editions du Seuil. 379 p.
- Nancy, J.-L. (2002). *A l'écoute*. Paris: Editions Galilee. 85 p.
- O'Callaghan, C. (2007). *Sounds. A Philosophical Theory*. Oxford University Press. 193 p.
- Pirs, Ch. S. (1868) Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man. *Journal of Speculative Philosophy*. Vol. 2. P. 103–114. <https://sites.ualberta.ca/~francisp/Phil488/PeirceQuestions1868.pdf>.
- Schafer, R. M. (1994). *Our Sonic Environment and the Soundscape the Tuning of the Word*. 2 ed. Rochester, Vermont: Destiny Books. 301 p.
- Sterne, J. (Edited). (2012). *The Sound Studies Reader*. London, New York: Routledge. 565 p.
- Toop, D. (2004). *Haunted Weather. Music, Silence and Memory*. London: Serpent's Tail. 279 p.
- Voegelin, S. (2010). *Listening to Noise and Silence. Towards a Philosophy of Sound Art*. N.-Y.: The Continuum publishing Group Inc. 231 p.

References:

- Giugo, V. (1978). Poesii [Poetry] / per. z fr. Kyiv: Dnipro. 230 s. [in Ukrainian].
- Prust, M. (2012). U poshukah utrachenogo chasu. Na Svannovu storonu [In search of lost time. On Swann's side]: roman / per. z fr. Kyiv: Zoloti Vorota. 380 s. [in Ukrainian].
- Rembo, A. (1995). Pianii korabel. Poesii [Drunken Ship. Poetry]. Kyiv: Dnipro. 221 s. [in Ukrainian].
- Ackroyd, P. (2012). *London*. London: Vintage Books. 705 p. [in English].
- Chion, M. (2018). *Le Son. Ouir, écouter, observer*. 3 edition. Paris: Armand Colin. 272 p. [in French].
- Cox, Ch. (2018). *Sonic Flux. Sound. Art and Metaphysics*. Chicago and London: The University of Chicago Press. 272 p. [in English].
- Ihde, D. (2007). *Listening and Voice. Phenomenologies of Sound*. 2 ed. N.-Y.: State University of New York Press. 276 p. [in English].
- Deleuze, G. (1969). *Logique du Sens*. Paris: Les Editions de Minuit. 392 p. [in French].
- Deleuze, G. (1998). *Proust et les signes*. 2 edition. Paris: Quadrige/PUF. 220 p. [in French].
- Kristeva, J. (1969). *Σημειωτική: Recherches pour une sémalyse*. Paris: Editions du Seuil. 379 p. [in French].
- Nancy, J.-L. (2002). *A l'écoute*. Paris: Editions Galilee. 85 p. [in French].
- O'Callaghan, C. (2007). *Sounds. A Philosophical Theory*. Oxford University Press. 193 p. [in English].
- Pirs, Ch. S. (1868) Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man. *Journal of Speculative Philosophy*. Vol. 2. P. 103–114 <https://sites.ualberta.ca/~francisp/Phil488/PeirceQuestions1868.pdf> [in English].
- Schafer, R. M. (1994). *Our Sonic Environment and the Soundscape the Tuning of the Word*. 2 ed. Rochester, Vermont: Destiny Books. 301 p. [in English].
- Sterne, J. (Edited). (2012). *The Sound Studies Reader*. London, New York: Routledge. 565 p. [in English].
- Toop, D. (2004). *Haunted Weather. Music, Silence and Memory*. London: Serpent's Tail. 279 p. [in English].
- Voegelin, S. (2010). *Listening to Noise and Silence. Towards a Philosophy of Sound Art*. N.-Y.: The Continuum publishing Group Inc. 231 p. [in English].

Цихуляк Іван Михайлович,

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри суспільно-гуманітарної підготовки,
психології та соціальної роботи
Житомирського інституту
ПраТ «ВНЗ «Міжрегіональна академія управління персоналом»
orcid.org/0000-0002-8931-5951
tsykhuliak@gmail.com*

Кондратюк-Антонова Тетяна Вячеславівна,

*кандидат філософських наук, доцент,
професор кафедри соціально-гуманітарних та правових дисциплін
Київського інституту Національної гвардії України
orcid.org/0009-0002-6548-7772
ktfilosof@gmail.com*

Чебан Оксана Михайлівна,

*кандидат філософських наук, доцент,
завідувач кафедри суспільно-гуманітарних наук
Одеського державного аграрного університету
orcid.org/0000-0002-7271-1704
chebanoksana72@gmail.com*

ФІЛОСОФІЯ НАДІЇ: ОПТИМІЗМ ЯК ДУХОВНА ОПОРА КРИЗОВИХ СУСПІЛЬСТВ

Філософія надії й оптимізму є важливим складником вивчення людської психології та соціальних механізмів, що сприяють подоланню кризових ситуацій. Вона становить основу для розуміння того, як люди й суспільства можуть відновлюватися після великих потрясінь – війн, економічних криз, природних катастроф чи політичних конфліктів. У запропонованому дослідженні здійснено теоретичний аналіз філософії надії в контексті класичних і сучасних філософських концепцій, а також розглянуто роль оптимізму як ресурсу в умовах кризи. Особлива увага приділяється вивченню функцій надії в психологічному, соціальному, політичному й економічному контекстах.

Звернено увагу на важливість надії як механізму підтримки психічної стабільності індивідів, а також як засобу зміцнення соціальної солідарності й мобілізації колективних зусиль. Визначено, що оптимізм може відігравати ключову роль у формуванні конструктивних стратегій відновлення, коли він поєднується з критичним аналізом ситуації – цей підхід отримав назву «реалістичний оптимізм». Окрему увагу приділено ризикам, які супроводжують надмірний або ілюзорний оптимізм у кризових умовах, коли безпідставна віра у швидке покращення може призвести до соціальної апатії, цинізму чи психологічного виснаження. Ілюзії надії, які не підкріплені реальними діями чи планами, часто зумовлюють загострення криз і навіть поглиблення соціальних проблем. Водночас філософія надії вказує на важливість підтримки реалістичного підходу до аналізу кризових ситуацій і необхідності активних дій для їх подолання.

У висновках підкреслено важливість філософії надії як ключового елемента відновлення суспільств, що переживають складні і тривалі кризи. Реалістичний оптимізм допомагає формувати позитивний, але обґрунтований погляд на майбутнє, що сприяє створенню умов для сталого розвитку навіть у часи глобальних потрясінь.

Ключові слова: філософія надії, оптимізм, суспільна криза, ризики, соціальні проблеми.

Tsykhuliak Ivan,
*Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Social-Humanitarian Training, Psychology and Social Work
Zhytomyr Institute "Interregional Academy of Personnel Management"
orcid.org/0000-0002-8931-5951
tsykhuliak@gmail.com*

Kondratyuk-Antonova Tetyana,
*Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Professor at the Department of Social, Humanitarian and Legal Disciplines
Kyiv Institute of the National Guard of Ukraine
orcid.org/0009-0002-6548-7772
ktfilosof@gmail.com*

Cheban Oksana,
*Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Head of the Department of Social Sciences and Humanities
Odesa State Agrarian University
orcid.org/0000-0002-7271-1704
chebanoksana72@gmail.com*

PHILOSOPHY OF HOPE: OPTIMISM AS A SPIRITUAL PILLAR OF CRISIS SOCIETIES

The philosophy of hope and optimism is an important component of the study of human psychology and social mechanisms that contribute to overcoming crisis situations. It forms the basis for understanding how individuals and societies can recover from major shocks such as wars, economic crises, natural disasters, or political conflicts. The proposed study provides a theoretical analysis of the philosophy of hope in the context of classical and contemporary philosophical concepts and considers the role of optimism as a resource in times of crisis. Particular attention is paid to the study of the functions of hope in psychological, social, political and economic contexts.

Attention is drawn to the importance of hope as a mechanism for maintaining the mental stability of individuals, as well as a means of strengthening social solidarity and mobilizing collective efforts. It is determined that optimism can play a key role in the formation of constructive recovery strategies when it is combined with a critical analysis of the situation – this approach is called «realistic optimism». Special attention is paid to the risks that accompany excessive or illusory optimism in a crisis, when an unreasonable belief in rapid improvement can lead to social apathy, cynicism, or psychological exhaustion. Illusions of hope that are not backed up by real actions or plans often lead to the exacerbation of crises and even deepening of social problems. At the same time, the philosophy of hope points to the importance of maintaining a realistic approach to analyzing crisis situations and the need for active action to overcome them.

The conclusions emphasize the importance of the philosophy of hope as a key element in the recovery of societies experiencing complex and protracted crises. Realistic optimism helps to form a positive but well-founded view of the future, which helps to create conditions for sustainable development even in times of global turmoil.

Key words: philosophy of hope, optimism, social crisis, risks, social problems.

Актуальність дослідження. Філософія надії – це розділ філософської думки, який досліджує надію як фундаментальну категорію людського існування й не лише розглядає її як емоцію чи психологічний стан, а ототожнює з джерелом смислу в умовах невизначеності, основою для активних дій і самореалізації, рушійною силою історичного розвитку тощо. Г. Таран закликає дивитися на неї, «як

на своєрідний «футуристичний імператив», що не дозволяє людині й суспільству залишатися в стані застою, а, навпаки, спонукає до активної дії й пошуку нових форм буття» (Таран, 2024, с. 54). Е. Блох, класичний представник заявленого філософського напрямку, трактував надію як форму «попереднього усвідомлення» кращого майбутнього, яке ще не настало, але заради якого варто боротися – керуватися не

пасивним очікуванням, а активно включатися в процес творення нового світу (Bloch, 1985).

Сучасний світ переживає хвилю затяжних і перехресних криз: війни й конфлікти, глобальну економічну нестабільність, екологічні катастрофи, пандемії, зростання тривоги, ізоляції та недовіри. На цьому тлі виникає запит не лише на технологічні рішення чи політичні реформи, а й на екзистенційні смисли, які можуть підтримати людину в стані нестабільності. Надія стає способом «внутрішнього виживання» й формування колективного бачення майбутнього. Для кризових суспільств дослідження ролі оптимізму та надії надзвичайно важливе й актуальне, воно допоможе зрозуміти механізми суспільної стійкості, розкрити потенціал солідарності й творчої адаптації, окреслити етичні межі між «реальною» надією та небезпечними утопіями, які бажаного результату не приносять. Саме тому аналіз філософії надії сьогодні – не лише теоретичне завдання, а й практична необхідність для осмислення стратегії виживання в глобалізованому та жорстокому світі.

Огляд літератури. Дослідження філософії надії й тотожних до неї понять було й залишається в центрі уваги науковців, серед яких хочемо виділити А. Довганя, С. Ганабу, Ю. Іщенка, В. Логвиненка, С. Лукомську, А. Терещенко, Є. Степуру, який вважає, що «однією із важливих характеристик особи, яка створює можливості для подолання різних несприятливих умов життєдіяльності та досягнення життєвого успіху, є оптимізм» (Степура, 2018, с. 98). Якщо вірити Майклу Мілоні, «коли філософи заглиблюються в природу надії, вони ставлять (і прояснюють) більше запитань, ніж дають остаточних відповідей. Зокрема, природа надії продовжує залишатися невловимою» (Milona, 2020, с. 114). Та й для з'ясування її суті необхідні комплексні знання: «... тоді як філософи продовжують визначати різні переваги й небезпеки надії, потрібно багато практичної мудрості, щоб зрозуміти, коли надія є доречною. Філософи, які шукають таку мудрість, виходять за межі власної дисципліни, звертаються до мудрості історії та життєвого досвіду» (Milona, 2020, с. 114) тощо.

Мета дослідження – виявити філософську сутність надії й оптимізму, проаналізувати їх роль у забезпеченні стійкості й розвитку суспільств, що переживають кризи.

Реалізацію поставленої мети забезпечить вирішення таких завдань:

- розкрити зміст поняття «філософія надії» в контексті класичних і сучасних філософських концепцій;
- проаналізувати поняття оптимізму як філософської категорії та приділити увагу його інтерпретаціям;
- дослідити функції надії й оптимізму в суспільствах під час соціальних, політичних та економічних криз;
- оцінити потенційні ризики надмірного або ілюзорного оптимізму в кризових умовах;
- обґрунтувати важливість «реалістичного оптимізму» для посткризового відновлення суспільств.

Методологія дослідження. У роботі застосовано міждисциплінарний підхід, що поєднує філософський аналіз з елементами соціокультурного дослідження. Основним методом є якісний аналіз наукової літератури, що охоплює філософські, соціологічні та психологічні джерела, присвячені феномену надії й оптимізму. Також використано порівняльний аналіз кризових періодів в історії, щоб виявити універсальні риси формування колективної надії в різних суспільствах. Ураховано як класичні філософські концепції (зокрема ідеї Е. Блоха, Г. Маркузе), так і сучасні дослідження про роль емоційної стійкості в умовах глобальних викликів.

Виклад основного матеріалу дослідження. Як переконують дослідники Г. Джілі й Е. Мангоне, «суспільні зміни останнього століття, особливо після Другої світової війни, спонукали мислителів уявити собі філософську антропологію, зосереджену на концепції надії. З дуже різних точок зору такі автори, як Е. Блох, Е. Фромм і Х. Арендт, розуміли, що надія глибоко пов'язана зі станом і долею людства. Різні соціологи розробили концепції, тісно пов'язані з надією: дія, соціальні зміни, утопія, революція, емансипація, інновації та довіра. Однак послідовний і систематичний аналіз ще належить зробити» (Gili & Mangone, 2023, с. 1). Поняття *надії* з найдавніших часів привертало увагу мислителів, адже вона є одним із базових способів людської орієнтації у світі невизначеності.

В античній філософії надія мала амбівалентне тлумачення. Згадуючи міф про Пандору,

Гесіод переконує, що лише надія, залишена в скрині, може полегшити людські страждання. Стоїки (Зенон, Сенека, Епіктет) асоціювали її з пристрастю, що викривляє розуміння реальності. Середньовічна християнська філософія наділила надію статусом теологічної чесноти (поряд із вірою та любов'ю). А. Августин «надіявся» на спасіння через Божу милість, а Ф. Аквінський «очікував» вічного блага в Бозі й розглядав надію як елемент духовного вдосконалення.

У Новому часі надія стає світською – рушієм наукового й технічного прогресу (Ф. Бекон) і зазнає глибокого екзистенційного аналізу. Французький філософ Г. Марсель у праці «*Homo viator*» називає надією фундаментальне переживання, яке підтримує людину в ситуації відчаю, навіть коли всі зовнішні підстави для цього зникають (Марсель, 1999, с. 45). Е. Блох у тритомній праці «Принцип надії» розробив концепцію, за якою надія орієнтована на ще не здійснене й передбачає можливість кращого світу, який людина здатна активно конструювати. На його думку, людина проектує уявлення про майбутнє, у якому може подолати будь-яку несправедливість (Bloch, 1985). У сучасній філософії надію критикують. Наприклад, деякі постмодерні автори (Ж. Ф. Ліотар, Ж. Бодріяр) сумніваються в можливості будь-яких універсальних «великих наративів», у тому числі й наративу надії.

У свою чергу, *оптимізм* – це також філософська категорія, яка переконує, що добро переможе зло, а історичний процес завжди спрямований до позитивного розвитку. Він тісно пов'язаний з уявленням про раціональність і впорядкованість буття, у якому людські зусилля мають сенс і перспективу. Як стверджує Д. Стейнберг Гусман, «оптиміст – це здебільшого той, хто вважає, що наш світ бездоганний, зважаючи на його походження від досконалого Бога-Творця, і що ми, люди, які живуть у ньому, також єдині й неповторні. Позиція віри в те, що цей світ найкращий (чи принаймні найбільш придатний для нашої еволюції), підтримувалася багатьма філософами протягом усієї історії» (Стейнберг Гусман). В. Вайдер із колегами застерігає щодо ототожнення надії та оптимізму, адже лише «на поверховому рівні надія й оптимізм можуть здатися дуже схожими, проте обидва ці аспекти відрізняються один

від одного через свої відмінні риси. Оптимісти можуть вірити, що все станеться так, як вони хочуть, але можуть не мати шляхів для досягнення цілей, пов'язаних із тим, на що вони сподіваються. Крім того, оптимізм широко фокусується на якості майбутніх результатів, тоді як надія зосереджується безпосередньо на особистому досягненні поставлених цілей і на вірі людини у власну здатність досягти цих цілей» (Wider, 2020, с. 3).

Свого часу німецький філософ Г. Лейбніц сформулював концепцію раціонального оптимізму, у якій поєднав ідеї божественної мудрості, телеології та віри в поступ. У Новому часі оптимізм перетворився на віру в поступ науки, техніки та розуму, а епоха Просвітництва принесла переконання в тому, що раціональність та освіта здатні вдосконалити людину й суспільство. Щоправда, події ХХ століття (світові війни, тоталітаризм, Голокост) поставили під сумнів необмежений оптимізм щодо історичного прогресу, а отже, дали всі підстави представникам філософії екзистенціалізму (Ж.-П. Сартру, А. Камю) сприймати оптимізм доволі скептично й розглядати людину як істоту, кинуту у ворожий та абсурдний світ, у якому надія й оптимізм можливі лише як вольове, моральне рішення, а не як об'єктивна характеристика реальності. Сучасна філософія продукує поняття «реалістичного оптимізму» – здатності зберігати віру в можливість змін на краще, але без ілюзій щодо труднощів і ризиків. Такий підхід пропонують, зокрема, філософи практичного гуманізму та представники критичної теорії (Ю. Габермас).

У періоди глибоких суспільних криз надія та оптимізм виконують життєво важливі функції, які забезпечують соціальну цілісність, підтримують індивідуальну психіку та стимулюють зміни. Розглянемо їх детальніше:

1. Психологічна функція: надія відіграє ключову роль у подоланні індивідуальної травми й колективної тривоги. У моменти нестабільності вона допомагає людині зберегти цілісність особистості, оберігаючи від страху, апатії та відчаю. Психологи, зокрема Ч. Снайдер (теорія надії), наголошують, що надія є важливим чинником психологічної витривалості, яка підвищує здатність до планування й активної дії навіть у несприятливих умовах.

2. Соціальна функція: надія зміцнює соціальні зв'язки й солідарність у спільнотах, які опинилися в кризових ситуаціях. Віра в можливість спільного порятунку або відродження підвищує рівень довіри й кооперації між людьми, а оптимістичне бачення майбутнього сприяє мобілізації ресурсів і взаємодопомозі.

3. Політична функція: у політичному вимірі надія стає основою для соціальних рухів, революційних змін і реформ. Історично сплески надії на краще майбутнє супроводжували важливі соціальні трансформації – від демократичних революцій до боротьби за права людини. Політична надія надає сенсу колективним діям і підтримує їх навіть тоді, коли зовнішні обставини здаються безнадійними.

4. Економічна функція: у кризові періоди надія сприяє економічній стабільності, впливаючи на споживчі настрої й інвестиційну активність. Дослідження поведінкової економіки показують, що очікування поліпшення ситуації здатне самореалізовуватися, стимулюючи економічне відновлення через зростання ділової активності.

Попри позитивний потенціал, надмірний або ілюзорний оптимізм у кризові моменти може призводити до небезпечних наслідків для індивідів і суспільства. Надія без критичного мислення здатна перетворитися на фактор дезорієнтації, стагнації або навіть катастрофи. Погано, коли оптимізм ґрунтується не на реальному аналізі ситуації, а на хибних уявленнях чи пропаганді, адже він перешкоджає адекватному сприйняттю небезпеки. Через це люди можуть недооцінювати масштаби кризи або відмовлятися вірити в її реальність, що призводить несвоєчасних або неправильних рішень. У політичному контексті це може проявлятися в підтримці популістських програм, які обіцяють «легкі рішення» складних проблем.

Ідеалізоване уявлення про неминуче настання «кращого майбутнього» без реальних змін і зусиль може призвести до пасивності. Якщо суспільство переконати, що зміни відбудуться самі собою «з волі історії» або «в силу еволюції», то воно втратить мотивацію до активної участі в перетвореннях (подібне явище описав Е. Блох у теорії «утопічної свідомості», указавши на ризик перетворення конкретно-утопічної надії на бездіяльну мрію).

Нереалістичні очікування можуть призвести до глибокого розчарування й апатії, якщо надії не справджуються. Після краху ілюзій суспільство часто переживає фазу цинізму, недовіри й депресії, що ускладнює подальше відновлення. Індивідуальні ж психологічні наслідки включають втрачену віру у власні сили, розвиток депресивних станів та екзистенційну кризу.

Досить часто політичні й економічні еліти за допомогою *оптимізму* маніпулюють свідомістю мас, нав'язують їм позитивне бачення без відповідних структурних змін, зберігаючи так званий статус-кво, й уникають справжніх реформ. Їхня стратегія базується на так званій «риториці надії», яка створює відчуття прогресу там, де його реально немає. Тому філософський аналіз оптимізму має включати не лише його потенційні переваги, а й реалістичний оптимізм – форму надії, яка поєднує позитивне бачення майбутнього з тверезим аналізом реальних умов, обмежень і викликів. Саме такий тип оптимізму виявляється найпродуктивнішим для подолання наслідків соціальних, політичних та економічних криз.

Реалістичний оптимізм ґрунтується на визнанні складності й неоднозначності реальності; готовності до дій, що враховують можливі ризики та невдачі; збереженні віри в можливість змін навіть в умовах невизначеності. На відміну від наївного утопізму, реалістичний оптимізм не заперечує труднощів, але не дає їм змоги паралізувати волю до змін. Люди, які поєднують надію з критичним мисленням, краще переносять невдачі і швидше відновлюються після них. Р. Хугаард закликає під час тривалих кризових періодів бути готовими змінювати напрям і стратегію поведінки в міру того, як розвивається світ. На його думку, для створення здорового напруження між «тим, що є» і «тим, що може бути» необхідний керований стрес, що означатиме індивідуальний розвиток і зростання бізнесу. «Оптимізм, – переконує дослідник, – більш активний цілеспрямований процес. Цільові стани – те, що ми називаємо саморегуляцією – це в основному питання про те, де ми зараз є, а не те, де ми хочемо бути. Під час кризи, як ніколи, ми повинні прийняти здорову напругу між бажанням процвітати та всюдисущим викликом часу. Культивування оптимізму дає змогу сьогодні відчувати себе складним, але також дозволяє нам зосередитися

на тому, що можливо, запалюючи почуття волі та причетності, щоб працювати над виходом із кризи сильнішими. Замість того, щоб очікувати, що все покращиться, ми підходимо до кожного дня та кожного виклику з цікавістю й експериментами; ми фокусуємося на мистецтві можливого» (Хугаард).

Реалістичний оптимізм пропонує проєкт реального майбутнього, який складається з оцінювання ризиків, визнання труднощів, конкретних дій для їх подолання. Наприклад, відновлення Західної Європи після Другої світової війни (план Маршалла) базувалося не на ілюзіях, а на реалістичних оцінках і послідовній роботі, а мирні революції в Східній Європі наприкінці ХХ століття хоч і були натхнені вірою у свободу, однак супроводжувалися розумінням складності перехідного періоду тощо.

Висновки. Аналіз філософії надії й оптимізму в контексті кризових суспільств дає змогу зробити кілька принципових висновків. По-перше, надія та оптимізм є не лише емоційними станами, а й фундаментальними категоріями філософського осмислення людського існування. Вони виступають як ключові механізми підтримки внутрішньої цілісності особистості в період тотальної нестабільності. По-друге, історичний і теоретичний аналіз показує, що надмірний або ілюзорний оптимізм може призводити до дезорієнтації, паралічу дій

і глибокого розчарування. У кризових ситуаціях саме безпідставна віра у швидкі й легкі рішення часто спричиняє нові соціальні потрясіння. По-третє, альтернативою утопічному мисленню є концепція реалістичного оптимізму, яка поєднує тверезий аналіз реальності з вірою в можливість позитивних змін. Такий оптимізм не заперечує складності ситуації, але не дає кризі змоги перетворити суспільство на полоненого страху чи зневіри. По-четверте, у сучасних кризових суспільствах філософія надії виконує роль морального орієнтира, що спрямовує індивідуальні й колективні дії для збереження людської гідності, цінності свободи й солідарності. Надія стає джерелом енергії для подолання руйнації та побудови нової суспільної реальності.

У глобалізованому світі, де кризи часто мають комплексний і системний характер, необхідність у філософії надії та реалістичному оптимізмі стає особливо актуальною. Вони допомагають не лише адаптуватися до змін, а й бачити в кризах можливість глибокого оновлення соціальних, політичних і культурних систем. Таким чином, філософія надії й реалістичного оптимізму є одними з головних ресурсів людства в подоланні сучасних викликів. Їх осмислення сприяє не лише теоретичному розумінню природи кризи, а й практичному формуванню стратегії виходу з неї.

Список використаних джерел:

- Борисова, Т. (2023). Філософський портрет феномену «надія» в поглядах Г. Марселя. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. № 41. С. 9–14.
- Доброносова, Ю. (2024). Горизонт майбутнього та екзистенціал надії в умовах війни. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. № 47. С. 26–31.
- Марсель Г. Homo viator. Київ : КМ «Academia», Університетське видавництво «Пульсари», 1999. 320 с.
- Степура, Є. (2018). Проблема дослідження оптимізму як чинника дій політика у кризовому суспільстві. *Особистість у кризових умовах та критичних ситуаціях життя: матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції*. СумДПУ імені А. С. Макаренка. Суми. С. 98–100.
- Стейнберг Гусман, Д. Оптимізм і філософія. URL: <https://newacropolis.org.ua/articles/optymizm-i-filosofia>.
- Таран, Г. (2024). Філософія надії та відновлення: виклики та перспективи для післявоєнної України. *Філософія управління*. № 2. С. 48–56.
- Хугаард, Р. 3 причини, чому оптимізм кращий за благополуччя під час кризи. <https://www.potentialproject.com/insights/the-3-reasons-why-optimism-is-better-than-well-being-in-times-of-crisis>.
- Bloch, E. (1985). *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gili, G., Mangone, M. (2023). Is a Sociology of Hope Possible? An Attempt to Recompose a Theoretical Framework and a Research Programme. *The American Sociologist*. № 54. P. 7–35. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s12108-022-09539-y>.
- Milona, M. (2020). Philosophy of Hope. In book: *Historical and Multidisciplinary Perspectives on Hope*. P. 99–116.
- Wider, W., Taib, N., Khadri, M., Yip, F., Lajuma, S., Punniamoorthy, P. (2022). The Unique Role of Hope and Optimism in the Relationship between Environmental Quality and Life Satisfaction during COVID-19 Pandemic. *Public Health*. № 19. P. 61–76.

References:

- Borysova, T. (2023). Filosofskyi portret fenomenu «nadiia» v pohliadakh H. Marselia [A Philosophical Portrait of the Phenomenon of «Hope» in the Views of G. Marcel]. *Aktualni problemy filosofii ta sotsiologii*. № 41. S. 9–14 [in Ukrainian].
- Dobronosova, Yu. (2024). Horyzont maibutnoho ta ekzystentsial nadii v umovakh viiny [The Future Horizon and the Existential of Hope in the Time of War]. *Aktualni problemy filosofii ta sotsiologii*. № 47. S. 26–31 [in Ukrainian].
- Marsel H. Homo viator [Homo viator]. Kyiv : «KM Academia», Universytetske vydavnytstvo «Pulsary», 1999. 320 s. [in Ukrainian].
- Stepura, Ye. (2018). Problema doslidzhennia optymizmu yak chynnyka dii polityka u kryzovomu suspilstvi [The problem of studying optimism as a factor of politician's actions in a crisis society]. *Osobysti u kryzovyykh umovakh ta krytychnykh sytuatsiiakh zhyttia: materialy IV Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii*. SumDPU imeni A.S. Makarenka. Sumy. S. 98–100 [in Ukrainian].
- Steinberh Husman, D. Optimizm i filosofia [Optimism and philosophy]. Retrieved from: <https://newacropolis.org.ua/articles/optimizm-i-filosofia> [in Ukrainian].
- Taran, H. (2024). Filosofiia nadii ta vidnovlennia: vyklyky ta perspektyvy dlia pisliavoiennoi Ukrainy [Philosophy of Hope and Recovery: Challenges and Prospects for Postwar Ukraine]. *Filosofiia upravlinnia*. № 2. S. 48–56 [in Ukrainian].
- Khuhaard, R. 3 prychny, chomu optymizm krashchy za blahopoluchchia pid chas kryzy [3 reasons why optimism is better than well-being in times of crisis]. Retrieved from: <https://www.potentialproject.com/insights/the-3-reasons-why-optimism-is-better-than-well-being-in-times-of-crisis> [in Ukrainian].
- Bloch, E. (1985). *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [in German].
- Gili, G., Mangone, M. (2023). Is Sociology of Hope Possible? An Attempt to Recompose a Theoretical Framework and a Research Programme. *The American Sociologist*. № 54. P. 7–35. Retrieved from: <https://link.springer.com/article/10.1007/s12108-022-09539-y> [in English].
- Milona, M. (2020). Philosophy of Hope. In the book: *Historical and Multidisciplinary Perspectives on Hope*. P. 99–116 [in English].
- Wider, W., Taib, N., Khadri, M., Yip, F., Lajuma, S., Punniamoorthy, P. (2022). The Unique Role of Hope and Optimism in the Relationship between Environmental Quality and Life Satisfaction during COVID-19 Pandemic. *Public Health*. № 19. P. 61–76 [in English].

Чорна Лідія Валеріївна,

*доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри інформаційної діяльності та медіакомунікацій
Національного університету «Одеська політехніка»
orcid.org/0000-0001-8527-2416
chorlidiya@gmail.com*

Ткаченко Дмитро,

*аспірант кафедри культурології та філософії культури
Національного університету «Одеська політехніка»
orcid.org/0009-0002-3744-744X
tdimat@gmail.com*

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСЯГНЕННЯ ЕВОЛЮЦІЇ ПОНЯТТЯ «ЦІННІСТЬ»: МІЖДИСЦИПЛІНАРНИЙ ПІДХІД

У статті наголошується на важливості міждисциплінарного підходу для проведення всебічного аналізу поняття «цінність». Стаття присвячена дослідженню поняття «цінність» із використанням напрацювань із різних галузей наукових знань. Запропонований підхід дає змогу виявити нюанси трансформації сутнісного наповнення поняття цінності, особливості його функціонування в динамічному контексті сьогодення та вплив на конструювання життєвих стратегій як на індивідуальному, так і на соціальному рівнях.

Крізь призму еволюції концепцій осягнення цінності як основної категорії аксіології відслідковано основні акценти в тлумаченні та сприйнятті цього поняття: від античності до багатовимірних інтерпретацій сучасної філософії. Доведено, що міждисциплінарний підхід дає змогу розширити межі філософського аналізу, урахувати соціальні, психологічні, правові й політичні аспекти буття цінностей і розуміння їх сутності. Підкреслюється, що цінності можна розуміти як складну адаптивну систему орієнтацій людини, що може сприяти більшій гармонії та взаєморозумінню в глобальному масштабі, є критично важливим для подолання викликів ХХІ століття й побудови більш стійкого та справедливого світу.

Ключові слова: цінності, аксіологія, світоглядні орієнтири, міждисциплінарний підхід.

Chorna Lidiya,

*Doctor of Philosophical Science, Associate Professor,
Professor at the Department of Information Activity
and Media Communications
Odessa Polytechnic National University
orcid.org/0000-0001-8527-2416
chorlidiya@gmail.com*

Tkachenko Dmytro,

*Postgraduate Student at the Department
of Cultural Studies and Philosophy of Culture
Odessa Polytechnic National University
orcid.org/0009-0002-3744-744X
tdimat@gmail.com*

PHILOSOPHICAL COMPREHENSION OF THE EVOLUTION OF THE CONCEPT OF “VALUE”: AN INTERDISCIPLINARY APPROACH

The article emphasizes the importance of an interdisciplinary approach to conducting a comprehensive analysis of the concept of “value”. The article is devoted to the study of the concept of “value” using developments from

various fields of scientific knowledge. The proposed approach allows us to identify the nuances of the transformation of the essential content of the concept of value, the features of its functioning in the dynamic context of the present and the impact on the construction of life strategies at both the individual and social levels.

Through the prism of the evolution of concepts of understanding value as the main category of axiology, the main accents in the interpretation and perception of this concept are traced: from antiquity to multidimensional interpretations of modern philosophy. It is proven that an interdisciplinary approach allows expanding the boundaries of philosophical analysis, taking into account the social, psychological, legal and political aspects of the existence of values and understanding their essence. It is emphasized that values can be understood as a complex adaptive system of human orientations, which can contribute to greater harmony and mutual understanding on a global scale and is critically important for overcoming the challenges of the 21st century and building a more sustainable and just world.

Key words: values, axiology, worldview orientations, interdisciplinary approach.

Актуальність проблеми. У сучасному світі, що характеризується стрімкими технологічними змінами, глобалізацією та соціальною мобільністю, поняття «цінність» набуває особливої актуальності й значущості. Цінності є фундаментальними орієнтирами, які визначають поведінку людини, мотивують її вибір і впливають на напрям суспільного розвитку. У контексті сучасної філософської думки глибинне осмислення цінностей стає необхідною умовою для всебічного аналізу й інтерпретації широкого спектру явищ, від індивідуального розвитку особистості до глобальних соціальних трансформацій.

Актуальність осмислення цінностей зумовлена не лише філософським інтересом, а й практичною необхідністю: зрушення в системах цінностей прямо впливають на політичні конфлікти, трансформації ідентичностей, етичні дилеми в технологіях (AI, біоетика), а також на стратегії соціального розвитку. В умовах інформаційного суспільства, де знання, симуляції та цифрові образи замінюють традиційні форми досвіду, виникає потреба в переосмисленні самих підстав, на яких ґрунтуються наші уявлення про добро, справедливість, гідність, свободу. Сучасна епоха характеризується трансформаційними процесами, що охоплюють різні сфери людського життя, зокрема ціннісно-орієнтаційну систему, змінюючи сприйняття людиною традиційних цінностей під впливом експансії технокультури.

Разом із тим складність і багатогранність поняття «цінність» вимагає застосування міждисциплінарного підходу до його вивчення. Традиційні методи дослідження, обмежені рамками окремих дисциплін, не дають змоги повною мірою охопити всі аспекти цього феномена. А феномен цінності проявляється

водночас у правових нормах, культурних наративах, когнітивних схемах, емоційних реакціях, що вимагає методології, здатної охопити цю складність. Міждисциплінарний підхід, який передбачає інтеграцію знань із різних галузей науки – філософії, соціології, психології, культурології, правознавства тощо, може забезпечити більш комплексне й глибоке розуміння природи цінностей, їх формування і трансформації в умовах глобальних змін.

На особливу увагу заслуговує вивчення трансформації цінностей в українському контексті, де універсальні виклики постіндустріального світу переплітаються з локальними – війною, переосмисленням ідентичності, боротьбою за суб'єктність. У таких умовах цінності не лише відображають реальність, а й формують її, стаючи засобом національного самоствердження та внутрішнього спротиву.

Таким чином, дослідження еволюції поняття «цінність» у сучасній філософії з використанням міждисциплінарного підходу є не лише теоретично важливим, а й має значний практичний потенціал для розвитку суспільства в умовах стрімких змін і глобальних викликів XXI століття.

Мета дослідження полягає в розкритті (вивченні) поняття «цінність», використовуючи синтез методологічних підходів різних дисциплін. Це дасть змогу виявити нюанси трансформації сутнісного наповнення поняття, особливості його функціонування в динамічному контексті сьогодення та вплив на конструювання життєвих стратегій як на індивідуальному, так і на соціальному рівнях.

Методологія дослідження поєднує герменевтичний метод, системний і компаративний аналіз, історико-філософський підхід і міждисциплінарний синтез.

Аналіз досліджень і публікацій. Обрана проблематика, присвячена осмисленню цінностей, сягає корінням ще античної філософії, адже поняття «добро» Платон розглядав як ключову цінність, що лежить в основі пізнання й буття (Платон, 2021). Еволюція розуміння цінностей у філософській думці за часів Відродження дала М. Монтеню змогу запропонувати інноваційний підхід, наголошуючи на важливості індивідуального сприйняття при осмисленні цінностей (Монтень, 2005). У філософії Нового часу значний внесок у розвиток теорії цінностей зробив Г. Лейбніц, здійснивши одну з перших спроб сформулювати дефініцію поняття «цінне» (Філософія. Модульний курс, 2009). Це стало важливим кроком у формуванні аксіології як окремої філософської дисципліни. Револьюційний переворот в осмисленні цінностей здійснив Ф. Ніцше. Його ідея необхідності переоцінки всіх цінностей і нове розуміння добра і зла стали переломним моментом в історії аксіології (Ніцше, 1993).

У XX столітті значний внесок у розвиток теорії цінностей зробили такі мислителі, як Макс Шелер, Ніколай Гартман, Джон Дьюї, Абрахам Маслоу, Жан-Поль Сартр та Ульріх Бек. Їхні праці охопили різні аспекти вивчення цінностей – від феноменологічного підходу до аналізу цінностей у контексті сучасних глобальних викликів. Серед сучасних українських дослідників варто відзначити роботи О. Базалука й Н. Юхименко, які акцентують увагу на ролі цінностей у формуванні світогляду сучасної особистості та її життєвих стратегій (Філософія освіти, 2010). Г. Берегова пропонує ієрархічну структуру цінностей, що охоплює різні сфери людського буття – від природних до духовних (Берегова, 2013). Л. Губерський розглядає цінності в контексті феномена людського життя, звертаючись до античної концепції калокагатії (Губерський, 1999). Це демонструє важливість історичного підходу до вивчення цінностей.

Окремо варто підкреслити серед сучасних українських дослідників О. Невмержицьку, яка зробила важливий внесок у вивчення еволюції поняття «цінність». У праці вона пропонує системний огляд трансформації ціннісних ідей у філософії від античності до сучасності (Невмержицька). Такий історико-філософський аналіз дає змогу прослідкувати зміну парадигм у розумінні цінностей і визначити тенденції їх

подальшого розвитку. Значний внесок у розуміння цінностей з погляду політології зробив Р. Чорней, який розглядає синергетику як міждисциплінарний підхід до вивчення складних систем, що може бути застосовано й до аналізу цінностей (Чорней, 2005). В. Горбатенко підкреслює необхідність міждисциплінарного підходу до вивчення складних соціальних явищ, що може бути екстрапольовано на дослідження цінностей (Горбатенко, 1999). Ця ідея знаходить підтримку в сучасному науковому дискурсі. Ю. Шайгородський аналізує цінності як детермінанти суспільного розвитку, що є особливо актуальним у контексті сучасних соціальних трансформацій (Шайгородський, 2012). Це дослідження підкреслює важливість вивчення цінностей для повноцінного розуміння насамперед сьогоденних суспільних процесів.

Таким чином, сучасні дослідження еволюції поняття «цінність» характеризуються комплексним, міждисциплінарним підходом, що дає змогу глибше зрозуміти природу цінностей і їх трансформацію в умовах сучасного світу. Водночас залишається актуальним питання подальшого вивчення специфіки трансформації цінностей в українському суспільстві в контексті глобальних змін і викликів XXI століття.

Виклад основного матеріалу. Історія розвитку уявлень про цінності має тривалу традицію у філософській думці. Хоча як окрема філософська дисципліна аксіологія сформувалася лише в XIX столітті, проблема цінностей так чи інакше розглядалася філософами ще з античних часів.

Уже в давніх філософських системах можна побачити поняття, які використовувалися на означення оцінки природних і суспільних явищ, людської поведінки та вчинків. Наприклад, у Біблії маємо ціннісну оцінку пізнання через алегоричний образ дерева добра і зла. Цей приклад демонструє, що осмислення ціннісних категорій має глибоке коріння в історії людської думки, сягаючи найдавніших текстів і міфологічних систем. Такі алегоричні образи слугували першими спробами людства осмислити й категоризувати моральні й етичні аспекти буття, закладаючи основу для подальшого розвитку аксіологічної думки.

Давньогрецькі філософи застосовували термін «добро» (в інших перекладах «благо») для визначення «цінності». У «Державі» Платон

каже: «... пізнаваність предметів можлива лише завдяки «добру» («благу»), і воно є джерелом їхнього буття й існування, хоч саме добро насправді не є існуванням, воно є понад усяким існуванням – щось найдостойніше і найсильніше з усього» (Платон, 2021, с. 187).

В епоху античності сформувалися два основні підходи до розуміння природи цінностей. Згідно з об'єктивістським підходом, представленим такими філософами, як Платон та Аристотель, цінності розглядалися як об'єктивно існуючі сутності. Натомість суб'єктивістський підхід, який можна простежити в софістів, убачав джерело цінностей у самій людині.

Однак на схилі античності з'явилися концепції, які не лише не підтримували суб'єктивістське чи об'єктивістське розуміння природи цінностей, а й суперечили їм, як, зокрема, стоїчна. Саме в ній уперше зустрічаємося з позначенням цінності грецьким словом «ахія» (Платон, 2021, с. 17). Цей термін у стоїків означав не просто суб'єктивну значущість чи об'єктивну властивість речей, а їх відповідність природі й ролі в досягненні доброчесного життя. Стоїки вважали по-справжньому цінним лише те, що сприяє розвитку доброчесності – мудрості, мужності, справедливості й поміркованості, тоді як усе інше (багатство, слава, здоров'я) могло мати «переважну» або «байдужу» цінність, але не було благом у повному сенсі. Таким чином, стоїчне розуміння цінності долає дихотомію суб'єктивного й об'єктивного, уводячи нормативний критерій – згідність із логосом, космічним розумом.

В епоху Середньовіччя розуміння цінностей набуло теологічного характеру, коли найвищою цінністю вважався Бог. Однак із настанням епохи Відродження відбулося повернення до антропоцентричного розуміння цінностей.

Епоха Відродження ознаменувалася новим поглядом на природу цінностей, акцентуючи увагу на їх земному походженні й відходячи від середньовічних містичних трактувань. Серед визначних мислителів Ренесансу, які зробили вагомий внесок у розвиток філософської думки, варто відзначити Данте Аліґ'єрі, Миколу Кузанського, Мішеля Монтеня та Франческо Петрарку. Зокрема, Монтень у працях запропонував інноваційний на той момент підхід до розуміння цінностей, наголошуючи на важливості врахування індивідуального

людського сприйняття при їх осмисленні, тобто з точки зору людської суб'єктивності. Розвиваючи свою концепцію, Монтень висловлював думку про суб'єктивну природу цінностей. На його переконання, значущість об'єктів не є їх невід'ємною властивістю, а формується через призму нашого сприйняття. Він підкреслював, що ми часто аналізуємо речі не лише для їх об'єктивної оцінки, але й для визначення їх особистої значимості, що вказує на важливість індивідуального контексту у формуванні ціннісних суджень. Водночас цінність і гідність людини – утілені в її серці і в її волі; саме тут – основа її справжньої честі (Монтень, 2005).

Значний внесок у філософське осмислення моральних цінностей зробив видатний німецький мислитель Іммануїл Кант. Він підніс «золоте правило» моралі на рівень глибокого філософського аналізу, результатом якого стало формулювання фундаментального етичного принципу – категоричного імперативу. Цей принцип Кант розглядав як універсальний моральний закон, обов'язковий для всіх розумних істот. Філософ підкреслював першорядну важливість внутрішнього морального компасу людини, афористично висловлюючи це у фразі про «чисте небо над головою і моральний закон усередині» як найсуттєвіші орієнтири людського буття (Татаркевич, 1999, с. 223).

Філософія Нового часу продовжила розвиток ідей про природу цінностей, при цьому сформувалися різні підходи до їх розуміння. З одного боку, розвивалися раціоналістичні й емпіричні концепції, які розглядали цінності через призму розуму та досвіду. З іншого боку, зберігався й розвивався напрям, який поєднував філософське осмислення цінностей із релігійним світоглядом.

Саме цей другий напрям філософії Нового часу представляють філософські концепції Б. Паскаля та Г. Лейбніца. Ці мислителі вбачали фундамент істинних цінностей у божественному началі. Г. Лейбніц здійснив одну з піонерських спроб у філософії сформулювати дефініцію концепту «цінне»: цінне – це значуще з точки зору блага. У філософії Лейбніца благо трактується як фактор, що сприяє досягненню досконалості, причому досконалість розуміється як найвища міра сутнісного наповнення. Філософ визначав значуще як те, що породжує важливі наслідки. «Цінне» в його

концепції протиставляється «нікчемному», яке він характеризував як «порожнє з точки зору блага» (Кислюк, 2009, с. 124–126).

Філософія Фрідріха Ніцше стала переломним моментом в історії осмислення проблеми цінностей. Його революційні ідеї ознаменували радикальний перегляд традиційних аксіологічних уявлень, що панували в європейській філософії протягом століть. Ніцше не просто критикував чинні ціннісні системи, а й запропонував принципово новий підхід до розуміння природи та функції цінностей у житті людини й суспільства. Це заклало потужний фундамент для подальшого розвитку теорії цінностей.

Внесок Ніцше у розвиток аксіологічної думки важко переоцінити. Центральною ідеєю філософії Ніцше стало розуміння життя як найвищої цінності. Виходячи із цього, він висунув провокаційну ідею необхідності переоцінки всіх чинних моральних орієнтирів. Ніцше піддав критичному аналізу загальноприйняті етичні норми й цінності, які, на його думку, не відповідали реальним потребам життя й розвитку людини. Свою позицію він яскраво висловив у твердженні: «... вважаю, що всі вартості, до яких нині найдужче пнеться людство, – це вартості *décadence*'у» (Ніцше, 1993, с. 334). «Вустами Заратустри» він казав: «Коли я прийшов до людей, то побачив, що... всім їм здавалося, ніби вони давно вже знають, що для людини є добром, а що злом». Далі він указує, що «ніхто ще не знає, що таке добро і зло...» (Ніцше, 1993, с. 194).

У творі «Жадання влади» Ніцше продовжив розвивати свою революційну концепцію цінностей, зосередившись на переосмисленні фундаментальних етичних категорій. Філософ запропонував нове, нетрадиційне тлумачення понять добра і зла, розглядаючи їх крізь призму своєї філософії життя й волі до влади. Ніцше сформулював своє бачення так: «Що таке добро? Усе, що помножує в людині чуття сили, жадання влади й, зрештою, саму силу. Що таке зло? Усе, що походить від слабкості» (Ніцше, 1993, с. 332).

Розвиваючи свою філософську концепцію, Ніцше висував на перший план нову ієрархію цінностей. Поряд із життям, яке він уважав найвищою цінністю, філософ надавав особливого значення фізичній силі й силі волі. Ці якості, на його переконання, мали стати

фундаментальними орієнтирами для людини майбутнього. Ніцше вірив, що індивід, який утілює ці цінності, являє собою новий еволюційний щабель людства. Цей ідеал він називав «Надлюдиною», характеризуючи її як «сенса світу» та «блискавку з темної хмари людства» (Ніцше, 1993, с. 336).

Таким чином, ми бачимо, що проблема цінностей пройшла тривалий шлях розвитку у філософській думці, набуваючи різних інтерпретацій залежно від історичної епохи й філософських напрямів. Це заклало основу для формування аксіології як окремої філософської дисципліни в XIX столітті та її подальшого розвитку в сучасній філософії.

Аналізуючи цей шлях, Олена Невмержицька виділяє кілька ключових етапів у розвитку ціннісних ідей у філософії. Перший етап пов'язаний з еволюцією ціннісної проблематики поза межами виокремлення філософської категорії «цінність». На другому етапі відбувається виокремлення поняття «цінність», його всебічне вивчення й формування самостійної філософської теорії цінностей – аксіології. Уже в межах сформованої аксіології розпочалися спроби переоцінки цінностей, наповнення їх ірраціонально-екзистенційним змістом (Невмержицька, 2017, с. 21–22).

Ця еволюція не зупинилася з формуванням аксіології як окремої дисципліни. Розвиток філософської думки щодо цінностей у XX–XXI століттях призвів до формування нових підходів до розуміння їх природи та функцій у житті людини й суспільства. Сучасні дослідники акцентують увагу на ролі цінностей у формуванні світогляду особистості та її життєвих стратегій.

Яскравим прикладом сучасного підходу до розуміння ролі цінностей у формуванні особистості є дослідження українських науковців О. Базалука й Н. Юхименко. Їхня концепція не лише відображає актуальні тенденції в аксіології, а й пропонує новий погляд на значення цінностей у контексті глобальних викликів сучасності. Досліджуючи ціннісні орієнтації майбутніх генерацій, О. Базалук та Н. Юхименко підкреслюють ключову роль цінностей як перспективних стратегічних життєвих цілей, що є основним мотивом життєдіяльності. На їхню думку, цінності формують етичні засади й поведінкові норми, що зумовлює зацікавленість

суспільства в дотриманні його членами актуальних моральних принципів, які відповідають сучасним викликам. Тому сучасну особистість важливо спрямовувати на творчу самореалізацію, усвідомлення власної планетарно-космічної сутності (Філософія освіти, 2010, с. 5).

У сучасній теорії цінностей продовжують розвиватися дві основні концептуальні течії: об'єктивістська та суб'єктивістська. Хоча ці підходи на перший погляд здаються протилежними, їх відмінності не настільки радикальні, як може здатися. Об'єктивістський напрям базується на ідеї, що цінності мають автономне існування, незалежне від людської свідомості. Згідно із цим поглядом, роль індивіда обмежується лише сприйняттям та інтерпретацією цих об'єктивних цінностей. Натомість суб'єктивістська концепція розглядає цінності як продукт людської свідомості, наголошуючи на активній ролі суб'єкта в їх формуванні й наділенні змістом.

Берегова на підставі ціннісного ставлення людини до світу й до самої себе виділяє «певну ієрархію цінностей особистості, на вершині якої розташовуються свого роду абсолютні цінності, зафіксовані в тих або інших суспільних ідеалах» (Берегова, 2017). Ієрархія цінностей особистості з космічно-планетарним світоглядом будується залежно від сфери її буття, найважливішими з яких є природна, біологічна, духовна, психічна, соціальна. «Кожній сфері буття людини відповідають певні цінності: природні цінності (чисте повітря, воду, корисні копалини, родючі ґрунти, ліси, багаті на рибу ріки і моря); біологічні, вітальні цінності (здоров'я, здоровий стан організму); психічні цінності (відчуття комфорту, піднесеності, закоханості, радості, щастя та ін.); соціальні цінності (зайнятість населення, злагода в суспільстві, порядок, мир, демократія); духовні цінності (ідеали людства – добро, прекрасне, істина, свобода, справедливість, святість; і предмети культури, в яких вони об'єктивувались (художні твори, релігійні, моральні і юридичні системи, наукові теорії)» (Берегова, 2017).

В ієрархічній структурі цінностей особливе місце посідають фундаментальні цінності людського існування. З моменту появи на світ людина отримує найцінніший подарунок – життя, яке саме по собі є неоціненним скарбом, що вимагає бережливого ставлення. Не менш

важливою, хоча часто недооціненою цінністю є вільний час – ресурс, який дає можливості для саморозвитку, удосконалення талантів і реалізації особистісного потенціалу.

У ціннісній системі сучасного суспільства особливе місце посідають вітальні цінності, серед яких здоров'я займає провідну позицію. Концепція здоров'я в її сучасному трактуванні виходить за межі суто фізіологічного благополуччя, охоплюючи також психоемоційну й соціальну сфери. Це комплексне поняття включає не лише відсутність хвороб, а й загальний стан душевної рівноваги, що є результатом гармонійного поєднання біологічних і соціальних факторів. Здоров'я нерозривно пов'язане зі способом життя індивіда, який визначається не тільки цілями існування, а і якісними характеристиками повсякденного буття. Аналізуючи концепцію здоров'я, Л. Губерський апелює до античної філософської традиції, де ідеалом гармонійно розвинутої особистості вважалася калокагатія. Цей принцип, що походить із давньогрецької культури, передбачає нерозривну єдність фізичної досконалості й духовної величі як основу цілісного розвитку людини. Таке розуміння здоров'я підкреслює важливість балансу між тілесним і духовним аспектами людського буття. Від ціннісних орієнтацій, соціальних умов і від самої людини залежить повнота її життя, пов'язана з розумінням людиною щастя (Губерський, 1999).

Сучасна гуманістична парадигма пропонує комплекс ціннісних орієнтирів, що визначають вектори розвитку як окремої особистості, так і суспільства загалом. Ключовими ідеалами цього підходу є свобода, справедливість, демократія, відповідальність, відмова від насильства та прагнення до глобальної спільності людства на засадах економічної доцільності.

Водночас у філософській і соціокультурній думці кінця XX – початку XXI століття, зокрема в етичних концепціях Бумера, Сендела, Рікера й у дискурсі прав людини, усвідомлюється існування антиподів цих позитивних цінностей: мізантропії, егоїзму, культу сили та всюдозволеності. Особлива увага приділяється концепції свободи, яка трактується як можливість необмеженого доступу до інформації, вільного мислення й реалізації власного вибору. При цьому підкреслюється, що справжня свобода

нерозривно пов'язана з моральною відповідальністю.

Баланс між слідуванням основоположним цінностям і реалізацією власної свободи розглядається як основа формування життєвого сенсу особистості. Важливим аспектом є добровільне прийняття й утвердження цінностей індивідом, що надає його життю екзистенційного виміру. Адже істинної значущості життя людини набуває лише тоді, коли обрані нею цінності відповідають високим гуманістичним покликанням і знаходять визнання в суспільстві.

У формуванні світогляду сучасної особистості цінності відіграють ключову роль, виступаючи як мета діяльності. Це співзвучно з ідеями І. Канта, який надавав перевагу практичному розуму, що оперує цінностями, над чистим розумом, зосередженим на пізнавальній діяльності. Цінності визначають розуміння особистістю сенсу свого життя, спрямованість її діяльності й норми поведінки.

Отже, питання досягнення цінностей проходило еволюцію в історії філософської думки. Античні мислителі, такі як Сократ, Платон та Аристотель, розглядали цінності переважно в етико-моральному контексті. У Середньовіччі панівну роль відігравали релігійні цінності, які визначали культурне й соціальне життя. Епоха Нового часу та Просвітництва принесла переосмислення цінностей крізь призму раціоналізму й ідеї індивідуальних прав. При цьому погляди різних мислителів робили свій унікальний внесок у формування ціннісних парадигм.

Сучасне розуміння природи цінностей і їх ролі в суспільстві значною мірою сформувалося під впливом попередніх надбань філософської думки та значної кількості відомих праць. Серед них варто відзначити такі: «Формалізм в етиці та матеріальна етика цінностей» Макса Шелера, «Етика» Н. Гартмана, «Досвід та освіта» Джона Дьюї, «Мотивація та особистість» Абрахама Маслоу, «Буття та ніщо» Жан-Поля Сартра, «Суспільство ризику: на шляху до іншого модерну» Ульріха Бека, «Теорію моральних почуттів» Адама Сміта, «Структуру наукових революцій» Томаса Куна тощо.

Важливий внесок у дослідження цінностей зробили й українські мислителі. На особливу увагу заслуговують праці Д. Чижевського, М. Драгоманова, І. Франка, Г. Сковороди та В. Бевзенка, які розглядали

ціннісну проблематику в контексті української культурної та філософської традиції.

Справді, зазначені дослідження й автори, які представляють широкий спектр дисциплін, демонструють, як розуміння й інтерпретація поняття «цінність» еволюціонували протягом різних історичних періодів і в контексті різноманітних епох. Це підкреслює важливість цінностей як фундаментального елемента, що впливає на індивідуальну свідомість, соціальні норми, політичні ідеології, економічні відносини та культурні практики.

Дослідження цінностей вимагає комплексного підходу, що охоплює широкий спектр наукових дисциплін. Філософія, соціологія, психологія, етика, політологія, культурологія, правознавство й економіка – кожна наука на підставі своєї методології пропонує унікальний ракурс для аналізу ціннісних феноменів.

У філософії права цінності розглядаються як нормативні підвалини правової системи (Г. Радбрух, Р. Алексі), що формують уявлення про справедливість, гідність, право на свободу та верховенство права. Тут цінність виступає як принцип, що легітимізує правові норми.

Соціологія (Е. Дюркгейм, Т. Парсонс, Р. Інглхарт) акцентує увагу на цінностях як колективних уявленнях, що визначають соціальну поведінку, структурують культурні коди й формують стабільність або зміну соціального порядку. Особливе значення має емпіричне дослідження ціннісних змін у контексті модернізації та постмодерну.

Психологія, особливо в працях А. Маслоу, М. Рокіча й Ш. Шварца, розглядає цінності як когнітивно-мотиваційні структури, що зумовлюють вибір, пріоритети й поведінкові стратегії індивіда. Вони постають як базові орієнтири, пов'язані із самоідентифікацією та розвитком особистості.

У політології цінності аналізуються в рамках ідеологій, політичної культури й легітимізації влади. Демократичні цінності (свобода, рівність, участь) протиставляються авторитарним чи тоталітарним системам координат, формуючи не лише політичну свідомість, а й практику громадянства (Р. Даль, Дж. Ролз, С. Гантінгтон).

Філософський аналіз, зберігаючи рефлексивну глибину, може інтегрувати ці уявлення, осмислюючи їх як різні модуси прояву феномена «цінності» – від нормативного (право)

і колективного (соціологія), до екзистенційного (психологія) та політичного (політологія). Саме така аналітична рамка дає змогу вийти за межі одномірного розуміння й побудувати багаторівневу модель осмислення цінностей у сучасному світі.

У сучасному науковому дискурсі все більше утверджується тенденція до міждисциплінарного вивчення складних явищ, і цінності, безперечно, належать до цієї категорії. Яскравим прикладом ефективності такого підходу є синергетика – напрям, що пропонує інноваційний погляд на складні системи та їх еволюцію. Застосування принципів синергетики до вивчення цінностей відкриває нові перспективи для розуміння їх динаміки та взаємодії в соціокультурному контексті.

Синергетика є яскравим прикладом міждисциплінарного, а в деяких аспектах навіть трансдисциплінарного підходу в науці. В українському політологічному словнику надається таке визначення: «Синергетика стала визнаним міждисциплінарним напрямом наукових досліджень, який займається вивченням складних систем, що утворюються з багатьох елементів, частин, компонентів, які взаємодіють між собою у складний (нелінійний) спосіб»; «синергетика являє собою більше парадигму, ніж теорію. Вона є способом мислення про складні системи та їх еволюцію» (Чорней, 2005).

Застосування синергетичного підходу відкриває нові перспективи у вивченні цінностей. Цей метод дає змогу розглядати цінності не як окремі, ізольовані феномени, а як взаємопов'язані елементи комплексної системи. У такому контексті цінності постають у постійній взаємодії не лише між собою, а й із різноманітними аспектами суспільного життя. Це особливо актуально для аналізу трансформації ціннісних орієнтацій у сучасному світі, який характеризується високою динамічністю й складністю.

Українські дослідники також активно впроваджують цей підхід у наукових роботах. Вони наголошують на важливості розширення дослідницької перспективи при вивченні суспільних процесів, включаючи ціннісні трансформації. Це дає змогу враховувати більш широкий спектр факторів і взаємозв'язків, що впливають на формування та зміну ціннісних орієнтацій у суспільстві (Кукуруз, 2017).

В. Горбатенко підкреслює необхідність розширення аналітичного горизонту при дослідженні політичних процесів. Він аргументує, що для глибокого розуміння цих процесів необхідно вийти за межі суто політичної сфери й розглянути їх у більш широкому, універсальному контексті.

На думку вченого, саме міждисциплінарні дослідження дають можливість виявити глибинні закономірності та специфічні особливості функціонування політичних інститутів у сучасних складно організованих суспільствах. Такий підхід забезпечує більш повне й об'єктивне розуміння складних соціально-політичних процесів (Горбатенко, 1999).

Хоча В. Горбатенко говорить про політичні процеси, його думка може бути екстрапольована й на вивчення цінностей. Міждисциплінарний підхід дає змогу розглядати цінності не лише як філософську категорію, а і як важливий елемент функціонування різних соціальних інститутів, включаючи політичні, культурні, психологічні, правові тощо.

Таким чином, міждисциплінарність стає ключовим принципом у сучасному дослідженні цінностей, даючи змогу створити більш повну й динамічну картину їх природи, функцій і трансформацій у сучасному світі.

Ціннісні орієнтації відіграють фундаментальну роль у формуванні ідентичності й забезпеченні соціальної координації. Вони слугують своєрідним мостом, що дає змогу індивідам і групам досягати взаєморозуміння та знаходити спільну мову. У контексті сучасної філософської думки глибинне осмислення цінностей стає необхідною умовою для всебічного аналізу й інтерпретації широкого спектру явищ – від індивідуального розвитку особистості до глобальних соціальних трансформацій.

Сучасне суспільство характеризується безпрецедентною динамікою змін, темпи яких невпинно зростають. Це особливо яскраво проявляється в епоху становлення інформаційного, а згодом і цифрового суспільства. Ці трансформації охоплюють усі сфери життєдіяльності людини та соціуму. В умовах такого стрімкого розвитку значення ціннісних орієнтацій суттєво посилюється. Вони стають ключовим інструментом, що допомагає індивідам і соціальним групам адаптуватися до нових реалій, зберігати

стабільність у світі невизначеності й формувати майбутнє на основі свідомого вибору.

З огляду на це, точне розуміння й інтерпретація поняття «цінність» у сучасному філософському дискурсі набуває критичного значення. Це є необхідною передумовою для розроблення ефективних стратегій життєдіяльності як на індивідуальному, так і на колективному рівнях, що дасть змогу успішно застосовувати в складному та мінливому світі сучасності.

Цінність як поняття посідає центральне місце в аксіології – філософській дисципліні, що вивчає природу цінностей і систему цінностей суспільства або індивіда. В аксіології цінність розглядається як вказівник на суспільне або особистісне значення різних явищ і подій (Шайгородський, 2012, с. 220). Це означає, що цінності відображають те, що люди вважають важливим, значущим у своєму житті, у формуванні своїх прагнень, цілей і діяльності.

З іншого боку, у ширшому словниковому значенні цінність позначає належне та бажане, що стоїть у протиставленні реальному, фактичному стану речей (Шайгородський, 2012, с. 707). Це підкреслює ідеальний або нормативний аспект цінностей, які виступають як орієнтири для індивідуальної та колективної поведінки, указуючи на те, до чого варто прагнути, що варто цінувати вище за все.

Висновки. Аналіз еволюції поняття «цінність» у філософській думці дає змогу

простежити, як змінювалося його розуміння: від античних концепцій блага через середньовічні теологічні трактування до багатомірних інтерпретацій у сучасній філософії. Різноманітність підходів до осмислення цінностей у різних історичних епохах і філософських традиціях підтверджує необхідність їх комплексного вивчення. Тому саме міждисциплінарний підхід дає змогу розширити межі філософського аналізу, урахувати соціальні, психологічні, правові й політичні аспекти функціонування цінностей. Це не тільки забезпечує глибше розуміння природи цінностей, а й відкриває нові горизонти для практичного застосування філософських знань, сприяючи розробленню ефективних стратегій для вирішення глобальних проблем і подолання культурних бар'єрів.

Філософський аналіз, збагачений міждисциплінарними перспективами, дає можливість не лише глибше зрозуміти сучасні суспільні трансформації, а й виявити універсальні ціннісні орієнтації. Такий підхід допомагає розглядати цінності як складну адаптивну систему, що взаємодіє з різними аспектами людського буття, атакож формувати ціннісні орієнтири, які можуть сприяти більшій гармонії та взаєморозумінню в глобальному масштабі, що є критично важливим для людства в XXI столітті й побудови більш стійкого та справедливого світу.

Список використаних джерел:

- Базалук, О. О., Юхименко Н. (2010). Філософія освіти: Навчально-методичний посібник. Київ: Кондор. 164 с.
- Берегова, Г. Д. (2013). Ціннісні орієнтації у новому світогляді сучасної особистості. *Вісник НАКККиМ*, Вип. 4, 4–8.
- Бубер, М. (2012). Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням (Пер. з нім.). Київ: ДУХ І ЛІТЕРА. 272 с.
- Горбатенко, В. П. (1999). Стратегія модернізації суспільства: Україна і світ на зламі тисячоліть: монографія. Київ: Видавничий центр «Академія». 240 с.
- Губерський, Л. В., Скрипка, П. І. (1999). Феномен людського життя. Губерський Л. В., Приятельчук А. О. (Ред.), Людина і світ. Київ: Український центр духовної культури. 512 с.
- Качур, В. О., Протосавіцька, Л. С. (2020). Місце категорії «Цінність» у теорії правової культури. <https://doi.org/10.30525/978-9934-588-63-1.14> (дата звернення: 01.05.2025).
- Кислюк, К. В. (2009). Філософія. Модульний курс. Харків: Торсінг плюс. 416 с.
- Кукуруз, О. (2017). Міждисциплінарний підхід до вивчення об'єктів політичної науки. Розвиток політичної науки: європейські практики та національні перспективи: матеріали VII Міжнар. наук.-практ. конф. студ. та аспір. Чернівці: Букрек.
- Монтень, М. (2005). Проби (том I). Київ: Дух і Літера. 365 с.
- Невмержицька, О. (2017). Визначення категорії «цінність»: до історіографії проблеми. *Academia*. https://www.academia.edu/68957170/ВИЗНАЧЕННЯ_КАТЕГОРІЇ_ЦІННІСТЬ_ДО_ІСТОРІОГРАФІЇ_ПРОБЛЕМИ (дата звернення: 01.04.2024).
- Ніцше, Ф. (1993). Так казав Заратустра; Жадання влади. Київ: Основи, Дніпро. 415 с.
- Платон. (2021). Держава. Київ: Видавництво Марка Мельника. 336 с.
- Рікер, П. (2002). Сам як інший (Пер. з франц. В. Андрушко). Київ: Дух і літера. 458 с.

Татаркевич, В. (1999). Історія філософії: Т. 2: Філософія Нового часу до 1830 року (Пер. з пол. Я. Саноцький, О. Гірний). Львів: Свічадо. 352 с.

Філософський енциклопедичний словник. (2002). НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди; В. І. Шинкарук (голов. ред.). Київ: Абрис. 742 с. ISBN 966-531-128-X.

Франкл, В. (2020). Людина в пошуках справжнього сенсу (Пер. з англ. О. Замойська). Харків: Клуб сімейного дозвілля. 160 с.

Чорней, Р. (2005). Синергетика. В Головатий М. Ф., Антонюк О. В. (Ред.), Політологічний словник: навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. (с. 665–668). Київ: МАУП.

Шайгородський, Ю. (2012). Цінності як детермінанти суспільного розвитку. *Сучасна українська політика*, Вип. 26, 219–228. Київ: Український центр політичного менеджменту.

Sandel, M. J. (2010). *Justice: What's the Right Thing to Do?* London: Penguin Books. 312 p. [in English].

References:

Bazaluk, O. O., Yukhymenko, N. (2010). *Filosofia osvity: Navchalno-metodychnyi posibnyk* [Philosophy of Education: Educational and Methodical Manual]. K.: Kondor. 164 p. [in Ukrainian].

Berehova, H. D. (2013). Tsinnisni orientatsii u novomu svitohliadi suchasnoi osobystosti [Value Orientations in the New Worldview of the Modern Personality]. *Visnyk NAKKKiM*, Vyp. 4, 4–8 [in Ukrainian].

Buber, M. (2012). Ya i Ty. Shliakh liudyny za khasyds'kym vchenniam [I and Thou. The Way of Man According to Hasidic Teaching]. (Trans. from German). K.: DUKH I LITERA. 272 p. [in Ukrainian].

Horbatenko, V. P. (1999). Stratehiia modernizatsii suspilstva: Ukraina i svit na zlami tysiacholit: monohrafiia [Strategy of Society Modernization: Ukraine and the World at the Turn of the Millennium: Monograph]. Kyiv: Vydavnychiy tsentr «Akademiia». 240 p. [in Ukrainian].

Huberskyi, L. V., Skrypka, P. I. (1999). Fenomen liudskoho zhyttia [The Phenomenon of Human Life]. In Huberskyi L. V., Pryiatelchuk A. O. (Eds.), *Liudyna i svit* [Human and World]. K.: Ukrainyskyi tsentr dukhovnoi kultury. 512 p. [in Ukrainian].

Kachur, V. O., Protosavitska, L. S. (2020). Mistse katehorii «Tsinnist» u teorii pravovoi kultury [The Place of the Category «Value» in the Theory of Legal Culture]. <https://doi.org/10.30525/978-9934-588-63-1.14> [in Ukrainian].

Kysliuk, K. V. (2009). *Filosofia. Modulnyi kurs* [Philosophy. Modular Course]. Kh.: Torsinh plus. 416 p. [in Ukrainian].

Kukuruz, O. (2017). Mizhdystyplinaryni pidkhid do vyvchennia ob'ektiv politychnoi nauky [Interdisciplinary Approach to the Study of Objects of Political Science]. *Rozvytok politychnoi nauky: yevropeyski praktyky ta natsionalni perspektyvy: materialy VII Mizhnar. nauk.-prakt. konf. stud. ta aspir.* [Development of Political Science: European Practices and National Perspectives: Proceedings of the VII International Scientific-Practical Conference of Students and Graduate Students]. Chernivtsi: Bukrek [in Ukrainian].

Montaigne, M. (2005). *Proby (tom I)* [Essays (Volume I)]. K.: DUKH i Litera. 365 p. [in Ukrainian].

Nevmerzhytska, O. (2017). Vyznachennia katehorii «tsinnist»: do istoriografii problemy [Definition of the Category «Value»: To the Historiography of the Problem]. *Academia*. https://www.academia.edu/68957170/ВИЗНАЧЕННЯ_КАТЕГОРІЇ_ЦІННІСТЬ_ДО_ІСТОРИОГРАФІЇ_ПРОБЛЕМИ [in Ukrainian].

Nietzsche, F. (1993). Tak kazav Zaratustra; Zhadannia vladly [Thus Spoke Zarathustra; The Will to Power]. K.: Osnovy, Dnipro. 415 p. [in Ukrainian].

Plato. (2021). *Derzhava* [The Republic]. K.: Vydavnytstvo Marka Melnyka. 336 p. [in Ukrainian].

Ricoeur, P. (2002). Sam yak inshyi [Oneself as Another]. (V. Andrushko, Trans. from French). K.: DUKH i litera. 458 p. [in Ukrainian].

Tatarkevych, V. (1999). Istoriia filosofii: T.2: Filozofia Novoho chasu do 1830 roku [History of Philosophy: Vol. 2: Philosophy of the Modern Era until 1830]. (Ya. Sanotskyi, O. Hirnyi, Trans. from Polish). Lviv: Svichado. 352 p. [in Ukrainian].

Filosofskyi entsyklopedychnyi slovnyk [Philosophical Encyclopedic Dictionary]. (2002). NAN Ukrainy, In-t filosofii im. H. S. Skovorody; Shynkaruk V. I. (holov. red.). Kyiv: Abrys. 742 p. ISBN 966-531-128-X [in Ukrainian].

Frankl, V. (2020). Liudyna v poshukakh spravzhnogo sensu [Man's Search for Ultimate Meaning]. (O. Zamoiska, Trans. from English). Kharkiv: Klub simeinoho dozvillia. 160 p. [in Ukrainian].

Chornei, R. (2005). Synerhetyka [Synergetics]. In Holovaty M. F., Antoniuk O. V. (Eds.), *Politolohichnyi slovnyk: navch. posib. dlia stud. vyshch. navch. zakl.* [Political Science Dictionary: A Textbook for University Students] (pp. 665–668). Kyiv: MAUP [in Ukrainian].

Shaihorodskyi, Yu. (2012). Tsinnosti yak determinanty suspilnoho rozvytku [Values as Determinants of Social Development]. *Suchasna ukrainska polityka - Contemporary Ukrainian Politics*, Vyp. 26, 219–228. K.: Ukrainyskyi tsentr politychnoho menedzhmentu [in Ukrainian].

Sandel, M. J. (2010). *Justice: What's the Right Thing to Do?* London: Penguin Books. 312 p. [in English].

Шуба Наталія Ігорівна,*аспірант кафедри культурології та філософії культури**Навчально-наукового інституту гуманітарних наук**Національного університету «Одеська політехніка»**orcid.org/0009-0002-9257-4935**nata.igorevna@yahoo.com*

ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДУ В СУЧАСНОМУ СВІТІ: ПРОЯВИ ЕСХАТОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ

У статті досліджено місце релігійного світогляду в сучасному світі, надано стислу характеристику витоків християнства й важливих моментів його становлення. Проаналізовано трансформацію релігійного світогляду на прикладі християнства. Простежується зв'язок між історичними подіями: занепадом Римської імперії, християнізацією Європи, зміною онтологічних і аксіологічних уявлень – і формуванням нової культури, у якій історія набула смислу як поле боротьби добра і зла, а час – морального виміру.

Досліджено вплив християнської есхатології на формування світогляду європейської цивілізації, від епохи пізньої Античності до сучасності. Акцентовано увагу на тому, як релігійна ідея кінця світу – від апокаліптичного очікування перших християн до філософських переосмислень у працях Орігена й Августина – перетворилася на світоглядну парадигму, що сформувала образ історії як лінійного руху до остаточної мети. Особливу увагу приділено трансформації есхатологічної свідомості у світську ідеологію.

Проаналізовано сучасні прояви есхатологічної свідомості, що зберігається навіть у секулярному світі: тривожні очікування глобальних катастроф, екологічних колапсів і технологічного «кінця історії» подано як симптом повернення есхатологічного мислення в нових формах. Продемонстровано, як у цифрову добу соціальні мережі та YouTube стають інфоприводами для відродження й розповсюдження містичних пророцтв. Підкреслено, що релігія в цьому випадку більше виступає як інфопривід. Акцентовано увагу щодо взаємодії віри й містицизму в умовах глобальних потрясінь і наведено приклади.

Наприкінці статті робиться висновок про місце, яке посідає релігія у світогляді людини XXI століття.

Ключові слова: релігійний світогляд, християнство, містицизм, есхатологічна свідомість, апокаліпсис, пророцтва.

Shuba Nataliia,*Postgraduate Student at the Department of Cultural Studies**and Philosophy of Culture Educational and Scientific**Institute of Humanities of the Odessa Polytechnic State University**orcid.org/0009-0002-9257-4935**nata.igorevna@yahoo.com*

TRANSFORMATION OF RELIGIOUS WORLDVIEW IN THE MODERN WORLD: MANIFESTATIONS OF ESCHATOLOGICAL CONSCIOUSNESS

The article explores the place of the religious worldview in the modern world, provides a brief description of the origins of Christianity and important moments of its formation. The transformation of the religious worldview is analyzed using the example of Christianity. The article traces the connection between historical events – the fall of the Roman Empire, the Christianization of Europe, the change of ontological and axiological views – and the formation of a new culture, in which history acquired meaning as a field of struggle between good and evil, and time – a moral dimension.

The influence of Christian eschatology on the formation of the worldview of European civilization is studied, starting from the era of Late Antiquity and ending with modern times. Attention is focused on how the religious idea of the end of the world – from the apocalyptic expectation of the first Christians to the philosophical reinterpretations in the works of Origen and Augustine – turned into a worldview paradigm that formed the image of history as a linear movement toward a final goal. Particular attention is paid to the transformation of eschatological consciousness into secular ideology.

Modern manifestations of eschatological consciousness are analyzed, which persist even in a secular world: anxious expectations of global catastrophes, ecological collapses, and a technological “end of history” are presented as a symptom of the return of eschatological thinking in new forms. It is shown how, in the digital age, social networks and YouTube become informational triggers for the revival and dissemination of mystical prophecies. It is emphasized that religion in this case acts more as an informational pretext. Attention is focused on the interaction of faith and mysticism in conditions of global upheaval, and examples are provided.

At the end of the article, a conclusion is made about the place that religion occupies in the worldview of a person of the 21st century.

Key words: Religious worldview, Christianity, mysticism, eschatological consciousness, apocalypse, prophecies.

Актуальність дослідження. Релігія завжди була важливим складником людського буття. Вона формувала наші вчинки, впливала на мислення й породжувала як надію, так і страх. Дехто відчуває її силу особливо гостро в сучасному світі, інші ж сприймають радше як культурний чи соціальний феномен. Але те, що часто релігія впливає на формування нашого світогляду, – це аксіома.

Тому **метою наукової статті** є усвідомлення, яке місце релігія посідає сьогодні у світі. Для цього варто звернутися до її витоків і водночас проаналізувати сучасні історичні події, зокрема прогнози про кінець світу, що набули нової сили після смерті Папи Франциска, відкриваючи перед нами взаємодію віри й містицизму в умовах глобальних потрясінь.

Аналіз трансформації релігійного світогляду на прикладі християнства й буде предметом аналізу наукової розвідки.

Методологія дослідження. У статті застосовано міждисциплінарний підхід, що поєднує історико-філософський, герменевтичний і компаративний методи. Історико-філософський аналіз дає змогу простежити розвиток релігії та есхатологічних ідей у контексті філософської традиції. Герменевтичний метод використано для інтерпретації ключових текстів християнської традиції (передусім апокаліптичних) та осмислення їх символічного й екзистенційного змісту. Застосування компаративного методу дає можливість зіставити релігійні та секулярні форми есхатології, виявити спадкоємність між ними. Аналіз сучасних феноменів (екологічна тривога, апокаліптичні наративи, футурологія) проводиться з позицій філософської антропології, що допомагає висвітлити сталість есхатологічної структури свідомості в зміненому світоглядному контексті.

Аналіз наукових досліджень. Досліджуються ідеї філософа Орігена, який спробував

систематизувати християнські догмати та на їх основі розробити вчення про людину; ідеї Августина Блаженного про взаємовідносини церкви і світської влади, а також ідею поєднання містичного пізнання й раціонального мислення.

Також використано матеріали щодо аналізу есхатології як процесу, що впливає на формування світогляду людини за часів існування християнства, які надані українськими дослідниками Т. В. Розовою, Е. І. Мартинюком, О. Е. Никитченко в статті «Актуалізація есхатології: ідеї «Спасителя» та «Антихриста» в умовах сучасної війни» (2023 рік).

Наведено дані з популярних сучасних медіа (Euronews, «Главред», «РБК-Україна»), які посиляються на «Пророцтво святого архієпископа Малахія», а також розглянуто нібито «пророчи» передбачення телесеріалу «Сімпсони», які є популярними в інформаційних мережах.

Виклад основного матеріалу. Почнемо з витоків християнства. Наприкінці I ст. до н.е. в римському суспільстві відбуваються світоглядні зміни, пов'язані з утвердженням ідеї богообраності та особливої місії римської держави, що призвело до посилення політики експансіонізму Риму; з поширенням геополітичної ідеї; із заміною республіканської форми правління на імперію та перетворенням вільних римських громадян на підданих імператора. З часів Октавіана Августа Римська держава перетворилася на імперію, яка включала землі Північної Африки, більшу частину Західної, Південної, Південно-Східної Європи, Східне Середземномор'я до Вірменії та Євфрату. Потрібно підкреслити, що кордони між римськими провінціями були знищені. Римська імперія захопила великі за обсягом території й підкорила народи, запровадила там римський політичний устрій, систему управління та римську судову систему. Отже, під впливом

політичних змін і з розширенням території відбувається також й еволюція релігійного світогляду римлян, для якого були характерними збереження культу дванадцяти головних римських богів і поява культу східних народів – культ Кібелли, Ізиди, мітраїзм, орфізм. Це призвело до поширення містичних ідей і віри в астрологічні передбачення тощо. Відомо, що, незважаючи на те що минуло вже не одне століття, люди в сучасному світі й сьогодні вірять у містичні ідеї, пророцтва й звертаються за допомогою до астрологів.

Повертаючись до історії виникнення християнства, можна сказати, що постійні війни, які вів Рим, спричинили погіршення економічного й соціального стану римського суспільства, що призвело до глибокої кризи, а це, у свою чергу, значною мірою вплинуло на формування почуття незахищеності й самотності, розчарування в старих богах і прагнення такого бога, який став би рятівником і захисником людини, створив би світ, у якому б панували милосердя, справедливість і любов до ближнього. Певною мірою такі сподівання відповідали ідеалам античних філософів. У цей період на території Римської імперії в суспільстві й державі виникли умови для формування такої нової релігії, яка змогла б забезпечити єдність держави через єдність віри різних народів, що заселяли Римську імперію. За цих умов на початку I ст. н.е. у Палестині, провінції, яка знаходилася на сході імперії, між Заходом і Сходом тодішнього світу, зародилося християнство, друга за часом виникнення монотеїстична релігія, оскільки на той час в іудеїв уже існувала перша і єдина на той момент монотеїстична релігія – іудаїзм, яка виникла ще в XIII ст. до н.е. З II ст. до н.е. в іудаїзмі з'являються настрої очікування скорого приходу Месії. Пророцтва про кінець світу, Суд Божий і прихід Месії посідають важливе місце в Старому Завіті. У I–II ст. н.е. месіанські очікування на Божого Посланця, Спасителя, який знищить зло й установить Царство Боже на Землі, посилюються не тільки серед євреїв, а й у самому римському середовищі. Відомо, що в часи правління Октавіана Августа у Віфлеємі народився Ісус Христос, Боголюдина, Син Божий, якому судилося заради спасіння людського роду прийняти страждання і смерть на хресті, щоб спокутувати людські гріхи. На нього була покладена також місія суду

над людьми до кінця світу. Отже, есхатологічне вчення від іудаїзму перейшло в християнство. Учення про кінець світу за Біблією (мілленаризм) пов'язують з установленням тисячолітнього царства, яке триватиме до Армагеддону і Страшного суду. Звернемо увагу, що будь-які апокаліптичні ознаки (симптоми) з давніх часів викликали страх у вірян і були джерелом постійних побоювань. Так, наприклад, у 1492 році в Європі стався голод, оскільки селяни відмовилися сіяти хліб, оскільки готувалися до кінця світу, молилися й каюлися.

Про події, які передуватимуть другому пришествю Ісуса Христа на землю, що супроводжуватиметься різними катаклізмами й бідами, було написано в останній книзі Нового Заповіту – Одкровення апостола Іоанна Богослова (Апокаліпсис). Апокаліпсис, або «Об'явлення св. Івана Богослова», вважають найдавнішим документом християнства, він датується другою половиною 68 року. У книзі йдеться, що Звір, що уособлює Рим, буде переможений Месією і скинутий у підземелля. Буде покаране зло та запанує тисячолітнє царство святих і мучеників, які воскреснуть. Коли ж через тисячу років почнеться нова битва із силами зла, настане кінець земної історії, воскреснуть усі люди й постануть перед Судом Божим (Біблія). Першим філософом, який спробував систематизувати християнські догмати та на їх основі розробити вчення про людину був Оріген (бл. 185 – бл. 255 років). Він уважав, що дух людини не належить людині, а є подарованим Богом. На думку Орігена, зло прийшло у світ не від Бога, а від людини, яка використовує дар свободи в зло собі і світу. Тому всіх грішників, переконував теолог, порятуне лише кінець світу, тобто спасіння людства настане через творення нового світу після падіння старого. Згідно з есхатологічним ученням Орігена, кінець світу може повторюватися, тому й процес творення нових світів є безкінечним. Незважаючи на те що погляди філософа вважали єретичними, вони мали значний вплив на формування релігійного світогляду християн.

Сприяли формуванню взаємовідносин церкви і світської влади, ідеї святого Августина, які набули визнання в Західній Європі та сприяли перетворення Риму на центр західного християнства. У VIII ст. була утворена Папська держава, Рим як «Вічне місто» отримав статус

вотчини Святого Петра й резиденції пап. Усі папи стали вважатися спадкоємцями апостола Петра. Ідея святого Августина, що поза церквою немає спасіння, призводила до розуміння ролі церкви як єдиного посередника між Богом і людьми, що сприяло формуванню релігійного світогляду тогочасної людини, відповідно до якого регламентувалося повсякденне життя пересічної людини часів Середньовіччя.

Проблему поєднання містичного пізнання й раціонального мислення досліджував Августин Блаженний. Він уперше в історії християнської думки розглядав учення про Ісуса Христа з антропологічного погляду, висловлюючи думку, що люди б не шукали Бога, якби в тому чи іншому розумінні вони не мали про нього уявлення, що приводить до природної суті розуміння походження релігії як феномена, що пов'язаний із людським буттям. Августин радив християнам не сприймати всі біблійні розповіді про створення світу буквально, оскільки Біблія «багата алегоричними образами і символами. «Я розумію, – писав він, – що було наївно уявляти, що Бог займався виліплюванням людського тіла. Бог – чистий дух, він не має ані пальців, ані рота» (Колодний, 2000, с. 226).

У багатьох теологічних і філософських ученнях есхатологічні перспективи світу трактують як усесвітні катастрофи, екологічні кризи, війни тощо. Ідея ж Месії, тобто спасителя, тлумачиться як початок оновлення в соціальній, духовній і політичній сфері, коли в людському суспільстві запанують справедливість і добро.

Повернемося до «Пророцтво Пап» або «Пророцтво святого архієпископа Малахія», що, імовірно, написано у дванадцятому столітті, стосується Верховних Понтифіків і так сполошило багатьох людей у світі. Маємо сказати, що зі смертю Папи Римського й поширенням інформації щодо пророцтва Малахія про кінець світу у 2027 році інтерес до релігії зріс по всьому світу. У соціальних мережах, на YouTube-каналах, у ЗМІ обговорюють та аналізують теми, пов'язані з християнством. Релігія в цьому випадку більше виступає як інфопривід. Дуже велике поширення інформації про кінець світу відбувається за допомогою соціальних мереж (Instagram, TikTok, Facebook), де відеоролики набирають мільйони переглядів і купу коментарів з обговореннями людей різного віку

й поколінь. Також багато європейських та українських видань пишуть про пророцтво. Так, українське видання «Главред» публікує статтю в день смерті Папи Франциска під заголовком: «Кінець світу після смерті Папи: науковці знайшли моторошне пророцтво» (Даяна Швець, 2025).

Відомості з пророцтва (згідно з інформацією, що надана європейськими й українськими виданнями):

- «Книга, про яку йдеться, датується дванадцятим століттям, належить ірландському єпископу святому Малахію.

- Книга зберігається в секретних архівах Ватикану й виявлена в 1590 році бенедиктинським ченцем Арнольдом Віоном.

- Судний день, також відомий як «Остаточний суд» або «друге пришествя Ісуса Христа» – день, коли Ісус має повернутися на Землю, щоб судити людство й знищити Землю і Небо. По суті, згідно з пророцтвом, це день, коли ми дізнаємося, хто буде врятований, а хто буде проклятий» (David Mouriquand, 2025).

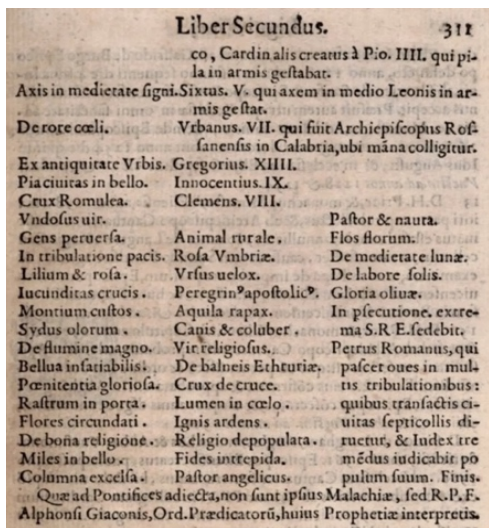
- «Ірландський монах на ім'я Малахій нібито отримав містичне бачення. У ньому він побачив усіх майбутніх Пап Римських, починаючи з Целестина II, аж до останнього. Усього в цьому списку було 112 Пап, кожному з яких відповідає короткий символічний опис» (Анна Шиканова, 2025).

- «Правління Папи Сікста почалося через 442 роки після першого правління Папи, і цей уривок свідчить про те, що він знаходиться в «середині» папської лінії – це вказує на те, що кінець світу настане через 442 роки, у 2027 році» (David Mouriquand, 2025).

- «Останній опис пророцтва говорить про «Петра Римлянина», руйнування Риму та Страшний Суд після останнього Папи, яким дехто вважає Франциска» (Даяна Швець, 2025).

- Останній уривок книги говорить: «В останньому переслідуванні Святої Римської Церкви царюватиме Петро Римлян, який буде годувати своє стадо серед багатьох негарбот, після чого місто на семи пагорбах буде зруйноване, а жажливий суддя судитиме народ. Кінець» (David Mouriquand, 2025). Місто на семи пагорбах – це Рим.

- Варто зазначити, що сучасні вчені заперечують походження тексту й вважають книгу просто загадковою підробкою.



Частина сторінки із закінченням
«Прорцтва про пап» у «Дереві життя»
(«Lignum Vitae») (1595), ст. 311



У прорцтві є фрази, які говорять про
кожного Папу з 1143 року
(Анна Шиканова, 2025)

Більше того, в інформаційному просторі була поширена інформація, що телесеріалом «Сім-сони» в одній із серій «передбачили» смерть Папи Римського. Але, якщо перевірити інформацію про телесеріал, вона виявиться фейковою. Тим не менше багато хто у світі вважає цей серіал «пророчим». На цю тему є велика кількість досліджень, припущень, автори яких прагнуть підігріти інтерес до певної теми. Наприклад, заголовок на сайті 24 каналу: «Сім-сони» лякають точністю своїх пророчств: 7 моторошних передбачень, які стали реальністю» (Ярослав Погончук, 2025). Цікаво, що автори шоу роками жартома обігрують теми, які з часом з'являються в новинах і трактуються потім як здійснені передбачення.

Сценаристи завжди відстежують світові тренди, політичні інтриги й наукові відкриття, а потім карикатурно перебільшують їх у своїх сценаріях. Тобто до збирання інформації в них залучена дуже гарна команда аналітиків. Коли ж реальний світ іде за цими трендами, здається, ніби «Сім-сони все передбачили», що свідчить про глибокий культурний аналіз з їхнього боку. І в результаті спрацьовує ефект вибіркової уваги: люди пригадують тільки точні чи частково точні збіги, а всі інші сценарії про «літаючі машини» чи «контакти з інопланетянами», що не стали реальністю, просто ігнорують. Але багато людей вірять, що це пророчтва. Цікаво, основна цільова аудиторія телесеріалу, згідно з рейтингами, – це люди у віці 13–50 років.

З філософського погляду цей телесеріал нам цікавий як приклад віри людей у передбачення, у містицизм, що є рисами міфологічного світогляду людини. У всі часи, коли в житті людини руйнуються звичні устої, накопичуються проблеми, потрібність у вірі приводить або до звернення в релігію, або до занурення в містичні пророчтва, апокаліптичні передбачення, прогнози астрологів, нумерологів, тарологів, які дають як надію, так і відповіді. Варто зазначити, що есхатологічні міфи завжди викликали жвавий інтерес у різні епохи. Так, кінець світу в середньовічній Європі пов'язували з 1500-річчям Христа, а найбільш страшна дата – 7000 років після створення світу очікувалася в 1492 році. У сучасному світі кінець світу пов'язували з 21 груднем 2012 року за передбаченням майя.

Отже, протягом усієї історії людства відбувалися події, які трактували як наближення кінця світу. Однак есхатологічні очікування, що пророчили в різні часи різні люди, не заперечували пошуку сенсу життя й інших питань щодо майбутнього людства та приходу Царства Божого. Українські дослідники Т. В. Розова, Е. І. Мартинюк, О. Е. Никитченко зазначили: «Для есхатології життя рухається у вертикальному напрямку та у пошуках сенсу прагне вийти за свої власні межі. В релігійній християнській есхатології та в символі Царства Божого міститься проблема тлумачення майбутнього для розуміння існування. Релігійному символу

Царства Божого властивий подвійний характер, визначений його історичною та трансісторичною стороною. З одного боку, цей символ включений у динаміку історії, але з іншого – він покликаний відповісти на питання трансісторичного характеру. Подвійна природа символу Царства Божого обумовила його важливе місце в християнській думці. В епоху Модерну цей символ зазнав секуляризацію, трансформався у такий соціокультурний феномен як утопія. Але паралельно з цим він ніколи не втрачав свій вплив і у християнстві, тому що в кожній християнській молитві присутня надія на пришествя Царства Божого. Цей символ, як ніякий інший релігійний символ, відобразив відмінність у культурних традиціях Сходу та Заходу.

Символ Царства Божого має яскраво виражений соціальний характер. В ньому знаходить своє відображення ідея очікування справедливості та несуперечного існування. Але, якщо в секуляризованій ідеї Царства Божого вона має утопічний характер, то в християнській символіці вона неутопічна, утопізм знімається тут поняттям БОГ» (Розова, Мартинюк, Никитченко, 2023, с. 216).

Так яке ж місце у світогляді людини посідає релігія у XXI столітті? У сучасному християнстві ставлення до релігії в людей має дуже різноманітний характер, зумовлений соціально-культурними, географічними й особистісними факторами. Нижче наведено ключові тенденції й особливості, які можна виокремити:

1. Секуляризація й «культурне християнство»:

– Культурні традиції. У багатьох країнах християнство стало частиною культурної ідентичності: свята (Різдво, Великдень), обряди (хрещення, вінчання) зберігаються, навіть якщо регулярна практика (молитви, недільна служба) відсутня.

– Номінальні віряни. Велика частка людей називає себе християнами «за народженням» чи «у спадок», але не бачить у релігії активної сили, яка потребує щоденних зусиль.

2. Роль авторитетів і зниження довіри до церковних структур. Скандали, звинувачення у фінансових і моральних порушеннях підривають авторитет інституційних церков (як православних, так і католицьких).

3. Пошук альтернативних лідерів. Багато хто звертається до незалежних пасторів, блогерів,

онлайн-служб, обравши свободу інтерпретацій і більш «живий» формат спілкування. Саме ці можливості надає цифровізованість світу з безліччю варіантів подачі інформації.

4. Для особистості стає можлива індивідуалізація віри, тобто все більш важливим стає особисте духовне переживання: молитва на самоті, медитації, читання священних текстів, що надихають, поза формальними рамками.

5. Виділяється поєднання християнських елементів із практиками з інших духовних традицій (медитація, елементи «позитивної психології», арт-терапія).

6. Молодь і цифрова ера:

– Онлайн-комунікація. Підлітки, молоді й дорослі люди все частіше дізнаються інформацію про релігію через соціальні мережі, фільми, серіали, додатки для читання Біблії, YouTube-канали й подкасти.

– Критичне мислення. Багато представників покоління Z і міленіали підходять до релігійних концепцій скептично, ставлять гострі питання про мораль, історичну достовірність і соціальну цінність церкви.

– Можна сказати, що для молоді інтернет стає новим Богом, а штучний інтелект – «Біблією», яка може відповісти на всі питання.

7. Відбувається «Діалог віри та науки». Як примирити еволюцію, розвиток штучного інтелекту, генетику, екологічні кризи з біблійним ученням?

8. Екуменізм як спроба об'єднати різні християнські традиції перед глобальними викликами (соціальна несправедливість, міграційні потоки, пандемії).

Висновки. Необхідно підкреслити, що в сучасному світі для багатьох християн релігія є не просто системою догм, вона виступає як особистий досвід, культурна спадщина та громадський проєкт водночас. З одного боку, спостерігається відступ від формалізованих практик і зниження довіри до світських і церковних інститутів, підконтрольних ЗМІ й модних трендів; з іншого – посилюється інтерес до глибокої духовності й нових форматів віросповідання. Така дуальність відображає складність сучасного світу, де особисте та глобальне, традиція та інновація переплітаються в пошуках сенсу й моральних орієнтирів. Але при цьому всьому інтерес до містичного також є. Можна сказати,

що в сучасному світі складно виокремити якусь одну панівну світоглядну систему. За цих умов переплітаються міфологічний, релігійний, філософський і науковий світогляд. Церква ж убачає в сучасному житті людства занепад віри, а в поширенні штучного інтелекту – загрозу

духовного зубожіння людей, що призводить до секуляризованого світогляду. Такі сучасні зміни зумовлюють трансформації релігійного світогляду, а це означає, що, імовірно, найближчим часом ми станемо свідками нових змін у відносинах церкви і християн.

Список використаних джерел:

Академічне релігієзнавство. За науковою редакцією професора А. Колодного. (2000). Підручник. Київ: Світ Знань. с. 226. URL: <https://dn790007.ca.archive.org/0/items/relihiiezn2000/relihiiezn2000.pdf>.

Анна Шиканова. (21.04.2025). Кінець світу близько. Пророцтво Малахія «ожило» після смерті Папи Римського: чим лякає 2027 рік. РБК-Україна. URL: <https://www.rbc.ua/rus/stylar/papa-frantsisk-pomer-chi-spravditsya-starovinne-1745229237.html>.

Анна Шиканова. (10.03.2025). У Ватикані знайшли 900-річну книгу, яка містить зловісне пророцтво та дату Судного дня. РБК-Україна. URL: <https://www.rbc.ua/rus/stylar/vatikani-znayshli-900-richnu-knigu-ka-mistit-1741622297.html>.

Біблія. Одкровення святого Іоана Богослова (Апокаліпсис). Парафія св. великомученика Дмитрія Солунського, Православна Церква України. URL: <http://hram.in.ua/biblioteka/bibliia/190-book190/2196-title2656>.

Даяна Швець. (21.04.2025). Кінець світу після смерті Папи: науковці знайшли моторошне пророцтво. Главред. URL: <https://glavred.net/life/konec-sveta-posle-smerti-papy-uchenye-nashli-zhutkoe-prorochestvo-10657865.html>.

David Mouriquand. (14.03.2025). 900-year-old Vatican doomsday prophecy resurfaces amid Pope Francis' illness. Euronews. URL: <https://www.euronews.com/culture/2025/03/14/900-year-old-vatican-doomsday-prophecy-resurfaces-amid-pope-francis-illness>.

Розова, Т. В., Мартинюк, Е. І., & Никитченко, О. Е. (2023). Актуалізація есхатології: ідеї «Спасителя» та «Антихриста» в умовах сучасної війни. *Культурологічний альманах*, (3), с 216. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.3.30>.

Ярослав Погончук. (22.04.2025). «Сімпсони» лякають точністю своїх пророцтв: 7 моторошних передбачень, які стали реальністю. 24 тренди. 24 канал. URL: https://24tv.ua/trends24/ru/simpsony-zhutkie-predskazaniya-multseriala-kotorye-sbylis-trendy_n2804746.

References:

Akademichne relihiieznavstvo. Scientifically edited by Professor A. Kolodny. (2000). Pidruchnyk [Academic Religious Studies. Textbook]. Kyiv: Svit Znan [Kyiv: World of Knowledge]. 226. p. Retrieved from: <https://dn790007.ca.archive.org/0/items/relihiiezn2000/relihiiezn2000.pdf> [in Ukrainian].

Anna Shikanova. (21.04.2025). Kinets svitu blyzko. Prorotstvo Malakhii «ozhylo» pislia smerti Papy Rymskoho: chym liakaie 2027 rik [The end of the world is near. Malachi's prophecy «came to life» after the death of the Pope: what scares 2027 RBK-Ukraine [RBC-Ukraine]. Retrieved from: <https://www.rbc.ua/rus/stylar/papa-frantsisk-pomer-chi-spravditsya-starovinne-1745229237.html> [in Ukrainian].

Anna Shikanova. (10.03.2025). U Vatykani znayshly 900-richnu knyhu, yaka mistyt zlovisne prorotstvo ta datu Sudnoho dnia [A 900-year-old book containing an ominous prophecy and the date of Judgment Day was found in the Vatican]. RBK-Ukraine [RBC-Ukraine]. Retrieved from: <https://www.rbc.ua/rus/stylar/vatikani-znayshli-900-richnu-knigu-ka-mistit-1741622297.html> [in Ukrainian].

Bible. Odkrovennia sviatoho Ioana Bohoslova (Apokalipsys) [Revelation of Saint John the Theologian (Apocalypse)]. Parafiia sv. velykomuchenika Dymytriiia Solunskoho, Pravoslavna Tserkva Ukrainy [Parish of St. Great Martyr Demetrius of Thessalonica, Orthodox Church of Ukraine]. Retrieved from: <http://hram.in.ua/biblioteka/bibliia/190-book190/2196-title2656> [in Ukrainian].

Dayana Shvets. (21.04.2025). Kinets svitu pislia smerti Papy: naukovtsi znayshly motoroshne prorotstvo [The end of the world after the death of the Pope: scientists have found a terrifying prophecy]. Hlaved [Chief Editor]. Retrieved from: <https://glavred.net/life/konec-sveta-posle-smerti-papy-uchenye-nashli-zhutkoe-prorochestvo-10657865.html> [in Ukrainian].

David Mouriquand. (14.03.2025). 900-year-old Vatican doomsday prophecy resurfaces amid Pope Francis' illness. Euronews. Retrieved from: <https://www.euronews.com/culture/2025/03/14/900-year-old-vatican-doomsday-prophecy-resurfaces-amid-pope-francis-illness> [in English].

Rozova, T. B., Martyniuk, E. I., & Nykytchenko, O. E. (2023). AKTUALIZATSIYA ESKHATOLOGII: IDEI «SPASYTELIA» TA «ANTYKHYRYSTA» V UMOVAKH SUCHASNOI VIINY [UPDATE OF ESCHATOLOGY: IDEAS «SPASYTELIA» TA «ANTYKHYRYSTA» V UMOVAKH SUCHASNOI VIINY]

OF «SAVIOR» AND «ANTICHRIST» IN THE CONDITIONS OF MODERN WAR]. *Kulturolohichnyi almanakh – Culturological Almanac*, (3), 216 p. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.3.30> [in Ukrainian].

Yaroslav Pohonchuk. (22.04.2025). «Simpsony» liakaiut tochnistiu svoikh prorotstv: 7 motoroshnykh peredbachen, yaki staly realnistiu [The Simpsons scares with the accuracy of its prophecies: 7 creepy predictions that became reality]. 24 trendy. 24 kanal [24 trends. Channel 24]. Retrieved from: https://24tv.ua/trends24/ru/simpsony-zhutkie-predskazaniya-multseriala-kotorye-sbylis-trendy_n2804746 [in Ukrainian].

Яременко Іван Костянтинович,
*аспірант кафедри соціальної філософії,
філософії освіти та освітньої політики
Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0004-1358-6634
i.k.yaremenko@udu.edu.ua*

КОНЦЕПЦІЯ СТАЛОГО РОЗВИТКУ ЯК ПРЕДМЕТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ

У статті здійснено соціально-філософський аналіз концепції сталого розвитку як однієї з ключових ідей сучасного глобального дискурсу, що визначає нові світоглядні орієнтири у взаємодії людства з природним, соціальним і технологічним середовищем. Обґрунтовується теза, що концепт сталого розвитку є не лише сукупністю економічних чи екологічних стратегій, а цілісною філософською парадигмою, яка має онтологічні, антропологічні, етичні й аксіологічні виміри. Аналізується триєдність сталого розвитку – екологічний, економічний і соціальний складники – як взаємопов’язані та взаємозалежні аспекти сучасного буття, що вимагають системного підходу до визначення напрямів майбутнього розвитку. Особлива увага приділяється проблемам гармонізації цих вимірів. У фокусі дослідження – філософські підходи до взаємодії людини й природи, у тому числі критика антропоцентризму та розгляд екоцентричних і біоцентричних концепцій. Визначено роль сучасних технологій у формуванні як можливостей, так і загроз для досягнення цілей сталого розвитку. Проаналізовано внесок філософських концепцій, зокрема екологічної етики (етика землі, біоцентричний егалітаризм), у формування нової етичної парадигми взаємодії з довкіллям. Розглянуто критику концепції сталого розвитку, зокрема, з боку постструктуралізму, економічного реалізму та прихильників концепції «сильної» сталості. Також звертається увага на альтернативні економічні моделі – циркулярну економіку, degrowth, які пропонують нові сценарії переходу до сталого розвитку. У підсумку обґрунтовано необхідність інтеграції філософських підходів до сталого розвитку в глобальні й локальні політики з метою формування гармонійного, справедливого та життєздатного майбутнього.

Ключові слова: сталий розвиток, соціальна філософія, антропоцентризм, екологічна етика, економічна стійкість, соціальна справедливість.

Yaremenko Ivan,
*Postgraduate Student at the Department of Social Philosophy,
Philosophy of Education and Educational Policy
Institute of Philosophy and Educational Policy
Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0004-1358-6634
i.k.yaremenko@udu.edu.ua*

THE CONCEPT OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT AS A SUBJECT OF SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS

The article provides a socio-philosophical analysis of the concept of sustainable development as one of the key ideas of the modern global discourse, which defines new worldview guidelines in the interaction of humanity with the natural, social and technological environment. The thesis is substantiated that the concept of sustainable development is not only a set of economic or environmental strategies, but a holistic philosophical paradigm that has ontological, anthropological, ethical, and axiological dimensions. The trinity of sustainable development is analyzed – ecological, economic and social components – as interrelated and interdependent aspects of modern life, requiring a systemic approach to determining future development directions. Special attention is paid to the problems of harmonizing these dimensions. The focus of the study is on philosophical approaches to the interaction of human and nature, including criticism of anthropocentrism and consideration of ecocentric and biocentric concepts. The

role of modern technologies in the formation of both potentials and threats to achieving the goals of sustainable development is determined. The contribution of philosophical concepts, in particular, ecological ethics (earth ethics, biocentric egalitarianism) to the formation of a new ethical paradigm of interaction with the environment is analyzed. Criticism of the concept of sustainable development is considered, in particular, from the side of post-structuralism, economic realism and supporters of the concept of “strong” sustainability. The article also draws attention to alternative economic models – circular economy, degrowth – which offer new scenarios for the transition to sustainable development. As a result, the need to integrate philosophical approaches to sustainable development into global and local policies is substantiated in order to form a harmonious, just and viable future.

Key words: sustainable development, social philosophy, anthropocentrism, environmental ethics, economic sustainability, social justice.

Вступ. У сучасному світі концепція сталого розвитку постає як ключова парадигма, що визначає вектор глобального співіснування людства в умовах екологічної, економічної та соціальної нестабільності, що зростає. Багатовимірний і поліаспектний характер концепції сталого розвитку відображає не лише праксеологічні підходи до управління ресурсами, а й глибокі онтологічні й аксіологічні виміри, пов'язані з відповідальністю людини перед природою, суспільством і майбутніми поколіннями. Концепт сталого розвитку інтегрує гуманістичний імператив збереження життя на планеті в усіх його формах, а також передбачає необхідність формування нової етики взаємодії, що базується на принципах гармонії, справедливості й цілісності буття.

Одним із найвідоміших визначень сталого розвитку, яке набуло нормативного статусу в міжнародному правовому й політичному дискурсі, є формулювання, запропоноване Комісією ООН із навколишнього середовища і розвитку під головуванням Гру Гарлем Брундтланд у 1987 році: «Сталий розвиток – це розвиток, що задовольняє потреби нинішнього покоління, не завдаючи шкоди можливості майбутніх поколінь задовольняти свої власні потреби» (United Nations General Assembly, 1987, с. 43). У цьому визначенні закладено фундаментальну етичну категорію міжпоколіннєвої справедливості, яка передбачає усвідомлення відповідальності суб'єкта історії за наслідки своєї діяльності в довготривалій часовій перспективі. Такий підхід, безумовно, потребує нової парадигми мислення, у якій економічне зростання перестає бути самоціллю, а розглядається в контексті холістичних орієнтирів розвитку (Eimas, 2015).

У контексті соціальної філософії концепція сталого розвитку постає як спосіб переосмислення самої сутності соціального буття людини,

де взаємозв'язок між природним і соціальним, індивідуальним і колективним, теперішнім і майбутнім набуває нової ціннісної значущості. Вона відкриває простір для філософської рефлексії за межами споживацької парадигми, модерністським уявленням про прогрес і забезпечує підґрунтя осмислення ролі людини як відповідального співтворця соціоприродного світу. Такий підхід актуалізує потребу в глибокому аналізі світоглядних основ сучасної цивілізації, переоцінці домінант економічного раціоналізму й утвердженні етики сталості як культурної норми й екзистенційної стратегії.

Метою статті є соціально-філософський аналіз концепції сталого розвитку як цілісної світоглядної моделі, що інтегрує екологічні, економічні й соціальні виміри. Дослідження спрямовано на виявлення аксіологічних, антропологічних та етичних засад сталого розвитку в контексті глобальних викликів сучасності.

Виклад основного матеріалу. Соціально-філософський аналіз концепції сталого розвитку передусім спрямований на її структурну триєдність, що охоплює екологічний, економічний і соціальний складники та провокує дискусію щодо проблем взаємодії людини й природи, соціальної справедливості, відповідальності, гармонійного співіснування та розвитку тощо, адже зазначені три «стовпи» сталого розвитку є не ізольованими сферами досліджень чи політичних регулювань, а складниками єдиного онтологічного цілого, яке передбачає системну взаємодію людини з природою, технологією та соціумом.

Екологічна стійкість інтерпретується як здатність біосфери зберігати свою цілісність у межах природних меж планети, передбачаючи відмову від експансіоністської логіки необмеженого споживання. Економічна стійкість означає створення таких моделей розвитку, що ґрунтуються на відповідальному

управлінні ресурсами, з урахуванням соціальної справедливості й екологічної відповідальності. У свою чергу, соціальна стійкість передбачає підтримку високого рівня добробуту, інклюзивності й солідарності, що є запорукою суспільної злагоди в умовах глобальної взаємозалежності. Досягнення лише двох із трьох складників призводить до часткової реалізації цілей, і лише інтегральна гармонізація всіх трьох вимірів забезпечує справжню стійкість як онтологічну умову довготривалого розвитку цивілізації ((Loo, & Stoeckl, 2020; Molotokienė, 2022).

Окрім загально визнаного визначення, концепція сталого розвитку ґрунтується на системі ключових принципів, що мають нормативно-ціннісний характер і визначають її філософсько-антропологічну й етичну основу. Один із провідних принципів – це інтеграція екологічного, соціального й економічного вимірів у всі рівні процесу ухвалення рішень, від глобальних стратегій до локальних практик (Emas, 2015). Така інтеграція передбачає трансформацію традиційного розуміння розвитку як переважно економічного зростання в напрямі системного, цілісного бачення гармонізації людської діяльності з природним середовищем.

У світлі глобальної взаємозалежності держав принцип спільної, але диференційованої відповідальності підкреслює морально-політичний обов'язок націй діяти з урахуванням їхнього історичного внеску в деградацію довкілля, зберігаючи при цьому справедливість і солідарність як етичну основу глобального управління (Emas, 2015).

Значущим є також принцип збереження біорізноманіття й екосистем, що визнає не лише їх інструментальну, а й внутрішню, онтологічну цінність для всього живого (Emas, 2015). Концепт екологічної справедливості як складник соціальної справедливості зосереджується на рівному залученні всіх груп населення до прийняття рішень щодо довкілля, а також на захисті від непропорційного впливу екологічних і медичних ризиків (Loo, & Stoeckl, 2020). Ідея сталого розвитку суспільства передбачає також забезпечення фундаментальних соціальних умов: доступу до якісної освіти, охорони здоров'я, гідної зайнятості й формування умов для реалізації людського потенціалу як передумови глобальної стійкості.

Філософи різних епох – від античних мислителів до сучасних представників екологічної етики – заклали підвалини для осмислення глибокого, багатоаспектного взаємозв'язку між людиною та природою, що нині стає ключовим у контексті сталого розвитку (Поліщук & Петрук, 2022; Поліщук, 2024; Holmberg, 2025). Провідне значення має розрізнення між антропоцентричними етичними парадигмами, що пріоритизують людський добробут і трактують природу переважно як засіб для досягнення людських цілей, і неантропоцентричними (зокрема екоцентричними й біоцентричними) парадигмами, які визнають внутрішню цінність природи незалежно від її утилітарної функції для людини (Brennan & Lo, 2021).

Філософське обґрунтування внутрішньої цінності природного світу передбачає визнання того, що елементи природи володіють самодостатнім онтологічним статусом і моральним значенням, що має істотні наслідки для екологічної етики й концептуальних засад збереження довкілля в межах сталого розвитку (Brennan & Lo, 2021). Однією з провідних філософських течій, яка наголошує на цьому, є рух глибинної екології. Його представники відстоюють ідею біоцентричного егалітаризму – етичної рівності всіх живих істот, а також необхідність радикальної трансформації людської свідомості, що передбачає перегляд ролі людини як домінуючого виду на планеті (Smith, 2015). Глибинна екологія апелює до ідеї обмеженого втручання людини в природні процеси, дозволяючи його лише в обсягах, необхідних для задоволення базових життєвих потреб, а не для надмірного споживання чи експлуатації.

Значний внесок у формування етики сталого ставлення до довкілля також зробила концепція «етики землі», що асоціюється з іменем Олдо Леопольда. Цей підхід розширює сферу морального розгляду до біотичного співтовариства загалом, включаючи ґрунт, воду, флору і фауну, і висуває збереження його цілісності, стабільності й краси як фундаментальну етичну вимогу (Holmberg, 2025). У ширшому контексті екологічна етика як філософська царина прагне систематизовано осмислити моральні відносини між людиною та природним світом, охоплюючи різні етичні теорії (деонтологічні, утилітарні), які визначають нормативні орієнтири для дій індивідів

і суспільств щодо довкілля задля сталого розвитку (Holmberg, 2025).

Концепція сталого розвитку, попри її широку підтримку на глобальному рівні, дедалі частіше піддається критиці. Одним із найбільш поширених застережень є твердження, що «сталий розвиток» є концептуальним оксюмороном, оскільки в ньому поєднано суперечливі імперативи – прагнення до економічного зростання (яке часто ототожнюється з розвитком) і необхідність дотримання екологічних обмежень, властивих самій ідеї сталості. Варто зазначити, що напруженість між стійкістю, сталістю й розвитком є однією з найважливіших філософських ідей, предметом аналізу багатьох мислителів різних часів (Lele, 1991; Sachs, 2010; Molotokienè, 2022).

Іншим предметом критики є семантична невизначеність поняття сталого розвитку, що ускладнює його операціоналізацію. Розмитість і неоднозначність дефініції призводить до множинності тлумачень серед різних акторів, що суттєво ускладнює перетворення концептуальних засад у чіткі, вимірювані політики й конкретні дії (Kulik, 2025).

Окрема група зауважень стосується потенційних конфліктів між економічними, екологічними й соціальними складниками сталого розвитку. У практичному втіленні це нерідко призводить до ієрархізації цілей, коли економічне зростання отримує пріоритет над охороною довкілля або досягненням соціальної справедливості (Kulik, 2025). Також значними є операційні труднощі, що виникають під час адаптації широкого й абстрактного концепту сталості до конкретних політик у різних соціальних, економічних та екологічних умовах, які суттєво варіюються залежно від глобального контексту.

У філософських дискусіях навколо сталості важливе місце посідає протиставлення «слабкої» та «сильної» сталості. Це розрізнення ґрунтується на різних уявленнях про допустимість взаємозаміни природного капіталу іншими формами капіталу – соціальним, людським чи технологічним (Emas, 2015). Прихильники «слабкої» сталості вважають, що природний капітал може бути повноцінно замінений іншими видами капіталу без втрати загального добробуту. Натомість позиція «сильної» сталості наполягає на незамінності ключових

екосистемних функцій і природних ресурсів, що виконують унікальні, нееквівалентні ролі в збереженні життя на планеті (Emas, 2015). Відповідно, критика «слабкої» сталості наголошує на ризиках незворотних утрат природного капіталу, які не можуть бути компенсовані технологічними засобами або людською діяльністю (Stoddart, 2011).

У межах соціально-філософського аналізу сталого розвитку важливим складником є осмислення ролі технологічного прогресу (Кивлюк та ін., 2024) та економічних моделей (Комнатний, 2021) як чинників, що формують можливості або обмеження для досягнення сталості. Такий аналіз неможливий без урахування філософських концепцій техніки, зокрема ідеї Мартіна Гайдеггера про технологію як спосіб відкривання світу (Gestell), що приховує інші способи буття й породжує інструментальне ставлення до природи (Heidegger, 1977), критики індустріалізму та монополізації технологічного знання в працях Івана Ілліча (Illich, 1973), а також застережень Ніла Постмана щодо небезпеки культурної капітуляції перед автономною логікою техносистем (Postman, 1993). Вплив технологій на можливість досягнення сталого розвитку є складним і часто парадоксальним, оскільки вони можуть бути як критично важливим інструментом для подолання екологічних і соціальних викликів, так і джерелом нових форм загроз для довкілля й людських спільнот (Emas, 2015). Істотний потенціал технологічних інновацій, зокрема, у галузі зелених технологій простежується в сприянні переходу до відновлюваних джерел енергії (сонячної, вітрової, гідроенергетики), підвищенні енергоефективності в будівництві та транспорті, упровадженні інновацій у сфері управління відходами, а також у розвитку сталого сільського господарства, зокрема технологій точного землеробства. Проте ці самі технології можуть водночас спричиняти негативні наслідки: виснаження невідновлюваних природних ресурсів, особливо рідкоземельних металів, що використовуються у виробництві електроніки; забруднення довкілля на різних етапах виробничого циклу; зростання енергоспоживання, пов'язане з функціонуванням цифрових інфраструктур, що сприяє парниковим викидам і зміні клімату (Yong, 2023).

Суттєвий вплив на можливості реалізації концепції сталого розвитку має й панівна парадигма глобальної економіки, зокрема неоліберальна модель, яка акцентує на лібералізації ринків, дерегуляції та максимізації прибутку (Kulik, 2025). Такий економічний підхід часто сприяє формуванню виробничо-споживчого конвеєра, який супроводжується виснаженням ресурсів, деградацією екосистем і поглибленням соціальної нерівності (Tulloch & Neilson, 2014). У межах критики виникає й скепсис щодо концепції «зеленого капіталізму», яка намагається поєднати економічне зростання з екологічними пріоритетами через ринкові механізми й технологічні інновації. Часто цю модель звинувачують у створенні «зеленого камуфляжу» – зовнішньої естетики екологічності без глибинного переосмислення логіки надвиробництва й надспоживання.

У відповідь на виклики панівної економічної логіки пропонуються альтернативні моделі, які вважаються більш сумісними стосовно цілей сталого розвитку. Зокрема, модель циркулярної економіки базується на відокремленні економічного зростання від споживання невідновлюваних ресурсів шляхом пріоризації повторного використання, ремонту, переробки й загального скорочення відходів задля підвищення ефективності використання природних ресурсів (Molotokienė, 2022). Ще радикальнішим підходом є концепція зменшення

зростання (degrowth), яка закликає до цілеспрямованого скорочення економічної активності в індустріально розвинених країнах з метою дотримання екологічних меж планети й орієнтації на соціальний добробут, а не на кількісне зростання, вимірюване ВВП (Masterson, 2022).

Висновки. Соціально-філософське осмислення концепції сталого розвитку засвідчує її потенціал як нової етичної й онтологічної парадигми, що потребує перегляду домінант економічного раціоналізму, утвердження міжпоколіннєвої справедливості й гармонійної взаємодії людини з природним світом. У центрі цієї парадигми постає людина не як споживач ресурсів, а як відповідальний співтворець соціоприсередньої реальності, що формує основи для культурної трансформації цивілізації в напрямі стійкості, солідарності й цілісного буття.

Попри універсальність ідей сталого розвитку, їх практична реалізація залишається складною через конфлікти між економічними, соціальними й екологічними цілями, неоднозначність дефініцій і вплив панівної неоліберальної логіки. Проте альтернативні підходи, зокрема циркулярна економіка та концепція зменшення зростання, відкривають перспективи для формування нової моделі розвитку, яка буде не лише ефективною, а й морально відповідальною щодо природи, людства та майбутніх поколінь.

Список використаних джерел:

- Brennan, A., & Lo, Y.-S. (2021, December 3). Environmental ethics. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. April 18, 2025. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/>.
- Emas, R. (2015). The concept of sustainable development: Definition and defining principles (Brief for GSDR 2015). *United Nations*. URL: https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5839GSDR%202015_SD_concept_definition_rev.pdf.
- Heidegger, M. (1977). *The question concerning technology and other essays* (W. Lovitt, Trans.). New York: Harper & Row.
- Holmberg, T. J. (2025). Sustainability ethics and environmental justice. *Biology LibreTexts*. April 18, 2025. URL: https://bio.libretexts.org/Sandboxes/tholmberg_at_nwcc.edu/Introduction_to_Environmental_Science/15%3A_Our_Environmental_Future/5.4.2%3A_Sustainability_Ethics_and_Environmental_Justice.
- Illich, I. (1973). *Tools for conviviality*. New York: Harper & Row.
- Комнатний, С. (2021). Філософія сталого розвитку як дороговказ для формування сучасної державної житлової політики. *Філософські та методологічні проблеми права*, 21 (1), 60. <https://doi.org/10.33270/02212101.60>.
- Кивлюк, О., Гарбар, Г., Пунченко, О., Арабаджієв, Д., & Андрюкайтене, Р. (2024). Філософія сталого розвитку в умовах цифрової трансформації як основа збалансованого економічного зростання, соціального добробуту та екологічної стійкості. *Humanities Studies*, 21 (98). <https://doi.org/10.32782/hst-2024-21-98-06>.
- Kulik, R. M. (2025, March). Sustainable development. *Encyclopædia Britannica*. URL: <https://www.britannica.com/topic/sustainable-development>.
- Lele, S. M. (1991). Sustainable development: A critical review. *World Development*, 19 (6), 607–621. URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/0305750X9190197P>.

Loo, C., & Stoeckl, S. (2020). Equity is great, but what does it have to do with sustainability? In *No sustainability without justice: An anthology on racial equity and social justice* (Vol. I, Essay 2). Association for the Advancement of Sustainability in Higher Education (AASHE). URL: <https://www.aashe.org/wp-content/uploads/2021/10/RESJ-2020-Anthology-Essay-2.pdf>.

Masterson, V. (2022, June 15). Degrowth: What's behind this economic theory and why it matters today. *World Economic Forum*. April 18, 2025. URL: <https://www.weforum.org/stories/2022/06/what-is-degrowth-economics-climate-change/>.

Molotokienė, E. (2022). A philosophical analysis of the concept of sustainable development. *Regional Formation and Development Studies*, 31 (2), 148–156. <https://doi.org/10.15181/rfds.v31i2.2106>.

Поліщук, О., & Петрук, Н. (2022). Аксіологічні орієнтири у філософії сталого розвитку суспільства. *Вісник НЮУ імені Ярослава Мудрого. Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія*, 1 (52). <https://doi.org/10.21564/2663-5704.52.250656>.

Поліщук, В. І. (2024). Еволюція концепції сталого розвитку: соціально-філософські аспекти. *Освітній дискурс: Збірник наукових праць*, 51 (10–12).

Sachs, W. (2010). Environment. In W. Sachs (Ed.), *The development dictionary: A guide to knowledge as power* (pp. 24–37). London, New York: Zed Books.

Smith, M. (2015). Deep ecology: What is said and (to be) done? *The Trumpeter*, 30 (2), 141–156. URL: <https://trumpeter.athabasca.ca/index.php/trumpet/article/view/1378>.

Stoddart, H. (2011). *A pocket guide to sustainable development governance*. Stakeholder Forum.

Tulloch, L., & Neilson, D. (2014). The neoliberalisation of sustainability. *Citizenship, Social and Economics Education*, 13 (1), 26–38. <https://doi.org/10.2304/csee.2014.13.1.26>.

United Nations General Assembly. (1987). *Report of the World Commission on Environment and Development: Our common future*. Oslo, Norway: United Nations General Assembly, Development and International Co-operation: Environment.

World Commission on Environment and Development. (1987). *Our common future*. United Nations. URL: <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf>.

Yong, A. (2023, March 19). Technology, sustainability and society: Where they intersect. *Unsustainable Magazine*. April 18, 2025. URL: <https://www.unsustainablemagazine.com/sustainability-and-society/>.

References:

Brennan, A., & Lo, Y.-S. (2021, December 3). *Environmental ethics*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Retrieved April 18, 2025, from <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/>.

Emas, R. (2015). *The concept of sustainable development: Definition and defining principles* (Brief for GSDR 2015). United Nations. https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5839GSDR%202015_SD_concept_definiton_rev.pdf.

Heidegger, M. (1977). *The question concerning technology and other essays* (W. Lovitt, Trans.). New York: Harper & Row.

Holmberg, T. J. (2025). *Sustainability ethics and environmental justice*. Biology LibreTexts. Retrieved April 18, 2025, from https://bio.libretexts.org/Sandboxes/tholmberg_at_nwcc.edu/Introduction_to_Environmental_Science/15%3A_Our_Environmental_Future/5.4.2%3A_Sustainability_Ethics_and_Environmental_Justice.

Illich, I. (1973). *Tools for conviviality*. New York: Harper & Row.

Komnatnyi, S. (2021). Filozofia staloho rozvytku yak dorohovkaz dlia formuvannia suchasnoi derzhavnoi zhytlovoi polityky [Philosophy of sustainable development as a guideline for the formation of modern state housing policy]. *Filozofski ta metodolohichni problemy prava*, 21 (1), 60. <https://doi.org/10.33270/02212101.60> [in Ukrainian].

Kyvliuk, O., Harbar, H., Puchenko, O., Arabadzhev, D., & Andriukaitene, R. (2024). Filozofia staloho rozvytku v umovakh tsyfrovoy transformatsii yak osnova zbalansovanoho ekonomichnoho zrostantia, sotsialnoho dobrobutu ta ekolohichnoi stiikosti [Philosophy of sustainable development in the context of digital transformation as the basis for balanced economic growth, social welfare and environmental sustainability]. *Humanities Studies*, 21 (98). <https://doi.org/10.32782/hst-2024-21-98-06> [in Ukrainian].

Kulik, R. M. (2025, March). *Sustainable development*. Encyclopædia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/sustainable-development>.

Lele, S. M. (1991). Sustainable development: A critical review. *World Development*, 19 (6), 607–621. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/0305750X9190197P>.

Loo, C., & Stoeckl, S. (2020). Equity is great, but what does it have to do with sustainability? In *No sustainability without justice: An anthology on racial equity and social justice* (Vol. I, Essay 2). Association for the Advancement

of Sustainability in Higher Education (AASHE). <https://www.aashe.org/wp-content/uploads/2021/10/RESJ-2020-Anthology-Essay-2.pdf>.

Masterson, V. (2022, June 15). Degrowth: What's behind this economic theory and why it matters today. *World Economic Forum*. Retrieved April 18, 2025, from <https://www.weforum.org/stories/2022/06/what-is-degrowth-economics-climate-change/>.

Molotokienė, E. (2022). A philosophical analysis of the concept of sustainable development. *Regional Formation and Development Studies*, 31 (2), 148–156. <https://doi.org/10.15181/rfds.v31i2.2106>.

Polishchuk, O., & Petruk, N. (2022). Aksiolohichni oriientyry u filosofii staloho rozvytku suspilstva [Axiological guidelines in the philosophy of sustainable development of society]. *Visnyk NYUU imeni Yaroslava Mudroho. Seriya: Filosofiia, filosofiia prava, politolohiia, sotsiolohiia*, 1 (52). <https://doi.org/10.21564/2663-5704.52.250656> [in Ukrainian].

Polishchuk, V. I. (2024). Evoliutsiia kontseptsii staloho rozvytku: sotsialno-filosofski aspekty [Evolution of the concept of sustainable development: Socio-philosophical aspects]. *Osvitnii dyskurs: Zbirnyk naukovykh prats*, 51 (10–12) [in Ukrainian].

Sachs, W. (2010). Environment. In W. Sachs (Ed.), *The development dictionary: A guide to knowledge as power* (pp. 24–37). London, New York: Zed Books.

Smith, M. (2015). Deep ecology: What is said and (to be) done? *The Trumpeter*, 30 (2), 141–156. <https://trumpeter.athabasca.ca/index.php/trumpet/article/view/1378>.

Stoddart, H. (2011). *A pocket guide to sustainable development governance*. Stakeholder Forum.

Tulloch, L., & Neilson, D. (2014). The neoliberalisation of sustainability. *Citizenship, Social and Economics Education*, 13 (1), 26–38. <https://doi.org/10.2304/csee.2014.13.1.26>.

United Nations General Assembly. (1987). *Report of the World Commission on Environment and Development: Our common future*. Oslo, Norway: United Nations General Assembly, Development and International Co-operation: Environment.

World Commission on Environment and Development. (1987). *Our common future*. United Nations. <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf>.

Yong, A. (2023, March 19). Technology, sustainability and society: Where they intersect. *Unsustainable Magazine*. Retrieved April 18, 2025, from <https://www.unsustainablemagazine.com/sustainability-and-society/>.

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

UDC 008:130.2]:663.93

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.2.42>

Baluszyńska Anna,

Studentka,

Akademia Górniczo-Hutnicza im. Stanisława Staszica w Krakowie

orcid.org/0009-0009-6697-9219

baluszyńska@student.agh.edu.pl

Tobiasiewicz Edyta,

asystentka badawcza, Wydział Humanistyczny,

Katedra Studiów nad Społeczeństwem i Technologią,

Akademia Górniczo-Hutnicza im. Stanisława Staszica w Krakowie

orcid.org/0000-0002-6171-773X

tobiasiewicz@agh.edu.pl

KAWA JAKO SYMBOL KOLONIALIZMU: SPOŁECZNA HISTORIA KAWY JAKO ELEMENT GLOBALNYCH RELACJI WŁADZY I DYFUZJI KULTUROWEJ

Artykuł przedstawia analizę historii rozpowszechnienia się kawy w Europie w kontekście procesów kolonialnych, zwłaszcza związanych z podbojem i eksploatacją terenów Ameryki Południowej oraz Afryki. W oparciu o analizę danych zastanych, zgromadzono informacje dotyczące pochodzenia kawy, jej uprawy i ekspansji, a także szerszego tła historyczno-społecznego, w którym napój ten zyskał globalne znaczenie. Szczególną uwagę poświęcono roli, jaką kawa odegrała w kształtowaniu relacji pomiędzy krajami kolonizującymi a kolonizowanymi, zarówno pod względem gospodarczym, jak i kulturowym. W artykule przeanalizowano 11 źródeł, co umożliwiło głębokie zrozumienie procesów kolonialnych, symboliki związanej z kawą, jej drogi od lokalnego produktu do towaru o światowym znaczeniu oraz powiązanych z tym przemian społecznych i ekonomicznych. Szczególnie istotnym aspektem analizy jest ukazanie, jak uprawa kawy i jej dystrybucja zostały splecione z mechanizmami wyzysku – zwłaszcza z systemem pracy niewolniczej – oraz jak europejskie imperia kolonialne wykorzystywały zasoby ludzkie i naturalne krajów podbitych w celu własnego wzbogacenia. Artykuł podkreśla także rolę kawy jako elementu kultury materialnej oraz narzędzia dominacji kulturowej. Zwraca uwagę na to, jak w europejskich miastach rozwijały się kawiarnie – przestrzenie nie tylko konsumpcyjne, ale również intelektualne i społeczne, które odegrały istotną rolę w życiu publicznym XVIII i XIX wieku. Kawa, będąca produktem kolonialnym, stała się symbolem nowoczesności i luksusu, dostępnego początkowo jedynie elitom, a z czasem szerszym warstwom społecznym. Wnioski z przeprowadzonej analizy nie ograniczają się wyłącznie do przeszłości – podkreślono także współczesne skutki kolonializmu, obecne w globalnych strukturach produkcji i handlu kawą, w nierównościach gospodarczych oraz w utrwalonych stereotypach kulturowych. Artykuł stanowi próbę ukazania kawy nie tylko jako popularnego napoju, lecz także jako istotnego symbolu historycznych procesów, które ukształtowały współczesny świat i relacje między Globalną Północą a Południem.

Kluczowe słowa: kawa, kolonializm, Europa, globalne nierówności, kultura.

Baluszyńska Anna,

Student,

AGH University of Krakow

orcid.org/0000-0002-6171-773X

tobiasiewicz@agh.edu.pl

Tobiasiewicz Edyta,
*Research Assistant, Faculty of Humanities,
Department of Society and Technology Studies,
AGH University of Krakow
orcid.org/0000-0002-6171-773X
tobiasiewicz@agh.edu.pl*

COFFEE AS A SYMBOL OF COLONIALISM: THE SOCIAL HISTORY OF COFFEE AS PART OF GLOBAL POWER RELATIONS AND CULTURAL DIFFUSION

The article presents an analysis of the history of the spread of coffee in Europe in the context of colonial processes, particularly those related to the conquest and exploitation of South American and African territories. Based on an analysis of foundational data, information was gathered on the origins of coffee, its cultivation and expansion, as well as the broader historical and social background in which the beverage gained global significance. Particular attention was paid to the role coffee played in shaping relations between colonizing and colonized countries, both economically and culturally. The article analyzes 11 sources, providing an in-depth understanding of colonial processes, the symbolism associated with coffee, its journey from a local product to a commodity of global significance, and related social and economic transformations. A particularly important aspect of the analysis is to show how coffee cultivation and distribution were intertwined with mechanisms of exploitation – particularly the system of slave labor – and how European colonial empires used the human and natural resources of conquered countries for their own enrichment. The article also highlights the role of coffee as an element of material culture and a tool of cultural domination. It draws attention to how coffee houses developed in European cities – spaces not only for consumption, but also for intellectual and social life, which played an important role in the public life of the 18th and 19th centuries. Coffee, being a colonial product, became a symbol of modernity and luxury, available initially only to the elite and, over time, to wider social strata. The conclusions of the analysis are not limited to the past – the contemporary effects of colonialism, present in the global structures of coffee production and trade, in economic inequality and in entrenched cultural stereotypes, are also highlighted. The article attempts to show coffee not only as a popular beverage, but also as an important symbol of the historical processes that have shaped the modern world and the relationship between the Global North and South.

Key words: coffee, colonialism, Europe, global inequalities, culture.

Балушинська Анна,
*студентка
Гірничо-металургійної академії імені Станіслава Сташиця в Кракові
orcid.org/0009-0009-6697-9219
baluszynska@student.agh.edu.pl*

Тобіасевич Едита,
*науковий співробітник гуманітарного факультету
Відділу досліджень суспільства та технологій
Гірничо-металургійної академії імені Станіслава Сташиця в Кракові
orcid.org/0000-0002-6171-773X
tobiasiewicz@agh.edu.pl*

КАВА ЯК СИМВОЛ КОЛОНІАЛІЗМУ: СОЦІАЛЬНА ІСТОРІЯ КАВИ ЯК ЧАСТИНА ГЛОБАЛЬНИХ ВЛАДНИХ ВІДНОСИН І КУЛЬТУРНОЇ ДИФУЗІЇ

У статті представлено аналіз історії поширення кави в Європі в контексті колоніальних процесів, зокрема, пов'язаних із завоюванням та експлуатацією Південної Америки та Африки. На основі аналізу фундаментальних даних зібрано інформацію про походження кави, її вирощування та поширення, а також ширший історичний та соціальний контекст, у якому напій набув глобального значення. Особливу увагу приділено

ролі кави у формуванні відносин між країнами-колонізаторами та колонізованими країнами, як в економічному, так і в культурному плані. У роботі проаналізовано 11 джерел, які дають глибоке розуміння колоніальних процесів, символізму, пов'язаного з кавою, її шляху від локального продукту до товару світового значення, а також пов'язаних із цим соціальних та економічних трансформацій. Особливо важливим аспектом аналізу є показ того, як вирощування та поширення кави було переплетене з механізмами експлуатації – зокрема, системою рабської праці – і як європейські колоніальні імперії використовували людські та природні ресурси завойованих країн для власного збагачення. У статті також висвітлюється роль кави як елемента матеріальної культури та інструменту культурного домінування. Вона звертає увагу на те, як у європейських містах розвивалися кав'ярні – простори не лише для споживання, а й інтелектуальні та соціальні, які відігравали важливу роль у суспільному житті XVIII–XIX століть. Кава, колоніальний продукт, стала символом сучасності та розкоші, доступним спочатку лише еліті, а із часом і ширшим соціальним верствам. Висновки аналізу не обмежуються минулим – висвітлюються також сучасні наслідки колоніалізму, що проявляються в глобальних структурах виробництва і торгівлі кавою, в економічній нерівності та в укорінених культурних стереотипах. У статті зроблено спробу представити каву не лише як популярний напій, а і як важливий символ історичних процесів, що сформували сучасний світ та відносини між глобальною Північчю і Півднем.

Ключові слова: кава, колоніалізм, Європа, глобальні нерівності, культура.

Wstęp. Kawa jest obecnie jednym z najczęściej spotykanych surowców w globalnym handlu (Battista et al., 2020). Produkcja kawy najczęściej kojarzona może być z krajami Ameryki Południowej, jednak dane statystyczne dowodzą, że wśród największych producentów kawy możemy obecnie znaleźć również kraje azjatyckie (ICO, 2023, s. 14–17). Według Międzynarodowej Organizacji Kawy, produkcja kawy w sezonie 2022-2023 wynosiła około 10 milionów ton, a na czele krajów produkujących kawę znalazły się m.in. Brazylia, Wietnam, Honduras czy Etiopia (ICO, 2023, s. 14–17).

Według statystyk prowadzonych przez Światową Organizację Kawy, do 2020 roku spożycie kawy wynosiło około 10 milionów ton (Chan, 2024). W statystykach dotyczących rocznego spożycia kawy przodują mieszkańcy Europy. Według informacji z 2022 roku, największe spożycie kawy notują kraje skandynawskie, w których spożywa się nawet 10 kilogramów kawy na osobę rocznie, co przekłada się na około 4 filiżanki dziennie (Zakrzewska, 2022). Kawa wykorzystywana jest nie tylko jako napój, ale również jako kosmetyk, środek czystości czy element ozdobny (Green Plantation, n.d.). Pokazuje to, jak dużą rolę w życiu ludzi mogą odgrywać ziarna kawy i jak wszechobecna jest ona w życiu wielu osób.

Początki handlu surowcem jakim jest kawa pozostają niejasne. Według naszej wiedzy nie istnieje wiele źródeł naukowych, które rzetelnie i holistycznie przedstawiają to zjawisko. Niektóre źródła podają, że pierwsze znane nam uprawy kawy oraz jej handel rozpoczęły się na Półwyspie Arabskim, jednak brakuje szczegółowych danych

dotyczących okresu, w którym te procesy się rozpoczęły. Chcąc dostarczyć szczegółowych danych dotyczących okresu rozpoczęcia handlu kawą, możemy przyjąć za Mateuszem Sekułą, że na terenach dzisiejszego Jemenu uprawa kawy rozpoczęła się już w VI wieku (Sekula, 2016). Stamtąd kawa trafiła do Imperium Osmańskiego, gdzie szybko rozwijały się pierwsze kawiarnie. W Stambule pierwsze pijalnie kawy powstały w XV wieku, a dwa wieki później prężnie rozwinęły się w całym Imperium (Sekula, 2016). Porty takie jak Mokka w Jemenie stały się z czasem centrami dystrybucji kawy do innych części świata (Małkowski, 2024). Dzięki rozpoczęciu dystrybucji kawy na inne regiony już wiek później zyskała ona popularność w krajach takich jak Syria, Egipt czy Iran (Cafessima, 2021).

Kawa obecnie posiada ogromną wartość w pewnych kręgach kulturowych, stanowiąc ważny element tradycji w wybranych krajach. Dobrym przykładem jest tutaj Etiopia, gdzie surowiec ten jest istotnym komponentem codziennego życia mieszkańców. W kulturze tej powszechnym jest przysłowie, które brzmi „Jeśli masz zmartwienie – napij się kawy, jeśli się cieszysz – napij się kawy, jeśli jesteś zmęczony – napij się kawy” (Żebrowska-Fresenbet, 2011 s. 135). Powiedzenie to trafnie obrazuje, jak powszechna w etiopskiej kulturze jest kawa. Towarzyszy ona nie tylko spotkaniom towarzyskim czy biznesowym, ale także pracy czy wypoczynkowi. Odpowiednie przygotowanie kawy w Etiopii odbywa się na wzór ceremonii, trwającej bardzo często nawet dwie godziny (Żebrowska-Fresenbet, 2011). Ceremonia jest pretekstem do spotkań ze znajomymi. Rozpoczyna

się od prażenia ziaren kawy. Następnie goście mogą poczuć aromat świeżo uprażonych ziaren. Ziarna tłucze się w młynku, po czym dodaje do wody gotującej się w specjalnym dzbanie. Gdy fusi z kawy opadną rozlewa się kawę do malutkich filiżanek. Do pozostałej kawy dolewa się wodę i gotuje jeszcze dwa razy. Tradycja związana z przygotowaniem kawy nakazuje, aby każdy spożył trzy filiżanki (Żebrowska-Fresenbet, 2011). Jest to kolejny przykład przywiązania mieszkańców Etiopii do tradycji związanych z wykorzystaniem ziaren kawy.

Kawa stanowi jeden z elementów procesów kolonialnych i układów relacji między kolonizatorami a krajami kolonizowanymi. Temu właśnie zagadnieniu poświęcony jest niniejszy artykuł. Stanowi on próbę zobrazowania wagi kolonializmu dla obecnego porządku globalnego, na przykładzie dystrybucji surowca, jakim jest kawa.

Kawa, jaką spożywamy dzisiaj w kawiarniach europejskich stolic sięga swoją historią wiele wieków wstecz. Nie zawsze była ona dostępna tak, jak ma to miejsce dzisiaj, w szczególności nie w cenie, jaką znamy. Produkcja kawy, która importowana jest dziś do Europy to nie tylko pokoleniowe rytuały parzenia i sposoby uprawy, ale przede wszystkim tragiczna historia wyzysku i eksploatacji terytoriów kolonizowanych niegdyś przez europejskie potęgi.

Celem artykułu jest analiza tego, w jaki sposób kawa – jako surowiec i element kultury materialnej – może obrazować międzykulturowe relacje władzy, społeczne nierówności oraz procesy globalizacji wybranych aspektów kultury.

Kawa jako element współkształtujący relacje kolonialne. Kolonializm to koncepcja trudna do precyzyjnego zdefiniowania, przez swoją złożoność nie tylko historyczną (kolonializm rozwijał się w inny sposób w różnych częściach świata), ale również ekonomiczną, kulturową czy polityczną (Kosidło, 2012). Kolonializm najprościej opisywany jest jako praktyka dominacji, która obejmuje podporządkowanie jednego ludu drugiemu lub jako europejski projekt dominacji politycznej (Kohn i Reddy, 2023). Zjawisko to rozwijało się na początku XVI wieku, pierwotnie obejmując głównie tereny Ameryki Północnej i Południowej, podbijane przez Hiszpanów (Kohn i Reddy, 2023). W XIX wieku nastąpił natomiast rozwój ekspansji kolonialnej,

a europejskie potęgi zaczęły podbijać tereny Afryki i Azji (Białek, 2023). Ważną przyczynę rozwoju kolonializmu stanowiły względy ekonomiczne (Białek, 2023). Europejczycy, chcąc napędzić własną gospodarkę, dążyli do poszerzania kolekcji surowców, ale potrzebowali również dodatkowej siły roboczej i nowych rynków zbytu. W wyścigu kolonialnym dominowały Wielka Brytania i Francja, lecz nie można zapomnieć o istotnej roli Portugalii, Holandii czy Belgii. Kolonializm był okresem silnej transformacji terytoriów zamorskich. Na obszarach kolonii budowano infrastrukturę transportową oraz wprowadzano systemy administracji i kształcenia. Część mieszkańców kolonizowanych obszarów miała dzięki temu możliwość wyjazdu do metropolii. Działania kolonialne niosły za sobą również wiele negatywnych konsekwencji. Wiązały się one przede wszystkim z przemocą, niewolniczą pracą, eksploatacją zasobów naturalnych oraz zanikaniem rdzennych tradycji, kultur i wierzeń na skutek narzucania europejskich wartości przez kolonizatorów (Białek, 2023).

Kolonializm był nie tylko epoką intensywnych zmian gospodarczych i kulturowych, ale również wzajemnej wymiany towarów pomiędzy kolonialnymi potęgami a ich terytoriami zamorskimi. Wymiana towarów pomiędzy tymi regionami nie była jednak symetryczna, co przyczyniło się do powstania znaczących nierówności ekonomicznych, utrzymujących się po dziś dzień. Z Europy eksportowane były głównie produkty przemysłowe i broń, natomiast ważnymi produktami importowanymi do Europy były między innymi cukier, bawełna, metale szlachetne, herbata, a także kawa, która za sprawą działań francuskich kolonizatorów zyskała ogromne znaczenie na rynku światowym (Piwowarski, 2025).

Istnieje wiele opracowań ukazujących relacje pomiędzy handlem kawą a kolonializmem (Blouin, 2013; Chan, 2024; Lem, 2022). Przeprowadzone dotychczas analizy ilustrują, jak historia wyzysku i przemocy kolonialnej jest powiązana z codzienną konsumpcją kawy oraz jak współczesne praktyki handlu i produkcji kawy nadal odzwierciedlają globalne nierówności ukształtowane jeszcze w epoce kolonializmu. Źródła podkreślają, że dziedzictwo kolonializmu nadal ma istotny wpływ na współczesny przemysł kawowy. W wielu krajach produkujących kawę systemowe nierówności nadal się utrzymują (Chan, 2024).

Arthur Blouin i Kwun Leung Chan zauważają, że historia kolonialna w znacznym stopniu przekłada się na obecny stan gospodarki. Wnioski z ich badań pokazują, że kolonialna przeszłość przyczyniła się nie tylko do występowania utrzymujących się nierówności w krajach produkujących kawę (Chan, 2024), ale również do trwałej urazy i braku zaufania, przekładającego się na relacje gospodarcze (Blouin, 2013). Blouin podkreśla, że dziedzictwo kolonialnych praktyk wyzysku w sektorze kawowym może mieć długotrwałe konsekwencje społeczne i ekonomiczne, objawiające się poprzez ograniczone zaufanie do innych grup etnicznych oraz niezadowolające wyniki gospodarcze. Analizy przeprowadzone przez Jonathana Lema skupiały się natomiast na problematyce, dotyczącej społecznej świadomości historycznych nierówności. Wyniki tego badania ilustrują, że ludzie często nie są świadomi mechanizmów powiązanych z produkcją towarów podczas podejmowania decyzji zakupowych. Lem pokazuje, że jednostki często (nawet jeśli są świadome nierówności i wyzysku kryjących się za produkcją danego towaru) nie przekładają swojej wiedzy na decyzje zakupowe (Lem, 2022).

W literaturze przedmiotu zwraca się również uwagę na kulturowe dziedzictwo kolonializmu, przenoszone za pomocą dóbr materialnych. Produkty kolonialne takie jak kawa (ale także herbata, ryż oraz przyprawy kuchenne) wciąż pozostają nośnikami wartości takich jak wspólnota oraz tradycja. Mowa tu nie tylko o wartościach pozytywnych, ale przede wszystkim tych nacechowanych imperialnymi czy faszystowskimi ideami (Garvin, 2012).

Kawa stanowi zatem przykład dobra materialnego, które może stanowić symbol wielowymiarowych konsekwencji kolonializmu – nie tylko tych historycznych, ale przede wszystkim współczesnych. Analiza historii rozprzestrzeniania się kawy ukazuje, że codzienne praktyki mogą kryć za sobą kulturowe mechanizmy utrwalania dominacji i reprodukcji nierówności.

Badania wskazują, że osoby których dziadkowie pracowali przymusowo na plantacjach kolonialnych mają obecnie niższe zarobki nawet o 15% w porównaniu do reszty społeczeństwa (Blouin, 2013). Przymusowa praca na plantacjach była jednym ze znaczących mechanizmów kolonializmu. Skutki tego zjawiska obserwowalne są nadal w postaci przekładania przychodu ponad dobrostan pracowników (Chan, 2024).

Metodologia badań:

Celem artykułu jest analiza tego, w jaki sposób kawa – jako surowiec i element kultury materialnej – może obrazować międzykulturowe relacje władzy, społeczne nierówności oraz procesy globalizacji wybranych aspektów kultury.

Przeprowadzone badania bazują na metodach jakościowych. Metodą wykorzystaną do zebrania przedstawionych danych była analiza danych zastanych (*desk research*) (Łuczewski i Bednarz-Łuczewska 2012). Jest to metoda polegająca na analizie istniejących już danych na temat badanego zjawiska (Bednarowska 2015). Dane te pochodzą z różnych rodzajów opracowań, artykułów czy publikacji badawczych.

W korpus tekstów podlegających analizie włączone zostały nie tylko opracowania naukowe, ale również publikacje nienaukowe, takie jak wpisy na blogach o tematyce kawowej czy artykuły popularnonaukowe. Do wyszukiwania materiału wchodzącego w zakres przeglądu literatury wykorzystano klasyczną przeglądarkę Google oraz przeglądarkę Google Scholar. Przeprowadzony niesystematyczny przegląd literatury (Orłowska, Mazur i Łaguna, 2017) pozwolił przedstawić nie tylko wyniki badań naukowych dotyczących kulturowych i społecznych procesów związanych z produkcją kawy, ale również subiektywnych narracji, symbolicznych znaczeń oraz indywidualnych doświadczeń, które kształtują sposób, w jaki kawa funkcjonuje w codziennych praktykach i wyobrażeniach różnych grup społecznych.

Ważnym aspektem w kontekście doboru materiału empirycznego było zastosowanie odpowiednich kryteriów i kategoryzacja tekstów. Poza typem wykorzystanego materiału (publikacje naukowe, artykuły popularnonaukowe, wpisy na blogach) istotna była także tematyka publikacji. Wykorzystane źródła podzielić można na trzy główne kategorie tematyczne. Pierwszą kategorią są źródła opisujące aspekty historyczne, takie jak początki produkcji kawy czy działania kolonizatorów belgijskich. Kolejną kategorią były źródła poruszające aspekty gospodarcze, takie jak rozwój transportu międzykontynentalnego. Ostatnią, ale niezwykle ważną, kategorią były źródła opisujące aspekty kulturowe, takie jak socjalizacyjne i kulturowe mechanizmy obserwowane w kawiarniach. Charakterystykę wykorzystanych źródeł przedstawić można za pomocą poniższej tabeli.

Tabela 1

Wykaz materiałów poddanych analizie

Autor / Autorka	Tytuł	Rok publikacji	Typ materiału	Kategoria
Piotr Dominik i Michał Koskowski	Odmienność znaczeniowa spożywania kawy w różnych kulturach	2018	Artykuł naukowy	Aspekty kulturowe
Peter Bakerville	Coffee drink origins – The myths, the fables and the legends	2014	Wpis na blogu	Aspekty kulturowe
Anna Janowska	Zacząło się od Etiopii	2024	Artykuł popularnonaukowy	Aspekty gospodarcze
Francis Thurber	Coffee; from plantation to cup	1881	Rozdział w książce naukowej	Aspekty gospodarcze
Paweł Małkowski	Historia kawy: od odkrycia do popularnego napoju – jak zmieniał się jej smak na przestrzeni lat?	2024	Wpis na blogu	Aspekty kulturowe
Marek Żejmo	Istota przemian industrialnych w XIX wieku	2015	Artykuł naukowy w czasopiśmie	Aspekty historyczne
Mateusz Sekuła	Jak odkrycie kawy rozpoczęło nową formę życia kulturalno-obyczajowego w Europie?	2016	Artykuł naukowy w czasopiśmie	Aspekty kulturowe i historyczne
Agata Wdowik	Związki kultury i nauki w polskim Oświeceniu	2021	Artykuł popularnonaukowy	Aspekty kulturowe
Arthur Blouin	Colonial coffee policies in Burundi	2013	Artykuł naukowy	Aspekty historyczne
Marek Brzeziński	Mroczne czasy niewolnictwa, cz. II	2016	Artykuł popularnonaukowy	Aspekty historyczne
Crystal Nicole Eddins	In the Shadow of Death	2022	Artykuł naukowy	Aspekty kulturowe i historyczne

Istotnym aspektem w kontekście charakterystyki analizowanego materiału był również okres powstania wykorzystanych publikacji. Pod uwagę zostały wzięte aktualne publikacje, jak również artykuły pochodzące sprzed kilkunastu lat. Najstarsza publikacja wykorzystana w artykule pochodzi z 1881 roku, natomiast najnowsza z 2025 roku. Tak szeroki przedział czasowy powstania analizowanych materiałów pozwolił uchwycić przemiany w postrzeganiu kawy jako fenomenu kulturowego, a także zilustrować historyczne, jak i współczesne konteksty jej funkcjonowania. W artykule przeanalizowano zarówno publikacje polskojęzyczne, jak i angielskojęzyczne.

Analiza materiału empirycznego. Analizę zebranego materiału warto rozpocząć od omówienia początków produkcji kawy. Analiza materiału empirycznego pokazuje, że historia tego napoju sięga terenów Etiopii, gdzie według legendy pasterz o imieniu Kaldi odkrył kawę, zauważając, że jego kozy stawały się energiczne po zjedzeniu jagód z pewnego drzewa. Kaldi zaskoczony swoim odkryciem spróbował znalezionej rośliny i odkrył, że jemu również dodały energii. Podzielił się z żyjącymi w pobliskim klasztorze mnichami

informacją, że odkrył nowy produkt, który można zagotować i wykorzystać dla dostarczenia sobie dodatkowych sił. Według legendy tajemniczy produkt szybko stał się popularny i rozprzestrzenił się po tym, jak zakon mnichów stał się nadmiernie pobudzony, a mnisi przestali zmagać się z problemem senności podczas nocnych nabożeństw (Baskerville, 2014).

Z regionu Etiopii kawa rozprzestrzeniła się następnie na Półwysep Arabski, a z czasem na inne części Bliskiego Wschodu (Janowska, 2024). Wraz z ekspansją europejskich imperiów kolonialnych w XVII wieku, kawa została transportowana do nowych terytoriów, takich jak kraje leżące w Ameryce Łacińskiej, Afryce i Azji. Europejskie potęgi kolonialne, w tym Holandia, Francja i Wielka Brytania, przyczyniły się do prężnego wzrostu konsumpcji kawy w Europie (Thurber, 1881). Kolonizatorzy z tych krajów zakładali plantacje kawy w swoich koloniach, wykorzystując lokalną siłę roboczą do masowej produkcji na eksport. Kawa powiązana początkowo z istotnymi wartościami kulturowymi i znaczeniami religijnymi stawała się coraz częściej jedynie produktem handlowym w ramach globalnego systemu kolonialnego

(Małkowski, 2024). Kolonizatorzy zawłaszczali ziarna i plantacje, tworząc w Europie zupełnie nową kulturę kawy, często niepowiązaną z wiekowymi tradycjami i rytuałami krajów pionierskich w jej uprawie i produkcji.

Dobrym przykładem stworzonego w czasach kolonializmu sposobu picia kawy jest kawa wietnamska. W XIX wieku francuscy żołnierze na terenie Wietnamu spożywali kawę z mlekiem skondensowanym przez brak dostępu do świeżego mleka. Wietnamczycy przyjęli ten sposób spożywania kawy i do dzisiaj podają kawę z mlekiem skondensowanym. To zjawisko jest dobrym przykładem wpływu kolonializmu na lokalne zwyczaje picia kawy (Dominik i Koskowski, 2018).

Istotnym elementem rozwoju globalnego handlu kawą było również pojawienie się nowych technologii transportowych w XIX wieku. Rewolucja przemysłowa w Europie, a zwłaszcza rozwój transportu morskiego, znacząco przyspieszył dystrybucję produktów i pozwolił na rozpoczęcie masowego transportu międzykontynentalnego (Żejmo, 2015). Dzięki temu kawa stała się bardziej dostępna na rynkach światowych, co miało kluczowe znaczenie dla upowszechnienia jej spożycia w Europie. Szybki rozwój rynku kawowego stworzył również popyt na jej różnorodne formy, co spopularyzowało kawiarnie, które stały się miejscem spotkań intelektualnych i politycznych oraz miejscem wymiany nowinek kulturalnych (Sekuła, 2016).

Pierwsze wzmianki o kawie pojawiły się w Europie na długo przed rewolucją przemysłową. W 1592 roku w opracowaniach francuskiego uczonego Charlesa de l'Écluse opisywane były medyczne właściwości kawy (Sekuła, 2016). Po raz pierwszy ziarna kawy pojawiły się w Europie w 1616 roku za pośrednictwem włoskiego pisarza i podróżnika Pietro Della Valle. Pierwsza kawiarnia w Europie powstała natomiast w 1645 roku w Wenecji (Sekuła, 2016).

Pojawienie się w Europie kawy było nie tylko dużą zmianą rynkową, ale również kulturową. Kultura picia kawy w Europie rozwinęła się na przestrzeni wieków, kształtując różne zwyczaje związane z przygotowaniem napoju. Włoska *espresso*, *irish coffee* czy francuska *café au lait* – każda z tych form odzwierciedlała inne społeczne konteksty i praktyki. Kultura picia kawy stała się w Europie nie tylko produktem handlowym, ale

również elementem życia społecznego, a kawiarnie zaczęły pełnić funkcję miejsc wymiany myśli, sprzyjających rewolucjom i zmianom społecznym. W XVIII wieku kawiarnie stały się miejscami spotkań intelektualistów i artystów.

Trend ten dotarł również do Polski. Jak podaje Mateusz Sekuła, pierwsza kawiarnia została otwarta w Gdańsku najprawdopodobniej w 1700 roku, następnie w 1724 założono pierwszą kawiarnię w stolicy kraju (Sekuła, 2016). Do końca XVIII wieku liczba kawiarni znacznie wzrosła, stając się ważnymi ośrodkami wymiany myśli i dyskusji na tematy społeczne oraz polityczne (Wdowik, 2021). Kawiarnie bardzo szybko stały się popularnymi miejscami spotkań w niemal całej Europie, w szczególności w większych miastach.

Zmiany związane z globalizacją produkcji i transportu kawy nie były jednak jednostronne. Kraje europejskie owszem zyskały pewne nowe elementy kulturowe, ale odcisnęły piętno także na krajach kolonizowanych. W krajach, takich jak Burundi czy Rwanda, kolonizatorzy narzucali społecznościom lokalnym produkcję kawy znacząco ingerując w ich struktury społeczne i gospodarcze. Pod rządami belgijskimi w latach 20. XX wieku, wprowadzono w Rwandzie i Burundi obowiązek uprawy kawy przez lokalnych rolników. Po nieudanej próbie zachęcenia rolników do produkcji kawy poprzez subsydia, wprowadzono system, w którym każdy wódz był odpowiedzialny za utrzymywanie 1000 zdrowych drzewek kawowych, a niewywiązanie się z tego obowiązku groziło surowymi karami, przykładowo przemocą fizyczną czy dodatkową przymusową pracą (Blouin, 2013). Oprócz wodzów, nakazy te obowiązywały też inne grupy. Zastępcy wodzów (*sub chiefs*) byli odpowiedzialni za 250 drzewek, natomiast każdy rolnik za 54. Taka polityka miała na celu zwiększenie eksportu kawy, ale jednocześnie prowadziła do napięć społecznych i gospodarczych w regionie (Blouin, 2013).

Kolonizacja wiązała się z ogromną eksploatacją zasobów naturalnych, wyzyskiem społeczności kolonizowanych oraz dążeniem do zysku kosztem sytuacji gospodarczej krajów kolonizowanych. Doprowadziło to do powstania wielu globalnych nierówności, nie tylko na gruncie ekonomicznym, ale również w kontekście relacji władzy. Europejskie mocarstwa skupiały się na budowaniu własnej potęgi, nie zważając na globalne konsekwencje wyzysku okupowanych

terenów. Kawa bardzo często uprawiana była przez niewolników z różnych krajów na plantacjach w Ameryce Łacińskiej i na Karaibach (Brzeziński, 2016).

Przykładem obrazującym warunki panujące na plantacjach może być historia San Domingo, gdzie panowały trudne warunki życia i zauważalna była niska przeżywalność pracowników. Zniewoleni Afrykanie musieli pracować nawet po 24 godziny na dobę, nie otrzymując w zamian za swoją pracę wystarczającej ilości pożywienia, odzieży, czy odpowiedniego schronienia i opieki medycznej. Na skutek niebezpiecznych warunków pracy, braku wystarczających środków do przeżycia i występowaniu wielu chorób na plantacjach kawowca, przeżywalność osób pracujących przy uprawach była bardzo niska. Wczesne źródła szacują, że od jednej trzeciej do nawet połowy osób przywożonych na plantacje umierało w niedługim czasie od przybycia (Eddins, 2022).

Podczas, gdy mieszkańcy różnych regionów Afryki zmagali się z opresją i wyzyskiem ze strony kolonizatorów, pracując na uprawach kawy, Europejczycy tworzyli własne rytuały i znaczenia związane z importowanym towarem. Wspomniany wyzysk był zjawiskiem powszechnym w systemie kolonialnym, zaś jego następstwa mogą być odczuwalne i silnie nacechowane emocjami aż po dziś dzień. Badania przeprowadzone przez Arthura Blouina pokazują, że odczucia, takie jak żal czy nieufność, są przekazywane w rodzinach przez pokolenia i odczuwane są nawet ponad 50 lat od zakończenia przymusowej pracy (Blouin, 2013). Skutki kolonializmu widoczne są nadal również w sferze gospodarczej. Produkcja kawy przypada bowiem głównie na kraje rozwijające się (często były kolonie), a konsumpcja na kraje rozwinięte (Dominik i Koskowski, 2018).

Dyskusja wyników. Kolonizacja przyczyniła się do rozprzestrzeniania wielu negatywnych zjawisk. Europa często postrzegana jest jako czynnik blokujący rozwój krajów Trzeciego Świata. Przez wyzysk i próbę podporządkowania kolonizowanych krajów przez europejskich gigantów, wiele państw nadal zмага się z kompleksem względem krajów Europy (Fanon, 2025).

Skutki kolonializmu są na tyle dotkliwe, że możemy obecnie spotkać się z wieloma koncepcjami mającymi na celu zniwelowanie ich społecznych konsekwencji. W koncepcjach

postkolonialnych często podkreśla się tendencję do analizowania podziałów politycznych przez kategorie centrum i peryferii, często zwracając uwagę na tzn. kompleks niższości w stosunku do centrum (Bielska & Lis, 2016).

Istotną rolę w tym aspekcie odgrywają studia nad podporządkowanymi (*subaltern studies*). Zapoczątkowane przez Antonio Gramsci'ego skupiają się na tym, w jaki sposób możemy oddać głos podporządkowanym i interpretować rzeczywistość społeczną z ich perspektywy (Spivak, 2011). Jest to istotny krok w kontekście poprawy postrzegania krajów uprzednio kolonizowanych przez obywateli krajów europejskich. Ponadto jest to istotny element w procesie niwelowania nierówności postkolonialnych.

Nawiązanie do tego nurtu badawczego jest istotnym wątkiem ukazującym, że kawa jest nie tylko towarem konsumpcyjnym, ale również nośnikiem historii przemocy, dominacji i wykluczenia. Artykuł, nie uwzględnia jedynie europejskiego spojrzenia na historię kawy, ale odnosi się przede wszystkim do perspektywy krajów kolonizowanych. Choć oparty na tekstach powstałych w antropocentrycznej Europie, kładzie silny nacisk na uwzględnienie aspektów społecznych i kulturowych (post)kolonialnej Afryki i Ameryki Południowej. Rozważania w tekście, choć nie stanowią ścisłej kontynuacji akademickiego dorobku studiów nad podporządkowanymi, częściowo wpisują się w zamysł tego nurtu, ukazując w jaki sposób mieszkańcy krajów Globalnego Południa zostali w przeszłości pozbawieni głosu przez Europejczyków oraz jakie negatywne konsekwencje niesły działania kolonialne.

Nasz artykuł pokazuje, w jaki sposób surowiec jakim jest kawa, będąc jednym z wielu elementów kultury materialnej, był ważnym składnikiem współkształtowania procesów międzykulturowych relacji podporządkowania i dominacji. Wyniki potwierdzają, że analiza produktów codziennego użytku, takich jak kawa, może stanowić cenne uzupełnienie tradycyjnych badań nad nierównościami. Pokazujemy, że relacje władzy są nie tylko zinstytucjonalizowane, ale również obecne z codziennych zwyczajach i rytuałach.

Tym samym nasz artykuł stanowi potwierdzenie i uzupełnienie wniosków z badań m.in. Lema, Blouina czy Chana, którzy również podkreślali powiązanie współczesnej konsumpcji kawy z

kolonializmem. Pragniemy podkreślić istotny udział działań kolonialnych na współczesny przemysł kawowy i systemowe nierówności, które opisywali podani autorzy.

Artykuł wnosi również dodatkową perspektywę do studiów nad podporządkowanymi, pokazując, że kawa nie jest jedynie towarem, ale pełni istotną rolę w kształtowaniu relacji władzy, podporządkowania i dominacji międzykulturowej. W przeciwieństwie do tradycyjnych analiz skupiających się w głównej mierze na strukturach politycznych i elementach kulturowych, nasza analiza skupia się na sprawczości surowca, pokazując jak jego produkcja, konsumpcja i symbolika powiązane są z relacjami kolonialnymi i postkolonialnymi. Wnioski z naszych analiz dowodzą, że zjawiska kulturowe mogą być istotnym czynnikiem w kształtowaniu relacji społecznych i gospodarczych, a przedmioty materialne mogą odkrywać aktywną rolę w utrwalaniu relacji władzy. Tym samym artykuł poszerza pole studiów nad podporządkowanymi o analizę dowodzącą, że nie tylko ludzie i instytucje, ale również dobra materialne uczestniczą w procesach historycznego podporządkowania.

Podsumowanie i wnioski. Kawa już od samego początku szybko zyskiwała kolejnych sympatyków, dzięki swoim pobudzającym właściwościom, które nie były dotychczas znane ludzkości. Proces ten nie odbywał się natomiast globalnie, lecz bardziej

między pobliskimi regionami. Z uwagi na brak rozwiniętego transportu kawa aż do czasów kolonizacji nie rozprzestrzeniała się zbyt szybko i nie sięgała do terytoriów europejskich.

Zarówno kolonializm, jak i rozwój transportu przyczyniły się do globalnego poznania kawy nie tylko jako produktu, ale również elementu kultury – tych dobrych jej aspektów, ale również mrocznych. Poznanie kawy przez Europejczyków nie odbyło się bowiem bez wyzysku, niewolnictwa i reprodukcji nierówności.

Kultura europejska rozwijała się przez pewien okres kosztem terytoriów zamorskich. W XVIII i XIX wieku kawa stała się istotnym elementem kultury europejskiej, prowadząc do powstania kawiarni jako przestrzeni spotkań intelektualnych i politycznych, zyskując status symbolu wyższych klas społecznych. Kultura picia kawy zaczęła być elementem elitarnym, związanym z dominacją kolonialną.

Globalny handel kawą i związane z nim procesy kolonialne są zatem przykładem na to, jak produkty kulturowe mogą stać się narzędziem wyzysku i jak kolonializm kształtuje przemiany społeczne, gospodarcze oraz kulturowe w różnych częściach świata. Dziś kawa wciąż pozostaje jednym z najważniejszych towarów eksportowych wielu krajów rozwijających się, a jej historia przypomina o głębokich nierównościach, które wciąż kształtują naszą globalną rzeczywistość.

Literatura:

- Baskerville, P. (2014). *Coffee drink origins – The myths, the fables and the legends*. URL: <https://espressocoffee.quora.com/Coffee-drink-origins-The-myths-the-fables-and-the-legends>
- Battista, F., Barampouti, E. M., Mai, S., Bolzonella, D., Malamis, D., & Loizidou, M. (2020). Added-value molecules recovery and biofuels production from spent coffee grounds. *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, 131, 110007. <https://doi.org/10.1016/j.rser.2020.110007>
- Bednarowska, Z. (2015). Desk research – wykorzystanie potencjału danych zastanych w prowadzeniu badań marketingowych i społecznych. *Marketing i Rynek*, 7, 18–26.
- Białek, A., (2023). Kolonializm w XIX wieku sprawił, że kilka państw władało ogromną częścią świata. Do czego to doprowadziło? *National Geographic Polska*. URL: <https://www.national-geographic.pl/historia/kolonializm-w-xix-wieku-jak-wygladala-konkurencja-o-tereny-i-zasoby/#>
- Bielska, B., & Lis, K. (2016). Przejawy mentalności postkolonialnej we współczesnych polskich naukach społecznych. *Repozytorium UMK*. URL: <https://repozytorium.umk.pl/>
- Blouin, A. (2013). *Colonial coffee policies in Burundi*. Barcelona School of Economics. URL: <https://events.bse.eu/live/files/82-blouin>
- Brzeziński, M. (2016). *Mroczne czasy niewolnictwa, cz. II*. URL: <https://www.monitorlocalnews.com/mroczne-czasy-niewolnictwa-czesc-ii>
- Cafessima. (2021). *Historia kawy – skąd pochodzi kawa i jak to się stało, że rozpoczynamy od niej dzień*. URL: <https://cafessima.pl/blog/historia-kawy-skad-pochodzi-kawa-i-jak-to-sie-stalo-ze-rozpoczynamy-od-niej-dzien>
- Chan, K.L. (2024). *The global coffee industry: Legacy of exploitation and paths to reform*. URL: <https://www.researchgate.net/publication/387058298>

- Dominik, P., & Koskowski, M. (2018). Odmienność znaczeniowa spożywania kawy w różnych kulturach. *Zeszyty Naukowe Uczelni Vistula*, (60 (3) Turystyka IV), 5–17.
- Eddins, C., N. (2022). In the Shadow of Death. *Rituals, Runaways, and the Haitian Revolution: Collective Action in the African Diaspora*. Cambridge Studies on the African Diaspora. Cambridge University Press; 2022:66-108 URL: <https://www.cambridge.org/core/books/rituals-runaways-and-the-haitian-revolution/in-the-shadow-of-death/538BA4AAEB-7F376134592974930B18E0>
- Fanon, F. (2025). *Wyklęty lud ziemi*. Wydawnictwo Karakter.
- Garvin, D. (2012). *The Italian coffee triangle: From Brazilian colonos to Ethiopian colonialists*. URL: <https://www.researchgate.net/publication/351738034>
- Green Plantation. (n.d.). *15 sposobów na wykorzystanie kawy*. URL: <https://www.greenplantation.pl/a/15-sposobow-na-wykorzystanie-kawy>
- International Coffee Organization (ICO), Coffee Report and Outlook, 2023. URL: https://icocoffee.org/documents/cy2023-24/Coffee_Report_and_Outlook_December_2023_ICO.pdf
- Janowska, A. (2024). Zaczęło się od Etiopii. *Forbes Women*. URL: <https://www.forbes.pl/forbeswomen/historia-kawy-od-etiopii-do-globalnego-sukcesu/8hhjmwz>
- Kohn, M., Reddy K., (2023). Colonialism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/colonialism/#NatLawAgeDis>
- Kosidło, A., (2012). Kolonializm – konsekwencje dla Afryki. *Dzieje najnowsze – rocznik XLIV – 2012, 1*
- Lem. J. (2022). Colonialism to Cup: Consumer Connection and Industry Action within Coffee Commodity Chains, *UVM Scholar Works*. URL: <https://scholarworks.uvm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1131&context=castheses>
- Łuczewski & Bednarz-Łuczewska (2012) [w:] Jemieliński, D., & PWN, W. N. (Eds.). (2012). *Badania jakościowe: Metody i narzędzia*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Małkowski, P. (2024). *Historia kawy: od odkrycia do popularnego napoju – jak zmieniał się jej smak na przestrzeni lat?* URL: <https://swiezopalone.pl/blog/historia-kawy--od-odkrycia-do-popularnego-napoju---jak-zmienial-sie-jej-smak-na-przestrzeni-lat->
- Orłowska, A., Mazur, Z., Łaguna, M. (2017). Systematyczny przegląd literatury: na czym polega i czym się różni od innych przeglądów. *Ogrody Nauk i Sztuk 2017(7)*
- Piowarski, A., (2025). Handel kolonialny pomógł zbudować potęgę Europy. *Obserwator Gospodarczy*. URL: <https://obserwatorgospodarczy.pl/2025/02/24/handel-kolonialny-pomogl-zbudowac-potege-europy/>
- Polskie Stowarzyszenie Sprawiedliwego Handlu. (n.d.). *Zaczęło się od kawy*. URL: <https://www.sprawiedliwyhandel.pl/zaczelo-sie-od-kawy/>
- Sekula, M. (2016). Jak odkrycie kawy rozpoczęło nową formę życia kulturalno-obyczajowego w Europie? W: *Innowacje w kulturze na przestrzeni wieków*. Wydawnictwo Akademii Ignatianum.
- Śliwińska, M. (2018). Geneza i kierunki rozwoju ruchu fair trade. *Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach*, 372.
- Spivak, G. (2011). Czy podporządkowani inni mogą przemówić? (E. Majewska, Tłum.). *Krytyka Polityczna*.
- Thurber, F. (1881). *Coffee; from plantation to cup*. American Grocer Publishing Association. URL: <https://archive.org/details/cu31924000870968>
- Wdowik, A. (2021). *Związki kultury i nauki w polskim Oświeceniu*. URL: <https://culture.pl/pl/artykul/zwiazki-kultury-i-nauki-w-polskim-oswieceniu>
- Zakrzewska, M. (2022). *Spożycie kawy na świecie, w Europie i w Polsce*. URL: <https://b2b.coffeedesk.pl/blog/2022/11/22/spozycie-kawy/>
- Żebrowska-Fresenbet, D. (2011). Etiopia. W: *Gry i zabawy afrykańskie* (s. 129–143). Dom Wydawniczy ELIPSA.
- Żejmo, M. (2015). Istota przemian industrialnych w XIX wieku. *Studia Gdańskie. Wizje i Rzeczywistość, XII*.

References:

- Baskerville, P. (2014). *Coffee drink origins – The myths, the fables and the legends*. Retrieved from: <https://espressocoffee.quora.com/Coffee-drink-origins-The-myths-the-fables-and-the-legends>
- Battista, F., Barampouti, E. M., Mai, S., Bolzonella, D., Malamis, D., & Loizidou, M. (2020). Added-value molecules recovery and biofuels production from spent coffee grounds. *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, 131, 110007. <https://doi.org/10.1016/j.rser.2020.110007>
- Bednarowska, Z. (2015). Desk research – wykorzystanie potencjału danych zastanych w prowadzeniu badań marketingowych i społecznych [Desk research – harnessing the potential of foundational data in conducting marketing and social research]. *Marketing i Rynek*, 7, 18–26. [in Polish]

Białek, A., (2023). Kolonializm w XIX wieku sprawił, że kilka państw władało ogromną częścią świata. Do czego to doprowadziło? [Colonialism in the 19th century made a few countries rule a huge part of the world. What did it lead to?] *National Geographic Polska*. Retrieved from: <https://www.national-geographic.pl/historia/kolonializm-w-xix-wieku-jak-wygladala-konkurencja-o-tereny-i-zasoby/#> [in Polish]

Bielska, B., & Lis, K. (2016). Przejawy mentalności postkolonialnej we współczesnych polskich naukach społecznych [Manifestations of postcolonial mentality in contemporary Polish social sciences]. *Repozytorium UMK*. Retrieved from: <https://repozytorium.umk.pl/> [in Polish]

Blouin, A. (2013). *Colonial coffee policies in Burundi*. Barcelona School of Economics. Retrieved from: <https://events.bse.eu/live/files/82-blouin>

Brzeziński, M. (2016). *Mroczne czasy niewolnictwa, cz. II [The Dark Times of Slavery, Part II]*. Retrieved from: <https://www.monitorlocalnews.com/mroczne-czasy-niewolnictwa-czesc-ii> [in Polish]

Cafessima. (2021). *Historia kawy – skąd pochodzi kawa i jak to się stało, że rozpoczynamy od niej dzień [History of coffee – where coffee comes from and how it came to be that we start our day with it]*. Retrieved from: <https://cafessima.pl/blog/historia-kawy-skad-pochodzi-kawa-i-jak-to-sie-stalo-ze-rozpoczynamy-od-niej-dzien> [in Polish]

Chan, K. L. (2024). *The global coffee industry: Legacy of exploitation and paths to reform*. Retrieved from: <https://www.researchgate.net/publication/387058298>

Dominik, P., & Koskowski, M. (2018). Odmienność znaczeniowa spożywania kawy w różnych kulturach [Differing meanings of coffee consumption in different cultures]. *Zeszyty Naukowe Uczelni Vistula*, (60 (3) Turystyka IV), 5–17. [in Polish]

Eddins, C., N. (2022). In the Shadow of Death. *Rituals, Runaways, and the Haitian Revolution: Collective Action in the African Diaspora*. Cambridge Studies on the African Diaspora. Cambridge University Press; 2022:66-108 Retrieved from: <https://www.cambridge.org/core/books/rituals-runaways-and-the-haitian-revolution/in-the-shadow-of-death/538BA4AAEB7F376134592974930B18E0>

Fanon, F. (2025). *Wyklęty lud ziemi [The accursed people of the earth]*. Wydawnictwo Karakter. [in Polish]

Garvin, D. (2012). *The Italian coffee triangle: From Brazilian colonos to Ethiopian colonialists*. Retrieved from: <https://www.researchgate.net/publication/351738034>

Green Plantation. (n.d.). *15 sposobów na wykorzystanie kawy [15 ways to use coffee]*. Retrieved from: <https://www.greenplantation.pl/a/15-sposobow-na-wykorzystanie-kawy> [in Polish]

International Coffee Organization (ICO), Coffee Report and Outlook, 2023. Retrieved from: https://icocoffee.org/documents/cy2023-24/Coffee_Report_and_Outlook_December_2023_ICO.pdf

Janowska, A. (2024). Zaczęło się od Etiopii [It started with Ethiopia]. *Forbes Women*. Retrieved from: <https://www.forbes.pl/forbeswomen/historia-kawy-od-etiopii-do-globalnego-sukcesu/8hhjmwz> [in Polish]

Kohn, M., Reddy K., (2023). Colonialism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/entries/colonialism/#NatLawAgeDis>

Kosidło, A., (2012). Kolonializm – konsekwencje dla Afryki [Colonialism – consequences for Africa]. *Dzieje najnowsze – rocznik XLIV – 2012, 1* [in Polish]

Lem, J. (2022). Colonialism to Cup: Consumer Connection and Industry Action within Coffee Commodity Chains, *UVM Scholar Works* Retrieved from: <https://scholarworks.uvm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1131&context=castheses>

Łuczewski & Bednarz-Łuczewska (2012) [w:] Jemieliński, D., & PWN, W. N. (Eds.). (2012). *Badania jakościowe: Metody i narzędzia [Qualitative Research: Methods and Tools]*. Wydawnictwo Naukowe PWN. [in Polish]

Małkowski, P. (2024). *Historia kawy: od odkrycia do popularnego napoju – jak zmieniał się jej smak na przestrzeni lat? [History of coffee: from discovery to popular drink – how has its taste changed over the years?]*. Retrieved from: <https://swiezopalona.pl/blog/historia-kawy--od-odkrycia-do-popularnego-napoju---jak-zmienial-sie-jej-smak-na-przestrzeni-lat-> [in Polish]

Orłowska, A., Mazur, Z., Łaguna, M. (2017). Systematyczny przegląd literatury: na czym polega i czym się różni od innych przeglądów [Systematic literature review: what it consists of and how it differs from other reviews]. *Ogrody Nauk i Sztuk 2017(7)* [in Polish]

Piowarski, A., (2025). Handel kolonialny pomógł zbudować potęgę Europy [Colonial trade helped build Europe's power]. *Obserwator Gospodarczy* Retrieved from: <https://obserwatorgospodarczy.pl/2025/02/24/handel-kolonialny-pomogl-zbudowac-potege-europy/> [in Polish]

Polskie Stowarzyszenie Sprawiedliwego Handlu. (n.d.). *Zaczęło się od kawy [It started with coffee]*. Retrieved from: <https://www.sprawiedliwyhandel.pl/zaczelo-sie-od-kawy/> [in Polish]

Sekuła, M. (2016). Jak odkrycie kawy rozpoczęło nową formę życia kulturalno-obyczajowego w Europie? W: *Innowacje w kulturze na przestrzeni wieków [How did the discovery of coffee start a new form of cultural and social life in Europe? In: Innovations in culture through the ages]*. Wydawnictwo Akademii Ignatianum. [in Polish]

-
- Spivak, G. (2011). Czy podporządkowani inni mogą przemówić? [Can the subjugated others speak?] (E. Majewska, Tłum.). *Krytyka Polityczna*. [in Polish]
- Śliwińska, M. (2018). Geneza i kierunki rozwoju ruchu fair trade [Genesis and development directions of the fair trade movement]. *Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach*, 372. [in Polish]
- Thurber, F. (1881). *Coffee; from plantation to cup*. American Grocer Publishing Association. Retrieved from: <https://archive.org/details/cu31924000870968>
- Wdowik, A. (2021). *Związki kultury i nauki w polskim Oświeceniu [The relationship between culture and science in the Polish Enlightenment]*. Retrieved from: <https://culture.pl/pl/artukul/zwiazki-kultury-i-nauki-w-polskim-oswieceniu> [in Polish]
- Zakrzewska, M. (2022). *Spożycie kawy na świecie, w Europie i w Polsce [Coffee consumption in the world, Europe and Poland]*. Retrieved from: <https://b2b.coffeeDesk.pl/blog/2022/11/22/spozycie-kawy/> [in Polish]
- Żebrowska-Fresenbet, D. (2011). Etiopia. W: *Gry i zabawy afrykańskie [Ethiopia. In: African games and activities]* (s. 129–143). Dom Wydawniczy ELIPSA. [in Polish]
- Żejmo, M. (2015). Istota przemian industrialnych w XIX wieku [The essence of industrial change in the 19th century]. *Studia Gdańskie. Wizje i Rzeczywistość, XII*. [in Polish]

Вільчинський Юрій Михайлович,
*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії та релігієзнавства
факультету суспільно-гуманітарних наук
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка
y.vilchynskyy@kubg.edu.ua*

КОНЦЕПЦІЯ БЕЗМЕЖНОСТІ ЯК ОСНОВА ФАУСТІВСЬКОЇ КУЛЬТУРНОЇ ПАРАДИГМИ

Дослідження присвячене аналізу формування західноєвропейської культурної традиції через призму концепції безмежності як фундаментального символу. Робота розкриває специфіку фаустівського культурного типу у його протиставленні античній аполлонівській традиції. Автор обґрунтовує методологічну важливість врахування географічних та темпоральних чинників при вивченні культурних феноменів.

Кожна культурна система характеризується унікальними формами самовираження, які проходять цикли виникнення, розквіту та занепаду без можливості повторення. Становлення великих культур відбувається через міфологічні наративи та епічні традиції. Легенда про Камелот відкриває першу сторінку західноєвропейської фаустівської культури.

Первинним художнім вираженням нової культурної парадигми став романський архітектурний стиль, однак найвищого втілення вона досягла через готичне мистецтво. Кафедральний собор займає центральне місце в готичній естетиці. Особливістю «палаючої» готики є передача ідеї динамічного руху, енергії вогню, де фаустівський дух матеріалізується у кам'яних формах.

Великі культури є первісними феноменами, що виростають з глибин людської духовності. Культура представляє собою духовність, втілену в символічних формах. Головним прагненням фаустівської душі є отримання права на свободу волі.

Поряд з міфами про Марію та диявола, третім значущим досягненням готики стає таїнство покаяння, яке надає справжню глибину попереднім двом. У фаустівському покаянні закладено концепцію індивідуальності. Звідси народжується четверте велике досягнення готичного мистецтва. Через покаянний досвід та свідоме осмислення минулого формується історична свідомість, яка розгортається як протиборство між двома Градами (земним та небесним) – Замком та Собором як найвеличнішими символами фаустівської культури.

Кожна культура переживає основні фази розвитку, порівнювані з природними циклами. Її «весняний» період – це середньовіччя як молодість культури.

Ключові слова: первинний символ, безмежність, фаустівський дух, фаустівська культура, готика, таїнство покаяння, концепція індивідуальності, історична свідомість.

Vilchynskyy Yuriy,
*Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University
y.vilchynskyy@kubg.edu.ua*

THE CONCEPT OF INFINITY AS THE BASIS OF THE FAUSTIAN CULTURAL PARADIGM

The research analyzes the formation of Western European cultural tradition through the concept of infinity as a fundamental symbol. The work reveals the specificity of the Faustian cultural type in its opposition to the ancient Apollonian tradition. The author substantiates the methodological importance of considering geographical and temporal factors in studying cultural phenomena.

Each cultural system is characterized by unique forms of self-expression that go through cycles of emergence, flourishing, and decline without the possibility of repetition. The formation of great cultures occurs through

The primary artistic expression of the new cultural paradigm was the Romanesque architectural style, but it reached its highest embodiment through Gothic art. The cathedral occupies a central place in Gothic aesthetics. The peculiarity of "flaming" Gothic is the transmission of the idea of dynamic movement, fire energy, where the Faustian spirit materializes in stone forms.

Вступ. Згідно з концепцією О. Шпенглера, нова культурна парадигма народжується у момент, коли велика душа пробуджується від стану первинної духовності вічно дитячого людства, коли відокремлюється як певний образ з безодні безликого, як щось обмежене і тимчасове з безмежного...

Географічні та темпоральні параметри західноєвропейської культури. Повну протилежність

Ебро та Ельбою,
Темзою та По,

задовго до появи там перших християн.

- від 0 до 500 років *на Сході*;
- від 1000 до 1500 років;
- від 1517 року дотепер *на Заході*.

«Фаустівська культура», «фаустівський дух» – ключові концепції теорії О. Шпенглера. У фаустівській культурі все зводиться до проблематики «Я», до пошуку людиною сенсу буття та могутності людського розуму. Твір Й. Гете «Фауст» оповідає про складну долю



359

доктора Фауста, вченого, який, зневірившись у відсутності сенсу життя, укладає угоду з дияволом. Такою є фабула твору.

Кожна культурна система володіє власними можливостями самовираження, які виникають, дозрівають, згасають і ніколи більше не відновлюються. Велика культура розпочинається з міфологічних наративів, легенд та епічних творів.

Легенда про Камелот відкриває перший розділ західноєвропейської (фаустівської) культури. Камелот – замок легендарного короля Артура, який він отримав як весільний дарунок при одруженні з Гвіневерою – один із перших еталонних образів Прекрасної дами в середньовічній куртуазній літературі.

Згідно з легендою, Артур став монархом на виконання пророцтва, захистив Британію від саксонських набігів і зібрав при своєму дворі в Камелоті найвидатніших і найбагатродніших лицарів Круглого столу, але зрештою загинув у битві, захищаючи свій трон від узурпатора. Розташування Камелоту невідоме, за легендою, Камелот був столицею «держави бритів», яка виникла у постримській Британії.

Лицарі Круглого столу завжди почували себе рівноправними. Король лише *Primus inter pares* (лат. вислів «Перший серед рівних»).

Легенда про Камелот та образ Прекрасної дами формують наші уявлення про ранню фазу нової культури (500–1000 років). Тоді ж формується нова соціальна стратифікація суспільства, нове світобачення, нове християнське літочислення та Романський стиль.

У 522 р. – зароджується нове християнське літочислення. Формується феодальна система, коли панівний клас – землевласники-феодалі вели міжусобні війни за землі, а католицька церква мала величезний вплив на всі сторони суспільного життя. *Феод* – особиста залежність (від лат. *feudum* – «худоба», «майно», «володіння») – спадкове земельне володіння зазвичай переходило старшому синові, за яке потрібно було нести військову службу та інші повинності. У період феодальної роздробленості діяло правило: «*Васал мого васала – не мій васал*». Король не втручається у їх стосунки.

Поступово формується ідея станового поділу суспільства, поняття «стан» набуває великої

ваги. Соціальна ієрархія або тріада – віддзеркалення духовної ієрархії, це наче сполучені посудини:

oratores (ті, що моляться),
bellatores (ті, що воюють),
laboratores (ті, що працюють).

У духовному житті вершину посідає

теологія (вчення про Бога),
філософія («служниця» теології),

ступенем нижче розташована *решта наук*.

Романський стиль став першим засобом вираження нової культурної парадигми, що відзначався масивністю та зовнішньою суворістю споруд, які зберігали оборонні та захисні функції. Основним будівельним матеріалом був оброблений камінь.

Готичний стиль представляє не лише величність і таємничість, але й яскравий символ архітектури середньовіччя у країнах Західної Європи. Цей напрямок зміг об'єднати, здавалося б, несумісні елементи: природний камінь, скло та барвники для вітражів.

Від романського стилю готика успадкувала домінування архітектури в системі мистецтв. Особливе місце в готичному мистецтві займав кафедральний собор – найвищий зразок синтезу архітектури, скульптури та живопису у формі вітражів. Незрівнянний з людськими масштабами простір собору, вертикальність його веж і склепінь, підпорядкування скульптури динамічним архітектурним ритмам, багатобарвне сяйво вітражів справляли потужний емоційний вплив на віруючих.

Символіка та духовні аспекти готичної культури. Готику називають «палаючою» – вона найкраще передає концепцію горіння, динаміку вогняної енергії, де фаустівський дух матеріалізується у кам'яних формах.

У готичному інтер'єрі ми не побачимо фресок чи мозаїк. Їх замінюють вітражі – різноколірні композиції зі скла. Проникаючи крізь скляні поверхні, сонячні промені забарвлюють храм у фантастичні тони, створюючи неповторну, іноді містичну гру світла.

Ця рання душевність постійно випромінюється від сільського ландшафту, від сіл і сільських хатин, тобто від країни без міст. Саме тут, формується спільнота духовно обраних та союзи лицарства й героїзму. Звідси беруть початок обидва прастани –

духівництво і знать.

Проте світові небесному – сфері найдуховнішої чистоти, краси і милосердя протистоїть інший світ – царство демонічного (світ диявола), що на готичних полотнах розташовується внизу, на задньому плані, і є одним із найвищих моментів готичного мистецтва.

Таїнство покаяння та формування історичної свідомості. Право на свободу волі – це єдиний дар, про який благає небо фаустівська душа. Адже піддатися спокусі означає передати свою волю у чуже розпорядження.

Разом із культом Марії, що протистоїть демонологічними міфами, третім великим досягненням готики є *таїнство покаяння*, який надає справжню глибину та значущість попереднім двом: він розкриває найпотемніші таїни душі цієї культури і тим відокремлює її від усіх інших. У фаустівському покаянні закладено концепцію особистості.

Звідси бере початок четверте велике досягнення готики. Через покайний досвід, через свідоме пізнання минулого, постає ідея історії, яка розгортається як боротьба двох Градів (земного та небесного) –



Замку

та



Собору

як двох найвеличніших символів фаустівської культури.

Кожна культура проходить основні стадії свого розвитку, котрі можна порівняти з порами року. Її «весна» – це середньовіччя – юність культури. Риси цієї культурної весни – велике переселення народів, вікінги, перші християнські королі, лицарство, духівництво, селянство, прив'язане до землі, незначне

зростання міст, мистецтво, що не має автора та поставлене на службу першим двом станом – собору та замку, всіх єднає – напружена духовна спрямованість.

Suma summarum: легенда про Камелот, містика у відчуттях, схоластика у розумінні, вірність сюзерену у поведінці, рента в економіці – все це характеризує ранню фазу фаустівської культурної парадигми.

Список використаних джерел:

Spengler, O. Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte.
Der Untergang des Abendlandes: Zweiter Band: Welthistorische Perspektiven. München 1918–1922.
Spengler, O. (1921). Pessimismus? Verlag von Georg Stille, Berlin.

References:

Spengler, O. Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte.
Der Untergang des Abendlandes: Zweiter Band: Welthistorische Perspektiven. München 1918–1922.
Spengler, O. (1921). Pessimismus? Verlag von Georg Stille, Berlin.

Havrylovych Serhiy,

Postgraduate Student at the Department of Psychology and Humanities

National Academy of Culture and Arts Management

orcid.org/0009-0007-5013-6087

havrylovych@gmail.com

CULTURAL DIALOGUE OF UKRAINE IN INTERNATIONAL EXHIBITION PRACTICES OF VISUAL ART, 2014–2024: A REVIEW OF UKRAINIAN HISTORIOGRAPHY

This article reviews Ukrainian historiography addressing the cultural dialogue in visual art through Ukraine's participation in international exhibition projects from 2014 to 2024. The study sets the lower chronological boundary in the aftermath of the Revolution of Dignity and the beginning of the Russo-Ukrainian War. In contrast, it defines the upper boundary by the need to examine recent shifts in exhibition practices. The authors base the study's methodological framework on the principles of a comprehensive approach, systematicity, historicism, and objectivity and apply general scientific methods such as analysis and synthesis, functional and evolutionary analysis, periodization, historiographical source criticism, and the problem-chronological method.

The article summarizes, systematizes, and analyzes key scholarly works on the subject and highlights their authors' contributions to understanding the role of visual art as an instrument of cultural diplomacy. Three periods are identified within the defined chronological boundaries, each characterized by a distinct historiographical focus shaped by significant historical events. The study notes the participation of Ukrainian artists in international exhibitions (such as the Venice Biennale and other cultural events) and discusses the interaction between Ukrainian and foreign cultural institutions. It outlines the evolution of academic approaches to the topic, with particular attention to changes in the cultural paradigm following Russia's full-scale invasion of Ukraine.

The article also identifies prospects for further research, emphasizing the need for deeper exploration of Ukraine's cultural dialogue within international exhibition practices in the first quarter of the 21st century, based on an expanded source base. The findings provide valuable insights for university education, the organization of cultural initiatives, and the development of new strategies for cultural diplomacy aimed at promoting Ukrainian visual art and enhancing Ukraine's image in the international cultural space.

Key words: cultural dialogue, visual art, international exhibitions, cultural diplomacy, historiography, Ukraine, 21st century.

Гаврилович Сергій Миколайович,

аспірант кафедри психології та гуманітарних дисциплін

Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв

orcid.org/0009-0007-5013-6087

havrylovych@gmail.com

КУЛЬТУРНИЙ ДІАЛОГ УКРАЇНИ В МІЖНАРОДНИХ ВИСТАВКОВИХ ПРАКТИКАХ ВІЗУАЛЬНОГО МИСТЕЦТВА 2014–2024 РОКІВ: ОГЛЯД УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІОГРАФІЇ

У статті подано огляд української історіографії, яка стосується культурного діалогу в галузі візуального мистецтва, який відбувався за участю України в міжнародних виставкових проєктах упродовж 2014–2024 років. Нижня хронологічна межа роботи зумовлена завершенням Революції гідності та початком російсько-української війни, верхню часову межу визначено необхідністю розгляду змін у виставкових практиках на сучасному етапі. Методологічну основу дослідження становлять принципи комплексного підходу, системності, історизму й об'єктивності, загальнонаукові методи аналізу і синтезу, а також методи функціонального аналізу, еволюційний, періодизації, критики історіографічних джерел, проблемно-хронологічний тощо. Узагальнено, систематизовано та проаналізовано ключові наукові праці із зазначеного питання дослідження та внесок їх авторів у розуміння ролі візуального мистецтва як інструменту культурної дипломатії. У хронологічних

межах дослідження виокремлено три періоди, оскільки кожен із них має специфічну історіографічну тематику, на яку вплинули знакові події. Згадано участь українських митців у міжнародних виставках (як-от Венеційські бієнале й інші культурні події), а також висвітлено процеси взаємодії українських і зарубіжних культурних інституцій. Охарактеризовано розвиток наукових підходів до вивчення цієї теми, з акцентом на зміни в культурній парадигмі, які відбулись після російського повномасштабного вторгнення. Визначено перспективи подальших наукових розвідок, що полягають у поглибленому дослідженні проблематики культурного діалогу України в контексті міжнародних виставкових проєктів першої чверті XXI століття, із залученням широкої джерельної бази. Отримані результати можуть бути використані в навчальному процесі в закладах вищої освіти, під час організації культурних заходів, у розробленні нових стратегій культурної дипломатії з метою популяризації українського візуального мистецтва та зміцнення іміджу України у світі.

Ключові слова: культурний діалог, візуальне мистецтво, міжнародні виставки, культурна дипломатія, історіографія, Україна, XXI століття.

Problem Statement in General Terms. In the current context of globalization, cultural dialogue emerges as a defining phenomenon within cultural studies. It reflects processes of intercultural interaction, determines the dynamics of cooperation between states, and serves as a tool for constructing a shared space of values. Cultural dialogue manifests through the representation of Ukrainian and other cultures, often realized by organizing international events such as conferences, festivals, and exhibitions. This process involves multiple participants, including event organizers, representatives of cultural institutions, scholars, and artists. International exhibitions hold a vital role in promoting national culture within this framework.

International exhibition practices in visual art represent a complex layer of representative creativity. They involve presenting original artworks, conveying a thoughtfully developed conceptual idea, and allowing audiences to engage with an artist's creative reflections as expressions of their cultural identity. Such exhibitions attract viewers through the aesthetic qualities of individual artworks and the overall curatorial approach while demonstrating artistic mastery. Crucially, they strengthen cultural dialogue between nations. Cultural dialogue forms the foundation for understanding among different peoples and is an essential and effective communicative tool. It simultaneously promotes the artist's creativity and shapes a positive image of the represented state.

Interest in Ukrainian visual art among the international community, particularly in Europe and North America, has significantly increased due to major sociopolitical events that Ukraine has experienced over the past decade: the Revolution of Dignity in 2013–2014,

the beginning of the Russo-Ukrainian War in 2014, and Russia's full-scale invasion in 2022. These political upheavals, which drew greater global attention to developments in Ukraine, paradoxically stimulated the intensification of cultural dialogue across various fields of art, including visual and performing arts (Sendetsky, 2023).

These processes highlight the relevance of this study. Throughout the ongoing Russo-Ukrainian War, numerous scholarly works, reports, and presentations document how Ukrainian artists have reflected on wartime experiences—a subject explored in more detail below. At the same time, researchers emphasize that in international projects, Ukrainian artists often present works depicting the horrors of war, the strengthening of national identity, and the personal experiences of tragedy as a manifesto to the world – aimed at countering aggression and promoting a victorious peace. This core idea reflects the principal goal of international cultural and artistic projects, including visual art exhibitions: to reinforce the cultural dialogue between democratic nations in pursuit of peace. Thus, the cultural dialogue expressed through the international presentation of artworks encompasses both the communication of artistic processes and a political dimension reflecting cultural diplomacy's outcomes.

Based on these considerations, the study affirms that analyzing information on international exhibition practices in visual art is essential. It provides valuable material for understanding and studying the dynamics of cultural dialogue.

Analysis of Recent Studies and Publications. The issue of Ukraine's cultural dialogue within international exhibition practices of visual art during 2014–2024 has become an important subject of research across various fields of cultural studies (Andres, 2015; Denysiuk, 2002; Komarnitska,

2024; Mykhalchuk, 2024; Romanenkova, 2024; Fytsyk & Fytsyk, 2024; Honchar, 2023). Cultural theorists, art historians, scholars of international relations (Matiash & Matviienko, 2021; Rendiuk, 2019; Sahan, 2020; Fytsyk & Fytsyk, 2024), economists (Kubko, 2022), and specialists in pedagogy and related disciplines (Tverdokhlibova et al., 2023) examine this topic in their publications. Researchers have highlighted the importance of international exhibition activities as an effective instrument of cultural diplomacy, facilitating an understanding of Ukraine's place and role within the global cultural space.

The foundations of cultural diplomacy, viewed as a branch of public diplomacy, provided the basis for the broader international communication phenomenon – cultural dialogue. Scholars such as N. Dubovyk and O. Shylo (Dubovyk & Shylo, 2023), N. Kashchenko (Kashchenko, 2021), V. Kubko (Kubko, 2022), I. Matiash and V. Matviienko (Matiash & Matviienko, 2021), N. Musiienko (Musiienko, 2016), and A. Rudnieva, Yu. Malovana, and M. Arseniuk (Rudnieva et al., 2024) have explicitly addressed or referenced cultural dialogue in visual art. Theoretical aspects of exhibition practices – especially regarding the organization of contemporary international art projects during the Russo-Ukrainian War – feature prominently in the works of N. Bulavina (Bulavina, 2016), L. Zelenska (Zelenska, 2019), O. Liebiedieva and V. Smirnov (Liebiedieva & Smirnov, 2024), T. Mironova (Mironova, 2021), V. Petrashyk (Petrashyk, 2020), Ya. Tverdokhlibova, A. Nosenko, and D. Velychko (Tverdokhlibova et al., 2023), and O. Chumachenko (Chumachenko, 2022).

At the same time, researchers such as A. Hurenko (Hurenko, 2019), O. Denysiuk (Denysiuk, 2022), O. Kashshai and M. Dotsenko (Kashshai & Dotsenko, 2024), O. Komarnitska (Komarnitska, 2024), and O. Ovcharuk (Ovcharuk, 2023) examine the involvement of Ukrainian and international cultural institutions – both governmental and non-governmental – in these processes.

H. Andres (Andres, 2015), D. Husak (Husak, 2024), N. Kovalova and V. Levchenko (Kovalova & Levchenko, 2024), O. Kopiiivska and S. Dolesko (Kopiiivska & Dolesko, 2024), M. Kushnarova (Kushnarova, 2023), N. Musiienko (Musiienko, 2015), T. Rendiuk (Rendiuk, 2019), Yu. Romanenkova (Romanenkova, 2024), H. Sahan

(Sahan, 2020), L. Fytsyk and I. Fytsyk (Fytsyk & Fytsyk, 2024), and K. Honchar (Honchar, 2023) analyze practical efforts to implement cultural dialogue through the participation of artists, artworks, and curators in international projects between 2014 and 2024, offering specific examples of exhibition practices.

The works of O. Leontieva (Leontieva, 2024), V. Mykhalchuk (Mykhalchuk, 2024), S. Rusakov (Rusakov, 2019), and O. Sydor (Sydor, 2021) discuss issues related to organizing Ukraine's national pavilions at the Venice Biennale and cooperation between Ukrainian and international artists at these exhibitions.

Identification of Previously Unresolved Aspects of the General Problem. An analysis of Ukrainian historiography addressing various aspects of the research topic has revealed several notable characteristics within the scholarly literature, particularly regarding the chronological and thematic classification of relevant studies. Despite the available research, scholars have not explicitly devoted any studies to the historiography of international exhibition projects in visual art, Ukraine's participation in these initiatives, or the development of cultural dialogue in this field. Existing publications typically present either a general overview of research or a focused analysis of a single aspect of an exhibition event without aiming to study the historiography of contemporary exhibition practices comprehensively.

A detailed analysis and structuring of historiographical sources could better demonstrate the importance of internationally representing Ukraine's cultural and artistic processes. Such work would highlight the intensity of global interest in exhibition practices involving Ukrainian artists. Studying cultural dialogue within the context of visual art exhibitions during 2014–2024 encourages the use of an interdisciplinary approach that draws on the theoretical and methodological contributions of cultural theorists, art historians, and, to some extent, scholars in international relations. This conceptual framework may serve as a foundation for future research, continuing in this direction and expanding to analyze cultural dialogue processes across other forms of international exhibition practices.

Statement of the Research Task. This article reviews Ukrainian historiography concerning

international exhibition practices in visual art from 2014 to 2024 and reflects on the significance of Ukraine's participation in these cultural events. The research focuses on the specific features of international cultural dialogue in representing Ukrainian visual art.

Presentation of the Main Research Material. The rapid increase in international interest in Ukrainian culture, including visual art, marks a new phenomenon driven by sociopolitical transformations. These cultural and artistic processes have shaped the historiography of the research topic. Monographs, journal articles, and conference papers examining Ukraine's participation in international visual art exhibitions and analyzing the impact of these practices on intercultural interaction fall into the following thematic chronology:

1. 2014–2019 – a period during which scholarly works responded to cultural developments following the Revolution of Dignity and the onset of the Russo-Ukrainian War (Andres, 2015; Bulavina, 2016; Hurenko, 2019; Zelenska, 2019; Musiienko, 2015; Musiienko, 2016).

2. 2020–2021 – a period marked by academic responses to new societal and cultural challenges, including those triggered by the COVID-19 pandemic (Kashchenko, 2021; Matiash & Matviienko, 2021; Mironova, 2021; Petrashyk, 2020; Sahan, 2020; Sydor, 2021).

3. 2022 to the present – a period characterized by intensified scholarly interest in the international presentation of Ukrainian artworks as a reaction to the full-scale Russian invasion (Husak, 2024; Denysiuk, 2022; Dubovyk & Shylo, 2023; Kashshai & Dotsenko, 2024; Kovalova & Levchenko, 2024; Komarnitska, 2024; Kopiiyevska & Dolesko, 2024; Kubko, 2022; Kushnarova, 2023; Leontieva, 2024; Liebidieva & Smirnov, 2024; Mykhalchuk, 2024; Ovcharuk, 2023; Romanenkova, 2024; Rudnieva et al., 2024; Tverdokhlibova et al., 2023; Fytsyk & Fytsyk, 2024; Chumachenko, 2022; Honchar, 2023).

The first group of publications primarily addresses Ukraine's participation in international exhibition projects, outlining the general state and development of this representational phenomenon between 2014 and 2019. The outbreak of Russian aggression against Ukraine prompted national cultural policy to focus more heavily on military themes and to adjust strategies

for international cultural cooperation, taking into account the wartime conditions facing Ukraine. As a reaction to Russian expansionism, exhibition activities intensified to strengthen Ukraine's international image.

For example, L. Zelenska's study on exhibition activity as a cultural practice argues that one of the functions of contemporary exhibitions – as a complex, integrated technology – is to foster social and intercultural connections. The research emphasizes that the cultural dimension of exhibitions manifests through the organization of international projects that significantly influence sociocultural processes, providing opportunities to showcase Ukraine's artistic potential internationally (Zelenska, 2019).

N. Bulavina's research addresses contemporary artistic processes in Ukraine, particularly concerning the displacement of cultural property and exhibition activity. She highlights exhibitions as especially significant in shaping the development of art under modern conditions, both nationally and internationally. At the same time, Bulavina draws attention to persistent challenges related to intellectual property rights and art logistics, which remain unresolved despite the successful international representation of Ukrainian artists (Bulavina, 2016).

H. Andres focuses on implementing exhibition projects by state museums as a key element of Ukraine's cultural policy aimed at shaping a positive international image. She emphasizes that such projects are informative in presenting works of art and underlines the priority of Ukraine's participation in international cultural dialogue. Andres highlights specific examples of successful exhibitions that demonstrate Ukraine's potential internationally, including the 2014 exhibition *Ukrainian Vernissage*, presented in Tbilisi, which featured works by R. Baryshnikov, Y. Herz, Z. Mychka, V. Panov, among others. She stresses the importance of such initiatives for fully integrating national culture into the global cultural space (Andres, 2015).

N. Musiienko studies the conceptual features and contemporary artistic practices within the context of cultural dialogue, understood as a process through which the state and society actively shape the national image (Musiienko, 2016). She argues that exhibitions of contemporary Ukrainian art abroad constitute one of the key instruments

of cultural diplomacy. Among the notable examples, she highlights K. Akinsha's exhibition *Крапля в океані* (*A drop in the ocean*), presented in Vienna in 2014, and V. Sydorenko's *Пам'ять безсвідомого* (*Memory of the unconscious*), shown in Washington in 2016. According to the scholar, cultural diplomacy aims to support state policy, strengthen Ukraine's authority among foreign audiences, and foster intensive communication that disseminates creative ideas, values, political objectives, and national priorities.

In the book *Мистецтво Майдану* (*Art of the Maidan*), N. Musiienko provides a detailed analysis of Ukrainian artists' creative reflections on the events of the Revolution of Dignity (2013–2014) (Musiienko, 2015). She examines the Traveling Exhibition of Ukrainian Artists, presented in Ukraine and the United States, which featured artworks capturing the spirit of the Maidan events in Kyiv. Musiienko also explores early international exhibition projects addressing this theme, including the graphic design campaign *Голос миру* (*Voice of Peace*) and the *Inside Out Project* photography exhibition, both aimed at transforming human messages into works of art.

The study by S. Rusakov focuses on the informational function of the art market within the context of contemporary Ukrainian art (Rusakov, 2019). As a significant example of artistic development within the European information society model, he analyzes the *Маркет* (*Market*) project by Ukrainian artist Zhanna Kadyrova, presented at the *58th Venice Biennale* in 2019, illustrating the practical aspects of international artistic cooperation.

A small second group of historiographical sources includes several publications that continued the theoretical development of the topic, considering the social and cultural challenges of 2020–2021. These studies address not only the impact of the COVID-19 pandemic on the evolution of exhibition practices—including the rise of digitalization and the emergence of new hybrid formats for artistic events—but also the academic reflection of these changes within the relevant scholarly literature.

In the article, T. Mironova presents a theoretical overview of contemporary exhibition practices and the challenges visual art faces in exhibition spaces (Mironova, 2021). She identifies the main directions of exhibition activities in Ukraine

and abroad. She notes their gradual expansion and transformation, emphasizing the creation of new semantic connections shaped by the involvement of all participants in the artistic process.

O. Sydor's monograph *La Biennale di Venezia: Momopu apmy* (*La Biennale di Venezia: The Engines of Art*) explores the history of the Venice Biennale and its organizers (Sydor, 2021). Among other topics, the author devotes significant attention to Ukraine's participation in this major global cultural event, particularly on the national pavilions at the 56th to 58th Biennales (2015–2019) and analyzing the activities of their participants and curators.

N. Kashchenko examines the role of cultural dialogue as a component of state policy in national security, highlighting the *Мистецтво Майдану* (*The Art of the Maidan*) project as a vivid example of governmental and non-governmental support (Kashchenko, 2021).

While studying the development of the Ukrainian diaspora in Turkey at the beginning of the 21st century, H. Sahan highlights the significance of the solo exhibition by Ukrainian artist I. Marchuk, which took place at the Antalya Archaeological Museum in July 2017 (Sahan, 2020).

The third group of publications, released between 2022 and 2024, reflects the issue addressed in this article. This body of research constitutes a substantial corpus of academic work devoted to cultural dialogue and the organization of international art projects. Cultural theorists, art historians, and historians are increasingly paying attention to this topic due to the growing global representation of Ukraine's cultural achievements.

For example, A. Rudnieva, Yu. Malovana and M. Arsenyuk analyze cultural dialogue to shape Ukraine's international image. Their research focuses on implementing the *Українська весна* (*Ukrainian Spring*) project in France (2022–2023), Ukrainian-British exhibition collaborations under the *British Council Ukraine* program, and organizing cultural weeks abroad (Rudnieva et al., 2024).

N. Dubovyk and O. Shylo, studying the role of cultural dialogue in Ukraine's international communication, examine the promotion of national culture and forming a positive image of Ukraine within the global community. They argue that this communication process includes hosting international exhibitions, which create

opportunities for discovering shared interests and help improve international understanding of Ukraine's current challenges resulting from Russia's full-scale military aggression (Dubovyk & Shylo, 2023).

In the *Стратегії публічної дипломатії Міністерства закордонних справ України на 2021–2025 рр. (Public Diplomacy Strategy of the Ministry of Foreign Affairs of Ukraine for 2021–2025)*, V. Kubko underscores that one key element of Ukraine's strategic communications system is cultural diplomacy as part of public diplomacy (Kubko, 2022). She identifies the promotion of Ukrainian visual art—through organizing international exhibitions, artistic exchanges, and joint art projects abroad—as one of the leading dimensions of this effort.

M. Kushnarova examines the inclusion of Ukrainian modernist, naïve, and contemporary art in exhibition projects across Europe and the United States as part of Ukraine's cultural diplomacy efforts during the Russo-Ukrainian war. She compares achievements in this field before 2022 with the later surge of European and global interest in Ukrainian art sparked by Ukraine's national resistance to Russian aggression (Kushnarova, 2023). According to Kushnarova, Ukraine should capitalize on this momentum to secure sustainable support from democratic countries and foster pro-Ukrainian public opinion internationally. The study references the exhibition *Між вогнем та вогнем: українське мистецтво зараз (Between Fire and Fire: Ukrainian Art Now)*, curated by A. Lozhkina and K. Akinsha in Vienna in 2019, as well as the exhibition of M. Prymachenko's drawings presented in Washington in 2023.

In their study of contemporary art issues, O. Liebiedieva and V. Smirnov highlight the influence of international exhibitions, themes, and creative trends on artists. They argue that such exchanges foster cultural interaction, stimulate the formation of new artistic directions, and promote the integration of different artistic traditions and styles to find original creative solutions (Liebiedieva & Smirnov, 2024).

N. Kovalova and V. Levchenko explore the representation of Ukrainian visual art in the contemporary museum spaces abroad during the Russo-Ukrainian war (Kovalova & Levchenko, 2024). They argue that large-scale exhibition projects play a leading role in this process. As

an example, they refer to the exhibition *Калейдоскоп історій. Українське мистецтво 1912–2023 (A Kaleidoscope of Stories. Ukrainian Art 1912–2023)*, presented at the Albertinum Museum in Dresden in 2023, which featured works by V. Palmov, O. Pavlenko, A. Horska, K. Bilokur, M. Prymachenko, A. Sahaidakovskyi, Zh. Kadyrova, N. Kadan, K. Lysovenko, M. Synyakova, S. Anufriyev, and F. Tetyanych. Analyzing selected sections of this exhibition, they demonstrate how Ukrainian identity and artistic worldviews are articulated within the broader framework of national cultural discourse.

D. Husak identifies Russia's full-scale invasion and the resulting military actions—demonstrating the heroism of Ukrainian soldiers, volunteers, and the wider public—as a key factor in boosting global interest in Ukrainian culture. The article on cultural tourism during wartime emphasizes the implementation of Ukrainian exhibition projects abroad within the framework of the *Люблінський трикутник (Lublin Triangle)* declaration, which promotes cultural cooperation among Ukraine, Poland, and Lithuania. Notable examples include the exhibition of sculptures by Johann Georg Pinsel held in Kraków in 2023 and the exhibition *Lviv Welcomes Vilnius* at the National Museum of Lithuania in Vilnius the same year, featuring works from the B.H. Voznytskyi Lviv National Art Gallery collection. The article also references other exhibitions, such as M. Prymachenko's *Українські соняшники (Ukrainian Sunflowers)* in Trento, Italy, and the Ukrainian modernist exhibition *В епіцентрі бурі: український модернізм, 1900–1930 (In the Epicenter of the Storm: Ukrainian Modernism, 1900–1930)* at the Museo Nacional Thyssen-Bornemisza in Madrid (Husak, 2024).

O. Ovcharuk underscores the role of Ukrainian art institutions in preserving and transmitting cultural memory by implementing new practices of intercultural communication. Among such institutions, she highlights the *Mystetskyi Arsenal National Cultural, Artistic and Museum Complex*, the *Ivan Honchar Museum National Centre of Folk Culture*, and the *PinchukArtCentre International Contemporary Art Centre*, which prioritize exhibition activities and the safeguarding of Ukraine's cultural heritage at both the national and international levels (Ovcharuk, 2023).

In the article on preserving the ethnocultural heritage of Ukrainians abroad, T. Rendiuk mentions

the exhibition *Двічі за океан* (*Twice across the Ocean*), which took place at the Ukrainian Diaspora Museum in Kyiv in 2015–2016. This exhibition featured Ukrainian paintings and graphic works from the United States (Rendiuk, 2019).

The study by O. Chumachenko on contemporary exhibitions as a form of “entertainment” discusses the *Луцька міжнародна бієнале сучасного мистецтва* (*Lutsk International Biennial of Contemporary Art*), organized in 2022 at the Korsaks’ Museum of Contemporary Ukrainian Art. She defines the biennial’s main objective as raising awareness of global issues through artistic dialogue and promoting the integration of contemporary Ukrainian art into the international creative space. The researcher also discusses real artistic practices developed through projects representing Ukrainian art in the United Kingdom, France, Switzerland, and Spain (Chumachenko, 2022).

A. Hurenko, in the article, highlights the significant role of the Korsaks Museum of Contemporary Ukrainian Art in presenting contemporary Ukrainian art during 2019–2020 (Hurenko, 2019).

The study by V. Petrashyk emphasizes the importance of this museum as a key center for contemporary Ukrainian exhibitions during the pandemic period (Petrashyk, 2020).

Yu. Romanenkova explores the exhibition activities of Ukrainian artists as a means of promoting domestic printmaking. She discusses exhibitions featuring works by Oleh and Oleksandr Denysenko, presented in the United States in 2023; A. and H. Puhachevskyi and O. Denysenko in Turkey in 2023; K. Antiukhin and K. Kalynovych in Barcelona, Spain, in 2023; and O. Denysenko in Varna, Bulgaria, in 2024, among others. Romanenkova stresses that despite the transformation of value systems and the evolving nature of Ukraine’s artistic processes, printmaking continues to serve its promotional function. At the same time, she draws attention to the risk of some artists exploiting the theme of war by producing low-quality works instead of creating high-standard projects, thus harming Ukraine’s cultural and artistic image (Romanenkova, 2024).

O. Kashshai and M. Dotsenko, analyzing the *National Museum “Kyiv Art Gallery”* exhibition activities during the full-scale invasion, focus on the effectiveness of cultural dialogue

with other countries. They highlight projects such as *Народжені в Україні. Київська картинна галерея в гостях* (*Born in Ukraine. Kyiv Art Gallery Visits*) exhibited at the Kunstmuseum Basel and *Від сутінок до світання* (*From dusk to dawn*) at the Museum of Art and History in Geneva (2022–2023). These exhibitions featured works by renowned Ukrainian artists such as I. Repin, D. Levytskyi, V. Borovykovskyi, A. Kuindzhi, M. Yaroshenko, and D. Burliuk. According to the researchers, such projects attract international partners’ attention to the value and significance of Ukrainian visual art (Kashshai & Dotsenko, 2024).

O. Komarnitska’s article explores projects initiated by the *Ukrainian Institute and the Ukrainian Cultural Foundation* as tools for strengthening Ukraine’s cultural presence worldwide. She particularly focuses on the Ukrainian Institute’s long-term *Visualise* program, which supports Ukrainian exhibition projects abroad and fosters dialogue and collaboration among artists from different countries. Komarnitska notes that under this initiative, the large-scale exhibition *Ти знаєш, що ти – людина* (*You Know That You Are a Human*) was held in Berlin in 2022, featuring Ukrainian photography with contributions from Ukrainian and German artists (Komarnitska, 2024).

O. Kopiiyevska and S. Dolesko examine the presentation of Ukrainian visual art abroad, focusing on the creative work of contemporary Ukrainian artist K. Lysovenko. They discuss her solo exhibitions in Poland and Romania and her participation in group projects in Western and Central-Eastern Europe, Turkey, and the United States. According to the authors, the primary drivers behind the growth of the Ukrainian art market in 2022–2024 were the overall increase in international interest in Ukrainian art and the high loyalty toward Ukrainian artists and cultural professionals. These factors contributed to a rise in the number of exhibitions showcasing historical and contemporary Ukrainian visual art and a growth in the market value of Ukrainian artworks (Kopiiyevska & Dolesko, 2024).

O. Leontieva, in the study dedicated to the art, historical, and organizational aspects of Ukraine’s national pavilion at the *60th Venice Biennale* (2024), emphasizes the importance of Ukraine’s participation in leading international cultural events amid the full-scale Russian invasion. She

discusses the *Плетіння сіток (Weaving nets)* project presented at the Ukrainian pavilion, which included a series of works by neurodivergent artists titled *Щирі вітання (Best regards)*, curated by K. Buchatska. Leontieva also identifies systemic shortcomings in the artwork selection process and organizational issues within the pavilion, noting problems related to communication and coordination between state institutions and curators (Leontieva, 2024).

In contrast, V. Mykhalchuk focuses on the exhibition *З України: сміливі мрії (From Ukraine: bold to dream)*, organized by the *PinchukArtCentre*, as part of the Biennale's parallel program. The exhibition brought together Ukrainian and international artists through various artistic approaches. Among the participants were K. Aliynyk, O. Holosiy, A. Zvyahintseva, D. Kavelina, N. Kadan, Zh. Kadyrova, N. Karabinovych, Ya. Kononova, Ya. Malashchuk, A. Rachynskyi, D. Revkovskyi, O. Say, A. Sayenko, F. Tetyanych, and R. Khimey. Mykhalchuk emphasizes that since the outbreak of the Russo-Ukrainian War, global art projects have increasingly served as platforms for amplifying voices from Ukraine's national art scene (Mykhalchuk, 2024).

L. Fytsyk and I. Fytsyk analyze Ukraine's deepening integration into the European Union's cultural space through international art projects in Poland. They point out that most exhibition venues emerged in Warsaw, Kraków, and Poznań. Notably, between 2023 and 2024, Warsaw hosted several major exhibitions, including *Під іншим небом (Under Another Sky)* (an exhibition of contemporary Ukrainian art), *Геній Львова. Львів як центр мистецтва і його мистецькі колекції (The Genius of Lviv. Lviv as a Center of Art and Its Art Collections)*, *Візантійська ностальгія (Byzantine Nostalgia)*, and the Ukrainian-Polish poster exhibition *Мистецтво проти війни (Art Against War)*. In 2023, Kharkiv artists launched the *З міста залізобетону (From the city of reinforced concrete)* project in Poznań. A key feature of these initiatives was the combination of cultural-educational and entertainment components with charitable activities, such as fundraising for the Armed Forces of Ukraine and humanitarian aid for those affected by the war. According to the authors, Ukrainian cultural and artistic projects in Poland promote

Ukrainian art and culture and enhance international support for Ukraine (Fytsyk & Fytsyk, 2024).

O. Denysiuk studies the experience of Ukrainian-Polish cultural dialogue through the activities of the *International Cultural Centre* in Kraków, with particular emphasis on its exhibition projects dedicated to Ukraine (Denysiuk, 2022). These include exhibitions featuring works by Polish and Ukrainian artists from the 17th to the 21st centuries, such as T. Shevchenko, H. Narbut, V. Palmov, and L. Kramarenko, as well as displays of contemporary Ukrainian artists like O. Tistol, R. Minin, A. Kryvolap, V. Ralko, and the collective *Відкрита група (Open group)*, along with photo exhibitions and other forms of artistic representation. The author concludes that recent years have witnessed a significant intensification of Polish-Ukrainian artistic relations, with the International Cultural Centre playing an important role as a prominent institution fostering cultural dialogue between the two nations and helping to overcome mutual historical grievances.

K. Honchar emphasizes the importance of presenting Ukrainian artistic heritage abroad to promote a positive national image (Honchar, 2023). The scholarly review focuses on representing Ukrainian visual art in museum projects across Western Europe – including Austria, Lithuania, Belgium, Spain, and Germany – between 2016 and 2023. Honchar draws special attention to the challenge of correctly identifying artworks that should be recognized as part of Ukraine's cultural heritage, pointing out the need to counter long-standing Russian propaganda that has led to the misattribution of some Ukrainian artists' works to Russian culture.

Ya. Tverdokhlibova, A. Nosenko, and D. Velychko examine the conceptual foundations of exhibition activities and their role in shaping cultural identity from a pedagogical perspective (Tverdokhlibova et al., 2023). In this context, they focus on youth and children's international art exhibitions, which showcase works created by young artists and presented abroad.

A major representative event of contemporary creativity is the annual Ukrainian project for young artists *Просто Небулуси (Prosto Nebylytsi)*, launched in Lviv in 2011. The project emphasizes inclusion by involving participants deprived of parental care and those with special needs in the creative process (Havrylovych, 2023).

Conclusions and Prospects for Further Research. The findings of this study, dedicated to the historiography of Ukraine's cultural dialogue within international exhibition practices of visual art from 2014 to 2024, demonstrate that the historiographical search for relevant information, the attempt to systematize specialized works on cultural and artistic interactions, and the analysis of the current body of scholarly literature form an important bibliographic foundation. Within the chronological framework of the topic, the study identifies three distinct periods characterizing specialized historiography according to their features: scholarly works on international exhibition practices reflecting the events of the Revolution of Dignity and the onset of the Russo-Ukrainian War (2014–2019); works analyzing exhibition activities during the COVID-19 pandemic (2020–2021); and studies examining international exhibitions involving Ukrainian artists that reflect the realities of the full-scale Russo-Ukrainian war (2022 – present). Naturally, exhibitions across all periods have included artworks with diverse themes beyond the military genre, created not only using “classical” visual art techniques.

The study topic remains historiographically relevant and practically valuable for strengthening Ukraine's cultural policy. A key issue of the period

under review concerns the role of visual art as a means of communication, identification, and cultural manifestation. Scholars view the participation of Ukrainian artists, curators, and cultural institutions in international exhibitions as a crucial element of Ukraine's external cultural strategy. Through the inherent nature of “soft power”, these activities influence global public opinion, emphasizing the aggression faced by Ukraine during the ongoing war.

The results highlight clear prospects for further research. A complete historiographical overview will become possible only after scholars analyze foreign-language publications on the same topic. The historiography of this subject continues to expand as the final stage of the study still unfolds in real-time. Consequently, researchers must engage in the ongoing examination of new scholarly works. Another important research segment involves reviewing the source base related to institutions and individuals participating in international exhibition practices during the first quarter of the 21st century. Furthermore, conducting a comparative analysis of other countries' experiences under similar conditions remains an urgent yet unmet research objective, aiming to identify effective models of cultural dialogue through visual art exhibitions.

Bibliography:

- Андрес, Г. (2015). Формування позитивного іміджу держави через реалізацію виставкових музейних проєктів за межами України. *Культурологічна думка*, (8), 136–142.
- Булавина, Н. (2016). Мистецтво в русі: Сучасні мистецькі процеси в Україні та переміщення культурних цінностей. *Сучасне мистецтво*, 12, 54–59.
- Гаврилович, С. (2023). Артменеджмент в інклюзивній програмі Всеукраїнського проєкту для молодих митців «ПРОСТО НЕБИЛИЦІ». In *Діяльність продюсера в культурно-мистецькому просторі ХХІ століття: партнерство, моделі, напрями, стратегії* (pp. 307–317). НАКККіМ.
- Гуренко, А. (2019). Музей сучасного українського мистецтва Корсаків – артстартап у Луцьку. *Мистецький журнал «Артанія»*, 37, 6–11.
- Гусак, Д. (2024). Культурний туризм в умовах російсько-української війни. *Літопис Волині*, (30), 131–134. <https://doi.org/10.32782/2305-9389/2024.30.21>
- Денисюк, О. (2022). Українсько-польська культурна співпраця на прикладі реалізації виставкових проєктів Міжнародного центру культури в Кракові. У *Культура і мистецтво: сучасний науковий вимір : матеріали VI Всеукраїнської наукової конференції молодих вчених, аспірантів та магістрантів* (с. 5–7). Міністерство культури України та інформаційної політики, Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв, Київський національний університет культури і мистецтв.
- Дубовик, Н., & Шило, О. (2023). Культурна дипломатія як інструмент міжнародної комунікації України. *Молодий вчений*, (4 (116)), 72–76. <https://doi.org/10.32839/2304-5809/2023-4-116-14>
- Зеленська, Л. (2019). Виставка як культурна практика. У *Культурні та мистецькі студії ХХІ століття: науково-практичне партнерство : матеріали міжнародного симпозіуму* (с. 42–43). Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв.

- Кашшай, О., Доценко, М. (2024). Виставкова діяльність національного музею «Київська картинна галерея» в умовах повномасштабного вторгнення. *Вісник Національної академії образотворчого мистецтва і архітектури*, (2), 65–72. <https://doi.org/10.32782/naoma-bulletin-2024-2-10>
- Кашченко, Н. (2021). Культурна дипломатія – складова державної політики у сфері національної безпеки країни. У *Trends in the Development of Practice and Science: Abstracts of XV International Scientific and Practical Conference* (с. 171–175). International Science Group.
- Ковальова, Н., & Левченко, В. (2024). Українське образотворче мистецтво у сучасному виставковому проекті: досвід спротиву. *Діа / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*, 1 (41), 187–201. [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.1\(41\).316171](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.1(41).316171)
- Комарніцька, О. (2024). Проекти у сфері культури як інструмент посилення культурної присутності України у світі (з досвіду діяльності Українського інституту та Українського культурного фонду). *Питання культурології*, (43), 125–141. <https://doi.org/10.31866/2410-1311.43.2024.303040>
- Копієвська, О., Долеско, С. (2024). Презентація мистецтва України за кордоном: аналіз художніх практик Катерини Лисовенко. *Актуальні питання гуманітарних наук*, 82 (1), 220–227. <https://doi.org/10.24919/2308-4863/82-1-33>
- Кубко, В. (2022). Культурна дипломатія в системі стратегічних комунікацій України. *Вісник Львівського університету. Серія «Філософсько-політологічні студії»*, 45, 125–134.
- Кушнарєва, М. (2023). Українська культурна дипломатія під час війни: досвід, проблеми, перспективи. *Наукові праці Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського*, 67, 35–53. <https://doi.org/10.15407/npr.67.035>
- Леонтьєва, О. (2024). Національний павільйон України на 60-й Венеційській бієнале: мистецтвознавчо-організаційні аспекти. *Fine Art and Culture Studies*, (3), 192–199. <https://doi.org/10.32782/facs-2024-3-26>
- Лебедева, О., & Смірнов, В. (2024). Актуальні проблеми сучасного образотворчого мистецтва. *Актуальні питання гуманітарних наук*, 77 (2), 128–133. <https://doi.org/10.24919/2308-4863/77-2-18>
- Михальчук, В. (2024). Консолідація українських та зарубіжних художників у проєкті «З України: сміливі мрії» під час 60-ї Венеційської бієнале. *Актуальні питання гуманітарних наук*, 80 (1), 146–151. <https://doi.org/10.24919/2308-4863/80-1-21>
- Міронова, Т. (2021). Художні експозиційні практики: традиційність і сучасність. *Проблеми існування сучасного мистецтва в експозиційних просторах. Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку (напрямок: культурологія)*, (37), 86–92. <https://doi.org/10.35619/ucrpm.vi37.444>
- Мусієнко, Н. (2015). *Мистецтво Майдану*. Фамільна друкарня Huss.
- Мусієнко, Н. (2016). Мистецтво в контексті культурної дипломатії: Теоретичні засади та сучасні практики. *Сучасне мистецтво*, 12, 122–133.
- Овчарук, О. (2023). Новітні практики міжкультурних комунікацій у діяльності сучасних мистецьких інституцій України. У *Новітні дослідження культури і мистецтва: пошуки, проблеми, перспективи : матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції* (с. 128–129). Міністерство культури України та інформаційної політики, Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв.
- Петрашик, В. (2020). Мистецтво в часи пандемії. *Образотворче мистецтво*, (3–4), 4–6.
- Рендюк, Т. (2019). Етнокультурна спадщина зарубіжних українців. *Народна творчість та етнологія*, (6 (382)), 7–13. <https://doi.org/10.15407/nte2019.06.007>
- Романенкова, Ю. (2024). Міжнародна виставкова діяльність українських художників як метод популяризації вітчизняного мистецтва друкованої графіки. У *Eurointegration in art, science and education: experience, development perspectives : international scientific practical conference* (с. 125–127). Klaipėda University.
- Руднєва, А., Мальована, Ю., & Арсенюк, М. (2024). Культурна дипломатія як інструмент формування іміджу України. *Регіональні студії*, (37), 63–67. <https://doi.org/10.32782/2663-6170/2024.37.11>
- Русяков, С. (2019). Інформаційна функція артринку в контексті сучасного українського мистецтва (на прикладі бієнале). *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку (напрямок: культурологія)*, (31), 122–129. <https://doi.org/10.35619/ucpmk.vi31.230>
- Саган, Г. (2020). Відродження української діаспори в Туреччині на початку ХХІ ст. У *III–IV Конгрес сходузнавців (до 150-ї річниці від дня народження Агатангела Кримського) : збірник матеріалів* (Т. 2, с. 63–68). Таврійський національний університет імені В. І. Вернадського.
- Сендецький, А. (2023). Театральне мистецтво України у культурному діалозі із країнами Євросоюзу 2014–2023 рр. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку: культурологія*, (47), 103–113. <https://doi.org/10.35619/ucpmk.v47i.731>
- Сидор, О. (2021). *La Biennale di Venezia: Мотори арту*. Гельветика.

Твердохлібова, Я., Носенко, А., & Величко, Д. (2023). Виставкова діяльність як педагогічний чинник формування особистості культури. *Науковий вісник Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського*, 2 (143), 7–18. <https://doi.org/10.24195/2617-6688-2023-2-1>

Фицик, Л., & Фицик, І. (2024). Інтеграція України в культурний простір Європи в умовах повномасштабної війни (на прикладі міст Польщі). *European Historical Studies*, (29), 244–257. <https://doi.org/10.17721/2524-048X.2024.29.17>

Чумаченко, О. (2022). Сучасні художні виставки як форма “entertainment”. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, (3), 130–136. <https://doi.org/10.32461/2226-3209.3.2022.266092>

Honchar, K. (2023). The presentation of Ukrainian art in museum projects in Western Europe as part of the information struggle. *Visual culture of Ukraine*, (1), 50–51. <https://doi.org/10.62479/vcu.2023.01.050>

References:

Andres, H. (2015). Formuvannia pozytyvnoho imidzhu derzhavy cherez realizatsiiu vystavkovykh muzeinykh proektiv za mezhamy Ukrainy [Shaping a Positive Image of the State through the Implementation of Exhibition and Museum Projects Abroad]. *The Culturology Ideas*, (8), 136–142. [in Ukrainian].

Bulavina, N. (2016). Mystetstvo v rusi: Suchasni mystetski protsesy v Ukraini ta peremishchennia kulturnykh tsinnostei [Art in Motion. Contemporary art processes in Ukraine and the movement of cultural property]. *Suchasne mystetstvo [Contemporary Art]*, 12, 54–59. [in Ukrainian].

Havrylovych, S. (2023). Art Management in the Inclusive Program of the Nationwide Project for Young Artists “Prosto Nebylitsi”. In *Activities of The Producer in The Cultural and Artistic Space 21st Century: Partnership, Models, Directions, Strategies* (pp. 307–317). HAKKKiM. [in Ukrainian].

Hurenko, A. (2019). Muzei suchasnoho ukrainskoho mystetstva Korsakiv – art startup u Lutsku [The Korsak Museum of Contemporary Ukrainian Art – An Art Startup in Lutsk]. *Mystetskyi zhurnal “Artaniia” [The Art Journal Artania]*, 37, 6–11. [in Ukrainian].

Husak, D. (2024). Cultural Tourism in the Conditions of the Russian-Ukrainian War. *Chronicle of Volyn*, (30), 131–134. <https://doi.org/10.32782/2305-9389/2024.30.21> [in Ukrainian].

Denysiuk, O. (2022). Ukrainko polska kulturna spivpratsia na prykladi realizatsii vystavkovykh proektiv Mizhnarodnoho tsentru kultury v Krakovi [Ukrainian-Polish Cultural Cooperation through the Implementation of Exhibition Projects by the International Cultural Centre in Krakow]. In *Kultura i mystetstvo: suchasnyi naukovyi vymir : materialy VI Vseukrainskoi naukovoï konferentsii molodykh vchenykh, aspirantiv ta mahistrantiv [Culture and Art: The Modern Academic Dimension: Proceedings of the 6th All-Ukrainian Scientific Conference for Young Scholars, Postgraduates, and Master’s Students]* (pp. 5–7). Ministerstvo kultury Ukrainy ta informatsiinoi polityky, Natsionalna akademiia kerivnykh kadriv kultury i mystetstv, Kyivskyi natsionalnyi universytet kultury i mystetstv. [in Ukrainian].

Dubovyk, N., & Shylo, O. (2023). Cultural Diplomacy as a Tool of International Communication of Ukraine. *Young Scientist*, (4 (116)), 72–76. <https://doi.org/10.32839/2304-5809/2023-4-116-14> [in Ukrainian].

Zelenska, L. (2019). Vystavka yak kulturna praktyka [The Exhibition as a Cultural Practice]. In *Kulturni ta mystetski studii KhKhI stolittia: nauково praktychne partnerstvo [Cultural and Art Studies of the 21st Century: Scientific and Practical Partnership]* (pp. 42–43). Natsionalna akademiia kerivnykh kadriv kultury i mystetstv. [in Ukrainian].

Kashshai, O., & Dotsenko, M. (2024). Exhibition Activity of the National Museum “Kyiv Art Gallery” During the Full-Scale Invasion. *Bulletin of the National Academy of Fine Arts and Architecture*, (2), 65–72. <https://doi.org/10.32782/naoma-bulletin-2024-2-10> [in Ukrainian].

Kashchenko, N. (2021). Kulturna dyplomatiia – skladova derzhavnoi polityky v sferi natsionalnoi bezpeky krainy [Cultural Diplomacy as a Component of State Policy in the Sphere of National Security]. In *Trends in the Development of Practice and Science: Abstracts of XV International Scientific and Practical Conference* (pp. 171–175). International Science Group. [in Ukrainian].

Kovalova, N., & Levchenko, V. (2024). Ukrainian Fine Art in the Contemporary Exhibition Project: the Resistance Experience. *Δόξα / Doxa*, 1 (41), 187–201. [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.1\(41\).316171](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.1(41).316171) [in Ukrainian].

Komarnitska, O. (2024). Projects in the Field of Culture as a Tool for Strengthening Ukraine’s Cultural Presence in the World (based on the experience of the Ukrainian Institute and the Ukrainian Cultural Foundation). *Issues in Cultural Studies*, (43), 125–141. <https://doi.org/10.31866/2410-1311.43.2024.303040> [in Ukrainian].

Kopiiivska, O., & Dolesko, S. (2024). Presenting the Ukrainian Art Abroad: an Analysis of Kateryna Lysovenko’s Artistic Practices. *Humanities science current issues*, 82 (1), 220–227. <https://doi.org/10.24919/2308-4863/82-1-33> [in Ukrainian].

Kubko, V. (2022). Cultural Diplomacy in the System of Strategic Communications of Ukraine. *Visnyk of the Lviv University*, 45, 125–134 [in Ukrainian].

- Kushnarova, M. (2023). Ukrainian Cultural Diplomacy during the War Time: Experience, Issues, Prospects. *Academic Papers of The Vernadsky National Library of Ukraine*, 67, 35–53. <https://doi.org/10.15407/np.67.035> [in Ukrainian].
- Leontieva, O. (2024). The National Pavilion of Ukraine at the 60th Venice Biennale: Artistic and Organizational Aspects. *Fine Art and Culture Studies*, (3), 192–199. <https://doi.org/10.32782/facs-2024-3-26> [in Ukrainian].
- Liebiedieva, O., & Smirnov, V. (2024). Topical Issues of Contemporary Fine Art. *Humanities science current issues*, 77 (2), 128–133. <https://doi.org/10.24919/2308-4863/77-2-18> [in Ukrainian].
- Mykhalchuk, V. (2024). Consolidation of Ukrainian and Foreign Artists in the Project “From Ukraine: Brave to Dream” During The 60th Venice Biennale. *Humanities Science Current Issues*, 80 (1), 146–151. <https://doi.org/10.24919/2308-4863/80-1-21> [in Ukrainian].
- Mironova, T. (2021). Artistic Exhibition Practices: Traditionality and Modernity. Existence of Contemporary Art in Exhibition Space. *Ukrainian culture: past, modern and ways of development. Branch: Culture study*, (37), 86–92. <https://doi.org/10.35619/ucpm.vi37.444> [in Ukrainian].
- Musiienko, N. (2015). *Art of the Maidan*. Familna drukarnia Huss. [in Ukrainian].
- Musiienko, N. (2016). Arts in the context of cultural diplomacy: theoretical bases and modern practice. *Contemporary Art*, 12, 122–133. [in Ukrainian].
- Ovcharuk, O. (2023). Novitni praktyky mizhkulturnykh komunikatsii u diialnosti suchasnykh mystetskykh instytutsii Ukrainy [Innovative Practices of Intercultural Communication in the Activities of Contemporary Art Institutions in Ukraine]. In *Novitni doslidzhennia kultury i mystetstva: poshuky, problemy, perspektyvy [Recent Research in Culture and Art: Explorations, Challenges, and Perspectives] : materialy Vseukrainskoi naukovo praktychnoi konferentsii* (pp. 128–129). Ministerstvo kultury Ukrainy ta informatsiinoi polityky, Natsionalna akademiia kerivnykh kadrov kultury i mystetstv. [in Ukrainian].
- Petrashyk, V. (2020). Mystetstvo v chasy pandemii [Art in Times of the Pandemic]. *Obrazotvorche mystetstvo [Fine Art]*, (3–4), 4–6. [in Ukrainian].
- Rendiuk, T. (2019). Ethno-Cultural Heritage of Foreign Ukrainians. *Folk Art and Ethnology*, (6 (382)), 7–13. <https://doi.org/10.15407/nre2019.06.007> [in Ukrainian].
- Romanenkova, Yu. (2024). International Exhibition Activities of Ukrainian Artists as a Method of Promoting the Native Art of Printmaking. In *Eurointegration in art, science and education: experience, development perspectives : international scientific practical conference* (pp. 125–127). Klaipėda University. [in Ukrainian].
- Rudnieva, A., Malovana, Yu., & Arseniuk, M. (2024). Cultural Diplomacy as a Tool for Forming the Image of Ukraine. *Regional Studies*, (37), 63–67. <https://doi.org/10.32782/2663-6170/2024.37.11> [in Ukrainian].
- Rusakov, S. (2019). Informational Function of the Art Market in the Context of Contemporary Ukrainian Art (by the Biennale Example). *Ukrainian culture: past, modern and ways of development. Branch: Culture study*, (31), 122–129. <https://doi.org/10.35619/ucpmk.vi31.230> [in Ukrainian].
- Sahan, H. (2020). Vidrodzhennia ukrainskoi diaspori v Turechchyni na pochatku XXI st. [The Revival of the Ukrainian Diaspora in Turkey in the Early 21st Century] In *III IV Konhres skhodoznavtsiv (do 150 yi richnytsi vid dnia narodzhennia Ahatanhela Krymskoho) [The 3rd and 4th Congresses of Orientalists (Commemorating the 150th Anniversary of Ahatanhel Krymsky's Birth)]* (Vol. 2, pp. 63–68). Tavriyskyi natsionalnyi universytet imeni V. I. Vernadskoho. [in Ukrainian].
- Sendetskyi, A. (2023). Theatrical Art of Ukraine in Cultural Dialogue with European Union Countries 2014–2023. *Ukrainian culture: past, modern and ways of development. Branch: Culture study*, (47), 103–113. <https://doi.org/10.35619/ucpmk.v47i.731> [in Ukrainian].
- Sydor, O. (2021). *La Biennale di Venezia: Motory artu [La Biennale di Venezia: The Engines of Art]*. Helvetyka. [in Ukrainian].
- Tverdokhlibova, Ya., Nosenko, A., & Velychko, D. (2023). Exhibition activity as a pedagogical factor in the formation of the personality of culture. *Scientific bulletin of South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushynsky*, 2 (143), 7–18. <https://doi.org/10.24195/2617-6688-2023-2-1> [in Ukrainian].
- Fytsyk, L., & Fytsyk, I. (2024). Integration of Ukraine into the Cultural Space of Europe in the Context of Full-Scale War (Case Study of Polish Cities). *European Historical Studies*, (29), 244–257. <https://doi.org/10.17721/2524-048X.2024.29.17> [in Ukrainian].
- Chumachenko, O. (2022). *Modern Art Exhibitions as a Form of “Entertainment”*. *Scientific Journal “National Academy of Managerial Staff of Culture and Arts Herald”*, (3), 130–136. <https://doi.org/10.32461/2226-3209.3.2022.266092> [in Ukrainian].
- Honchar, K. (2023). The presentation of Ukrainian art in museum projects in Western Europe as part of the information struggle. *Visual culture of Ukraine*, (1), 50–51. <https://doi.org/10.62479/vcu.2023.01.050> [in English].

УДК 001:81'42]:316.77-024.63

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.2.45>

Гальона Наталія Павлівна,

кандидат філологічних наук, доцент,

професор кафедри української мови

Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

orcid.org/0000-0003-2652-3945

n.p.halona@udu.edu.ua

Дудко Ірина Володимирівна,

кандидат філологічних наук, доцент,

професор кафедри української мови

Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

orcid.org/0000-0003-2644-4374

i.v.dudko@udu.edu.ua

Калита Оксана Михайлівна,

кандидат філологічних наук,

доцент кафедри стилістики української мови

Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

orcid.org/0000-0003-3776-0575

o.m.kalyta@udu.edu.ua

Шемер Валентина Григорівна,

кандидат філологічних наук, доцент, професор,

завідувач кафедри української мови

Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

orcid.org/0009-0008-3971-8358

v.h.shemet@udu.edu.ua

ОСОБЛИВОСТІ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ В НАУКОВОМУ ДИСКУРСІ

У статті розглянуто актуальне питання міжкультурної комунікації в науковому дискурсі, що набуває особливої ваги в умовах глобалізації науки, розширення ділових контактів й активної участі дослідників у міжнародних академічних обмінах. Відзначено значущість ефективного міжкультурного спілкування для успішного наукового пошуку, впровадження інновацій, розвитку міжнародної співпраці та формування взаєморозуміння між представниками різних культур. Міжкультурну комунікацію визначено як інтегративний процес, що охоплює філософсько-культурологічні, соціально-психологічні, лінгвістичні та когнітивні аспекти. Окреслено основні виклики, які постають перед науковцями в контексті міжкультурної взаємодії: мовні бар'єри, стилістичні відмінності, складність адаптації до іноземного академічного стилю, недостатнє знання локального соціокультурного контексту, а також проблема протидії мікроагресіям у науковому спілкуванні. Проаналізовано відмінності між західноєвропейською та східноєвропейською академічною традицією в побудові аргументації, способах викладу результатів дослідження, уживанні дієслівних форм, засобів логічного зв'язку та термінології. Відзначено пріоритети сучасного наукового дискурсу: принципи академічної доброчесності, дотримання етичних норм міжкультурної взаємодії, залучення міждисциплінарних досліджень та методів. Сформульовано рекомендації щодо розвитку навичок академічного письма та критичного мислення здобувачів наукового ступеня, загалом підвищення ефективності міжкультурної комунікації в глобальному академічному просторі.

Ключові слова: міжкультурна комунікація, науковий дискурс, академічний стиль, толерантне мовлення.

Galona Nataliia,
*Candidate of Philological Sciences, Associate Professor,
Professor at the Department of Ukrainian Language
Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0003-2652-3945
n.p.halona@udu.edu.ua*

Dudko Iryna,
*Candidate of Philological Sciences, Associate Professor,
Professor at the Department of Ukrainian Language
Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0003-2644-4374
i.v.dudko@udu.edu.ua*

Kalyta Oksana,
*Candidate of Philological Sciences, Associate Professor
at the Department of the Stylistiks of Ukrainian Language
Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0003-3776-0575
o.m.kalyta@udu.edu.ua*

Shemet Valentina,
*Candidate of Philological Sciences, Associate Professor,
Professor, Head of the Department of Ukrainian Language
Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0008-3971-8358
v.h.shemet@udu.edu.ua*

THE SPECIFIC FEATURES OF INTERCULTURAL COMMUNICATION IN SCIENTIFIC DISCOURSE

The article examines the features of intercultural communication in scientific discourse, which gains particular importance in the context of science globalization, the expansion of contacts, and the active researchers' participation in international academic exchanges. The significance of effective intercultural communication for successful scientific inquiry, innovation implementation, the development of international cooperation, and the establishment of mutual understanding among representatives of different cultures is emphasized. Intercultural communication is defined as an integrative process encompassing philosophical-cultural, socio-psychological, linguistic, and cognitive aspects. The main challenges faced by researchers in the context of intercultural interaction are outlined: language barriers, stylistic differences, difficulties in adapting to a foreign academic style, insufficient knowledge of the local sociocultural context, and the problem of countering microaggressions in scientific communication. The article clarifies the differences between Western European and Eastern European academic traditions in argumentation structures, presentation of research results, use of verb forms, logical connectors, and terminology. The priorities of modern scientific discourse are highlighted: principles of academic integrity, adherence to ethical norms of intercultural interaction, and the incorporation of interdisciplinary research and methods. The article offers recommendations for the development of academic writing and critical thinking skills among doctoral candidates, as well as for enhancing the overall effectiveness of intercultural communication in the global academic space.

Key words: intercultural communication, scientific discourse, academic style, tolerant language.

У сучасному глобалізованому світі, в умовах суцільного його захоплення найсучаснішими досягненнями науково-технічного прогресу, зокрема масовою цифровізацією як однією

з визначальних тенденцій розвитку суспільства, спілкування стає дедалі більш значущим, забезпечуючи не лише обмін повідомленнями між його учасниками, а й злагодженість у їхніх діях

та оцінках. Необхідність взаємодіяти з представниками інших країн і культур спонукає до постійного пошуку ефективних форм та засобів людської комунікації. Від ефективності міжкультурної комунікації залежить насамперед результативність соціально-політичних процесів, наукових досліджень та їх упровадження, налагодження економічних відносин та ін.

Актуальність статті. Нині широкого міжкультурного характеру набуває комунікація в науковій галузі. Учені прагнуть до розширення міжнародних контактів з метою обміну результатами досліджень, беруть участь у міжнародних конференціях, публікують статті в журналах, орієнтованих на якнайбільшу аудиторію. У цьому контексті особливо актуальними є дослідження міжкультурної комунікації в межах наукового дискурсу, мовна організація якого передбачає дотримання певних жанрових, стилістичних, логіко-композиційних та психолінгвістичних норм. Водночас став загальновідомим той факт, що для ефективного міжкультурного спілкування недостатньо досконалого володіння іноземною мовою, а серйозною перешкодою може бути незнання локальних культурних особливостей, традицій, умов розвитку й функціонування певної галузі.

Мета і завдання дослідження. Метою статті є з'ясування особливостей міжкультурної комунікації в науковому дискурсі, виявлення основних перешкод успішній комунікації та шляхів їх подолання.

Аналіз наукових джерел. Міжкультурну комунікацію розглядають як процес обміну інформацією між представниками різних культур, у якому зміст і форма повідомлення та мовна поведінка залежать не лише від особливостей певної мовної системи, а й від культурного контексту й традицій. Докладний дефініційний аналіз поняття «міжкультурна комунікація» засвідчив інтегративний характер цього феномену, що об'єднує філософсько-культурологічні, соціально-психологічні, комунікативні та лінгвістичні аспекти (Бойчук, 2022). Нині досліджено лінгвістичні та культурно-антропологічні аспекти міжкультурної комунікації, визначено роль когнітивної лінгвістики й антропоцентричної парадигми в цьому процесі (Середа, 2020). Увагу переважно зосереджено на лінгвістичному аспекті міжкультурної комунікації, аналізі мовних бар'єрів та ролі

мовного коду в міжкультурному діалозі. Водночас відзначено важливість культурного та соціального контексту у вербальному спілкуванні (Лебедева, 2013).

Культура пронизує всі аспекти життя, впливає на розвиток людини і формування її картини світу, визначає її ставлення до інших людей, формує алгоритми процесів навчання й пізнання світу. Чимало філософів та культурологів у питанні сутності міжкультурної комунікації «поділяють ідею «культурних універсалій» як маркера, що розкриває загальне в одиничному, а також доповнюють це трактування ідеєю інваріантної основи національно-своєрідних загальнолюдських цінностей» (Печеранський, 2021, с. 66). Водночас у кожній культурі загальне виявляється по-своєму. Культура є тим механізмом, який поєднує універсальне та унікальне, тому особлива увага має бути приділена динаміці «культурних універсалій» (Печеранський, 2021, с. 68).

Тож «міжкультурна комунікація є соціально зумовленим комунікативним процесом інформаційної взаємодії в контексті культурного обміну, що здійснюється з метою досягнення взаєморозуміння між носіями різних культур» (Бойчук, 2022).

Виклад основного матеріалу дослідження. Аналіз вимог для здобувачів наукового ступеня у вітчизняній та зарубіжній науці, спостереження та опитування дали підстави для узагальнень і рекомендацій в аспекті міжкультурної комунікації академічних спільнот. Використано, зокрема, матеріали De Montfort University (м. Лестер, Велика Британія), Единбурзького університету, досвід викладання відповідних курсів для здобувачів наукового ступеня «доктор філософії» в Регенсбурзькому університеті (м. Регенсбург, Німеччина) та Українському державному університету імені Михайла Драгоманова.

Науковий дискурс відображає особливий вид дослідницької та культурно-мовної діяльності, що характеризується об'єктивністю, точністю, логічністю, аргументацією. Із виходом за межі вітчизняної науки в міжкультурному науковому середовищі сама людина одночасно стає і об'єктом, і суб'єктом взаємодії культур. У цій комунікації може відбуватися як конструктивна, так і деструктивна взаємодія науковців як представників різних культур.

Завдання вченого – забезпечити максимально ефективний процес наукового пошуку та обміну результатами досліджень у міжнародній науковій спільноті. Популярними різновидами міжкультурної комунікації в сучасному науковому дискурсі є конференції, симпозіуми, семінари, вебінари, круглі столи, майстеркласи, програми обмінів, гранти тощо.

Особливості міжкультурної взаємодії в науковому середовищі виявляють себе в спільних та відмінних рисах, а також різнопланових викликах, що зумовлені культурними й власне мовними чинниками.

Мова дослідження. Обмежена компетенція в іноземній мові ускладнює передавання змісту й не може забезпечити такої вимоги наукового стилю, як точність та повнота інформації. Функціональні навички досить високого рівня знання іноземної мови не забезпечують належний рівень опанування її наукового стилю. Для розв'язання проблеми знадобиться тривалий час і значні зусилля. Це однаковою мірою стосується як українських аспірантів, які беруть участь у міжнародних конференціях, публікаціях, конкурсах на отримання грантів, так і зарубіжних здобувачів, що навчаються в Україні. Наслідками є нерозуміння наукової інформації, зниження якості створеного наукового тексту, викривлення фактів та результатів. Тому важливими освітніми компонентами в підготовці здобувачів третього (освітньо-наукового) рівня вищої освіти є англійська та українська наукові мови. Вони сприятимуть засвоєнню стандартів написання наукових текстів, розвитку навичок дотримання літературних норм, розрізненню паронімів, використання засобів зв'язку та вставних конструкцій тощо.

Риторика і стиль. Академічний дискурс відображає спосіб мислення та типи висловлювань у різних культурах. Цим зумовлені різні підходи до структуризації тексту, побудови аргументації, формулювання гіпотези. Так, у західноєвропейській науці неодноразово порушували й активно обговорювали питання побудови аргументації за допомогою індукції та дедукції. Особливо дискусійним було надання переваги одному з підходів і повного заперечення іншого.

Установлено, що англomовна наукова традиція тяжіє до чіткості, структурованості та спрощення викладу, тоді як східноєвропейські чи

азійські автори надають перевагу непрямим формам викладу, експресивності, багатоконпонентним мовним засобам (Feiyang Zhang, 2024, с. 146). В англійському академічному письмі превалює стислість та простота висловлення. «Короткі речення вживають частіше, щоб уникнути двозначності передавання інформації» (Feiyang Zhang, 2024, с. 147).

Особлива роль у посиленні ефективності міжкультурної наукової взаємодії належить термінологічному апарату науки. Уніфікація термінології – необхідна умова успішного спілкування академічних спільнот. У сучасному науковому стилі української мови відбувається активне формування та впорядкування термінології. У цьому процесі простежуються дві тенденції: ліквідація наслідків багаторічної насильницької русифікації, відновлення автентичних слів і форм та створення термінологічного апарату, здатного забезпечити ефективну міжкультурну наукову комунікацію.

У рекомендаціях щодо дотримання наукового стилю виявлено спільні та відмінні риси, які усталилися в традиції вітчизняної й зарубіжної науки. «Англійське академічне письмо підкреслює об'єктивність викладу, що відображено в тенденції до десуб'єктивації мови. Використання третьої особи та пасивного стану має на меті послабити суб'єктивність і підкреслити незалежність дослідження» (Feiyang Zhang, 2024, с. 147). З метою об'єктивації наукового викладу в українській мові рекомендовано вживати безособові дієслівні форми (*визначено, узагальнено*) та форми третьої особи множини (*розглядають, виокремлюють, класифікують*), водночас уникати вживання пасивних дієслів на вірець *аналізується, досліджується*.

Спільними для вітчизняного та англійського академічних стилів є рекомендації прагнути до лаконічності висловлення, уникаючи багатослів'я (замість *провести дослідження – дослідити, здійснити аналіз – проаналізувати, зробити узагальнення – узагальнити*); використовувати засоби зв'язку, що мають виразну семантику, для забезпечення логічної послідовності викладу; виявляти досконале володіння фаховою метамовою.

Загалом, «спираючись на знання про міжкультурну комунікацію та за допомогою критичного мислення можна визначати риторичні моделі для спілкування із зарубіжними

партнерами. Упровадження кроскультурної компоненти в навчальні плани сприяє розвитку навичок аналітичного мислення та навчає обирати риторичні стратегії, які є релевантними в кожній ситуації» (Бобрівник, Гайдученко, 2019, с. 112–113).

Акценти та пріоритети. Чи не найголовнішим пріоритетом у сучасній зарубіжній та вітчизняній науці є дотриманням принципів академічної доброчесності та сповідування нульової толерантності до плагіату. Легалізація цієї норми в Україні сприяла зростанню довіри міжнародної наукової спільноти до вітчизняних досліджень.

У виборі галузі та напрямку наукового пошуку пріоритетними в зарубіжній науці стають міждисциплінарні дослідження та методи. Ця тенденція суттєво впливає на тематику робіт вітчизняних здобувачів, зокрема в лінгвістиці. Наукові студії в галузі соціо-, медіа-, психологічної та етнолінгвістики, а також міграційної лінгвістики корелюють з інтересами міжнародної наукової спільноти та активізують міжкультурну фахову комунікацію.

Організація процесу наукового пошуку та оформлення його результатів у вітчизняній і західноєвропейській науці не мають суттєвих розбіжностей. Водночас помітною відмінністю в презентації результатів дослідження молодих учених донедавна був акцент на певних компонентах: у вітчизняних статтях, зокрема лінгвістичних, значне місце було відведене аналізу нового фактичного матеріалу та узагальненню, зробленим на цій основі, тоді як представники західноєвропейської науки не менш важливими вважали докладне, поетапне обґрунтування застосованих методів та критичний аналіз наукової літератури, опублікованої переважно за останні п'ять років. Відповідно фіксувалося дещо відмінне сприйняття наукової новизни роботи.

І нарешті, у міжкультурній комунікації науковців варто акцентувати на першому заявленні про роботу. У цьому аспекті потребує уважного опрацювання жанр електронного листування представників наукової спільноти, який може мати значні локальні відмінності. Найчастіше з електронного листа починається міжкультурний контакт науковців, і для успішного представлення своєї наукової діяльності здобувач насамперед має дізнатися про місцеві

соціокультурні особливості, завчасно проаналізувати зразки відповідного жанру, його моделі та ключові слова. Структурні компоненти ділового електронного спілкування між представниками різних культур, їх градація та розташування, етичні формули можуть суттєво відрізнятися і створювати ситуації непорозуміння чи навіть конфлікту.

Мікроагресії та толерантне мовлення. Європейські країни мають тривалу історію та великий досвід спілкування в мультикультурному середовищі, пов'язаний переважно з потужними міграційними процесами: з'ясовано основні причини міжкультурних конфліктів, вироблено методи розпізнавання мікроагресій та уникнення хейтспічу, культивується повага до розмаїття (Diversity), постійно акцентують на перевагах такого явища.

Якщо проблеми відкритої дискримінації в Україні сьогодні успішно розв'язують, то питання прихованих мікроагресій створюють значні труднощі в міжкультурному спілкуванні, зокрема й у строкатому науковому середовищі. Мікроагресії, вербальні чи невербальні, часто ненавмисні (неусвідомлені), передають приливи, негативні сигнали для цільової аудиторії. Вони є результатом стереотипів, які засвоєні через історичні та соціокультурні умови і блокують здатність спрогнозувати вплив на інших. В академічній комунікації неусвідомлені мікроагресії можуть мати місце в дискусіях, обговореннях, наукових діалогах, на захисті результатів досліджень і набувають форм невимушених зауважень без запиту, недоцільних чи неправомірних запитань для приниження наукового опонента, заперечень інновацій та іншокультурних елементів, піддавання сумнівам чужого дослідницького досвіду, загалом будь-яких коментарів, заснованих на стереотипах. Країни Східної Європи об'єктивно не мають досвіду розпізнавання мікроагресій та запобігання їм, а спілкування традиційно тяжіє до стереотипізації. У цьому аспекті прикладом формування відповідних компетенцій можуть слугувати освітні курси для студентів та здобувачів, покликані допомогти розпізнавати мікроагресії і знаходити засоби протидії їм (Microaggressions, 2024).

Висновки. Міжкультурна комунікація в науковому дискурсі потребує не лише володіння мовою, а й знання культурних традицій,

специфіки академічної взаємодії, стандартів наукового стилю. Особливості міжкультурної комунікації виявляються в загальній комунікативній компетентності представників різних країн (розумінні культурних кодів, стилістики та риторики, мовної специфіки й культурних традицій інших народів); дотриманні етичних норм спілкування й толерантної мовної поведінки; уніфікації термінології; дотриманні принципів академічної доброчесності; у повазі до інших поглядів та інновацій; загалом – акцентуванні на логіці та стандартизації,

притаманних сучасному світовому, зокрема загальноєвропейському академічному дискурсу.

Стандартизація наукового дискурсу в Європі та в усьому світі безпосередньо впливає на ефективність досліджень. Подолання комунікативних бар'єрів сприятиме поглибленню міжнародної наукової співпраці, підвищенню якості досліджень та ефективному поширенню знань, тому формування міжкультурної академічної компетентності має бути одним із пріоритетів сучасної лінгводидактики.

Список використаних джерел:

- Бобрівник, С. Л., Гайдученко, С. В. (2019). Риторика міжкультурного спілкування: письмовий діловий дискурс у контексті міжкультурної комунікації. *Наукові праці КНЕУ*. 27. 112–118.
- Бойчук, В. (2022). Дефініційний аналіз феномену міжкультурної комунікації. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Педагогіка. Соціальна робота*. 51. 28–31.
- Гальона, Н., Дудко, І. (2020). Основи мовознавчої творчості: навчально-методичний посібник. Київ. URL: <https://api.man.gov.ua/api/assets/man/31847495-264b-447a-92a3-52fa167c3f57/>
- Лебедєва, Л. Е. (2013). Міжкультурна комунікація: лінгвістичний аспект. *Філологічні студії: Науковий вісник Криворізького державного педагогічного університету*. 9(1). 246–252.
- Малинка, Ю. Г. (2012). Толерантність як результат міжкультурної комунікації в умовах глобалізації. *Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія*. 2. 123–127.
- Печеранський, І. П. (2021). Філософсько-культурологічний дискурс як методологічна платформа в рамках сучасних дискусій стосовно міжнародних відносин. *Міжнародні відносини: теоретико-практичні аспекти*. 8. 62–75.
- Серєда, Г. (2020). Міжкультурна комунікація: лінгвістичний та культурно-антропологічний аспекти. *Біоніка інтелекту*. 1(94). 12–18.
- Murray, R. (2002). *How to write a thesis*. Buckingham: Open University Press.
- Feiyang, Zhang (2024). Comparative Study of the English-Chinese Academic Discourse System. *International Journal of Education and Humanities*. Vol. 17. No. 2. 146–149.
- Microaggression, (2024). *The University of Edinburgh*. URL: <https://equality-diversity.ed.ac.uk/students/microaggressions>

References:

- Bobrivnyk, S. L., Haiduchenko, S. V. (2019). Rytoryka mizhkulturnoho spilkuvannia: pysmovyi dilovyi dyskurs u konteksti mizhkulturnoi komunikatsii [The Rhetoric in intercultural communication: written business discourse in the context of intercultural communication]. *Naukovi pratsi KNEU – Scientific Notes Of Kyiv National Economic University*, 27. 112–118 [in Ukrainian].
- Boichuk, V. (2022). Definitsiinyi analiz fenomenu mizhkulturnoi komunikatsii [Definition analysis of the phenomenon of intercultural communication]. *Naukovyi visnyk Uzhhorodskoho universytetu. Serii: Pedagogika. Sotsialna robota – Scientific Bulletin of Uzhhorod University. Series: Pedagogy. Social Work*, 51. 28–31 [in Ukrainian].
- Galona, N., Dudko, I. (2020). Osnovy movoznavchoi tvorchosti: navchalno-metodychnyi posibnyk [Fundamentals of linguistic creativity: A study guide]. Kyiv. Retrieved from: <https://api.man.gov.ua/api/assets/man/31847495-264b-447a-92a3-52fa167c3f57/> [in Ukrainian].
- Lebedieva, L. E. (2013). Mizhkulturna komunikatsiia: lnhvistychnyi aspekt [Intercultural communication: linguistic aspect]. *Filolohichni studii: Naukovyi visnyk Kryvorizkoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu – Philological Studies: The Scientific Publication of Kryvyi Rih State Pedagogical University*, 9(1). 246–252 [in Ukrainian].
- Malynka, Yu. H. (2012). Tolerantnist yak rezultat mizhkulturnoi komunikatsii v umovakh hlobalizatsii [Tolerance as a result of cross-cultural communication in the conditions of globalization]. *Visnyk Natsionalnoho aviatsiinoho universytetu. Filosofiia. Kulturolohiia – Proceedings of the National Aviation University. Philosophy. Cultural Studies*. 2. 123–127 [in Ukrainian].

Pecheranskyi, I. P. (2021). Filozofsko-kulturolohichniy dyskurs yak metodolohichna platforma v ramkakh suchasnykh dyskusii stosovno mizhnarodnykh vidnosyn [Philosophically-cultural discourse as the methodological platform in the frames of modern discussions on international relations]. *Mizhnarodni vidnosyny: teoretyko-praktychni aspekty – International Relations: Theory and Practical Aspects*, 8. 62–75 [in Ukrainian].

Sereda, H. (2020). Mizhkulturna komunikatsiia: linhvistychnyi ta kulturno-antropolohichniy aspekty [Intercultural communication: linguistic and cultural barriers]. *Bionika intelektu – Bionics of Intelligence*, 1(94). 12–18 [in Ukrainian].

Murray, R. (2002). *How to write a thesis*. Buckingham: Open University Press [in English].

Feiyang, Zhang (2024). Comparative Study of the English-Chinese Academic Discourse System. *International Journal of Education and Humanities*. Vol. 17. No. 2. 146–149 [in English].

Microaggression, (2024). *The University of Edinburgh*. Retrieved from: <https://equality-diversity.ed.ac.uk/students/microaggressions> [in English].

Голотенко Павло Ігорович,
*аспірант кафедри культурології та медіакомунікацій
факультету культурології та соціальних комунікацій
Харківської державної академії культури
orcid.org/0000-0002-8096-1957
holotenko11@gmail.com*

СУТНІСТЬ ІСТОРІОСОФІЇ ЯК ФЕНОМЕНУ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ В КОНЦЕПЦІЇ КОСТЯНТИНА КИСЛЮКА

У статті проведено історіографічний аналіз культурологічної монографії Костянтина Кислюка, у якій втілена авторська достатньо повна концепція історіософії як інтелектуального феномену в історії культури України. Задля виявлення сутності заявленої теми в статті беруться до уваги найбільш важливі теоретичні та історичні аспекти. За Костянтином Кислюком, історіософія є найпоширенішою історико-пізнавальною практикою в українському середовищі, яка спрямована на осмислення культурно-історичних подій та явищ у житті українського народу. У статті аналізується теоретичне визначення Костянтина Кислюка концепту української історіософії. Вивчається система його поглядів на проблему розмежування понять «історіософія» та «філософія історії», що є спробою остаточного вирішення цієї наукової проблеми. Осмислюється різниця між видами, типами та формами історіософії як феномену української культури, відповідно до наведеної в монографії авторської аргументації. Особлива увага приділяється розвитку історіософської думки в Україні впродовж багатовікової історії. На матеріалі монографічної праці Костянтина Кислюка, від часів Середньовіччя і до початку XXI століття, у статті висвітлюються характерні особливості української історіософії на різних стадіях розвитку – виникнення, становлення, зрілості, модернізації. При цьому в статті аналізуються деякі тексти з літературних першоджерел.

У статті визначається новизна та практичне значення наукової культурно-історіософської концепції Костянтина Кислюка в умовах соціально-ідеологічної кризи та культурно-політичних перетворень перших десятиліть пострадянського періоду незалежної України.

Також у матеріалі статті висвітлюються основні факти з біографії Костянтина Кислюка як помітного діяча в галузі наукової гуманітаристики в Україні сучасної доби.

Ключові слова: історіософія, національно-культурна пам'ять, культура України, філософія історії, політика, Костянтин Кислюк.

Holotenko Pavlo,
*Postgraduate Student
at the Department of Cultural Studies and Media Communications,
Faculty of Cultural Studies and Social Communications
Kharkiv State Academy of Culture
orcid.org/0000-0002-8096-1957
holotenko11@gmail.com*

THE ESSENCE OF HISTORIOSOPHY AS A PHENOMENON OF UKRAINIAN CULTURE IN THE CONCEPT OF KOSTYANTYN KYSLYUK

The article presents a historiographic analysis of the culturological monograph by Konstantin Kyslyuk, which embodies the author's sufficiently complete concept of historiosophy as an intellectual phenomenon in the cultural history of Ukraine. In order to reveal the essence of the stated topic, the article takes into account the most important theoretical and historical aspects. According to Kostyantyn Kyslyuk, historiosophy is the most widespread historical and cognitive practice in the Ukrainian environment, which is aimed at understanding cultural and historical events and phenomena in the life of the Ukrainian people. The article analyzes Kostyantyn Kyslyuk's theoretical definition of the concept of Ukrainian historiosophy. The system of his views on the problem of distinguishing the concepts of "historiosophy" and "philosophy of history" is studied, which is an attempt to finally solve this scientific problem.

The difference between the types, types, and forms of historiosophy as a phenomenon of Ukrainian culture is analyzed, in accordance with the author's argumentation presented in the monograph. Special attention is paid to the development of historiosophical thought in Ukraine throughout its centuries-old history. Based on the material of the monographic work of Konstantin Kyslyuk, from the Middle Ages to the beginning of the 21st century, the article highlights the characteristic features of Ukrainian historiosophy at different stages of development – emergence, formation, maturity, modernization. At the same time, the article analyzes some texts from literary primary sources.

The article determines the novelty and practical significance of the scientific cultural and historiosophical concept of Konstantin Kyslyuk in the conditions of the socio-ideological crisis and cultural and political transformations of the first decades of the post-Soviet period of independent Ukraine.

The article also highlights the main facts from the biography of Kostyantyn Kyslyuk as a prominent figure in the field of scientific humanities in modern Ukraine.

Key words: historiosophy, national-cultural memory, culture of Ukraine, philosophy of history, politics, Kostyantyn Kyslyuk.

Постановка проблеми. У період найвищої фази системної кризи сучасної незалежної України суттєвого значення набуває вивчення історичної динаміки національної свідомості українського народу. Одним з головних структурних елементів української національно-історичної свідомості є історіософія. Довгий час концепт історіософії як феномену української культури залишався без цілісної наукової концепції. Окрім того, історіософія в сучасному науково-гуманітарному дискурсі багатьма дослідниками часто прирівнюється до таких історико-когнітивних практик, як історіографія, історична міфологія та філософія історії, що, по суті, некоректно. Вагомим внеском у вирішення зазначених проблем є культурологічна монографія 2008 року К. В. Кислюка, спеціальний історіографічний аналіз якої представлений у матеріалі статті.

Аналіз досліджень та публікацій. Головним предметом уваги в контексті статті є монографічна праця К. В. Кислюка «Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції» (Кислюк, 2008). Однак об'єктивне вивчення заявленої теми передбачає використання інших літературних праць. Зокрема, велику цінність становить Антологія української історіософії XIX–XX століть, де містяться історико-теоретичні матеріали багатьох авторів у їхньому первинному аутентичному вигляді (Артюх, 2011). Також взяті до уваги ґрунтовні наукові праці з культурології (Кислюк, 2011; Мельник, 2013), з історії України (Пріцак, 1991; Бойко, 2021), з філософії історії (Бойченко, 2000; Причепій, Черній, Чекаль, 2009).

Мета – дослідити сутність культурологічної концепції української історіософії Костянтина Кислюка.

Завдання – вивчити ключові змістовні положення та актуальність монографічної культурологічно-історіософської праці Костянтина Кислюка. Зокрема, у статті надається теоретичне визначення феномену історіософії, встановлюється хронологія історичного розвитку історіософської думки в Україні, беруться до уваги оригінальні тексти українських мислителів попередніх історичних епох тощо.

Практичне значення статті виявляється насамперед у тому, що вона сприяє розвитку аналітичного й критичного мислення, допомагає розібратися в складних, але важливих питаннях української історії, політики та культури загалом. Окрім того, матеріали статті можуть бути використані для проведення наступних досліджень такої проблематики, а також можуть знадобитися в освітньому процесі підготовки фахівців у галузі культурології, філософії, політології тощо.

Методи дослідження. Відповідно до теми, мети й завдань у статті застосовано декілька пізнавальних засобів культурологічної методології. Так, *історіографічний підхід* дав змогу досягнути зміст культурологічно-історіософської монографії К. В. Кислюка, яка є значним внеском у збагачення та розвиток науково-культурологічних знань. *Метод первинного дослідження* використано для безпосереднього ознайомлення з деякими текстами літературних першоджерел. *Біографічний підхід* надав змоги висвітлити «основні» факти професійної діяльності К. В. Кислюка як автора фахової культурологічної літератури. За допомогою *інноваційного методу* визначено новаторську актуальність культурологічної концепції української історіософії К. В. Кислюка.

Основний текст статті. Костянтин Володимирович Кислюк – харківський науковець

та педагог, крупний представник сучасної української гуманітаристики. Маючи широкий спектр наукових інтересів, К. В. Кислюк офіційно здобув ґрунтовну фахову освіту з декількох спеціальностей – з французької мови та літератури (1995), з історії (1995), з філософії (1999), з культурології (2009). Він є автором та співавтором понад 150 літературних праць – це статті, підручники, монографії тощо. Серед них, зокрема, «Історія української філософії» (2004), «Релігієзнавство» (2009), «Культурологія: хрестоматія» (2017), «Українська ідентичність: історико-культурні ретроспективи та сучасні перспективи» (2018), «Сучасна культурологія: постмодернізм у логіці розвитку української гуманістики» (2022) і т. д. (Шейко, Кушнарєнко та ін., 2019, с. 48–49).

У 2008 році вийшла у світ монографія К. В. Кислюка «Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції», що присвячена дослідженню історіософської інтелектуальної практики як особливого культурного феномену в історії України (Кислюк, 2008). Вихідним положенням його історіософської концепції є те, що національно-історична свідомість українського народу виявляється в двох основних формах – це культурна пам'ять та історіософія. У культурно-філософській традиції України, за автором, історіософія є провідним засобом історико-пізнавальної діяльності (Кислюк, 2008, с. 5–7).

У науці, як відомо, історіософію часто отожднюють із філософією історії. Так, в одному з енциклопедичних видань зазначається, що історіософія – це «філософія історії, галузь загальних міркувань над перебігом історичних процесів, сенсом історії, статусом історичних законів» (Антоняк, Бічуя, Гошко та ін., 1999, с. 575). Характеризуючи внутрішній стан у межах наукового середовища К. В. Кислюк зауважує, що серед сучасних українських дослідників «понині не існує загальноприйнятої ідентифікації “історіософії”» (Кислюк, 2008, с. 10). Але водночас дослідник наголошує на необхідності дотримуватися принципу конвенції, що дає змогу виявити та узгодити наявні спільні позиції в поглядах різних науковців.

Спираючись на результати дослідження великої множини різноманітних та суперечливих інтерпретацій, автором запропоновано два оптимально-конвенційні тлумачення

української історіософії. У більш вузькому значенні це особливий різновид історичної пізнавальної «діяльності, переважного для теоретичної саморефлексії української культури» (Кислюк, 2008, с. 6). У більш широкому – це всі «форми суб'єктивно-спекулятивних поглядів на самотність та самостійність історії України, її народу, держави, культури та Церкви в контексті загальнотеоретичних уявлень про всесвітню історію (її сутність, періоди, рушійні сили, роль людини тощо)» (Кислюк, 2008, с. 6).

До того ж поняття «історіософія» та «філософії історії» в науці зазвичай використовують як взаємозамінні еквіваленти, у монографії послідовно обґрунтовується думка щодо необхідності чіткого розмежування цих двох концептів (Кислюк, 2008, с. 9–35). Якщо філософія історії побутує в загальноєвропейському масштабі, насамперед у країнах західної Європи, то історіософія – це здебільшого феномен східноєвропейської та насамперед української культури. Історіософія є досить своєрідним філософсько-історичним типом національної свідомості, який формувався переважно в умовах складного й трагічного розвитку подій у житті українського народу. Власне тому українська історіософська думка проникнута трагізмом сприйняття історичного буття України, але в поєднанні з оптимізмом та надією на краще майбутнє (Кислюк, 2008, с. 21).

Окрім того, для історіософії (як української, так і будь-якої іншої) притаманна націоналістичність, оскільки в ній порушується не загальнолюдська, а регіонально-етнічна проблема. При цьому К. В. Кислюк відрізняє поняття «націоналістичність» історіософії від поняття «націоналізм» філософії історії (Кислюк, 2008, с. 17). Дослідник зазначає, що для концепцій багатьох західноєвропейських філософів історії властивий націоналізм, який виявляється в завищенні важливості своєї країни в зіставленні з усіма іншими. Зокрема, як засвідчується, Генрі Бокль уважав «історію Британії важливішою за всі інші в усіх її найприкметніших особливостях» (Кислюк, 2008, с. 16). Також Георг Фрідріх Гегель у своїх роботах писав, що «лише германські народи піднялися на найвищий щабель прогресу» і т. д. (Кислюк, 2008, с. 16). Водночас на відміну від історіософії їхні дослідження характеризуються широким загальнокультурним контекстом.

Розглядаючи філософію історії та історіософію безпосередньо в межах культури України, К. В. Кислюк наголошує, що принципова різниця між ними так само зберігається. Українська філософія історії розвивається на базі західноєвропейської. За своєю специфікою вони між собою здебільшого аналогічні, оскільки орієнтовані на вивчення універсально-теоретичних проблем загальносвітової історії людства. У випадку ж української історіософії ідеться про осмислення множини питань, пов'язаних саме з життям українського народу, з історією української політики та корінної національної культури (Кислюк, 2008, с. 23, 29).

Проблема недоречного ототожнення історіософії з філософією історії посилюється тим, що філософія історії інколи вживається як аналог соціології, а історіософія прирівнюється до міфології та історіографії (Бойченко, 2000, с. 17–37, 130; Причепій, Черній, Чекаль, 2009, с. 461). Враховуючи широкий комплекс нюансів, К. В. Кислюк пропонує як альтернативне більш коректне позначення для історіософії неологізм «навколофілософія історії» (Кислюк, 2008, с. 10, 20, 40).

На підставі узагальнення контраверсійних думок і поглядів, К. В. Кислюк виокремлює головні особливості історіософських концепцій українських мислителів. Зокрема, це теоретична спекулятивність, раціональність, зосередженість на сфері політики, інтуїтивно-індивідуальні переконання, правдоподібність, прогнозування оптимістичного майбутнього України в міжнародному контексті з позиції аналізу історичного минулого, але часто в поєднанні з вигаданими псевдофактами тощо (Кислюк, 2008, с. 10–11, 17, 31).

Варто окремо вказати на те, що особливість історіософського способу мислення також виявляється в його нерозривному взаємозалежному зв'язку з національно-культурною пам'яттю. Як було раніше зазначено, вони є структурними елементами історичної суспільної свідомості. Співвідношення культурної пам'яті та історіософії можна розуміти як володіння накопиченими впродовж століть знаннями та власне пізнавальні процеси (генерування і отримання знань). У монографії культурно-історична пам'ять переважно розглядається з боку її ключової ролі в процесі культурної самоідентифікації українського народу. Згідно з авторською

експлікацією, культурна пам'ять – це «все те, що було наділене історичною (...) та національно-культурною значущістю для повсякденної свідомості широких мас і символічно виявляло себе в численних топосах: географічні пункти, реальні або вигадані події, назви та імена» (Кислюк, 2008, с. 6).

У контексті дослідження поліморфності історіософії як феномену української філософської культури К. В. Кислюк чітко розмежує типи, види і форми, хоча фактично вони між собою завжди є взаємопроникнутими. Тобто певній формі історіософії одночасно відповідає свій тип і вид та навпаки. Форма, як зазначається, залежить від літературних особливостей передачі історіософського знання. Це може бути релігійна, світська, академічна та інша форма історіософії. Тип визначається з огляду на ідейно-змістовне наповнення історіософської теорії, у чому простежуються властивості історичної свідомості суспільства певного культурно-історичного періоду. Критерієм виду є належність історіософського вчення до літературного доробку конкретного мислителя або до певного ідейного напрямку, до певної школи – політологічної, соціологічної, філософської і т. д. (Кислюк, 2008, с. 26–28).

Особлива увага в монографічному дослідженні приділяється аналізу змістовно-предметних особливостей історіософської думки на окремих етапах її розвитку в історії української культури. Автор виокремлює чотири основні періоди: докласичний (XI – середина XIX ст.), класичний (кінець XIX – початок XX ст.), модерновий (середина XX ст.) та сучасний (кінець XX – початок XXI ст.).

Найдовший за часом докласичний період автор розглядає як етап генезису і становлення української історіософії. У його межах виокремлюється декілька малих еволюційних періодів: християнська історіософія Київської Русі (XI–XIII ст.), історіософія доби українського Ренесансу та Бароко (XVI – перша половина XVII ст.), українська ліберально-дворянська історіософія (друга половина XVII – початок XIX ст.), а також романтична історіософія (початок і середина XIX ст.) (Кислюк, 2008, с. 77–157).

Автор монографії дає зрозуміти, що виникнення української історіософії в її первинному вигляді становило природний результат розвитку інтелектуально-філософської культури

Київської Русі. При цьому прогрес історіософської думки на той час міг відбуватися насамперед на базі християнської теології історії із чітко окресленим теоретичним фундаментом. Генезис історіософської пізнавальної тенденції також пов'язується з активізацією літературно-писемної практики в результаті поширення християнської релігії від кінця X століття. Парадигма давньоукраїнської історіософської традиції визначалася прагненням тодішніх мислителів до глибокого усвідомлення унікальності історії своєї культури, держави і народу у співвідношенні з біблійно-світовою історією людства. Значною мірою унікальність історії сприймалася крізь призму ідеї про місіонерсько-історичну роль Київської держави в остаточному завершенні багатовікової християнізації людства по всьому світу. Представниками давньоукраїнської історіософії були Іларіон Київський, Нестор, Феодосій Печерський, Данило Заточник, Кирило Туровський та ін. (Кислюк, 2008, с. 77–95).

Історіософія доби українського Ренесансу та Бароко репрезентована трьома основними напрямками – релігійно-православним, князівсько-династійним, козацько-старшинським. Кожен з напрямів був своєрідним проявом пошуків національно-культурної ідентичності тогочасного українського суспільства. На думку К. В. Кислюка, поточний період розвитку історіософії доцільно характеризувати понятійною формулою: «Україна, яка розпочиналася Руссю» та «Русь, яка закінчилася Україною» (Кислюк, 2008, с. 113). Водночас не буде зайвим нагадати, що період XVI та першої половини XVII століть – це той час, коли Україна перебувала в складі Литви та Польщі (Бойко, 2021, с. 81–119).

У контексті «релігійно-православного» напрямку провідне значення мала ідея відновлення та збереження духовно-світоглядної самобутності суспільства, еліту якого становили київські князі-можновладці. Таке прагнення посилювалося необхідністю збереження політичної сили князів Києва як «другого Єрусалима» в статусі релігійно-політичного центру, що має своє священно-історичне значення. Ключовим питанням «князівсько-династійного» напрямку історіософії було збереження династичної спадкоємності князівської влади на українських землях. У «козацько-старшинському»

напрямі центральне місце посідала думка про можливість військової служби козаків в армії Речі Посполитої. За це влада польсько-литовської держави мала би сприяти зміцненню військово-політичної сили української етнотериторії, а також забезпечити для українського населення певні соціальні права та свободи (Кислюк, 2008, с. 96–127).

Дослідження К. В. Кислюка показує, що представниками української історіософії періоду Ренесансу та Бароко варто вважати не лише власне українських мислителів, а й деяких польських та литовських письменників, які займали позитивну позицію до України. Серед них Дем'ян Наливайко, Петро Могила, Матвій Стрийковський, Алессандро Гваньїні, Іван Туробинський Рутинець та ін.

Після того як у середині XVII століття сформувалась Українська гетьманська держава, у другій половині XVII століття настала «доба Руїни». Упродовж XVIII й до початку XIX століття Україна перебувала під тиском нищівної колоніальної політики російської імперії (Бойко, 2021, с. 131–167). Як свідчить К. В. Кислюк, у межах ліберально-дворянської історіософії цього періоду виокремлюють дві гносеологічні традиції: «україномалоросійська» та «великоросійська». Їх основний зміст становить осмислення історії української політики. Однак якщо представники першої з них доводили самодостатність історії української культури, а також обстоювали позицію щодо національно-політичної повноправності та автономії України, то прибічники другої розглядали Україну як частину російської імперії і робили акцент на спільних аспектах між історією української та російської культури. Серед найбільш відомих представників ліберально-дворянської історіософської думки К. В. Кислюк згадує про Самійла Величка, Григорія Граб'янку, Олександра Рігельмана, Дмитра Бантиш-Каменського, Миколу Маркевича (Кислюк, 2008, с. 128–139).

Романтична історіософія України початку та середини XIX століття, як показано в монографії К. В. Кислюка, була спрямована на обґрунтування необхідності збереження традицій та загалом культурної спадщини минулих часів задля самозбереження національного духу, забезпечення культурного добробуту українського народу в майбутньому житті, досягнення культурно-політичної консолідації

східних та західних українських регіонів. Водночас під тиском автократично-колоніальної політики російської держави, романтична історіософія займала нейтрально-проміжну позицію між малоросійською та великоросійською концепціями історії України. Історіософська парадигма доби романтизму втілена в літературних працях Пантелеймона Куліша, Михайла Максимовича, Миколи Гоголя, Тараса Шевченка, Миколи Костомарова та інших мислителів (Кислюк, 2008, с. 139–157).

Досить примітно, що в Антології української історіософії XIX–XX століть, упорядкованій В'ячеславом Олексійовичем Артюхом, наводяться оригінальні тексти лише двох згаданих авторів – Пантелеймона Куліша та Миколи Костомарова (Артюх, Ч. 1, 2011, с. 19–28, с. 60–66).

У своєму класичному вигляді українська історіософія постає в період від початку 1880-х років до початку 1920-х років. У роботах Андрія Шептицького, Івана Франка, Володимира Антоновича, Михайла Грушевського та інших «класиків» історіософської думки досягається, як пояснює К. В. Кислюк, органічний синтез основних положень історіософських концепцій доби Київської Русі, козацько-старшинського та романтичного напрямів. Дотримуючись ідей позитивізму, представники класичної історіософської традиції замислювалися над багатьма соціально-економічними питаннями, доводили залежність культурно-історичної динаміки від загального стану народних мас, а не лише від окремих соціальних груп, відстоювали право України на здобуття державної незалежності, а також наголошували на самостійності та унікальності історії українського народу (Кислюк, 2008, с. 158–179).

Наприклад, Михайло Грушевський з достатньою підставою стверджував, що «треба попроситися з фікцією, що “русска історія”, підмінювана на кождім кроці великоруською, – то історія “общерусска”. (...) Історія великоруська (...) з українсько-руським (київським) початком, пришитим до неї – се тільки калікувата, неприродна комбінація, а не якась “общерусска” історія. Зрештою, “общерусскої” історії й не може бути, як нема “общерусскої” народності» (Артюх, Ч. 1, 2011, с. 77).

Згідно з К. В. Кислюком, модерновий етап розвитку української історіософської думки умовно охоплює час від середини 1920-х до

початку 1990-х років. Після втрати довгоочікуваної державної незалежності України на початку 1920-х років, в українській історіософії виникла тенденція до обґрунтування теорії щодо кругообігу культурно-історичного процесу. К. В. Кислюк підкреслює, що це наблизило українську історіософію до проблематики філософії історії. Суть означеної теорії полягала в можливості відновлення політичного суверенітету України, але важливою умовою цього є успадкування досвіду, збереження національно-культурних здобутків, моральних та інших духовних цінностей попередніх поколінь. Представниками модернової традиції української історіософії є Дмитро Чижевський, Дмитро Донцов, В'ячеслав Липинський, Юрій Липа, Микола Шлемкевич, Іван Лисяк-Рудницький, Юрій Луцький та ін. (Кислюк, 2008, с. 179–247).

Зокрема, на думку Дмитра Донцова «кожна сильна суспільність міцна твердим моральним законом, що над нею панує, якого живим символом і прикладом є її панівна верства. Мусить вона насамперед бути тверда й невблаганна щодо себе самої, не піддаватися матеріальним спокусам (...), ставляти над усе поняття чести й обов'язку, безоглядно вірити у свою справу і в своє право провадити загальом. Мусить вона (...) суворо карати всякі відосередкові егоїстичні тенденції в лоні своєї групи й суспільності, не піддаючись голосу фальшивої “людяности” (...). Де сила цього морального закону слабне (...), де замість служби високим абстрактним ідеалам приходить вільна гра самолюбних матеріальних інстинктів (...), погоня за насолодою, вигодою і щастям, – там (...) настає серед провідної верстви розклад» (Артюх, Ч. 2, 2011, с. 151).

Нарешті, згідно з К. В. Кислюком, специфіка сучасної історіософії в Україні пострадянського періоду незалежності полягає не в розробці нових, а в переосмисленні, з різних методологічних позицій, попередніх історіософських концепцій історії України (Кислюк, 2008, с. 215–228).

Висновки. З достатньою підставою можна стверджувати, що у своїй науковій монографії К. В. Кислюк утілює цілісну концепцію концепту історіософії в українській культурі. У матеріалі книги автор пропонує власну теоретичну інтерпретацію української історіософії,

встановлює чітку відмінність історіософії від філософії історії, визначає типи, форми та види української історіософії, встановлює детальну періодизацію та простежує ідейно-змістову еволюцію української історіософії, починаючи з докласичного періоду і завершуючи початком ХХІ століття.

До середини 2000-х років найбільш ґрунтовним та комплексним дослідженням феномену історіософії в українській культурі залишалася наукова розвідка Володимира Арнольдovichа Потульницького. Однак це дослідження, порівняно з концепцією К. В. Кислюка, має значно менший хронологічний діапазон (XVII–XX століття) та подається здебільшого крізь призму політології.

Книга К. В. Кислюка належить до категорії тих досліджень історично-української свідомості, проведення яких було суттєво затребуваним у процесі культурно-суспільних трансформацій перших років відновленої державної незалежності України. Серед

негативних явищ системної культурної кризи пострадянської України, автор звертає особливу увагу якраз на відсутність консолідації національно-історичної свідомості українців, зокрема української діаспори. На думку К. В. Кислюка, причиною цього перманентного явища є домінування в соціумі ідеалізованих, заангажованих та буденно-примітивних концепцій «українства», які до того ж не є між собою узгодженими. Інша головна причина ставленні більшої частини українського населення до власної національно-культурної ідентифікації.

Ґрунтовне дослідження К. В. Кислюка української історіософії – як особливої інтелектуально-філософської практики, як прояву національно-історичної свідомості – допомагає осмислити й тим самим покращити ментально-духовний стан сучасного українського суспільства, від чого значно залежить динаміка розвитку національної культури.

Список використаних джерел:

- Антоняк, Б., Антоняк, Ю., Бічуя, Н., Гошко Т., Григоренко, Г. ... Храплива-Щур Л. (1999). УСЕ. Універсальний словник-енциклопедія. Київ : Ірина. 1551 с.
- Артюх, В. О. (упор.) (2011). Українська історіософія (XIX–XX ст.). *Антологія у 2 частинах*. (Ч. 1). Суми : Сумський державний університет. 250 с.
- Артюх, В. О. (упор.) (2011). Українська історіософія (XIX–XX ст.). *Антологія у 2 частинах*. (Ч. 2). Суми : Сумський державний університет. 271 с.
- Бойко, О. (2021). Історія України. Київ : ВЦ Академія. 640 с.
- Бойченко, І. В. (2000). Філософія історії. Київ : Знання. 723 с.
- Кислюк, К. В. (2008). Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції. Харків : ХДАК. 288 с.
- Кислюк, К. В. (2011). Наукові дослідження української культури : проблема періодизації. *Культура України*. № 32. С. 48–59.
- Мельник, В. П. (ред.) (2013). Культурологія : енциклопедичний словник. Львів : ЛНУ імені Івана Франка. 508 с.
- Потульницький, В. А. (2002). Україна і всесвітня історія : Історіософія світової та української історії XVII–XX століть. Київ : Либідь. 480 с.
- Причепій, Є. М., Черній, А. М., Чекаль, Л. А. (2009). Філософія. Київ : Академвидав. 592 с.
- Пріцак, О. (1991). Що таке історія України? *Слово і час*. № 1. С. 53–60.
- Шейко, В., Кушнарєнко, Н., Лошков, Ю., Шашевська, І., Скрицька, М. Алфьорова, З. ... Суконько, Л. (2019). Харківська державна академія культури. До 90-річчя з дня заснування. Харків : ХДАК. 254 с.

References:

- Antoniak, B., Antoniuk, Yu., Bichuia, N., Hoshko T., Hryhorenko, H. ... Khraplyva-Shchur L. (1999). USE. Universalnyi slovnyk-entsyklopediia [Everything. Universal dictionary-encyclopedia]. Kyiv : Iryna [in Ukrainian].
- Artiukh, V. O. (upor.) (2011). Ukrainska istoriosofiia (XIX–XX st.) [Ukrainian Historiosophy (19th–20th centuries)]. *Antolohiia u 2 chastynakh. (Ch. 1)*. Sumy : Sumskyi derzhavnyi universytet [in Ukrainian].
- Artiukh, V. O. (upor.) (2011). Ukrainska istoriosofiia (XIX–XX st.) [Ukrainian Historiosophy (19th–20th centuries)]. *Antolohiia u 2 chastynakh. (Ch. 2)*. Sumy : Sumskyi derzhavnyi universytet [in Ukrainian].
- Boiko, O. (2021). Istoriiia Ukrainy [History of Ukraine]. Kyiv : VTs Akademiia [in Ukrainian].
- Boichenko, I. V. (2000). Filosofiia istorii [Philosophy of history]. Kyiv : Znannia [in Ukrainian].
- Kysliuk, K. V. (2008). Istoriosofiia v ukrainskii kulturi: vid kontseptu do kontseptsii [Historiosophy in Ukrainian culture : from concept to concept]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Kysliuk, K. V. (2011). Naukovi doslidzhennia ukrainskoi kultury : problema periodyzatsii [Scientific research into Ukrainian culture : the problem of periodization]. *Kultura Ukrainy*. № 32 [in Ukrainian].

Melnyk, V. P. (ed.) (2013). Kulturolohiia : entsyklopedychnyi slovnyk [Cultural studies : encyclopedic dictionary]. Lviv : LNU imeni Ivana Franka [in Ukrainian].

Potulnytskyi, V. A. (2002). Ukraina i vsesvitnia istoriia : Istoriosofiia svitovoi ta ukrainskoi istorii XVII–XX stolit [Ukraine and World History: Historiosophy of World and Ukrainian History of the 17th–20th Centuries]. Kyiv : Lybid [in Ukrainian].

Prychepii, Ye. M., Chernii, A. M., Chekal, L. A. (2009). Filosofiia [Philosophy]. Kyiv : Akademvydav [in Ukrainian].

Pritsak, O. (1991). Shcho take istoriia Ukrainy? [What is the history of Ukraine?]. *Slovo i chas*. № 1 [in Ukrainian].

Sheiko, V., Kushnarenko, N., Loshkov, Yu., Stashevskaya, I., Skrytska, M., Alforova, Z. ... Sukonko, L. (2019). Kharkivska derzhavna akademiia kultury. Do 90-richchia z dnia zasnuvannia [Kharkiv State Academy of Culture. To the 90th anniversary of its founding]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Дудніков Сергій Петрович,
аспірант кафедри української філософії та культури
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
orcid.org/0009-0009-1388-2093
sdudnikov363@gmail.com

ВПЛИВ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ НА КОЛЕКТИВНУ ІДЕНТИЧНІСТЬ

У статті запропоновано науково неупереджене дослідження впливу масової культури на колективну ідентичність. Його актуальність викликана пануванням у сучасній інтелектуальній думці песимістичних оцінок щодо соціальних наслідків масмедіа. Їх ідейною основою стали концептуально оформлені в XIX ст. елітарні теорії, представники яких (А. Шопенгауер, Ф. Ніцше) одними з перших помітили зниження якості культури, унаслідок того, що посередність посіла провідні місця в інтелектуальній і культурній сферах. Ситуація, на переконання низки дослідників (Х. Ортега-і-Гассет, М. Гайдеггер, Т. Адорно), істотно загострилася завдяки індустріалізації, яка сприяла посиленню комерціалізації та стандартизації культурних продуктів. Поширення останніх заклало підвалини для уніфікації мислення та потреб людей, а тому і втрати ними культурної автентичності. Засилля одноманітних продуктів та мозаїчної інформації зумовлювало перетворення людини на безликого споживача, який не має притаманного модерним спільнотам протиставлення Іншим, тож усвідомлює себе не як член певної унікальної спільноти, а як представник усього людства.

Поряд з песимістичними оцінками соціального впливу масової культури, в інтелектуальній думці XX ст. присутні підходи, представники яких фокусувалися на позитивних наслідках медіа для суспільства та культури. Чільне місце серед останніх посідають модерністські теорії націєтворення. Їх творці всебічно й аргументовано довели ключове значення масмедіа, передусім книгодрукування, у формуванні сучасних форм колективної ідентичності. Не змінилася роль медіа у формуванні внутрішньої єдності спільнот і з появою комерціалізованої масової культури. Розмаїтий зміст повідомлень останньої, як свідчать наукові розвідки другої половини XX ст., аудиторія не сприймає пасивно, а інтерпретує відповідно до наявного досвіду. Це дає можливість як окремій людині, так і цілій спільноті чинити опір владним структурам у їх спробі нав'язати певні ідеї чи цінності та відшукувати у медіаконтенті важливі для збереження та кристалізації власної ідентичності смисли, стратегії та програми.

Ключові слова: колективна ідентичність, медіа, масова культура, книгодрукування, посередність, індустріалізація, «уявна спільнота», культурна індустрія, культурна уніфікація.

Dudnikov Serhii,
Postgraduate Student at the Department of Ukrainian
Philosophy and Culture
Taras Shevchenko National University of Kyiv
orcid.org/0009-0009-1388-2093
sdudnikov363@gmail.com

THE INFLUENCE OF MASS CULTURE ON COLLECTIVE IDENTITY

The article offers a scientifically unbiased study of the impact of mass culture on collective identity. Its relevance is caused by the dominance of pessimistic assessments of the social consequences of mass media in contemporary intellectual thought. Their ideological basis is the elite theories conceptualized in the nineteenth century. Their representatives (A. Schopenhauer, F. Nietzsche) were among the first to notice a decline in the quality of culture, as mediocrity took the lead in the intellectual and cultural spheres. The situation, according to a number of researchers (J. Ortega y Gasset, M. Heidegger, T. Adorno), was significantly exacerbated by industrialization, which contributed to the increased commercialization and standardization of cultural products. The spread of the latter laid the groundwork for the unification of people's thinking and needs, and thus their loss of cultural authenticity. The dominance of monotonous products and mosaic information led to the transformation of a person into a faceless consumer who does not have the opposition to Others inherent in modern communities, and therefore does not realize himself or herself as a member of a unique community, but as a representative of all humanity.

In parallel with the pessimistic view of the social impact of mass culture, the intellectual thought of the twentieth century saw the emergence of approaches that focused on the positive effects of media on society and culture. A good example in this context is the modernist theory of nation-building. Their creators have comprehensively and reasonably proved the key importance of mass media, and especially printing, in shaping modern forms of collective identity. The role of the media in shaping the internal unity of communities has not changed with the advent of commercialized mass culture. The diverse content of the latter's messages, according to scholarly research of the second half of the twentieth century, is not perceived passively by the audience, but is interpreted according to the available experience. This enables both individuals and communities to resist the power structures in their attempts to impose certain ideas or values and to find in the media content the meanings, strategies, and programs important for preserving and crystallizing their own identity.

Key words: collective identity, media, mass culture, printing, mediocrity, industrialization, “imaginary community”, cultural industry, cultural unification.

Постановка проблеми та її актуальність.

Попри те що соціокультурні трансформації, які відбуваються під впливом масової культури, мають вкрай амбівалентні соціальні наслідки, у сучасному інтелектуальному дискурсі та суспільній думці помітно переважають тенденційні оцінки впливу масової культури на становлення та розвиток колективної ідентичності. Їхньою концептуальною основою зазвичай стає сьогодні вже класична робота Х. Ортега-і-Гассета «Повстання мас». У цій праці іспанський філософ одним з перших у європейському інтелектуальному дискурсі висвітлив ті соціокультурні трансформації, які відбулися в сучасному йому світі внаслідок виходу на історичну арену «масової», або ж «рядової людини», яка «не відрізняється від інших, а є повторенням загального типу» (Ортега-і-Гасет, 1965, с. 17). Така людина, на переконання філософа, «не дає собі обґрунтованої оцінки – доброї чи злої, а натомість почуває, що він “такий, як усі”, і, проте тим не переймається і навіть задоволений почуватися тотожним з іншими» (Ортега-і-Гасет, 1965, с. 18).

Х. Ортега-і-Гассет цілковито переконаний у тому, що прагнення та бажання мас обмежені цариною насолоди та комфортом без зусиль, а тому вони не можуть «та й не здатні керувати власним буттям, а ще менше правити суспільством» (Ортега-і-Гасет, 1965, с. 15). Відповідно, поступове отримання масами доступу до здобутків культури цілком закономірно викликало кризові тенденції, які надалі можуть «охопити народи, держави чи культури» (Ортега-і-Гасет, 1965, с. 15). Ці зміни, на думку філософа, спричинені не тільки відсутністю в посередності прагнення до саморозвитку, а і її відмовою від традиції, яка століттями залишалася одним з ключових чинників формування колективної

(регіональної, етнічної чи національної) ідентичності.

Занепокоєння Х. Ортега-і-Гассета щодо наслідків індиферентності маси до традиції дещо перебільшене. Адже, як цілком аргументовано показав свого часу Ю. Габермас, у сучасному світі колективна ідентичність формується комунікацією, у процесі якої індивіди проявляють волю до витворення цінностей та норм, що виражають загальну згоду до співжиття (Габермас, 2014, с. 93). Це ж, своєю чергою, вказує на те, що колективна ідентичність виникає не так завдяки єдності традиції, як свідомому прагненню індивідів до витворення цінностей та норм, що виражатимуть їхню згоду до спільного життя (Габермас, 2014, с. 93).

Наявність раціонального зерна у висновках Ю. Габермаса, не дає, як нам видається, підстав сприймати безапеляційно його аргументи. Увага філософа сфокусована на політичному вимірі колективної ідентичності, унаслідок чого він легко оминає її соціокультурний контекст. Такий підхід, як свідчить робота українського вченого М. Степико, дещо обмежує розуміння суті колективної ідентичності, яка формується у процесі соціалізації і проявляється через не тільки взаємне визнання цінностей і традицій, а й емоційно забарвлене та практично заряджене чуття належності індивіда до самобутньої соціокультурної спільноти (Степико, 2011, с. 171–172). Очевидно, що таку ідентифікацію з певною спільнотою вкрай не просто зберігати у світі, де люди здобули «право обирати для себе власний спосіб життя, свідомо вирішувати яких переконань дотримуватись, визначати – якими шляхами йти» (Тейлор, 2001, с. 83). У прагненні до індивідуальної самореалізації люди починають зосереджуватися на «своєму приватному житті»

з притаманним йому жаданням «жалюгідного комфорту», що, зрештою, і викликає звуження обріїв життя та робить людей «менш причетними до інших чи суспільства загалом» (Тейлор, 2001, с. 84).

Аналіз останніх досліджень і публікацій.

Як бачимо, згадані нами дослідники, появу масової культури пов'язують з виходом на історичну арену у XX ст. масової людини – безликого споживача, з невисоким інтелектуальним рівнем та примітивним прагненням до гедонізму, який намагалася вдовольнити культурна індустрія споживацького суспільства. Утім, насправді зростання кризових тенденцій у культурі проявилось ще в XIX ст. Ці зміни одним з перших схопив та всебічно схарактеризував у широковідомій сьогодні праці «Світ як воля та уявлення» німецький філософ-іраціоналіст А. Шопенгауер. Він стверджував, що витіснення геніїв з провідних соціальних позицій, насамперед інтелектуальної та культурної сфери, призводить до зниження якості культури, твори якої внаслідок спрощення змісту втрачають свою колишню глибину (Schopenhauer, 1969).

Дещо песимістичні щодо намічених у XIX ст. соціокультурних трансформацій висновки А. Шопенгауера мали неабиякий вплив на світогляд та філософську спадщину Ф. Ніцше. Розвиваючи й переосмислюючи ідеї свого попередника, він виступив з рішучою критикою християнської моралі. На його думку, саме її чесноти виплекали людей, яким «бракує висоти духу й суворості, щоб братися до мистецтва», «яким бракує сили й далекоглядності, щоб опанувати себе й дати первісному закону тисячократних невдач і провалів робити свою справу», «недостатньо шляхетні, щоб помітити прірву чи бодай шпарину між рангами різних людей» (Ніцше, 2021, с. 99). Ці люди «розпоряджалися долею Європи, аж поки нарешті не виплекали здрібнілу, майже сміховинну породу, стадну тварину, щось добродушне, хворобливе й пересічне, сучасного європейця» (Ніцше, 2021, с. 99). Саме йому Ф. Ніцше буде протиставляти людину «сильного інстинкту, яка прагне не до шопенгауерівської втечі від життя та реальності, а до її перетворення в процесі вироблення нової ціннісної системи. Постання «вищої людини», на думку мислителя, вкрай необхідна умова для того, щоб рівність прав не

перетворилася зрештою на рівність безправ'я (Ніцше, 2021, с. 184).

Попри вкрай неоднозначне сприйняття поглядів Ф. Ніцше серед інтелектуалів, наразі немає найменших сумнівів у тому, що його філософська спадщина справила чималий вплив на подальше філософське осмислення масової культури та її впливу на суспільство. Показовим прикладом тут може стати вже згадана нами робота Х. Ортега-і-Гассета «Бунт мас», у якій він запропонував суголосну ніцшеанській філософії оцінку масового суспільства (Ортега-і-Гасет, 1965, с. 17). Не менш виразно критика масової людини, а відтак і цінностей масового суспільства проглядається в роботі М. Гайдеггера «Буття і час» (1927). Осмислюючи фундаментальні проблеми людського існування, німецький мислитель широко послуговувався поняттям «Das Man», яке можна перекласти як «вони» чи «безлике загальне». Саме таким постає перед М. Гайдеггером суспільство, у якому людина втрачає свою автентичність, інертно керуючись у своїй діяльності усталеними в суспільстві цінностями, нормами та переконаннями. У гонитві за комфортом вона турбується тільки про речі, що, зрештою, стає причиною того, що й сама вона перетворюється на взаємозамінну іншими річ (Heidegger, 1967, р. 126).

Фокусуючись на критиці європейського суспільства та проблемах людського існування, А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, Х. Ортега-і-Гасет та М. Гайдеггер усе ж не досліджували масової культури в сучасному її тлумаченні. Теоретичне осмислення цього нового для європейського світу феномену започаткували Т. Адорно та М. Горкгаймер у широковідомому дослідженні «Діалектика просвітництва. Філософські фрагменти» (1944). У цій праці дослідники наочно показали, що масова культура через одноманітні товари стандартизує мислення та потреби людей, будучи водночас зручним та ефективним засобом маніпуляцій, спрямованих на легітимізацію політичних та/або соціальних структур (Adorno & Horkheimer, 1969, р. 128–176). До того ж дослідники цілком переконані, що тотальне засилля пропонованих масовим виробництвом культурних продуктів створює чималі труднощі для збереження не тільки групової єдності, а й колективної ідентичності.

Панівні переконання інтелектуальної думки XIX – середини XX століття щодо руйнівного соціального впливу масової культури, у другій половині XX ст. почали змінюватися більш зваженими оцінками соціальних та політичних наслідків розвитку масової культури. Показовим прикладом тут може стати широковідома сьогодні робота Б. Андерсона «Уявні спільноти» (Андерсон, 2001). У цій праці американський учений усебічно дослідив роль друкованих медіа у формуванні національних спільнот, чим запропонував новий для закордонного дискурсу погляд на вплив масової культури на формування та розвиток колективної ідентичності. Висловлені вченим ідеї згодом були адаптовані до викликів сучасного світу, насамперед соціокультурних трансформацій «мережевого суспільства» М. Кастельс (Кастельс, 2007).

Загалом у закордонному інтелектуальному дискурсі протягом XIX–XX ст. сформувалося дві основні лінії осмислення масової культури. Представники першої вкрай песимістично оцінювали соціальний ефект масової культури, натомість прихильники другої показували здебільшого позитивні культурні оновлення викликані масовою культурою. Ця амбівалентна оцінка соціальних наслідків масової культури досить виразно проявилася й в українській інтелектуальній думці, де, як свідчать роботи І. Лященко (Лященко, 2009), А. Бойко (Бойко, 2015), Н. Кривди (Кривда, 2018) та ін., дослідники багато уваги приділяють висвітленню викликів та загроз, зумовлених масовою культурою. Водночас, як свідчать роботи Т. Лютого (Лютий, 2013), С. Сторожук (Storozhuk and etc., 2019), О. Сінкевич (Сінкевич, 2014) та ін., тут залишається чимало дослідників, які, визнаючи маніпулятивний характер масової культури, аналізують вплив «культурних індустрій» на формування та переформатування колективної ідентичності.

Мета дослідження. З огляду на істотні розбіжності в оцінці соціального потенціалу масової культури, мета нашого дослідження – розкрити роль масової культури у формуванні та збереженні колективної ідентичності.

Виклад основного матеріалу. Навіть запропонований нами побіжний огляд літератури, присвяченої впливу масової культури на формування колективної ідентичності, досить однозначно вказує на те, що «спроба

шукати тожсамість у сфері масової комунікації може викликати спантеличення» (Лютий, 2013, с. 395). На наш погляд, в основі останнього лежить сформований у XIX – середині XX ст. стереотипний образ масової культури, яка невпинно генерує стандартизовані культурні продукти та суспільні стереотипи, що уніфікують мислення та цілі людей, нівелюючи тим самим їхнє прагнення формувати унікальні культурні спільноти.

Зосередження уваги людини на індивідуальних прагненнях та поширенні уніфікованих масових продуктів (музика, кіно, мода) заклали підвалини песимістичних оцінок щодо їх впливу на формування чи збереження колективної ідентичності. Вони стали логічним підсумком ключової для масової культури орієнтації на виокремлення з унікальної культурної спільноти (етнічної, національної тощо) безликого споживача. Його увага сфокусована на товарах для власного комфорту, а не ідентифікації з іншими в процесі вироблення узгодженої, солідарної позиції та мотивації індивідуальної й групової поведінки, у процесі якої формується колективний образ, з яким «ідентифікують себе всі члени групи», формуючи тим самим підвалини колективної ідентичності (Угрин, 2015, с. 340–341). Для людини, як стверджує українська дослідниця Л. Угрин, вона стає внутрішнім емоційно забарвленим відчуттям належності до певної спільноти, з унікальним для неї «способом життя, мовою, культурою, цінностями, політичними інтересами й цілями» (Угрин, 2015, с. 340–341). Це ж, своєю чергою, означає що «колективний рівень ідентичності об'єктивно та нерозривно пов'язаний з індивідуальним, на якому відбувається формування індивідуальної тотожності, встановлюються емоційні зв'язки індивіда з усталеними в суспільстві політичними та соціальними інститутами» (Угрин, 2015, с. 340).

Варто зазначити, що означене Л. Угрин устанавлення індивідуального емоційного зв'язку зі спільнотою та свідоме формування колективної ідентичності в стародавніх цивілізаціях і середньовічних суспільствах було вкрай обмеженим зовнішніми щодо окремого індивіда чинниками. Тут, як цілком справедливо зауважує М. Гібернау, людина позиціонувала себе через належність до роду, статі, соціального статусу та інших зовнішніх щодо неї атрибутів.

Її ідентичність у цей час була функціональною і здебільшого визначалася соціальною роллю чи місцем у суспільній ієрархії, що дало підстави дослідниці визнати раціональними висновки Е. Дюркгейма про те, що в традиційному суспільстві «індивід» у сучасному його розумінні не існував, а «індивідуальність» не цінували (Гібернау, 2012, с. 19). У такому світі, як цілком справедливо зауважують П. Бергер і Т. Лукман, питання «Хто я такий?» не виникало, адже відповідь на нього постійно підтверджувалася всією соціально значущою інтеракцією (Berger & Luckmann, 1991, p. 184).

Функціональний характер ідентичності, як цілком слушно показав свого часу американський дослідник Е. Гелнер, породив специфічну соціальну структуру агрописемного суспільства. Його передовою верствою був панівний клас (монархи, військові, священники, вище духовенство, адміністрація, бюргери), який становив досить незначну частину населення, «жорстко відокремлену від більшості безпосередніх сільськогосподарських виробників, селян» (Гелнер, 2003, с. 38). Ідеологія цих владних кіл культивувала горизонтальні бар'єри, підкреслюючи наявні в середині суспільства культурні відмінності, завдяки яким вона відмежовувалася від решти суспільства. Останню становиш здебільшого прошарок простонароддя, яке жило взаємно відокремленими та культурно диференційованими дрібними спільнотами, які не прагнули та не потребували політичної підтримки своєї культури (Гелнер, 2003, с. 39). Їхня ідентичність, а тому й функціонування спільноти забезпечувалося особистими контактами, які робили групу тривкою, культурно однорідною та відносно стабільною (Гелнер, 2003).

Дещо специфічна соціальна система агрописемного суспільства породила культурні та світоглядні світи – великі традиції, які всередині вирізнялися великим культурним і мовним розмаїттям та не збігалися з кордонами держави (Гелнер, 2003). З початком індустріалізації ідейним провісником якої, на переконання Е. Гелнера, була Реформація з характерним для неї наголосом на розвитку всезагальної писемності, індивідуалізмі та запереченням монополії духовенства, розпочалися бурхливі та доленосні соціальні зрушення. Наприклад, «демографічний вибух, пришвидшена

урбанізація, міграція робочої сили» призвели до «проникнення глобальної економіки та централізованої держави в життя колись відносно більш або менш замкнених спільнот» (Гелнер, 2003). У результаті цього відносно стабільна вавилонська система замкнених (станових, географічних та культурних) традиційних спільнот почала стрімко змінюватися «новим типом Вавилону». Він формував підвалини не освячених традицією й відповідно менш тривких культурних кордонів (Гелнер, 2003). Головною підвалиною їхнього утвердження стала поява всеосяжних та універсальних для певного суспільства способів спілкування, завдяки появі штучно створеного коду – літературної мови. Її функціонування та поширення вже потребувало політичної підтримки та допомоги, яку взяла на себе централізована держава. У прагненні стабільності вона прийняла тягар витрат та встановила контроль за впровадженням стандартизованої освіти. Породжена нею мовна спільність, закладала підвалини для виникнення стандартизованих національних культур, які легітимізували кордони держав, формуючи відчуття внутрішньої єдності в населення (Гелнер, 2003). Його витворювали стандартизація та культурна уніфікація, за допомогою яких владні кола руйнували культурне та мовне розмаїття агрописемної доби.

Висновки Е. Гелнера щодо штучного характеру модерної, а якщо бути абсолютно точними – національної ідентичності, частково суголосні з ідеями Б. Андерсона, головна увага якого була прикута до ролі масових медіа у формуванні сучасного типу колективних ідентичностей. Такий підхід визначений ключовим для нього переконанням у тому, що національна належність, а тому й ідентичність «є культурними артефактами особливого роду» (Андерсон, 2001, с. 20). Вона формується в процесі руйнації локальних культурних спільнот аграрної доби внаслідок появи «друкарського капіталізму». На думку вченого, завдяки спричиненій ним «вибухоподібній взаємодії між системою виробництва й виробничих відносин (капіталізмом), технологією комунікації (друком) і неуникненим лінгвістичним розмаїттям людства» (Андерсон, 2001, с. 63) формувалися підвалини для постання т. зв. уявних спільнот (Андерсон, 2001, с. 63). Вони стали можливими завдяки тому, що в пошуку нових ринків збуту

«друкарський капіталізм» багато уваги приділив виробленню та стабілізації друкованих мов, чим сформував унікальний «простір взаємообміну й комунікації, нижче від латини, але вище розмовних діалектів» (Андерсон, 2001, с. 65).

За переконанням Б. Андерсона, внаслідок постання нового комунікативного середовища, «аксіоматичну владу над людськими умами», почали стрімко втрачати «давні фундаментальні культурні концепції» (Андерсон, 2001, с. 55–56). У цьому контексті дослідник згадує віру в те, що «тільки певна книжна мова забезпечувала привілейований доступ до онтологічної істини», «що суспільство природним чином організоване навколо і в підпорядкуванні до верховних центрів – монархів», правління яких «є формою космологічного (божественного) завіту» та концепцію «темпоральності, у якій космологія та історія були нерозрізніми, а першопричини світу й людини сутнісно ідентичні» (Андерсон, 2001, с. 55–56). Ці переконання освячували вже загадану нами соціальну структуру агрописемного суспільства, між тим втратили свій пріоритет у сформованому «друкарським капіталізмом» комунікативному просторі. Його поява наочно демонструвала людині, що в єдиному з нею інформаційному просторі є ще сотні тисяч і навіть мільйони людей, які невидимим чином пов'язані з нею з допомогою друку. Зміцненню цього уявлення помітно посприяли введення нових книжних мов в адміністративне та політичне життя держави й високий рівень їхньої стабільності. Саме він формував підвалини для усвідомлення історичної тягlosti «уявної спільноти», яка, як показувала її друкована мова, має давні історичні витоки (Андерсон, 2001, с. 65–66).

Як бачимо, теоретичні роздуми та висновки Е. Гелнера та Б. Андерсона дають підстави стверджувати, що поява медіа заклала підвалини для формування в людини емоційно забарвленого почуття належності до «уявної спільноти», єдність якої в нових соціокультурних умовах забезпечували не безпосередні контакти, а спільна символіка та традиції. Вони набули загального значення завдяки масмедіа (друку, а згодом радіо, телебачення та інтернету), які створили технічні можливості для горизонтального та вертикального поширення однорідної інформації. Передаючи «від покоління до покоління важливі складники знань,

цінності та правила суспільного життя», медіа тим самим впливали на суспільство виробляючи в ньому одноманітні цінності, норми, переконання та прагнення (Лютій, 2013, с. 396–397).

Ситуація дещо змінилася після виходу на історичну арену масового суспільства, у якому людина, стаючи активним споживачем численних матеріальних благ, стрімко втратила свій колишній зв'язок зі значущими в минулому для неї соціальними спільнотами (сім'єю, класом, нацією) та перетворилася на «безлику» частину великої маси. Її виразники, як показав ще К. Ясперс «самі по собі не мають якостей особистості; вони нічого не знають і нічого не хочуть, вони не мають змісту і є знаряддям того, хто лестить їхнім загальним бажанням і пристрастям. Люди в масі легко можуть втратити голову, піддатися п'янкій можливості стати просто іншими, піти за щуроловом, котрий кине їх у безодню пекла. Можуть скластися навіть умови, за яких нерозсудливі маси будуть взаємодіяти з тиранами, що ними маніпулюють» (Jaspers, 2017, s. 125). Ці тривожні зрушення, як доводили Т. Адорно та М. Горкгаймера, стали цілком закономірним наслідком перетворення культурною індустрією автентичних культурних творів у масові продукти, за допомогою яких владні структури уміло маніпулюють суспільною свідомістю (Adorno & Horkheimer, 1969). Водночас дослідники переконані, що сила масової культури настільки потужна, що в пересічній людини майже не залишається простору для критичного мислення, що, зрештою, і прирікає її на пасивну бездіяльність.

Українські невідомі висновки засновників Франкфуртської школи щодо реального становища людини масового суспільства загалом поділяв і К. Ясперс. Водночас він був переконаний, що згодом у масах все ж можуть скластися передумови для «розумної праці й боротьби справжнього духу, праці, яка знаходить своє вираження в поступових перетвореннях умов життя; ніхто не оглядає їх загалом, однак розум панує в них настільки, що робить можливим встановлення в майбутньому впорядкованого існування, свободи праці і вільної творчості» (Jaspers, 2017, s. 126).

Проявлене в роботах К. Ясперса пом'якшення в ставленні до масової культури стало закономірним результатом соціокультурної ситуації середини ХХ ст. З одного боку, війна та повоєнні

роки просякнуті тотальною пропагандою, що трансливалася за допомогою радіо та телебачення, викликали відчуття того, що людина «іде в ніщо. Вона схоплює ніщо у відчаї або в триумфі знищення», що породжувало відчуття, що Бог, а з ним і цінності світського гуманізму пішли в забуття (Jaspers K., 1951, s. 266). Водночас ця ж сама ситуація дуже яскраво демонструвала, що всі відомі тогочасні загальні образи людини не відповідають дійсності, а лише обмежують людину, яка перебуває у постійному розвитку та русі. «Людина – зауважує К. Ясперс, незавершена і така, що не завершується, та завжди відкрита для майбутнього. Нема ніде універсальної людини і ніколи вона не з'явиться» (Jaspers K., 1951, s. 271). Це ж, своєю чергою, означає, що утвердження в майбутньому нових форм гуманізму засобами масмедіа, сприятиме демократизації суспільства та пробудженню внутрішньої свободи людини, яка в прагненні зреалізувати себе в суспільстві буде свідомо підтримувати й розвивати колективну ідентичність.

Ідеї та теоретичні роздуми К. Ясперса спонукали інтелектуальну спільноту до переосмислення процесів, що відбувалися в тогочасному соціокультурному просторі. Завдяки цьому в інтелектуальному дискурсі почали з'являтися більш помірковані оцінки соціальних наслідків масової культури. Показовим прикладом тут може стати концепція канадського культуролога та філософа М. Маклюєна. У низці своїх робіт він усебічно й ґрунтовно дослідив вплив засобів масової інформації на культуру та суспільство, що дало йому можливість спростувати аж надто критичні застереження сучасників. На противагу їм учений упевнено доводив, що саме завдяки розвитку засобів та форм комунікації відбувається прогрес людства, зміни в суспільстві та характері світосприйняття. Наприклад, у роботі «Галактика Гутенберга: Становлення людини друкованої книги» учений зосередив увагу на тому, що в результаті поширення книгодрукування виникла нова соціальна спільнота – публіка, що складалася з незалежних індивідів з досить стабільними і самостійними поглядами. Її постання сприяла книга, яка не тільки була уніфікованим та повторюваним продуктом, а й апелювала до чітких, зрозумілих та очевидних фактів, доступних широкому колу споживачів. Ці зміни заклали підвалини

десакралізації культури. Водночас із цим книгодрукування сприяло постання культурно та мовно однорідної читацької аудиторії, на тлі якої формувалася демократична національна культура. Так, друкарство, за переконанням М. Маклюєна, поступово «привело до однорідності націй і державного централізму, а також до індивідуалізму і протидії державі» (Маклюєн, 2001, с. 307).

Визначаючи непересічний вплив друкарства на розвиток націй, М. Маклюєн, на противагу багатьом його сучасникам, не ідеалізує його, а розглядає як етап у розвитку засобів комунікації, який формує логічне, структуроване та послідовне мислення людини й сприяє демократизації суспільства. Утім, з появою електронних медіа з притаманними їм мозаїчними в основі своїй повідомленнями, руйнується не тільки лінійно-послідовний спосіб мислення, а й породжені ним спільноти. Радіо та телебачення стрімко стискають простір і час, водночас пропонуючи людині множинність та варіативність відносин, що, зрештою, і підриває основи панівної тоді національної ідентичності. Крім того, електронні медіа забезпечують стрімку передачу інформації на великі відстані, тим самим закладаючи підвалини для формування т. зв. глобального села або інформаційного середовища, у якому люди взаємопов'язані. Це змушує їх самовизначатися не тільки і не стільки як член спільноти, а насамперед як член усього людства, що і призводить до розмивання сформованих книгодрукуванням та лінійним мисленням колективних ідентичностей (McLuhan M., 1976, с. 48–58).

Радикальне зміщення акценту зі змісту на форму інформаційних повідомлень у роботах М. Маклюєна дає змогу показати йому взаємодію людини з медіаконтентом, який, на його думку, змінює спосіб мислення та сприйняття світу. Водночас дослідник вважає, що зміст повідомлень люди здебільшого сприймають вкрай пасивно, що й дає можливість медіа маніпулювати суспільною свідомістю. Цікаво, що така позиція абсолютно не прийнятна для британського вченого Дж. Фіске. Як інші дослідники, він визнає тісний взаємозв'язок між масовою культурою та комерцією, водночас вважаючи, що аудиторія не споживає зміст медіа пасивно. Навпаки, інформація, трансльована медіа, активно переробляється користувачами відповідно до їхнього

досвіду. Натомість, у випадках, коли «культурні товари або тексти не містять ресурсів, з яких люди можуть створювати власні смисли, означати свої соціальні відносини та ідентичності, вони будуть відкинуті й не матимуть успіху на ринку. Вони не стануть популярними» (Fiske, 2000, р. 2). Це, на думку Дж. Фіске, викликано тим, що смисли, закладені у творах популярної культури, «активізуються, або стають значущими, тільки в соціальних та інтертекстуальних відносинах. Така активізація значення, потенційно закладеного в тексті, може відбуватися тільки в процесі соціальної та культурної інтеракції, у який воно входить. Соціальні відносини текстів актуалізуються в момент прочитання, позаяк вони включені в повсякденне життя читачів» (Fiske, 2000, р. 3).

Підкреслюючи активний характер сприйняття аудиторією змісту масмедіа, Дж. Фіске показує здатність масмедіа підтримувати й розвивати колективні ідентичності. Кожна людина, як і група, сприймає та інтерпретує медіаконтент відповідно до власного досвіду. Так, вона не тільки чинить опір владним структурам у їхній спробі нав'язати ідеї, цінності та значення, а й перетворює масмедіа на простір, де різні групи та спільноти в процесі інтерпретації віднаходять важливі для збереження та кристалізації власної колективної ідентичності смисли, стратегії та програми.

Висновки. В інтелектуальному дискурсі протягом XIX–XX ст. сформувалося дві основні лінії осмислення соціальних наслідків масової культури. Ідейною основою першої стали концептуально оформлені в XIX ст. елітарні теорії культури. Їхні представники (А. Шопенгауер, Ф. Ніцше) одними з перших помітили зниження якості культури, унаслідок того, що

посередність почала витісняти геніїв з інтелектуальної та культурної сфери. Ситуація, на переконання низки песимістично налаштованих дослідників (Х. Орґтега-і-Гассет, М. Гайдеггер, Т. Адорно), істотно загострилася вже в процесі розвитку індустріалізації, яка вже на початку XX ст. істотно посилювала комерціалізацію та стандартизацію культурних продуктів. Їх поява заклала підвалини для уніфікації мислення та потреб людей, які, втрачаючи власну автентичність, перетворювалися на безликих споживачів. Орієнтація на споживання одноманітних продуктів, мозаїчної інформації та відсутність притаманного модерним формам спільнот протиставлення іншим людям, сприяла розмиванню колективної ідентичності внаслідок того, що людина усвідомлювала себе не як член певної спільноти, а представник усього людства.

Паралельно з песимістичним поглядом на соціальний вплив масової культури, в інтелектуальній думці XX ст. розвивалися підходи, представники усвідомлювали негативні соціальні наслідки масової культури, проте фокусувалися на осмисленні соціокультурних змін, викликаних медіа. Показовим прикладом у цьому контексті можуть стати не тільки модерністські теорії націєтворення, творці яких всебічно й аргументовано показали ключову роль масмедіа, насамперед книгодрукування, у формуванні сучасних форм колективної ідентичності. Не змінилася роль медіа у виробленні колективного образу «ми», як аргументовано показали дослідники другої половини XX ст. й з появою комерціалізованої масової культури, зміст повідомлень якої аудиторія активно сприймає та інтерпретує відповідно до наявного досвіду, що знову ж таки дає можливість масмедіа зберігати та формувати колективні ідентичності.

Список використаних джерел:

- Андерсон, Б. (2001). *Уявлені спільноти Міркування щодо походження й поширення націоналізму*. Критика.
- Бойко, А. (2015). Масова людина, масова культура і засоби масової інформації як сутнісні ознаки суспільства масового споживання. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*, 74–84.
- Габермас, Ю. (2014). *До реконструкції історичного матеріалізму*. Дух і Літера.
- Гібернау, М. (2012). *Ідентичність націй*. Темпора.
- Гелнер, Е. (2003). *Нації та націоналізм; Націоналізм*. Таксон. URL: <http://litopys.org.ua/gellner/gel.htm>
- Кастельс, М. (2007). Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. ТОВ «Ваклер».
- Кривда, Н., & Сторожук, С. (2020). Вплив медіа на колективну пам'ять. *Гуманітарні студії: педагогіка, психологія, філософія*, 11(90–100).
- Лютый, Т. (2013). Модифікації ідентичності в українській масовій культурі (випадок впливу мас-медій). *Філософсько-антропологічні студії 2013. Визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання*. Стило, 171–187.

- Лященко, І. С. (2009). Масова культура як соціальний феномен ХХ століття. *Актуальні проблеми духовності*, (10), 340–349. <https://doi.org/10.31812/apd.v0i10.1731>
- Мак-Люен, М. (2001). *Галактика Гутенберга: Становлення людини друкованої книги*. Ніка-Центр.
- Ніцше, Ф. (2021). *По той бік добра і зла*. Фоліо.
- Ортега-і-Гасет, Х. (1965). *Бун мас*. Видання ООЧСУ.
- Сінкевич, О. (2014). Реклама як засіб конструювання ідентичності суб'єкта масової культури. *Гілея: науковий вісник*, 90, 287–291.
- Степико, М. (2011). *Українська ідентичність: феномен і засади формування*. НІСД.
- Тейлор, Ч. (2001). Етика автентичності. *Дух і літера*, 7-8, 80–81.
- Угрин, Л. (2015). Колективна ідентичність: конструювання в контексті відносин з іншими. *Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії*, 7, 340–348.
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1969). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Clausen & Bosse.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1991). *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Penguin Books.
- Chopenhauer, A. (1969). *The World as Will and Representation*. Dover Publications, Inc.
- Fiske J. (2000). *Reading the Popular*. Routledge.
- Heidegger, M. (1967). *Sein Und Zeit*. Gutmann & Co.
- Jaspers, K. (2017). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Schwabe Verlag.
- Jaspers, K. (1951). Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. In *V Karl Jaspers. Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*. (s. 265–292). Piper.
- Kryvda, N., and S. Storozhuk. 2020. "Image of an "Enemy" as a Factor of Constructing the Ukrainian National Identity." *Ideas Philosophical Journal Special Scientific Issues*, (1 (15)–2 (16)): 57-66. [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1\(15\)-2\(16\)-57-66](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1(15)-2(16)-57-66).
- McLuhan, M. (1976). At the Moment of Spurnik... *Journal of Communication*. 24(1). 48–58.
- Storozhuk, S., Hoyan, I., Fedyk, O., & Kryvda, N. (2019). *Worldview and ideological priorities of modern society: ukrainian and euro-atlantic context. Ideology and Education in Post-Soviet Countries*, 2(13).

References:

- Anderson, B. (2001). Uiaveni spilnoty Mirkuvannia shchodo pokhodzhennia y poshyrennia natsionalizmu. [Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism]. Krytyka. [in Ukrainian].
- Boiko, A. (2015). Masova liudyna, masova kultura i zasoby masovoi informatsii yak sutnisni oznaky suspilstva masovoho spozhyvannia. [Mass man, mass culture and mass media as essential features of the mass consumer society]. *Humanitarnyi visnyk Zaporizkoi derzhavnoi inzhenernoi akademii [Humanities Bulletin of Zaporizhzhie State Engineering Academy]*, 74–84. [in Ukrainian].
- Habermas, J. (2014). *Do rekonstruktsii istorychnoho materializmu. [Towards a Reconstruction of Historical Materialism]*. Dukh i Litera. [in Ukrainian].
- Hibernau, M. (2012). *Identychnist natsii. [Identity of nations]*. Tempora.
- Gelner, E. (2003). *Natsii ta natsionalizm; Natsionalizm. [Nations and nationalism; Nationalism]*. Takson. Retrieved from: <http://litopys.org.ua/gellner/gel.htm> [in Ukrainian].
- Castells, M. (2007). *Internet-galaktyka. Mirkuvannia shchodo Internetu, biznesu i suspilstva. [The Internet galaxy. Reflections on the Internet, business and society]*. TOV «Vakler». [in Ukrainian].
- Kryvda, N., & Storozhuk, S. (2020). Vplyv media na kolektyvnu pamiat. [The impact of media on collective memory]. *Humanitarni studii: pedahohika, psykholohiia, filosofiiia, [Humanities Studios: Pedagogy, Psychology, Philosophy]*, 11(90-100). [in Ukrainian].
- Liutyi, T. (2013). Modyfikatsii identychnosti v ukrainskii masovii kulturi (vypadok vplyvu mas-medii) [Identity modifications in Ukrainian mass culture (a case of media influence)]. *Filosofsko-antropolohichni studii 2013. Vyznachalni vymiry suchasnoho filosofsko-antropolohichnoho znannia [Philosophical and Anthropological Studies' 2013. Defining Dimensions of Modern Philosophical and Anthropological Knowledge]*. Stylos, 171-187. [in Ukrainian].
- Liashchenko, I. S. (2009). Masova kultura yak sotsialnyi fenomen XX stolittia [Mass Culture as a Social Phenomenon of the Twentieth Century]. *Aktualni problemy dukhovnosti – [Actual problems of spirituality]*, (10), 340–349. <https://doi.org/10.31812/apd.v0i10.1731> [in Ukrainian].
- McLuhan, M. (2001). *Halaktyka Hutemberha: Stanovlennia liudyny drukovanoi knyhy. [The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man]*. Nika-Tsentr. [in Ukrainian].
- Nietzsche, F. (2021). *Po toi bik dobra i зла. [Beyond Good and Evil]*. Folio. [in Ukrainian].
- Ortega-i-Haset, Kh. (1965). *Bun mas. [The Revolt of the Masses]*. Vydannia OOOChSU. [in Ukrainian].

Sinkevych, O. (2014). Reklama yak zasib konstruiuvannya identychnosti subiekta masovoi kultury [Advertising as a means of constructing the identity of a mass culture subject]. *Hileia: naukovyi visnyk. [Hileya: scientific bulletin]*, 90, 287–291. [in Ukrainian].

Stepyko, M. (2011). Ukrainska identychnist: fenomen i zasady formuvannya. [Ukrainian identity: phenomenon and principles of formation]. NISD. [in Ukrainian].

Taylor, Ch. (2001). Etyka avtentychnosti [The Ethics of Authenticity]. *Dukh i litera*, 7-8, 80–81. [in Ukrainian].

Uhryn, L. (2015). Kolektyvna identychnist: konstruiuvannya v konteksti vidnosyn z inshymy [Collective identity: construction in the context of relations with others]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Filosofska-politohichni studii. [Bulletin of Lviv University: Series of Philosophical and Political Science]*, 7, 340–348. [in Ukrainian].

Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1969). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Clausen & Bosse. [in German].

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1991). *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Penguin Books. [in English].

Chopenhauer, A. (1969). *The World as Will and Representation*. Dover Publications, Inc. [in English].

Fiske J. (2000). *Reading the Popular*. Routledge. [in English].

Heidegger, M. (1967). *Sein Und Zeit*. Gutmann & Co. [in German].

Jaspers, K. (2017). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Schwabe Verlag. [in German].

Jaspers, K. (1951). Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. In *V Karl Jaspers. Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*. (s. 265–292). Piper. [in German].

Kryvda, N., and S. Storozhuk. 2020. “Image of an “Enemy” as a Factor of Constructing the Ukrainian National Identity.” *Ideas Philosophical Journal Special Scientific Issues*, (1 (15)–2 (16)): 57–66. [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1\(15\)-2\(16\)-57-66](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1(15)-2(16)-57-66). [in English].

McLuhan, M. (1976). At the Moment of Spurnik... *Journal of Communication*. 24(1). 48–58. [in English].

Storozhuk, S., Hoyan, I., Fedyk, O., & Kryvda, N. (2019). Worldview and ideological priorities of modern society: ukrainian and euro-atlantic context. *Ideology and Education in Post-Soviet Countries*, 2(13). [in English].

Zhukova Yanina,
*Lecturer at the Department of Management and Finance,
ESI "Ukrainian State University of Chemical Technology"
Ukrainian State University of Science and Technology
orcid.org/0000-0001-5021-9623
yaninazhukova@gmail.com*

CULTURAL DEVELOPMENT OF FASHION INNOVATIONS IN UKRAINE AND THE WORLD

The ongoing military aggression on the territory of Ukraine actualizes the issue of cultural development of fashion innovations in Ukraine and the world. At this time, while Ukraine's military experience influences the formation of an innovative culture within local borders, on a global scale, there is a cultural development of fashion innovations, which has launched large-scale socio-cultural transformational changes, which are the purpose of this article to explore. Textile fashion innovations in the field of culture evolve over time, embodying eras and human needs. Today, these are artificial intelligence (AI), the Internet of Things (IoT), e-commerce and new technologies for creating textiles, as cultural fashion innovations – 3D, 4D printing, nanotechnology (NNI), smart clothing: wearable computers; electronic textiles; biofabrication, etc. The analyzed modern new technologies for creating textiles and clothing have a number of advantages compared to traditional production processes. This is a fast design process, timeliness and reduction of costs for working with inventory, warehousing, packaging and transportation. They allow you to view the seasonal cycles of creating clothes, the calendar of their delivery and develop new formats for the presentation of new products. In the near future, with the help of a gadget, anyone will be able to create the clothes they need anywhere and at any time 24/7. The technology of creating clothes in the near future will become a personal gadget and will appear in every home, like a mobile phone or tablet. Their rapid development follows the path of independence from sewing industries. Before the full-scale invasion, Ukraine began to actively develop the market of cultural fashion innovations, not only in its own country, but also abroad. After all, the innovative potential of fashion as a cultural practice is one of the critically important dimensions of socio-cultural and economic development and recovery of both Ukraine and other countries of the world.

Key words: cultural fashion innovations, new technologies, culture of innovations.

Жукова Яніна Олександрівна,
*викладачка кафедри менеджменту та фінансів
ННІ «Український державний хіміко-технологічний університет»
Українського державного університету науки і технологій
yaninazhukova@gmail.com
orcid.org/0000-0001-5021-9623*

КУЛЬТУРНИЙ РОЗВИТОК МОДНИХ ІННОВАЦІЙ В УКРАЇНІ ТА СВІТІ

Тривала військова агресія на території України актуалізує питання культурного розвитку модних інновацій в Україні та світі. У цей час, поки військовий досвід України впливає на формування інноваційної культури в локальних межах, у глобальному масштабі відбувається культурний розвиток модних інновацій, який запустив масштабні соціокультурні трансформаційні зміни, дослідити які є метою цієї статті. Текстильні модні інновації в полі культури розвиваються із часом, втілюючи епохи та людські потреби. Сьогодні це штучний інтелект (AI), інтернет речей (IoT), електронна комерція та нові технології створення текстилю, як-от культурні модні інновації – 3D, 4D-друк, нанотехнології (NNI), розумний одяг: комп'ютери, які можна носити; електронний текстиль; біофабрикація тощо. Проаналізовані сучасні нові технології створення текстилю та одягу мають низку переваг порівняно з традиційними процесами виробництва. Це швидкий процес проектування, своєчасність і скорочення витрат на роботу з інвентарем, складуванням, пакуванням і транспортуванням. Вони дають змогу переглянути сезонні цикли створення одягу, календар його доставки та розробити нові формати для презентації новинок. Найближчим часом за допомогою гаджета будь-яка

людина зможе створювати собі необхідний одяг у будь-якому місці та час 24/7. Технологія створення одягу в найближчому майбутньому стане персональним гаджетом і з'явиться в кожному домі, як мобільний телефон або планшет. Їх бурхливий розвиток іде шляхом незалежності від швейних виробництв. Україна до повномасштабного вторгнення почала активно розвивати ринок культурних модних інновацій, не лише в своїй країні, а й за кордоном, адже інноваційний потенціал моди, як культурної практики, є одним із критично важливих вимірів соціокультурного та економічного розвитку та відновлення як України, так й інших країн світу.

Ключові слова: культурні модні інновації, нові технології, інноваційна культура.

The ongoing military aggression on the territory of Ukraine actualizes the issue of cultural development of fashion innovations in Ukraine and the world. Our country not only heroically resists the occupiers, but also simultaneously faces tough challenges of restoration, rehabilitation, memory preservation, protection of Ukrainian cultural traditions, etc. Today, “the change of modern worldview paradigms necessitates the search for the latest educational and research strategies in the field of culture and the formation of new prospects for the development of the society of the future, the emergence of the latest socio-cultural models of its functioning” (Ovcharuk, 2024, p. 2). At this time, while Ukraine’s military experience affects the formation of an innovative culture within local borders, on a global scale. There is a cultural development of fashion innovations in the world, which has launched large-scale socio-cultural transformational changes, which are **the purpose of this article** to explore.

The emergence of innovative theories in the nineteenth century in scientific cultural studies are associated with the changes and interactions that took place in the socio-cultural environment of that time. This was due to the infiltration of European habits into traditional African and Izian societies. At the beginning of the twentieth century, M. Kondratiev began to study the patterns of cultural and economic innovations. He discovered the existence of “big cycles” or “long waves” that are formed from each basic innovation or innovation and represent a set of changing secondary innovations. The term “innovation” was coined by Joseph Schumpeter in order to analyze economic changes in the entrepreneurial environment. The issues of innovation were widely studied by W. Sombart, W. Mitscherlich, G. Mensch, S. Tsuru, E. Mansfield, O. Kruglikov, K. Knight, P. Lelon, B. Twiss, R. Drucker, M. Lapin. Particular attention should be paid to the works of Ukrainian scientists N. Shust and N. Filyuk, who studied

innovations in the system of Ukrainian higher education. V. Goncharov, O. Ovcharuk raised, in particular, the issue of introducing innovative methods in the field of culture.

Historically, in global terms, the cultural development of textiles, as a fashion innovation, is always depends on changes in science, industry, policy, philosophy, religion, culture, art, etc. The basic materials needed to construct e-textiles, conductive threads and fabrics have been around for over 1000 years. Thus, “traditions ensure the sustainable reproduction of cultural experience, while innovations are mechanisms for the formation of new cultural models of various levels, which create prerequisites for a number of socio-cultural changes” (Goncharov, 2014, p. 75). In particular, artisans have been wrapping fine metal foils, most often gold and silver, around fabric threads for centuries (Patwary, 2015).

Textile fashion innovations in the field of culture evolve over time, embodying eras and human needs. The history of the suit and textile defines its functions: esthetic, utilitarian and designation of class differences. Artificial Intelligence (AI), internet of things (IoT), e-commerce and new technologies of textile as fashion innovation creation are influenced new requirements of the rapid development and the growing value (*Francis Bitonti*, n.d.). The textile, suit and clothes began to get new functions which have never been earlier in the history having considerably expanded the functional value today (*Technology | Tamicare Copy*, n.d.). Today, their innovative components “become the determining formative factors of transformation and formation of a new socio-cultural reality” (Goncharov, 2014, p. 75). New textile creation technologies are 3D, 4D printing (*CGTRader – 3D Model Store*, n.d.-b), nanotechnologies (NNI), smart clothes: the wearable computing and e-textile, biofabrication (Mike, 2025), etc promoted this (Čiarnienė & Vienažindienė, 2014), (Cvetković, 2018).

According to “The Global Market for Electronic Textiles (e-Textiles) and Smart Clothing to 2027” report:

“The development of high value-added products such as smart fabrics and clothing, wearable consumer and medical devices and protective textiles has increased rapidly in the last decade. Recent advances in stimuli-responsive surfaces and interfaces, sensors and actuators, flexible electronics, nanocoatings and conductive nanomaterials has led to the development of a new generation of smart and adaptive electronic fibers, yarns and fabrics for application in E-textiles” (*Textile Industry 2025*, n.d.).

The bulk of smart textile applications are concentrated in areas: protection & defense, industrial and technical applications (transportation, architecture), aerospace (Watkins et al. 2018), medical & healthcare, sports & fitness (Lynn et al. 2018), beauty & art (fashion, entertainment). Amid the COVID-19 crisis, the global market for Smart Textiles estimated at US\$2.5 Billion in the year 2020, is projected to reach a revised size of US\$12.1 Billion by 2027, growing at a CAGR of 25.6 % over the analysis period 2020–2027. Competitors identified in this market include, among others: DowDuPont, Gentherm, Google, Koninklijke Ten Cate BV, Ohmatex A/S, Schoeller Textile AG, Texas Instruments, Textronics, BioSerenity SAS, Clim8, Chronolife, Conductive Transfers, Descente Ltd., Devan Chemicals, ect (*Textile Industry 2025*, n.d.).

The companies developing e-textiles for the emerging healthcare market are: Body Guide (2024)* USA (*Peripheral Edema Monitoring – Bodiguide Inc.*, 2024), VTT Technical Research Center of Finland (2016) (Tuomaala, 2024), (Kemppainen & Rönkä (2015), (Moraitou et al., 2017), Ohio State University’s Electro Science Laboratory (2017) USA, Maxim Integrated (2019) USA, etc. Patient care: shirt, blanket, bandage, knitted hat, pants, etc. Advances in technology and textiles form the basis for a new interaction with clothing. Such technologies make it possible to develop clothing that not only measures the bodily functions and performance of the body, but also helps the owner to improve these indicators.

Smart Clothers and the Wearable Computing. The researchers from the University of South Carolina created the t-shirt that can be used as a ultra

powerful battery but still retain all the normal properties of a conventional shirt. This type of flexible battery is a new way to keep all of our mobile gadgets charged while we are walking (Bao & Li, 2012). Many companies have developed the e-textile, smart clothes, the footwear and the wearable computing items (*Textile Industry 2025*, n.d.). They are: Hexoskin (2012) Canada, Wearable X (2017) Australia, Spinali Design (2018) France, Carlings (2019) Norge, Louis Vuitton (2020) France, Komodo Technologies (2018) Canada, Sensoria (2015) USA, Samsung (2015) South Korea, ASRD (2008) Canada, SCOTTeVEST (2019) USA, Levi’s (2017) USA, etc. Ukraine continues to actively develop the e-textile market, not only in its country, but also abroad. Ukrainian internationally recognized e-textile developments include: Enable-Talk project (2012) Ukraine (*ENABLETALK GLOVES – Institute of Aerospace Technology*, n.d.), UniExo (2016) Ukraine, OptMax&SnowBears (2019) Ukraine.

NNI. Nano-tech turns clothes into personal A/Cs and heaters. Clima Ware is a line of jackets, shoes, helmets, and other equipment transforming them in accordance with the personal demands into the personal heaters or A/Cs. The Bolt Threads collaborated with Stella McCartney (2018) USA/UK. The brands using NNI presents new textile and items of clothes: Dhama Innovations (2016) India (*Dhama INNOVATIONS – Revolutionizing Thermal Comfort*, n.d.), Klymit (2018) USA, North Face and Spiber (2016) USA/Japan, GoGoNano (2013) Estonia (Reinjärv, 2025b), Sonovia (2016) Israel, etc. The companies representing heated clothes and working heated clothes are: Metabo (2015) Germany, Makita (2015) Japane, etc.

The 3D, 4D technologies of printing textiles and clothing becomes universal and portable in use very fast. 3D modeling of a person’s body doesn’t allows to depend on of the size available, nonstandard figure. Many companies have already evaluated the possibilities of 3D printing worldwide. They are: Danit Peleg (2015) Israel (*Danit Peleg – 3D Printed Fashion Lab*, n.d.), Ministry of Supply (2013) Taiwan, Michael Schmidt (2013) USA (*Michael Schmidt Studios*, n.d.), ThreeAS-FOUR (2018) Cuba, Mikaella Jans van Vuyuren (2014) South Africa, Anouk Wirepprecht (2015) Denmark, Iris van Herpen (2008) Holland, Neri Oxman (2012) UK, Victoria Secret’s (2013) USA, Gucci (2018) Italy, Nervous System (2014) USA,

Eden Saadon (2017) Israel (*Eden Saadon | 3Dlace | ישראלי*, n.d.), Under Armour (2016) USA, IGUAN-EYE (2017) Portugal, Adidas (2015) Germany, New Balance (2016) USA, Reebok (2018) USA, Nike (2013), Shami Oshun (2017) USA, Intriguity CAD on Demand (2008) India, Handre de la Rey (2017) South Africa (De La Rey, 2025), Luxexcel (2009) USA, etc.

The Biofabrication (Groll et al., 2016), (Yang et al., 2017) today continues to develop and expand, because “culture is created by innovations and transformations, but this happens in the interests of specific social traditions, stable order and inviolable values” (Goncharov, 2014, p. 75). Appearing of new technologies of creation of environmentally friendly textile and clothes, allows to process waste and salvage into new materials.

What in turn, gives the chance to a person, without killing animals, to globally reconsider the relations with the environment and consumption, (Meadow, 2025), (*Francis Bitonti*, n.d.-b). The number of developments in this market is constantly growing: Symbiotic A (2008) Australia, Modern Meadow (2011) USA, Cerebella Design (2013) USA, collaborations in USA at 2014: Inca's Secret, Cytocouture, Gaia, C. elegant, Hijackers, Epic, Marrow and Thread (*Research on the Runway: Drexel Fashion Designers Team up With Scientists for Descience Competition*, 2023); MIT Media Lab. Tangible Media Group. (2015) USA, Blast studio (2020) UK, Grow bio (2020) USA (Grow.bio, 2025), Ecovative design (2020) USA (*We Grow Better Materials*, n.d.), etc.

The Digital Textile. In the paradigm of cultural experience, textiles and fashion have always been inseparable among “digital culture research, the results of which are integrated into sectors of cultural industries, are the most important feature of modern research strategies” (Ovcharuk, 2024, p. 8). As an alternative to fast fashion, digital textiles are actively developing today. Digital textiles reduce sewing overproduction because they are created and exist only digitally. Digital fashion and Digital Couture are on the rise: Carlings (2018) USA (*Carlings – Carlings først ute med digital mote*, n.d.), The Fabricant (2018) Netherlands, Happy99 (2019) USA (Happy99, n.d.), TributeBrand (2020), IL3X (2020), etc. Ukrainian achievements in this area include: Dress-X (2020) Ukraine (*DRESSX.com – the World's Leader in AI, AR, and Avatar Fashion Technologies.*, n.d.),

Waone (2020) Ukraine (*Waone Dress Jump Through*, n.d.), Ksenia Schnaider (2020) Ukraine (*Ksenia Schnaider*, n.d.), etc.

Even before the full-scale invasion, Ukraine began to actively develop the e-textile market not only in its own country, but also abroad. Through this activity directly “priority areas for the development of culture and the formation of the country's cultural image are determined, dynamics and innovative developments in the field of culture and creative industries are ensured, which significantly affects the state of the country's creative economy” (Ovcharuk, 2024, p. 2). Ukrainian internationally recognized e-textile developments include: Enable-Talk project (Ukraine, 2012), OptMax & Snow-Bears (Ukraine, 2019). Fast-growing innovative wearables include exoskeletons that are produced globally and in Ukraine, in particular: UniExo (Ukraine, 2016), Auxivo AG (Ukraine, 2019), German Bionic (Germany, 2023), Mehlen Protection (Europe, 2024). Exoskeletons form a new experience of an innovative culture of inclusion and recovery of military and civilians after severe injuries.

Conclusions. The dependence of a person on the gadget, is directly affects new technologies of textile, suit, and clothes creation nowadays. They have to be not only convenient, comfortable, but also correspond to the pace of the changes happening in the world.

The analyzed modern new textile and clothes creation technologies are: smart clothes: the wearable computing and e-textile, NNI, 3D, 4D printing, biofabrication, etc. has poses a number of advantages compared to traditional manufacturing processes. It is fast design process, timeliness and costs reducing dealing with inventory, warehousing, packaging, and transportation. They allow to review the seasonal cycles of creating clothes, the calendar of their delivery and develop new formats for the presentation of new clothes.

The production of new textile and clothes is developing by the countries such as Australia, Belgium, Canada, China, Denmark, Estonia, Europe, Japan, Holland, India, Israel, Italy, Netherlands, Portugal, South Africa, Switzerland, Thailand, UK, Ukraine, USA, etc.

In the nearest future, using the gadget, anyone can create for themselves the necessary clothes at any place and time 24/7. Gadgets make these clothes trendy and fashionable. It allows a person at time necessary for him to independently create

clothes, suit and textile, saving time and forces for the exhausting choice and fitting. The technology of creating clothes, in the nearest future, will become a personal gadget and will appear at every home, like a mobile phone or tablet. Their rapid development goes on the way of independence of sewing productions.

After the victory, our country will face new challenges that we cannot even predict today, but

the development of innovation potential as a fashionable cultural practice is determined by existing and will be determined by future cultural conditions. After all, it is one of the critically important dimensions of socio-cultural and economic development and recovery of both Ukraine and other countries of the world.

*The date in parentheses records the year of creation of the analyzed innovation.

Bibliography:

Adidas. (2015, 7 жовтня). Adidas руйнує стереотипи з взуттям, виготовленим за допомогою 3D-друку. Adidas News. URL: <https://news.adidas.com/futurecraft/adidas-breaks-the-mold-with-3d-printed-performance-footwear/s/8099a318-f9e7-45d8-9887-42c3dde5e6fd>

AIO Sleeve. Не просто зробить це. Зробить більше! 2018. Веб. 2020. URL: <http://komodotec.com/product/aio-sleeve/>

Anouk Wipprecht FashionTech. (н.д.). Anouk Wipprecht FashionTech. URL: <http://www.anoukwipprecht.nl/>

ASRD™ – крок у правильному напрямку. ASRD™ – крок у правильному напрямку – це проєкт смартвзуття, розроблений Стефаном Дукачевським / MSTRPLN у співпраці з бутіком Ubiq. 2008. Веб. 2020. URL: <http://www.mstrpln.com/asrd/>

Astaras, Alexander та ін. «Ненав'язливі розумні середовища для незалежного життя та роль змішаних методів у наданні медичної допомоги літнім людям: підхід USEFIL». Довідник з інновацій у діагностиці та лікуванні деменції. IGI Global, 2015. 290-305.

Bao, L., & Li, X. (2012). До створення текстильних акумуляторів з бавовняних футболок. Advanced Materials, 24(24), 3246–3252. <https://doi.org/10.1002/adma.201200246>

Behance. (н.д.). URL: <https://www.behance.net/michaella>

Blast Studio. (н.д.). Blast Studio. URL: <https://blast-studio.com/>

Carlings – першопрохідці у цифровій моді. (н.д.). URL: <https://carlings.com/no/stories/inspirasjon--trender/Carlings-digital-collection/>

Carlings. (2019, 14 січня). Carlings. Футболка "Останнє заявлення".

CGTrader – магазин 3D-моделей. (н.д.). URL: <https://www.cgtrader.com/>

CGTrader – магазин 3D-моделей. (н.д.-b). URL: <https://www.cgtrader.com/>

Čiarnienė, R., & Vienažindienė, M. (2014). Управління сучасною індустрією моди: особливості та виклики. Procedia – Social and Behavioral Sciences, 156, 63–68. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.11.120>

Core77 Design Directory – де бізнес знаходить дизайн. (н.д.). URL: <https://www.designdirectory.com/>

Cvetković, D. (2018). 3D-друк. BoD – Books on Demand.

Danit Peleg – лабораторія 3D-друкованої моди. (н.д.). URL: [https://www.danitpeleg.com/\]\(https://www.danitpeleg.com/\)](https://www.danitpeleg.com/](https://www.danitpeleg.com/))

De La Rey, H. (2025, 2 травня). Handre de la Rey. A' Design Award. URL: [https://competition.adesignaward.com/designer.php?profile=147830\]\(https://competition.adesignaward.com/designer.php?profile=147830\)](https://competition.adesignaward.com/designer.php?profile=147830](https://competition.adesignaward.com/designer.php?profile=147830))

Designboom. (2013, 12 грудня). 3D-друкована білизна на показі Victoria's Secret. Designboom | Architecture & Design Magazine. URL: <https://www.designboom.com/design/3d-printed-lingerie-at-the-victorias-secret-fashion-show-12-11-2013/>

dharma INNOVATIONS – революція в термокомфорті. (н.д.). URL: [https://www.dhamainnovations.com/\]\(https://www.dhamainnovations.com/\)](https://www.dhamainnovations.com/](https://www.dhamainnovations.com/))

DRESSX.com – світовий лідер у технологіях AI, AR та аватар-моди. (н.д.). URL: [https://dressx.com/\]\(https://dressx.com/\)](https://dressx.com/](https://dressx.com/))

Eden Saadon | 3Dlace | Ізраїль. (н.д.). URL: [https://www.3dlace.com/\]\(https://www.3dlace.com/\)](https://www.3dlace.com/](https://www.3dlace.com/))

ENABLETALK GLOVES – Institute of Aerospace Technology. (н.д.). URL: <https://iat.kpi.ua/front-page-english/gallery/en-enabletalk-gloves>

Exoskeletons for military, workers and loaders in Ukraine. (2025, 5 січня). Auxivo – Екзоскелети для військових, робітників та вантажників в Україні. URL: [https://auxivo.com.ua/\]\(https://auxivo.com.ua/\)](https://auxivo.com.ua/](https://auxivo.com.ua/))

Francis Bitonti. (б.п.). Francis Bitonti. URL: [https://www.studiobitonti.com/\]\(https://www.studiobitonti.com/\)](https://www.studiobitonti.com/](https://www.studiobitonti.com/))

Francis Bitonti. (б.п.). Francis Bitonti. URL: <http://studiobitonti.com/>

German Bionic | Розумні носимі інструменти для безпеки на робочому місці. (2025, 15 квітня). German Bionic. URL: <https://germanbionic.com/en/>

Гончаров, В. В. (2014). До проблеми взаємодії традицій та інновацій у сучасній культурі. Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв, (1), 75–80.

Groll, J., Boland, T., Blunk, T., Burdick, J. A., Cho, D., Dalton, P. D., Derby, B., Forgacs, G., Li, Q., Mironov, V. A., Moroni, L., Nakamura, M., Shu, W., Takeuchi, S., Vozzi, G., Woodfield, T. B. F., Xu, T., Yoo, J. J., & Malda, J. (2016). Біофабрикація: переосмислення визначення розвиваючої галузі. *Biofabrication*, 8(1), 013001. <https://doi.org/10.1088/1758-5090/8/1/013001>

Grow.bio. (2025, 19 березня). Home | Grow.Bio. URL: <https://grow.bio/>

Kemppainen, A., & Rönkä, K. (2015). Рулонний друк та гнучка електроніка для носимих пристроїв, охорони здоров'я та IoT. У 2015 ICFPE: Program Book.

Ksenia Schnaider. (б.п.). DRESSX / More Dash Inc. DbA DRESSX. URL: <https://store.dressx.com/collections/vendors?q=Ksenia%20Schnaider>

Lynn, S. K., Watkins, C. M., Wong, M. A., Balfany, K., & Feeney, D. F. (2018). Валідність та надійність вимірювань поверхневої електроміографії з носимої системи моніторингу продуктивності атлетів. *Journal of sports science & medicine*, 17(2), 205–215.

Meadow, M. (2025, 11 березня). Домашня. Modern Meadow. URL: <http://www.modernmeadow.com/>

Michael Schmidt Studios. (б.п.). URL: <http://www.michaelschmidtstudios.com/>

Mike. (2025, 7 квітня). Bolt | Інноваційні матеріали для сталого б'юти. Bolt. URL: <https://boltthreads.com/>

Moraitou, M., Pateli, A., & Fotiou, S. (2017). Розумний дім для догляду за здоров'ям: систематичний огляд розумного догляду за літніми та хронічними хворими. *Advances in Experimental Medicine and Biology*, 255–264. https://doi.org/10.1007/978-3-319-57348-9_22

Овчарук, О. (2024). Стратегії досліджень та освіти як чинник культурних інновацій: досвід Великобританії. Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв, 1. <https://doi.org/10.32461/2226-3209.1.2024.302014>

Patwary, M. S. S. U. (2015). Розумні текстильні матеріали та нанотехнології: загальний огляд. *Journal of Textile Science & Engineering*, 05(01). <https://doi.org/10.4172/2165-8064.1000181>

Peripheral Edema Monitoring – Bodiguide Inc. (2024, 21 червня). Bodiguide Inc. <https://bodiguide.com/>(<https://bodiguide.com/>)

Protection, M. (2024, 14 серпня). ExOM Exoskeleton | Mehler Protection. Mehler Protection. URL: <https://mehler-protection.com/body-armour/systems/exom-exoskeleton/>

Reinjärv, K. (2025, 13 квітня). Eco Nano Cleaners & Waterproofing Sprays | GoGoNano. GoGoNano.

Research on the Runway: Drexel Fashion Designers Team Up with Scientists for Descience Competition. (2023, 23 січня). URL: <https://drexel.edu/news/archive/2014/september/descience%20competition>

Шуст, Н., & Філик, Н. (2019). Інновації в освіті: соціокультурний вимір. Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв, (1), 144–149.

Smart clothing wearables forecasted to surpass 31 million shipments in 2022. (б.п.). URL: <https://www.abiresearch.com/press/smart-clothing-wearables-forecasted-surpass-31-mil>

Розумне взуття забезпечить унікальні можливості для збору даних у бізнесі та охороні здоров'я. (б.п.). URL: <https://www.abiresearch.com/press/smart-footwear-provide-unique-data-opportunities-e>

Technology | Tamicare copy. (б.п.). Tamicare Copy. URL: <https://www.tamicare.com/manufacture>

Textile Industry 2025. (б.п.). URL: https://www.reportlinker.com/market-report/Textile/509048/Textile?term=textile%20market&matchtype=p&loc_interest=&loc_physical=9197800&utm_group=standard&utm_term=textile%20market&utm_campaign=ppc&utm_source=google_ads&utm_medium=paid_ads&utm_content=transactionnel-1&gad_source=1&gad_campaignid=15072746546&gbraid=0AAAAAD19yGcT-mbry-aE4UrzeT4KsWLRTh&gclid=Cj0KCQjww-HABhCGARIsALLO6Xxa8tY9U7jQSwyUo78fIkWW5iZwKESb6ix-Vc4q97ltssT116XL1IaAno2EALw_wcB

Tuomaala, P. (2024, 30 квітня). У проєкті Smart Clothing 2.0 розроблялися технології та сервісні концепції разом з різними учасниками екосистеми розумного одягу. VTT. <https://www.vttresearch.com/fi/uutiset-ja-tarinat/smart-clothing-20-projektissa-kehitettiin-teknologiaa-ja-palvelukonsepteja>

Waone dress jump through. (б.п.). DRESSX / More Dash Inc. DbA DRESSX. URL: https://store.dressx.com/products/waone-dress-jump-through?_pos=1&_sid=9f68cdab5&_ss=r

Watkins, Casey & Wong, Megan & Balfany, Katherine & Feeney, Daniel. (2018). Валідність та надійність вимірювань поверхневої електроміографії з носимої системи моніторингу продуктивності атлетів. *Journal of sports science & medicine*, 17, 205–215.

We grow better materials. (6.p.). URL: <https://ecovative.com/>(<https://ecovative.com/>)

Yang, S., Song, Y., & Tong, S. (2017). Сталий розвиток у роздрібній торгівлі модною індустрією: систематичний огляд літератури. *Sustainability*, 9(7), 1266. <https://doi.org/10.3390/su9071266>(<https://doi.org/10.3390/su9071266>)

References:

Adidas. (2015, October 7). adidas Breaks the Mold with 3D-Printed Performance Footwear. *Adidas News*. Retrieved from: <https://news.adidas.com/futurecraft/adidas-breaks-the-mold-with-3d-printed-performance-footwear/s/8099a318-f9e7-45d8-9887-42c3dde5e6fd>

AIO Sleeve. Don't just do it. Do more! 2018. Web. 2020 Retrieved from: <http://komodotec.com/product/aio-sleeve/>>

Anouk Wipprecht *FashionTech*. (n.d.). Anouk Wipprecht FashionTech. Retrieved from: <http://www.anoukwipprecht.nl/>

ASRD™ A step in a right direction. ASRD™ A step in the right direction. A Step in the Right Direction is a sneaker based wearable technology project designed by Stefan Dukaczewski / MSTRPLN in collaboration with Ubiq boutique. 2008. Web. 2020 Retrieved from: <http://www.mstrpln.com/asrd/>>

Astaras, Alexander, et al. "Unobtrusive smart environments for independent living and the role of mixed methods in elderly healthcare delivery: the USEFIL approach." *Handbook of Research on Innovations in the Diagnosis and Treatment of Dementia*. IGI Global, 2015. 290-305.

Bao, L., & Li, X. (2012). Towards Textile Energy Storage from Cotton T-Shirts. *Advanced Materials*, 24(24), 3246–3252. <https://doi.org/10.1002/adma.201200246>

Behance. (n.d.). Retrieved from: <https://www.behance.net/michaella>

Blast Studio. (n.d.). *Blast Studio*. Retrieved from: <https://blast-studio.com/>

Carlings – Carlings først ute med digital mote. (n.d.). Carlings – Carlings først ute med digital mote. Retrieved from: <https://carlings.com/no/stories/inspirasjon--trender/Carlings-digital-collection/>

Carlings. (2019, January 14). *Carlings*. The last statement t-shirt.

CGTrader – 3D Model Store. (n.d.). CGTrader. Retrieved from: <https://www.cgtrader.com/>

CGTrader – 3D Model Store. (n.d.-b). CGTrader. Retrieved from: <https://www.cgtrader.com/>

Čiarnienė, R., & Vienažindienė, M. (2014). Management of Contemporary Fashion Industry: Characteristics and challenges. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 156, 63–68. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.11.120>

Core77 Design Directory – where business finds design. (n.d.). Retrieved from: https://www.designdirectory.com/?A_spxAutoDetectCookieSupport=1

Cvetković, D. (2018). *3D printing*. BoD – Books on Demand.

Danit Peleg – 3D Printed Fashion Lab. (n.d.). Retrieved from: <https://www.danitpeleg.com/>

De La Rey, H. (2025, May 2). *Handre de la Rey*. A' Design Award. Retrieved from: <https://competition.adesignaward.com/designer.php?profile=147830>

Designboom. (2013, December 12). *3D printed lingerie at the victoria's secret fashion show*. Designboom | Architecture & Design Magazine. Retrieved from: <https://www.designboom.com/design/3d-printed-lingerie-at-the-victorias-secret-fashion-show-12-11-2013/>

dhama INNOVATIONS – Revolutionizing Thermal Comfort. (n.d.). Dhama INNOVATIONS – Revolutionizing Thermal Comfort. Retrieved from: <https://www.dhamainnovations.com/>

DRESSX.com – The world's leader in AI, AR, and avatar fashion technologies. (n.d.). Retrieved from: <https://dressx.com/?srsltid=AfmBOop0BK9ToNGA1q7PgvtLG1T6EMROiTZW3DdT8pkVB8GPXVGwcg2H>

Eden Saadon | 3Dlace | לֶאֱרֹשׁ. (n.d.). Mysite. Retrieved from: <https://www.3dlace.com/>

ENABLETALK GLOVES – Institute of Aerospace Technology. (n.d.). Retrieved from: <https://iat.kpi.ua/front-page-english/gallery/en-enabletalk-gloves/>

Exoskeletons for military, workers and loaders in Ukraine. (2025, January 5). *Auxivo* – Exoskeletons for military, workers and loaders in Ukraine. Exoskeletons For Military, Workers and Loaders in Ukraine. Retrieved from: <https://auxivo.com.ua/>

Francis Bitonti. (n.d.). Francis Bitonti. Retrieved from: <https://www.studiobitonti.com/>

Francis Bitonti. (n.d.-b). Francis Bitonti. Retrieved from: <http://studiobitonti.com/>

German Bionic | Smart wearable tools for workplace safety. (2025, April 15). German Bionic. Retrieved from: <https://germanbionic.com/en/>

Goncharov, V. V.(2014). To the problem of the interaction of traditions and innovations in modern culture. National Academy of Managerial Personnel of Culture and Arts, (1), 75–80.

Groll, J., Boland, T., Blunk, T., Burdick, J. A., Cho, D., Dalton, P. D., Derby, B., Forgacs, G., Li, Q., Mironov, V. A., Moroni, L., Nakamura, M., Shu, W., Takeuchi, S., Vozzi, G., Woodfield, T. B. F., Xu, T., Yoo, J. J., & Malda, J. (2016).

Biofabrication: reappraising the definition of an evolving field. *Biofabrication*, 8(1), 013001. <https://doi.org/10.1088/1758-5090/8/1/013001>

Grow.bio. (2025, March 19). *Home | Grow.Bio*. Retrieved from: <https://grow.bio/https://www.dezeen.com/2020/01/14/carlings-last-statement-tshirt-political-slogans-ar/>

Kemppainen, A., & Rönkä, K. (2015). Roll-to-roll printed and flexible electronics for wearable, healthcare and IoT. In *2015 ICFPE: Program Book*

Ksenia Schnaider. (n.d.). DRESSX / More Dash Inc. DbA DRESSX. Retrieved from: <https://store.dressx.com/collections/vendors?q=Ksenia%20Schnaider>

Lynn, S. K., Watkins, C. M., Wong, M. A., Balfany, K., & Feeney, D. F. (2018). Validity and Reliability of Surface Electromyography Measurements from a

Wearable Athlete Performance System. *Journal of sports science & medicine*, 17(2), 205–215.

Meadow, M. (2025, March 11). *Home*. Modern Meadow. Retrieved from: <http://www.modernmeadow.com/>

Michael Schmidt Studios. (n.d.). Retrieved from: <http://www.michaelschmidtstudios.com/>

Mike. (2025, April 7). *Bolt | Material Innovation for sustainable beauty*. Bolt. <https://boltthreads.com/>

Moraitou, M., Pateli, A., & Fotiou, S. (2017). Smart Health Caring Home: A systematic review of smart home care for elders and chronic disease patients. *Advances in Experimental Medicine and Biology*, 255–264. https://doi.org/10.1007/978-3-319-57348-9_22

Ovcharuk, O. (2024). Research and education strategies as a factor of cultural innovation: experience of the United Kingdom. *National Academy of Managerial Staff of Culture and Arts Herald*, 1. <https://doi.org/10.32461/2226-3209.1.2024.302014>

Patwary, M. S. S. U. (2015). Smart Textiles and Nano-Technology: A General Overview. *Journal of Textile Science & Engineering*, 05(01). <https://doi.org/10.4172/2165-8064.1000181>

Peripheral Edema Monitoring – Bodiguide Inc. (2024, June 21). Bodiguide Inc. Retrieved from: <https://bodiguide.com/>

Protection, M. (2024, August 14). *ExOM Exoskeleton | Mehler Protection*. Mehler Protection. Retrieved from: <https://mehler-protection.com/body-armour/systems/exom-exoskeleton/>

Reinjärvi, K. (2025b, April 13). *Eco Nano Cleaners & Waterproofing Sprays | GoGoNano*. GoGoNano | Water & Dirt Protection. Retrieved from: <https://www.gogonano.com/?lang=en>

Research on the Runway: Drexel Fashion Designers Team Up with Scientists for Descience Competition. (2023, January 23). Retrieved from: <https://drexel.edu/news/archive/2014/september/descience%20competition>

Shust, N., & Filyk, N. (2019). Innovations in education: the socio-cultural dimension. *National Academy of Managerial Staff of Culture and Arts Herald*, (1), 144–149.

Smart clothing wearables forecasted to surpass 31 million shipments in 2022. (n.d.). Retrieved from: <https://www.abiresearch.com/press/smart-clothing-wearables-forecasted-surpass-31-mil>

Smart footwear to provide unique data opportunities for enterprises and healthcare providers. (n.d.). Retrieved from: <https://www.abiresearch.com/press/smart-footwear-provide-unique-data-opportunities-e>

Technology | Tamicare copy. (n.d.). Tamicare Copy. Retrieved from: <https://www.tamicare.com/manufacture>

Textile Industry 2025. (n.d.). Retrieved from: https://www.reportlinker.com/market-report/Textile/509048/Textile?term=textile%20market&matchtype=p&loc_interest=&loc_physical=9197800&utm_group=standard&utm_term=textile%20market&utm_campaign=ppc&utm_source=google_ads&utm_medium=paid_ads&utm_content=transactionnel-1&gad_source=1&gad_campaignid=15072746546&gbraid=0AAAAAD19yGcT-mbry-aE4UrzeT4KsWLRTh&gclid=Cj0KCQjww-HABhCGARIsALLO6Xxa8tY9U7jQSwyUo78fIkWW5iIzWkEsb6ix-Vc4q97ltssT116XL1IaAno2EALw_wcB

Tuomaala, P. (2024, April 30). Smart Clothing 2.0 projektissa kehitettiin teknologiaa ja palvelukonsepteja yhdessä älyvaate-ekosysteemin eri toimijoiden kanssa. VTT. Retrieved from: <https://www.vttresearch.com/fi/uutiset-ja-tarinat/smart-clothing-20-projektissa-kehitettiin-teknologiaa-ja-palvelukonsepteja>

Waone dress jump through. (n.d.). DRESSX / More Dash Inc. DbA DRESSX. Retrieved from: https://store.dressx.com/products/waone-dress-jump-through?_pos=1&_sid=9f68cdab5&_ss=r

Watkins, Casey & Wong, Megan & Balfany, Katherine & Feeney, Daniel. (2018). Validity and Reliability of Surface Electromyography Measurements from a

Wearable Athlete Performance System. *Journal of sports science & medicine*. 17. 205–215.

We grow better materials. (n.d.). Retrieved from: <https://ecovative.com/>

Yang, S., Song, Y., & Tong, S. (2017). Sustainable Retailing in the Fashion Industry: A Systematic Literature Review. *Sustainability*, 9(7), 1266. <https://doi.org/10.3390/su9071266>

Кубрак Олег Вікторович,

старший викладач кафедри правосуддя та філософії

Сумського національного аграрного університету

orcid.org/0000-0001-9557-459X

kubrak1970@ukr.net

ТВОРЧИСТЬ УКРАЇНСЬКИХ МИТЦІВ У КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ ПАРИЗЬКОЇ ШКОЛИ (ПЕРША ТРЕТИНА XX СТОЛІТТЯ)

Мета статті – нагадати імена українських митців у контексті представництва того могутнього інтернаціонального об'єднання, яке взяло участь у створенні Паризької школи. Сьогодні словосполучення “Ecole de Paris” використовують переважно на позначення творів, створених художниками-емігрантами в Парижі в 1900–1930-ті роки. Художники приїжджали сюди з усього світу, уже маючи базову художню освіту, здобуту в училищах і академіях Києва, Одеси, Кракова, Відня, Мюнхена, Берліна. Як соціальне явище Паризька школа охоплює міжнародне середовище художників-емігрантів, які жили в Парижі в зазначений час. За живописно-пластичними характеристиками до нього відносять художників, які були пов'язані із крайніми авангардними течіями і сформувалися під впливом постімпресіонізму, у творчості яких проявилися експресивні тенденції. Протягом усього XX століття для мистецтвознавців існувала інтрига, яка полягала в питанні: якщо Паризька школа була створена не французами, чи можна її вважати французьким мистецтвом? Якщо ні, то чийм? Французькі дослідники швидко включили до ареалу своїх інтересів художників, які здобули світове визнання, але їх досі мало цікавлять іноземці другого плану, чия творчість залишалася прихованою в тісних паризьких ательє, а потім і забутою. Своєрідним визнанням феномену Паризької школи – іноземної присутності й участі в мистецькому процесі, що відбувався у XX столітті у французькій столиці, стала виставка «Паризька школа 1904–1929, частина Іншого», що відбулася в Музеї сучасного мистецтва Парижа у 2000–2001 роках. Солідний каталог виставки охопив лише 82 найяскравіших представників, серед яких були й вихідці з України, але до каталогу не ввійшли сотні імен. У статті окреслюється творчість найбільш досліджених із них.

Ключові слова: Паризька школа, авангард, стиль, модернізм, кубізм, еkleктика, симультанізм.

Kubrak Oleg,

Senior Lecturer at the Department of Justice and Philosophy

Sumy National Agrarian University

orcid.org/0000-0001-9557-459X

kubrak1970@ukr.net

CREATIVITY OF UKRAINIAN ARTISTS IN THE CONTEXT OF THE FORMATION OF THE PARIS SCHOOL (FIRST THIRD OF THE 20TH CENTURY)

The purpose of the article is to recall the names of Ukrainian artists in the context of representing that powerful international association that took part in the creation of the Paris School. Today, the phrase Ecole de Paris is used mainly to designate works created by émigré artists in Paris in the 1900s – 1930s. Artists came here from all over the world, already having a basic artistic education obtained in schools and academies of Kyiv, Odessa, Krakow, Vienna, Munich, Berlin. As a social phenomenon, the Paris School encompasses the international environment of émigré artists who lived in Paris at the specified time. According to its pictorial and plastic characteristics, it includes artists who were associated with extreme avant-garde movements and were formed under the influence of post-impressionism, in whose work expressive tendencies were manifested. Throughout the 20th century, art historians were intrigued by the question: if the School of Paris was not created by the French, can it be considered French art? If not, whose art? French researchers quickly included in their area of interest artists who had gained world recognition, but they were still of little interest in second-rate foreigners, whose work remained hidden in cramped Parisian studios, and then forgotten. A kind of recognition of the phenomenon of the School of Paris – a foreign

presence and participation in the artistic process that took place in the 20th century. in the French capital, was the exhibition “The School of Paris 1904–1929, Part of the Other”, which was held at the Museum of Modern Art in Paris in 2000–2001. The solid catalog of the exhibition covered only 82 of the brightest representatives, among whom were natives of Ukraine, but the catalog did not include hundreds of names. The article outlines the work of the most researched of them.

Key words: School of Paris, avant-garde, style, modernism, cubism, eclecticism, simultanism.

Актуальність дослідження. Феномен École de Paris із кожним роком привертає дедалі більшу увагу українських дослідників, збирачів і поціновувачів мистецтва. Якщо раніше представників Паризької школи – вихідців з України знали здебільшого за кордоном, то нині вони набувають популярності й у нашій країні.

Аналіз останніх досліджень. Французькі мистецтвознавці вже в 1960-ті рр. почалося вивчення Паризької школи з «національних філій». Останніми десятиліттями пройшли виставки іспанських, італійських, польських художників, які жили і працювали в Парижі. Щодо українського внеску, то з кінця 1960-х рр. українськими художниками-емігрантами почав цікавитися Володимир Попович, лікар і мистецтвознавець. Живучи в Бельгії та Франції, він збирав їхні біографічні дані, твори, друкував статті в українських емігрантських журналах. Українсько-французьким зв'язкам було присвячено публікації Наталії Асеевої. Дуже багато для повернення забутих імен українських майстрів зробив доктор мистецтвознавства Олександр Федорук, який очолював комісію щодо повернення культурних цінностей в Україну при Кабінеті Міністрів. У квітні 2000 р. у приміщенні ЮНЕСКО в Парижі посольством України було організовано виставку із приватних зборів, яка стала першою демонстрацією української участі в École de Paris.

Виклад основного матеріалу. Паризька школа – дивовижне явище в історії мистецтва. Термін «Паризька школа» більш ніж умовний. Усі художники працювали в одному місті, були приятелями й багато що запозичили один в одного, за збереження водночас своєї індивідуальності. Але хіба цього досить, щоб оголосити їх «школою», та ще й «паризькою», адже корінних парижан серед них майже не було. Творчість кожного з них прозвучала яскраво й вагомо, хоча їх майже нічого не поєднує. Усі вони працювали в різних манерах, переходячи від стилю до стилю. Коли на межі XIX–XX ст. Париж перетворився на культурну столицю

Європи, туди почали з'їжджатися молоді амбітні художники з усього світу. Вони були об'єднані якимись спільними цілями, кожен шукав свій шлях у мистецтві, їх пов'язувало непереборне прагнення свободи творчого самовираження. Поняття «Паризька школа» радше символічне; не було взагалі жодної школи. Люди, які бачилися щодня, не склали жодного спільного маніфесту, не випустили журналу, що підірвав суспільство, не зробили навіть спільної виставки. І це в той час, коли маніфести звучали всі ті роки: суффражистки, фашисти, кокаїністи, комуністи та демократи випускали щодня по маніфесту, а в Паризької школи програми немає. Так чи інакше в Парижі склалося міжнародне співтовариство художників, рішуче налаштованих на успіх. Проте термін, що вперше з'явився в 1925 р. як підзаголовок до назви книги Андре Варно «Колиска нового живопису», прижився. Виявилось, що він відображає ту єдність, яку краще видно культурологам, ніж мистецтвознавцям. Це була ситуація, яка не раз потім повторювалася в мистецтві XX ст. і багато в чому схожа на ту, що склалася навколо терміна «Нова хвиля», прийнятого для позначення нового українського мистецтва кінця 1980-х – початку 1990-х рр. Майже всі митці, що жили в Парижі на початку XX ст., мешкали в районі Монпарнасу, займалися в тих самих студіях, зустрічалися в тих самих кафе, обмінювалися новинами та думками, сперечалися, змагалися, дружили, проводили спільні виставки. Тут вирувало життя, панувала атмосфера вільного спілкування та сміливого пошуку. Така потужна концентрація талантів, ідей, подій не могла не привести до прориву, який стався в європейському мистецтві в першій половині XX ст.

Творчість живописців і скульпторів була частиною культури, що створювалася також письменниками, критиками, журналістами – Гійомом Аполлінером, Гертрудою Стайн, Луї Арагоном та іншими.

Важко знайти інше співтовариство художників, де було б стільки уславлених імен. Це нині

всьому світу відомі А. Модільяні, П. Пікассо, М. Кіслінг, Х. Сутін і М. Шагал, а 100 років тому ще ніхто не знав, хто з них геній, а хто ні. Усі претендували на геніальність, усі були одержимі мистецтвом.

Історія Паризької школи пов'язана з Монпарнасом. Цей район розташований у південній частині Парижа, на початку XX ст. тільки забудовувався і був суттєво дешевшим за артистичний Монмартр. На південній околиці Монпарнасу скульптором Альфредом Буше було створено будівлю круглої форми під назвою «Вілла Медічі», але одразу ж перейменовано на «Вулик». Основний простір усередині будівлі було поділено на 140 майстерень. На першому поверсі орендна плата становила 50 франків на рік з людини, а вище, де був вихід на тераси, – 150. Сума ця була досить символічна, але і її А. Буше часто «забував» збирати з талановитих, але фінансово неспроможних постояльців. На першому поверсі було влаштовано зал для занять, де у визначений час позували натурниці. Будь-яке житло на Монпарнасі означало доступ до дешевих художніх матеріалів, біржі моделей, художніх академій, виставок, і головне, до божественної спільноти, яка формувалася навколо перехрестя Вавен, навколо місцевих кафе. Тут знайомилися та сперечалися про мистецтво письменники, художники та музиканти. Молоді люди були завсідниками кафе «Клозері де Ліла», «Ротонда» та «Дім». Вони часто відвідували танцювальні зали «Бал Бюльє» та «Бал Табарен». Художники та їхні близькі друзі влаштовували там костюмовані бали та весело проводили час. У цій атмосфері жили, працювали, дружили, любили, ділилися останнім шматком хліба бідні та голодні, але дуже цілеспрямовані молоді люди. І напевно чи вони замислювалися про те, що творять історію мистецтва.

У тому творчому тиглі було чимало вихідців з України. Вони також стали частиною легенди і теж вписали свої власні сторінки в історію мистецтва XX ст. На жаль, багато хто з них незаслужено забутий, дехто помер у розквіті сил у мирний час або загинув у концтаборах у роки Другої світової війни.

Якщо спробувати скласти повний список наших колишніх співвітчизників, які в ті роки жили та творили в Парижі, то набереться приблизно дві сотні прізвищ. Творчість цих митців є невід'ємною частиною не лише

загальноєвропейської, а й української культури. Вони народилися та вирости в Україні, долучалися тут до мистецтва, брали участь у мистецькому житті. Навіть в еміграції вони не втрачали зв'язку з батьківщиною, черпали звідси сюжети для своїх творів. Тому Україна має такі самі підстави вважати їх своїми художниками, як і Франція.

У живопису Паризької школи відсутня головна якість французького мистецтва – милування предметом; французьке мистецтво дуже гедоністичне, а художники Паризької школи зовсім не гедоністи. Вони не милуються життям, не люблять побутової краси. Але художник повинен щось безперечно любити, він повинен із чогось створювати прекрасне: прекрасне у творі мистецтва з'являється як повнота вираження переконання та пристрасті автора. Найімовірніше, найточніша характеристика Паризької школи – це етика поведінки, зведена у стиль. Отже, стиль таки є: етика чесної бідності, доведена до естетичного принципу. Нічого іншого, окрім чесної біографії ізгоя, учні Паризької школи не писали – у цьому сенс і естетична програма.

Важливо те, що Паризька школа – не національна школа, ці люди не були вкорінені в культуру. Простіше кажучи, ця школа складається з емігрантів. І це важливо тому, що національний колорит допомагає художнику вкоренити своїх героїв у рідному ґрунті.

У Парижі за короткий період перед Першою світовою війною зішлись ізгої єврейської національності. М. Шагал, А. Модільяні, Х. Сутін, М. Кіслінг, О. Цадкін, Ж. Паскін, Цаплін, Габо, М. Жакоб – євреї. Несподівано саме їхнє вигнання стало поживним середовищем субкультури. Це цікавий феномен, раніше такого не було: вигнання морисків з Іспанії або вигнання євреїв з Єгипту не породили особливої пластичної культури. Але на початку XX ст. безперечно зафіксувалася ця транснаціональна школа живопису. Єврейство тут, зрозуміло, відіграє символічну роль – це радше додаткова дивина, ніж сутнісна характеристика. Навіть М. Шагал не був правдивим іудеєм, що вже говорити про решту. Ідеться про почуття неприкаяності, неможливість пустити коріння, про самотність.

Не буде перебільшенням сказати, що Паризька школа явила світові унікальне явище – це, по суті, об'єднання (умовне, звісно)

єврейських живописців (рис. 1). Ця строката сім'я емігрантів тих років природно складалася здебільшого з євреїв. Загалом, єврейської школи живопису не існує: культура іудаїзму не знає зображення.

Якщо говорити про вихідців з України, це були в основному художники-євреї, що виростили в межах осілості (у дужках – місце народження художників): Мане-Кац (він же Іммануель Кац, Кременчук), Іссахар-бер Рибак (Єлісаветград, Кропивницький), Альберт Вейнбаум Френкель (Бердичев), Жак Готко (Одеса), Ісаак Пайлес (Київ), Лазар Воловик (Кременчук), Артур Кольник (м. Станіслав, нині Івано-Франківськ), Олександр Альтман (Житомирська область), Натан Альтман (Київська губернія), Маня Мавроська (м. Одеса), Соня Делоне (м. Одеса), Абрам Мінчин (м. Київ) та ще ціла низка митців.

Цікавий факт: на початку 1990-х рр., коли в Європі з успіхом проходили перші виставки українського авангарду, експерти з української редакції «Радіо Свобода» говорили: авангард український, а євреїв у ньому хоч греблю гати, на що найбільший київський мистецтвознавець, консультант аукціонних будинків Christie's та Sotheby's Дмитро Горбачов відповів: у Франції із французів узагалі лише Брак і Леже.

У деяких українських майстрів зв'язок із батьківщиною мав суто формально-географічний характер. Але далеко не в усіх. Ще хлопчиськом учень львівської художньої школи, син залізничника Леопольд Крець знайомиться з головою Української греко-католицької церкви митрополитом Андрієм Шептицьким, тоді викладачем історії мистецтв. Саме до А. Шептицького юнак звернувся за кілька років



Рис. 1. Картини єврейських живописців-емігрантів, вихідців з України, що жили в Парижі в першій третині XX ст. Верхня зліва – Іссахар-бер Рибак, «Містечко»; верхня справа – Мане-Кац, «Іспанська танцівниця»; нижня зліва – Натан Альтман, «Автопортрет»; нижня справа – Олександр Альтман, «Квіти на підвіконні»

по пораду – батьки були проти захоплення сина, а залишити їх він не міг, та й грошей на навчання не мав. Митрополит йому сказав, що варто слідувати своєму призначенню і виділив майбутньому професору паризької Національної школи мистецтв «грант», який визначив його долю.

Львів'яни Альфред Абердам і Зигмунт Менкес у 1922–1923 рр. навчалися в берлінській приватній школі Олександра Архипенка, мабуть, найвідомішого українського скульптора минулого століття.

Сам О. Архипенко прихав у 1908 р. у Париж, де тоді процвітав кубізм. Не провчившись і місяця в Ecole des Beaux-Arts і відмовившись визнати гнітючий авторитет О. Родена, О. Архипенко починає працювати над собою самотужки. Паризький період творчості мистця був найбільш оригінальним і новаторським. О. Архипенко заснував власну школу експериментального мистецтва в Парижі, де незабаром почали досліджувати аналітичний кубізм. У Франції художник прожив одинадцять років (1908–1919 рр.), що дозволило йому безпосередньо ввійти в паризьке мистецьке середовище початку століття (П. Пікассо, Ф. Леже, Ж. Брак, К. Бранкусі, М. Дюшам, А. Глез). Паризький період творчості мистця вважається найперспективнішим щодо творчих пошуків і відкриттів. Естетична еволюція О. Архипенка не залишилась поза увагою Г. Аполлінера, який захоплено писав про українського скульптора, аналізував твори, виставлені в Салоні незалежних 1914 р.: «Найновіше й найпривабливіше враження справляють поліхромні скульптури Архипенка, створені з різних матеріалів: скло, дерево, залізо поєднуються в них незвичним і найщасливішим способом» (Івасютін, 2007, с. 7).

Олександр Архипенко привніс національний колорит до космополітичної атмосфери «Вулика». Соковитим баритоном він виконував українські пісні, йому часто акомпанував на арфі Ф. Леже. Вони навіть намагалися таким способом заробляти на їжу на паризьких вулицях.

У продовження теми єврейських художників родом з України варто сказати, що ці майстри – яскраве спростування стереотипу про Паризьку школу як спільноість бідних і малоосвічених вихідців із глухих штетлів, яким Париж дав

«путівку в життя». Наприклад, син львівського банкіра Абердам виріс у сім'ї, багатий будинок якої був уставлений книгами Софокла, Данте, В. Шекспіра, А. Міцкевича.

Художник Натан Альтман був одним із перших представників Російської імперії, що влаштувалися у «Вулику». Н. Альтман приїхав до Парижа після закінчення Одеського художнього училища та продовжив освіту в паризькій Вільній академії М. Васильєвої. У цей період він зазнав впливу модернізму, зокрема кубізму.

Виходець із багатой львівської родини, поляк за народженням, парижанин за освітою, американець за духом, як писав про З. Менкеса Артур Міллер, швидко став відомим і дуже вчасно: у 1935 р. він поїхав до Штатів, що дозволило йому прожити до 90 років. У довгому творчому житті З. Менкеса відобразилися ще дві ідентичності, не помічені проникливим А. Міллером, – єврейська й українська. Подібно до Артура Рубінштейна, художник заповів розвіяти свій прах над Ізраїлем. Але й Галичина не відпускала майстра, досить подивитися на його автентичних гуцулів, чії традиції він знав так само добре, як одесити відчували атмосферу Південної Пальміри.

Загалом, еkleктична атмосфера Монпарнасу гранично спрощувала національне питання. Запрошення на паризьку виставку «Української групи» (березень 1930 р.) рясніє прізвищами: Блюм, Мінчин, Прессман, Рибак, Мане-Кац. Син шамеса із Кременчука Мане-Кац, який навіть штетл писав дуже «по-французьки», уже після подорожування світом, у 1950-х рр. створює серію пейзажів «Спогади про Україну» з характерними хатками та млинами.

Уродженка Одеси Соня Терк-Делоне (при народженні Сара Штерн) залишила могутній відбиток у світовому мистецтві. Картина художниці й дизайнерки «Ринок у Мінью» була продана за 4,5 млн євро, але в Україні Делоне маловідома.

С. Терк-Делоне народилася 14 листопада 1885 р. А от місце її народження до 2010 р. не було достеменно відомим. Таємницю розкрив колекціонер і мистецтвознавець Євген Деменок за допомогою одеського краєзнавця Олександра Розенбойма, який розшукав книгу записів равинату. У графі народжених ім'я Сари Штерн записане 14 листопада 1885 р. Жан-Клод Маркаде, відомий французький дослідник

українського авангарду, передав Є. Деменок частину архіву, який колись К. Маркаде передала Соня Делоне. Серед документів була копія її свідоцтва про народження, де зазначено місто Одеса.

Сара навчалася в Карлсруе (Німеччина), в Академії витончених мистецтв. Терк – прізвище дядька, яке майбутня художниця вирішила взяти як псевдонім. У 1910 р. художниця одружилася з Робером Делоне, художником-абстракціоністом, змінила прізвище, яке й стало відомим у світі мистецтва. Разом із чоловіком Робером Делоне Соня винайшла симультанізм – власний стиль у мистецтві (рис. 2). Симультанізм – це відкриття французького хіміка Ежена Шевреля. Він дійшов висновку, що розміщені один біля одного малюнки чи елементи можуть створювати ефект взаємопроникнення, виникає оптична ілюзія: кольори наче оживають.

Соня Делоне підкреслювала, що її любов до яскравих кольорів – родом із дитинства. У своїй книзі спогадів «Ми йдемо до сонця» вона писала, що все життя любила чисті, яскраві кольори свого дитинства, України: червоні

та зелені сукні, прикрашені численними бантиками, як ростуть кавуни та дині; томати оперізують червоним хати, великі соняшники – жовті із чорною серцевиною – сяють у легкому, дуже високому блакитному небі.

Після міжнародної виставки в Парижі, де взяла участь Соня Делоне, художницю запросили до Сорбонни читати лекції з історії мистецтв. Metz & Co, найдавніший універмаг Амстердама, замовив у Соні ескізи суконь. Згодом універмаг став найважливішим замовником дизайнерки. Сукні, які Соня створила для універмагу, носили дружини архітекторів, а вони мали вишуканий смак.

До двометрової книжки-гармошки французького поета Сандрара Соня Делоне створила ілюстрації – це був її перший експеримент як ілюстраторки авангардної поезії. У мистецькому Парижі це видання стало сенсаційним. Примірники цієї книжки нині зберігають у найвідоміших музеях та бібліотеках світу як витвір мистецтва: у Музеї сучасного мистецтва в Нью-Йорку, лондонській галереї Tate Modern, Музеї Вікторії й Альберта у Лондоні, Швейцарській національній бібліотеці.

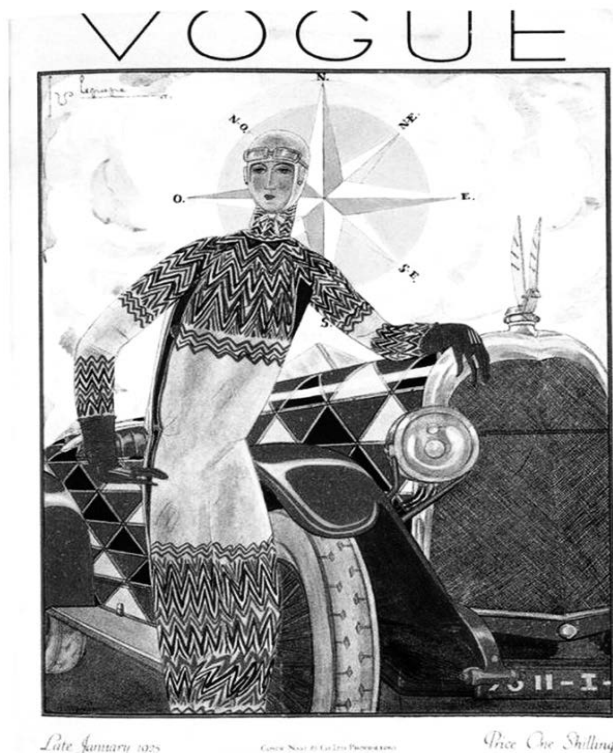


Рис. 2. Обкладинка журналу “Vogue” 1925 р. Сукні, купальники, шалики, килими й навіть автомобілі з абстрактними малюнками в симультанному стилі в 1925 р. стали символом авангардної моди

Соня Делоне мала прижиттєву виставку в Луврі – це перша виставка в Луврі жінки-художниці. У 90 років її нагородили орденом Почесного легіону – найвищою нагородою Франції.

У Центрі Жоржа Помпиду зберігають найбільшу колекцію робіт Соні Делоне в Парижі. Її роботи нині коштують мільйони євро. В Україні в архівах Національного художнього музею зберігаються лише дві її роботи.

Єврейство Паризької школи – це не так національна ознака, як міжнародний символ: символ інакшості. Емігрантство, вигнання, перенесені на полотно, були відшліфовані французькою пластичною культурою, але власне французькими картини не стали: художники «Ротонди» були, як визначив би їх радянський партійний діяч А. Жданов, «космополітами безрідними». П. Пікассо, як розповідають, так і не опанував гарну французьку, Х. Сутін писав по-французьки з помилками, М. Шагал говорив із кумедним акцентом. І образи, ними створені, «французькими» не були – це такі самі, як художники, безрідні волоцюги. Характерно те, що в роки гітлерівської окупації подібно до Жданова щодо Паризької школи висловилися і французи. Художник-фовіст Моріс Вламінк, який співпрацював з окупаційною

владою (навіть їздив до Берліна на зустріч із Бреккером, віцепрезидентом імперської палати у справах культури), опублікував статтю проти П. Пікассо, закидаючи художнику те, що той нашкодив національному французькому живопису. Слова «єврейське мистецтво» не фігурували (а могли б і фігурувати: П. Пікассо має і єврейську кров), але між рядками прочитати можна. Паризьку школу варто розглядати як школу антифашизму, саме тому ця школа опонує російському, італійському, німецькому авангарду, що виник у ті ж роки. У Паризькій школі немає нічого механістичного, нічого масового, нічого маршового. У ті роки опозиція «авангард – Паризька школа» прозвучала дуже виразно для тих, хто хотів це почути.

Висновки. Навіть побіжний огляд творчості художників – вихідців з України свідчить про їхній досить солідний внесок у формування того феномену першої треті ХХ ст., який дістав назву «Паризька школа». Зіткнувшись зі зразками європейських естетичних рухів, українська творча діаспора формувала власне уявлення про мистецтво загалом і визначала своє ставлення до найпередовіших тенденцій модерного мистецтва, залишивши свій слід у розвитку європейського та світового мистецтва.

Список використаних джерел:

- Асеева, Н. (1984) Українсько-французькі художні зв'язки 20–30-х рр. ХХ ст. Київ: Наукова думка.
- Взаємопроникнення. Художники українського походження в модерному мистецтві Франції 1900–1960. Каталог виставки. Париж: Будинок ЮНЕСКО, 2000.
- Голубець, М. (1922). Архипенко. Львів: Українське мистецтво.
- Івасютин, Т. (2005). Паризький період творчості Олександра Архипенка. *Буковинський журнал*, № 4, с. 143–147.
- Івасютин, Т. Г. Аполлінер про українських художників Паризької школи URL: https://www.researchgate.net/publication/308621651_Apolliner_pro_ukrainskih_hudozhnikov_Parizkoi_skoli
- Мистецтво української діаспори. Повернуті імена (1998). Київ: Тріумф.
- Сусак, В. (1998). Паризька школа та її українська філія. *Галицька брама*, № 7, с. 2–9.
- Сусак, В. (2010). Українські мистці Парижа. 1900–1932. Київ: Родовід.
- Сусак, В. (2000). Cherchez les femmes a l'Ecole de Paris. URL: <https://www.ji.lviv.ua/n17texts/susak.htm>
- Сусак, В. (1998). Українська філія Ecole de Paris. *Діалог культур: Україна у світовому контексті. Мистецтво і освіта*. Вип. 3. Львів: Каменярь, с. 522–528.
- Федорук, О. (2001). Українські художники у Франції. *Україна і Франція: нариси багатовікової історії відносин*. Львів: Світло й тінь, с. 77–97.
- Apollinaire, G. (1960). *Chroniques d'art. 1902–1918*. Paris: Gallimard, 441 p.

References:

- Asieeva, N. (1984) *Ukrainsko-frantsuzki khudozhni zv'yazky 20–30 rr. XX st.* [Ukrainian-French artistic ties of the 20s – 30s of the 20th century]. Kyiv: Naukova dumka. [in Ukrainian].
- Vzaiemopronyknennia. Khudozhnyky ukrainskoho pokhodzhennia v modernomu mystetstvi Frantsii 1900–1960. Katalog vystavky (2000) [Interpenetration. Artists of Ukrainian Origin in Modern Art in France 1900–1960. Exhibition Catalog (2000)]. Paryzh: Budynok YuNESKO. [in Ukrainian].

Holubets, M. (1922). Arkhypenko [Archipenko]. Lviv: Ukrainske mystetstvo. [in Ukrainian]

Ivasiutyn, T. (2005). Paryzkyi period tvorchoosti Oleksandra Arkhipenka. [The Parisian period of Alexander Arkhipenko's work]. *Bukovynskyi zhurnal*. Vyp. 4, 143–147. [in Ukrainian]

Ivasiutyn, T. H. Apolliner pro ukrainskykh khudozhnykiv Paryzkoi shkoly [H. Apollinaire about Ukrainian artists of the Paris school]. Retrieved from: https://www.researchgate.net/publication/308621651_Apolliner_pro_ukrainskih_hudozhnikov_Paryzkoi_skoli [in Ukrainian].

Mystetstvo ukrainskoi diaspyry. Povernuti imena (1998) [Art of the Ukrainian Diaspora. Returned Names]. Kyiv: Triumf. [in Ukrainian].

Susak, V. (1998). Paryzka shkola ta yii ukrainska filiiia [The Paris School and its Ukrainian branch]. *Halytska brama*, Vyp. 7, 2–9. [in Ukrainian].

Susak, V. (2010). Ukrainski mysttsi Paryzha. 1900–1932 [Ukrainian artists of Paris. 1900–1932]. Kyiv: Rodovid. [in Ukrainian].

Susak, V. (2000). Cherchez les femmes a l'Ecole de Paris [Look for women at the School of Paris]. Retrieved from: <https://www.ji.lviv.ua/n17texts/susak.htm> [in Ukrainian].

Susak, V. (1998). Ukrainska filiiia Ecole de Paris. Dialoh kultur: Ukraina u svitovomu konteksti [Ukrainian branch of Ecole de Paris. Dialogue of cultures: Ukraine in the global context]. Lviv: Kameniar. Mystetstvo i osvita, 522–528 [in Ukrainian].

Fedoruk, O. (2001). Ukrainski khudozhnyky u Frantsii. Ukraina i Frantsiia: narysy bahatovikovoï istorii vidnosyn [Ukrainian artists in France. Ukraine and France: essays on the centuries-old history of relations]. Lviv. Svitlo y tin, 77–97. [in Ukrainian].

Apollinaire, G. (1960). *Chroniques d'art. 1902–1918*. Paris: Gallimard, 441 p.

Леута Олександр Іванович,
*доктор філологічних наук, професор,
професор кафедри слов'янських, романських і східних мов
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0007-6125-6324*

Леміш Наталія Євгенівна,
*доктор філологічних наук, професор,
професор кафедри прикладної лінгвістики,
порівняльного мовознавства та перекладу
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0001-5321-4705
n.ye.lemish@udu.edu.ua*

Титаренко Олена Юріївна,
*кандидат філологічних наук, доцент,
професор кафедри германських мов
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0001-8606-3253
o.yu.tytarenko@udu.edu.ua*

Кравцова Юлія Валентинівна,
*доктор філологічних наук, професор,
завідувач кафедри слов'янських, романських і східних мов
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0002-9848-4909
yu.v.kravtsova@udu.edu.ua*

Овчиннікова Ірина Ігорівна,
*кандидат філологічних наук, доцент,
доцент кафедри слов'янських, романських і східних мов
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0003-1962-8976
i.i.ovchynnikova@udu.edu.ua*

КОНЦЕПТ «ДОБРО» В УКРАЇНСЬКІЙ ТА АМЕРИКАНСЬКІЙ МОВНИХ КАРТИНАХ СВІТУ: СПІЛЬНЕ І ВІДМІННЕ

У статті розкрито специфіку формування концепту ДОБРО як базового нормативного фрагмента свідомості українців та американців у єдності його образного, інформаційного й ціннісного складників. З'ясовано механізми функціонування та визначено місце й роль цього концепту в українській та американській мовних картинах світу. Предметом вивчення слугували засоби вербалізації концепту ДОБРО в українській мові та американському варіанті англійської мови (отримані в результаті асоціативного експерименту), що експліковано та/або імпліковано представляють результати об'єктивації та актуалізації відповідної ментальної інформації в мовленні.

Для виконання поставлених завдань на основі сучасної когнітології обґрунтовано методику моделювання та принципи аналізу концепту ДОБРО в українській та англійській картинах світу, виявлено особливості його структурної організації в обох мовах (образного, інформаційного та ціннісного складників), а також визначено мовні одиниці, які прямо чи опосередковано можуть вербалізувати інформацію, що міститься

в цьому концепті. Застосування методики моделювання зумовило побудову інтерпретаційного поля та розробку вербальної моделі аналізованого концепту, що вможливило ідентифікацію спільних і відмінних когнітивних ознак, експлікованих мовними засобами в межах його ядерної та периферійної зон.

Ключові слова: концепт, мовна картина світу, вербалізація, інтерпретаційне поле, ядерна зона, периферійна зона, асоціативний експеримент.

Leuta Oleksandr,

*Doctor of Philology, Professor,
Professor at the Department of Slavonic,
Romance and Oriental Languages
Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0007-6125-6324
o.i.leuta@udu.edu.ua*

Lemish Nataliya,

*Doctor of Philology, Professor,
Professor at the Department of Applied Language Studies,
Comparative Linguistics and Translation
Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0001-5321-4705
n.ye.lemish@udu.edu.ua*

Tytarenko Olena,

*Candidate of Philological Sciences, Associate Professor,
Professor at the Department of Germanic Languages
Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0001-8606-3253
o.yu.tytarenko@udu.edu.ua*

Kravtsova Yuliia,

*Doctor of Philology, Professor,
Head of the Department of Slavonic, Romance, and Oriental Languages
Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0002-9848-4909
yu.v.kravtsova@udu.edu.ua*

Ovchynnikova Iryna,

*Candidate of Philological Sciences, Associate Professor,
Assistant Professor at the Department of Slavonic,
Romance, and Oriental Languages
Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0003-1962-8976
i.i.ovchynnikova@udu.edu.ua*

CONCEPT “GOOD” IN UKRAINIAN AND AMERICAN WORLDVIEWS: SIMILARITIES AND DIFFERENCES

The paper reveals the specifics of the formation of the concept GOOD as a basic normative fragment of the consciousness of Ukrainians and Americans in the unity of its figurative, informational, and value components. The mechanisms of functioning are clarified, and the place and role of this concept in the Ukrainian and US English language worldviews are determined. The subject of study is the means of verbalization of the concept GOOD in Ukrainian and US English (received with the associative experiment), which explicitly

and/or implicitly represent the results of objectification and actualization of the corresponding mental information in speech.

To solve the tasks set, the modelling methodology and principles of analysis of the concept GOOD in the Ukrainian and English worldviews are substantiated on the basis of modern cognitology, the features of its structural organization in both languages are revealed (figurative, informational and value components), and the linguistic units that can directly or indirectly verbalise the mental information contained in this concept are also determined. The application of a modelling methodology led to an interpretive field construction and the development of a verbal model of the analysed concept making it possible to identify common and distinctive cognitive features explicated by linguistic means within its nuclear, subnuclear, and peripheral zones.

Key words: concept, language worldview, verbalisation, interpretive field, nuclear zone, peripheral zone, associative experiment.

Вступ. Антропологічна парадигма сучасної лінгвістики зумовлює особливу увагу до людини та її ментальних характеристик (Gould, 1988). Ця особливість мовознавчої науки спричиняє її інтегративний характер, міждисциплінарність, комплементарність, залучення методик інших наук. Базуючись на ідеї В. Гумбольдта про мову як «дух народу» антропоцентрична семантика зосереджує свою увагу на дослідженні особливостей концептуалізації мовної дійсності та відображенні в мові окремих фрагментів картини світу. Серед об'єктів антропоцентричної семантики особливої уваги заслуговують ті характеристики, які визначають базове ставлення людини до навколишньої дійсності, серед яких «добро» є однією з найважливіших конотацій нашого буття.

У сфері гуманітарних наук спостерігається підвищений інтерес до вивчення поняття добра, що підтверджується, серед іншого, різноманітним його тлумаченням в наукових працях. Водночас очевидно, що категорія «добро» як феномен мовної картини світу певного народу на сьогодні вивчена недостатньо. У вітчизняному мовознавстві цій проблематиці присвячені праці В. Кононенка (2004), окремі аспекти мовної репрезентації добра досліджували Л. Коткова (2009), А. Новиков (2015), Ю. Федоров (2002). Утім, попередні дослідження здебільшого зосереджувалися на аналізі семантики мовних репрезентантів концепту та розглядали концепт ДОБРО лише в межах однієї мови.

Метою роботи є системне вивчення концепту ДОБРО як ключової ціннісно-регулятивної одиниці української та американської мовної свідомості в єдності її образного, інформаційного й ціннісного компонентів, з'ясування механізмів функціонування та визначення місця й ролі цього ментального конструкта в мовних картинах світу українців та американців.

Виклад основного матеріалу. Наприкінці ХХ ст. у вітчизняній лінгвістиці формується нова галузь – лінгвоконцептологія, завданням якої є аналіз концептів та виявлення мовних засобів їх презентації. За словами О. Селіванової, «головним поняттям лінгвоконцептології є концептуалізація – один із процесів пізнавальної діяльності людини, що полягає в осмисленні й упорядкуванні результатів внутрішнього рефлексивного досвіду людини та уявлень про об'єкти, явища дійсності та їхні ознаки» (Селіванова, 2008, с. 403).

Сучасні дослідники наголошують на тому, що концепт – це сукупність усіх значень і понять, образів й асоціацій, що виникають у процесі сприйняття й декодування певного слова у свідомості індивіда (Живіцька, 2010; Іващенко, 2006; Хорошун, 2011; Яремчук, 2020).

Більшість науковців вважає, що концепт є польовим утворенням з ядром і периферією. Ядерна зона концепту представлена ключовими лексемами, ближню периферію утворюють стилістично нейтральні, частотно вживані лексеми, а дальня периферія містить стилістично марковану, рідковживану лексику.

Для виявлення повного змістовного наповнення концепту у свідомості представника певного етносу необхідно зібрати й систематизувати весь реєстр мовних засобів його вираження, проаналізувати їх функціонування в різних текстах. Такий аналіз ніколи не можна вважати вичерпним, адже неможливо охопити весь функційний діапазон одиниць різних рівнів у різних контекстах. Багато дослідників переконані, що здійснити повне представлення структури концепту неможливо, до того ж він хронологічно змінний.

Поняття «добро» є базовим загальнолюдським, воно певним чином представлено в усіх

мовах і відображає ставлення особистості до інших людей та її суб'єктивне сприйняття навколишнього світу. Різноманітні аспекти слугують підґрунтям для оцінки, однак фундаментальна вісь оцінювання проходить між полюсами «гарне» та «погане». Сприйняття людиною довкілля є складним і суб'єктивним, адже вона оцінює його крізь призму власних цінностей.

У мові знаходять відображення наші глибинні переконання, цінності, уявлення про моральні категорії та набутий життєвий досвід. У цьому дослідженні ми зосередилися на тому, щоб з'ясувати, які характеристики морально-оцінної категорії «добро» зафіксовані у свідомості україномовців та носіїв американської англійської і як ці уявлення представлені в їхній мові. За словами В. І. Кононенка, «...межа між злом і добром відносна, а часом взагалі стерта» (Кононенко, 2004, с. 172).

Поняттєва категорія «добро» релевантна як у контексті української, так й англійської мовної культури. Сама репрезентація базових номенів *добро* в українській мові та *good* в англійській свідчить про наявність відповідного концепту в цих лінгвокультурах. Вивчення концепту ДОБРО пов'язане з осмисленням індивідуального світогляду, тому що він лежить в основі світобачення етносу й формує культурно-етнічний типаж.

Тож концептуальне підґрунтя нашого дослідження становить уявлення про те, що концепт ДОБРО, універсальний за природою, вербалізований в усіх мовах, однак має специфічні риси в кожній культурі.

Визначення змісту концепту безпосередньо залежить від застосовуваного методу аналізу. Застосування методики асоціативного експерименту дає змогу розкрити актуальний зміст концепту як набір концептуальних ознак, що утворюють певну структуру. Ця структура містить ядро концепту, ближню та дальню периферію, а також інтерпретаційне поле.

Асоціативні реакції на подане слово-стимул є невід'ємним складником розумової діяльності, завдяки чому ми можемо зрозуміти ментальну сутність моральних оцінок. Дослідження асоціативних зв'язків між словами дає змогу встановити індивідуальну семантику, виявити механізми запам'ятовування лексики, оцінити активність мовних зв'язків та розкрити

традиційну систему оцінювання, що лежить в основі світосприйняття носіїв мови.

Припускаючи, що в означенні поняття «добро» є різні думки та, відповідно, спостерігається концептуальне різноманіття в його характеристиці, проведено асоціативний експеримент з носіями української мови та американського варіанта англійської мови, для чого обрано слова-стимули *добро* та *good* відповідно. Аналіз вербальних реакцій інформантів дає змогу визначити, які характеристики слів-стимулів є для них більш значущими, а отримані асоціати інтерпретувати як відображення ознак відповідного концепту.

За результатами експерименту відповіді анломовних респондентів на слово-стимул *good* було розподілено на 4 тематичні групи на засадах їх екстралінгвальної спільності та наявності спільних сем (через аналіз словникових дефініцій у *The American Heritage Dictionary of the English Language* (2020)): морально-етична; суб'єктивно-психологічна; релігійно-філософська і прагматична лексика. До тематичної групи **морально-етичної лексики** належать асоціати, які репрезентують ключові моральні та етичні цінності, спільні для всього людства. Американці асоціюють GOOD із різними аспектами, серед яких моральні цінності (61 згадка), моральні якості особистості (57), найвищі цінності (10), міжособистісні стосунки та турбота про інших (16), допомога іншим, зокрема щедрість (32), а також норми поведінки (31). Загалом зафіксовано 214 таких реакцій. **Суб'єктивно-психологічна лексика** представлена 112 асоціатами, що виражають особистісну оцінку з різноманітними стилістичними та емоційними нюансами, включно з негативним сприйняттям («поганий»). У цій групі виокремлено три типи оцінок, які використовували респонденти для опису своїх асоціацій: емотивна оцінка (43), етико-моральна (34) та естетична (17). Добро як ступінь позитивної якості визначили 17 осіб. Окрему тематичну групу становить **релігійно-філософська лексика**, що налічує 42 асоціати. Ці відповіді відображають світогляд людини, заснований на вірі в Бога, де добро для анломовних респондентів постає як релігійний аспект їхньої свідомості. До **прагматичної лексики** належать 132 відповіді, які можна схарактеризувати як

символічні асоціати, пов'язані з людською діяльністю, оцінкою навколишнього світу, інтересами та гастрономічними вподобаннями. Ці реакції демонструють соціальну орієнтацію та активність людини. У межах цієї групи виокремлено такі смислові ряди: персоніфікація добра (4), персоніфікація добра через родинні та дружні зв'язки (37), асоціати, що описують природні явища (7), символічні асоціати (10), асоціати, пов'язані із суспільно-політичною діяльністю (21), добро як життєва насолода (15), асоціати, що відображають особисті вподобання (20), добро як сенсорна оцінка (8), літературні асоціати (5) та асоціати, що не увійшли до жодної з груп (5). Загалом отримано 500 відповідей.

Отже, перший етап дослідження концепту GOOD в американській лінгвокультурі показав, що для носіїв англійської мови цей концепт

містить такі ключові значення: моральні стандарти, емоційне оцінювання, релігійні переконання, сімейні відносини та суспільні потреби.

На другому етапі аналізу окремі асоціати узагальнено, що дало змогу сформулювати конкретні когнітивні ознаки в межах відповідних смислових категорій. Важливо зазначити, що аналізу підлягали всі отримані асоціати, навіть ті, що траплялися лише один раз. Як правило, поодинокі асоціати належать до дальньої периферії та інтерпретаційного поля концепту. Ознаки концепту, які поділяє значна кількість представників певної лінгвокультури, вважаються типовими для неї.

На цьому відбувався опис структури концепту в термінах ядра, ближньої периферії, дальньої периферії та інтерпретаційного поля. За результатами цього аналізу структура концепту GOOD має такий вигляд:

ядро <i>honest – 42, kind – 37, generous – 32, God – 26, family та nice – по 18, well-behaved та caring – по 15</i>
ближня периферія <i>pleasant та love – по 14, enjoyment – 13, helpful та happiness – по 12, friends – 10, compassion – 9, virtuous – 8, food – 8</i>
дальня периферія <i>fair, trustworthy, pure of heart, right, positive, children – по 5, healthy, taste, good job, wonderful, peace, excellent, selflessness – по 4, sun, truthful, Mother Theresa, angels, success, smile, truthful, warm – по 3, willingness to help other people, it is good to be alive, a positive world view, well, not excellent, best for all, ok, opposite of bad, good-better-best, humility, white, polite, peaceful, patience, good morning, good work, my country, freedom, harmonious, bad, friendly, comfortable, thoughtful, sunshine, vocation, education, life, hope, humor, good thought, a good boy, Jesus, religion – по 2, life – 1/3, light earth, well done, a job well done, have a good: day, time a good day, a good weather, decent, likeable, valuable, useful, conversation, strong, terrific, warm heart, innocence, neat, cool, exciting, interesting, satisfactory, of high quality, absence of bad, correct, I will take it, good and plenty, it is difficult to be good, I've had better – not the best, emotionally acceptable, a person who thinks of others before yourself, holy, blessed, Heaven, Madonna-like – по 1, my parents, wife, mother, husband – 1/4</i>
інтерпретаційна частина концепту <i>good as gold – 3, golden rule – 2, makes one feel enriched inside – 1</i>

На третьому етапі аналізу ми визначили частку відповідей кожної тематичної групи від загальної кількості реакцій (це число вказано першим у дужках), а потім розрахували відсоткове співвідношення кількості асоціацій до загальної кількості респондентів (це число подано другим у дужках). Цей завершальний етап аналізу необхідний для моделювання структури досліджуваного концепту.

Отже, результати аналізу концепту GOOD в американській лінгвокультурі показали таке розподілення асоціатів за тематичними групами: **морально-етична лексика** –

214 відповідей (42,8 %), що містять: моральні якості особистості – 57 (10,4 % від загальної кількості відповідей; 57 % від кількості респондентів, які надали асоціації цієї групи), найвища цінність – 11 (2 %; 10 %), сукупність моральних цінностей – 61 (12,2 %; 61 %), стосунки між людьми, турбота про інших – 16 (3,2 %; 16 %), сприяння іншим (щедрість) – 32 (6,4 %; 32 %), норма поведінки – 31 (6,2; 31 %); **суб'єктивно-психологічна лексика** – 112 відповідей (22,4 %), а саме: емотивна оцінка – 43 (8,6 %; 43 %), етико-моральна – 34 (6,8 %; 34 %), естетична – 18 (3,6 %; 17 %), добро як

ступінь вияву позитивної якості – 17 (3,4 %; 17 %); **релігійно-філософська лексика** – 42 відповіді (8,4 %); **прагматична лексика** – 132 відповіді (26,4 %), що складаються з: персоніфікації добра – 4 (0,8 %; 4 %), персоніфікації добра через родинні та дружні зв'язки – 37 (7,2 %; 37 %), асоціатів, які описують природні явища – 7 (1,4 %; 7 %); символічних асоціатів – 10 (2 %; 10 %), асоціатів, пов'язаних із суспільною та політичною діяльністю – 21 (4,2 %; 21 %), добром як насадодою життям – 15 (3 %; 15 %), асоціатами, пов'язаними з життєвими

вподобаннями індивіда – 20 (4 %; 20 %), добром як сенсорною оцінкою – 8 (1,6 %; 8 %), літературними асоціатами – 5 (1 %; 5 %), асоціатами, що не увійшли до жодної групи – 5 (1 %; 5 %).

Отже, визначені когнітивні ознаки в структурі концепту GOOD в американській лінгвокультурі розподіляються так (перше число – відсоток від загальної кількості реакцій, друге число – відсоток від загальної кількості респондентів; до ядра належать реакції, що становлять від 15 % до 35 % від загальної кількості респондентів):

ядро <i>honest – (8,4%; 42%), kind – (7,4%; 37%), generous – (6,4%; 32%), God – (5,2%; 26%), family – (3,6%; 18%), nice – (3,6%; 18%), well-behaved – (3%; 15%), caring – (3%; 15%)</i>
ближня периферія <i>pleasant – (2,8%; 14%), love – (2,8%; 14%), enjoyment – (2,6%; 13%), helpful – (2,4%; 12%), happiness – (2,4%; 12%), friends – (2%; 10%), compassion – (1,8%; 9%), virtuous – (1,6%; 8%), food – (1,6%; 8%)</i>
дальня периферія <i>fair – (1%; 5%), trustworthy, pure of heart, right, positive, children, healthy (0,8%; 4%), taste, good job, wonderful, peace, excellent, selflessness, sun – 3 (0,6; 3%), truthful, Mother Theresa, angels, success, smile, truthful, warm, willingness to help other people – 2 (0,4%; 2%), it is good to be alive, a positive world view, well, not excellent, best for all, ok, opposite of bad, good-better-best, humility, whit, polite, peaceful, patience, good morning, good work, my country, freedom, harmonious, bad, friendly, comfortable, thoughtful, sunshine, vocation, education, life, hope, humor, good thought, a good boy, Jesus, religion, light earth – 1 (0,2%; 1%), well done, a job well done, have a good day, time, life, a good day, a good weather, decent, likeable, valuable, useful, conversation, strong, terrific, warm heart, innocence, neat, cool, exciting, interesting, satisfactory, of high quality, absence of bad, correct, I will take it, good and plenty, it is difficult to be good, I've had better – not the best, emotionally acceptable, a person who thinks of others before yourself, holy, blessed, Heaven, Madonna-like, my parents, wife, mother, husband</i>
інтерпретаційна частина концепту <i>good as gold – 3 (0,6; 3%), golden rule – 2 (0,4%; 2%), makes one feel enriched inside – 1 (0,2%; 1%)</i>

На основі проведеного аналізу та відсоткового співвідношення отриманих асоціатів, можемо стверджувати, що до ключових когнітивних ознак концепту GOOD у свідомості представників американської лінгвокультури належать такі: *honesty, kindness, nice, God, family, care, help, generosity, well-behaved, pleasing, happiness, love, friends, enjoyment, virtuous, compassion, taste*.

Підсумовуючи, можна констатувати, що в концепті GOOD носії американського варіанта англійської мови акцентують такі значення: моральні норми, емоційне оцінювання, віра в Бога, родинні цінності, соціальні потреби та норми суспільної поведінки.

Аналізуючи словесні реакції українців на стимул «добро» (із застосуванням аналізу

словникових дефініцій у *Великому тлумачному словнику української мови* (Ковальова, 2005); *Новому тлумачному словнику української мови* (Яременко & Сліпушко, 1998)), ми виявили можливість їхнього тематичного розподілу, подібно до американських респондентів, на основі спільності позамовних значень. Для української лінгвокультури характерні три основні тематичні групи: морально-етична лексика, суб'єктивно-психологічна лексика та прагматична лексика. **Тематичну групу морально-етичної лексики** (184 відповіді) становлять асоціати, що відображають найвищі загальнолюдські цінності, а саме: найвища цінність (3), сукупність моральних цінностей (41), моральні якості особи (67), характеристика людини (16), характеристика стосунків

між людьми (32), добрі вчинки (22), щедрість (6). У межах цієї групи, подібно до американців, українці сприймають добро як відповідність моральним законам, пов'язуючи його з моральними цінностями та модальністю необхідності. До **суб'єктивно-психологічної лексики** (120 відповідей) увійшли емотивні асоціати (77), етико-моральні (22), естетичні (8), асоціати, що відображають стан душі (13). До **прагматичної лексики** (190 відповідей), семантика якої характеризується наявністю прагматичного аспекту, містить такі асоціати: пов'язані з природними явищами (28), з політичною та суспільною діяльністю людини в світі (9), символічні асоціати (58), релігійно-філософські (6), інтелектуальні (14), добро як насолода (3), персоніфікація добра

через родинні та дружні зв'язки (43), соціальні асоціати (9) та літературно-фольклорні асоціати (20). Крім того, зафіксовано 3 індивідуальні асоціати, які не були зараховані до жодної з вищезазначених тематичних груп.

Так, перший етап дослідження концепту ДОБРО в українській лінгвокультурі показав, що для носіїв української мови цей концепт асоціюється з такими ключовими значеннями: моральні норми, добрі вчинки, емоційне сприйняття добра, сімейні цінності, природні явища, соціальні потреби та образи добра, представлені в літературі.

Отже, на основі аналізу мовних реакцій носіїв української мови, структура концепту ДОБРО має такий вигляд:

ядро <i>порядність – 29, кохання (любов) – 29, добродушність – 22, добрі вчинки – 18, щастя – 17</i>
ближня периферія <i>сонце – 16, мама та радість – по 15, посмішка – 14, доброзичливість та добра людина – по 13, тепло – 12, піклування (турбота) – 11, доброта – 8, світло та щирість – по 7, спокій, людинолюбство, природа – по 6</i>
дальня периферія <i>мир, діти, співчуття, шляхетність, друзі, краса, затишок, безкорисливість – по 5, справедливість, свобода, Бог, людяність, бабуся, розум, родина, багатство, гармонія, чуйність – по 4, благо, надія, гарний, сердечність, щедрість, творчість, мудрість, чистота, добрий день – по 3, душа, тато, материнська любов, здоров'я, розумний, близькі люди, сонячні промені, робота, небо, інтелігентність, дідусь, почуття, добра людина не може бути байдужою до горя іншого, добрі стосунки, дружба, вдячність, хоробрість, повага, взаєморозуміння, увага, вміння пробачати, велич душі, сміх, білий колір, творити добро, казка, благодійність, серце – по 2, добродушна людина, з доброї волі, альтруїзм, меценатство, любов і повага до інших, доброта і піклування матері, впевненість, увічливість, терпіння, донька, дім, ніжність, сестра, коханий, зорі, спів птахів, ласка, життя, дар, абстрактне поняття, оптимізм, кошеня, соціальний захист, пільги, податки, культура, істина, задоволення, бажання, приємні відчуття, стан душі, фея, ласкавий погляд, рідкісне явище, корисне явище – по 1</i>
інтерпретаційне поле <i>добро завжди перемагає зло – 7, добра добувши, кращого не шукай – 3, доброго ранку – 2, не відповідай на добро злом, від злого добра не жди, чим більше добрих людей, тим менше криміналу, добро випромінює світло, добра слава краща за багатства, в старі добрі часи, доброго вам здоров'я – по 1</i>

На третьому, завершальному етапі аналізу для моделювання структури концепту ДОБРО в українській лінгвокультурі проведено такі підрахунки: 1) визначено відсоток кожної тематичної групи від загальної кількості отриманих мовних реакцій (перше число в дужках); 2) розраховано відсоток респондентів, які надали асоціації, що належать до кожної тематичної групи, від загальної кількості реципієнтів (друге число в дужках). Ці дані дають змогу визначити місце кожної

тематичної групи в структурі концепту – ядро, ближню чи дальню периферію – залежно від частотності відповідних реакцій серед респондентів. **Тематична група морально-етичної лексики** – 184 відповіді (36,8 %): найвища цінність – 3 (0,6 %; 3 %), сукупність моральних цінностей – 41 (8,2 %; 41 %), моральні якості особи – 67 (13,4 %; 67 %), характеристика людини – 16 (3,2 %; 16 %), характеристика стосунків між людьми – 32 (6,4 %; 32 %), добрі вчинки – 22 (4,4 %; 22 %), щедрість – 6

(1,2 % ;6 %). **Тематична група суб'єктивно-психологічної лексики** – 120 відповідей (24 %): емотивні асоціати – 77 (15,4 %; 77 %), етико-моральні асоціати – 22 (4,4 %; 22 %), естетичні – 8 (1,6 %; 8 %), асоціати, що відображають стан душі – 13 (2,6 %; 13 %). **Тематична група прагматичної лексики** – 192 відповіді (38,4 %): асоціати, пов'язані з природними явищами – 28 (5,6 %; 28 %), з політичною та суспільною діяльністю людини у світі – 9 (1,8 %; 9 %), символічні асоціати – 58 (11,6 %; 58 %), релігійно-філософські – 6 (1,2 %; 6 %), інтелектуальні асоціати – 14 (2,8 %; 14 %), добро як насолода – 3 (0,6 %; 3 %), персоніфікація добра через родинні

та дружні зв'язки – 43 (8,6 %; 43 %), соціальні асоціати – 9 (1,8 %; 9 %), а також літературно-фольклорні асоціати – 22 (4,4 %; 20 %). Індивідуальні асоціати, що не увійшли до жодної групи, становлять 4 відповіді (0,8 %).

Наступним кроком було визначення відсоткового співвідношення кожної окремої когнітивної ознаки (тобто конкретних асоціацій, що входять до тематичних груп) від загальної кількості респондентів. Це дало змогу точно визначити, які саме ознаки є найбільш частотними та, відповідно, займають центральне місце в структурі концепту ДОБРО в українській лінгвокультурі (ядро), а які є менш поширеними та належать до периферії:

ядро <i>порядність (5,8%; 29%), кохання (любов) (5,8%; 29%), добродушність (4,4%; 22%), добрі вчинки (3,6%; 18%), щастя (3,4%; 17%), мама (3,2%; 16%)</i>
ближня периферія <i>сонце (3,2%; 15%), радість (3%; 15%), посмішка (2,8%; 14%), доброзичливість (2,6%; 13%), добра людина (2,6%; 13%), тепло (2,4%; 12%), піклування (турбота) (2,2%; 11%), доброта (1,6%; 8%), світло (1,4%; 7%), щирість (1,4%; 7%), спокій (1,2%; 6%), людинолюбство (1,2%; 6%), природа (1,2%; 6%)</i>
дальня периферія <i>мир (1%; 5%), діти, співчуття, шляхетність, друзі, краса, затишок, безкорисливість, справедливість (0,8%; 4%), свобода, Бог, людяність, бабуся, розум, родина, багатство, гармонія, чуйність, благо (0,6%; 3%), надія, гарний, сердечність, щедрість, творчість, мудрість, чистота, добрий день, душа (0,4%; 2%), тато, материнська любов, здоров'я, розумний, близькі люди, сонячні промені, робота, небо, інтелігентність, дідусь, почуття, добра людина не може бути байдужою до горя іншого, добрі стосунки, дружба, вдячність, хоробрість, повага, взаєморозуміння, увага, вміння пробачати, велич душі, сміх, білий колір, творити добро, казка, благочинність, серце, меценатство (0,2%; 1%), альтруїзм, любов і повага до інших, доброта і піклування матері, з доброї волі, добродушна людина, впевненість, увічливість, терпіння, донька, дім, ніжність, сестра, коханий, зорі, спів птахів, ласка, життя, дар, оптимізм, кошеня, соціальний захист, пільги, податки, культура, істина, задоволення, бажання, приємні відчуття, стан душі, фея, ласкавий погляд, рідкісне явище – 1, корисне явище</i>
інтерпретаційне поле <i>добро завжди перемагає зло (1,4%; 7%), добра здобувши, кращого не шукай (0,6%; 3%), доброго ранку (0,4%; 2%), не відповідай на добро злом, від злого добра не жди, чим більше добрих людей, тим менше криміналу, добро випромінює світло, добра слава краща за багатства, в старі добрі часи, доброго вам здоров'я</i>

На основі аналізу кількісного співвідношення отриманих реакцій можна стверджувати, що до основних когнітивних ознак концепту ДОБРО в когнітивній свідомості представників української лінгвокультури належать: *порядність, кохання, людинолюбство, добродушність, доброзичливість, піклування, співчуття, доброта, щирість, добрі вчинки, добра людина, щастя, мати, радість, посмішка, тепло, світло, спокій, природа, сонце*. Ці слова та словосполучення є найбільш частотними асоціаціями, що виникають у носіїв української

мови у відповідь на стимул «добро», і, відповідно, формують ядро та ближню периферію досліджуваного концепту.

Важливо підкреслити, що як для українців, так і для американців, концепт ДОБРО першочергово асоціюється з моральними цінностями та моральними якостями особистості. Водночас представники української лінгвокультури додатково виокремлюють у цьому концепті такі значущі аспекти, як *моральна норма, добрі вчинки, емоційні переживання, «символічне добро»* (імовірно, маються на увазі абстрактні

або узагальнені уявлення про добро) та «соціальне добро» (добро, що проявляється в суспільних відносинах та потребах).

Отже, узагальнюючи отримані дані, ми дійшли таких висновків:

1) концепти ДОБРО (в українській мові) та GOOD (в американському варіанті англійської мови) мають чітку структуру у свідомості носіїв обох мов, яка представлена набором когнітивних ознак;

2) і українці, і американці виокремлюють у концепті ДОБРО / GOOD низку спільних значень, що відображають їхні базові світоглядні уявлення про добро;

3) в обох досліджуваних концептах чітко простежується структурна організація, що містить ядро, ближню та дальню периферію, а також інтерпретаційну частину.

Наступним кроком нашого дослідження стане порівняльний аналіз виявлених когнітивних ознак обох концептів з метою виявлення як спільних, так і відмінних рис у їхньому розумінні представниками різних лінгвокультур.

Спільними ознаками концептів ДОБРО та GOOD для когнітивної свідомості представників української та американської лінгвокультур є: 1) *добročесність* – *virtue*, 2) *доброта* – *kindness*, 3) *порядність* (*щирість*) – *honesty*, 4) *співчуття* – *compassion*, 5) *допомога іншим* – *help, generosity*, 6) *піклування* – *care*. Специфічними ознаками концепту ДОБРО є: *радість, посмішка, тепло, світло, спокій, мати, природа, сонце*; концепту GOOD: *God, nice, pleasing, friends, enjoyment, taste*.

В українській мовній свідомості концепт ДОБРО глибоко вкорінений і має широке відображення у фольклорі та літературі. Велика кількість прислів'їв і приказок, що оспівують добро, милосердя, чесність та інші пов'язані з ним чесноти, є яскравим свідченням тривалого культурно-історичного розвитку цього концепту в національній свідомості. Ці народні мудрості не лише фіксують усталені уявлення про добро, а й передають їх з покоління в покоління, формуючи так ціннісну основу світогляду українців.

Уявлення про добро в українській та американській (англійській) мовних картинах світу мають спільні риси: акцент на моральних цінностях та якостях, розуміння добра як допомоги й турботи, морально виправданих вчинків,

а також асоціації з любов'ю та щастям. Однак є і розбіжності. Американці додають до цього спектра *pleasing* (приємне), цінність якого є індивідуальною, та *enjoyment* (насолада), що може мати різний моральний заряд. Українська ж *радість* емоційно близька до *щастя, кохання, happiness, love*, але з більш вираженим моральним компонентом. Ключовою відмінністю є також вагомість божественного добра для американців, що втратило свою значущість для сучасних українців унаслідок секуляризації.

Аналіз також показав, що когнітивна ознака *родина* є значущою для обох концептів (ДОБРО та GOOD), проте в українській свідомості вона переважно асоціюється з *матір'ю*. Натомість носії англійської мови акцентують на *друзях*, що відображає особливості їхньої комунікації. Для українців поняття *друг* є більш вагомим та обтяженим певними соціальними нормами. Цікаво, що українські респонденти виділяють *усмішку* як важливу ознаку добра, що підкреслює пріоритетність дружніх відносин в українській культурі спілкування.

З'ясувалося, що значна кількість відповідей американських респондентів асоціюється зі смаком та їжею (*taste, food*), що відображає особливості сприйняття добра в цій лінгвокультурі. Натомість яскравою специфічною рисою української національної культури є образ природи, зокрема сонця. Цей образ, представлений культурно-міфологічним концептом слов'янської свідомості, а також пов'язані з ним відчуття *тепла* та *світла*, можуть бути інтерпретовані в межах ширшого концепту СОНЦЕ, що є важливим для українського світосприйняття.

Так, добро як внутрішня категорія людського досвіду знаходить своє відображення в мові через опис об'єктів та явищ зовнішнього світу. Відбувається свого роду уподібнення або порівняння абстрактного поняття добра з конкретними елементами природи та навколишнього середовища. Наприклад, українці асоціюють добро з такими образами, як *сонце, сонячне світло, природа (море, ліс), гарна погода, чисте небо, земля, спів птахів, зорі*. Американці ж пов'язують добро із *сонцем, сонячним світлом, гарним небом, гарною погодою та метеликами*. Символічні асоціати, висловлені українськими респондентами, на нашу думку, глибоко закорінені

у фольклорних та міфологічних уявленнях, що є характерними для української культури.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Підсумовуючи, можна стверджувати, що в обох лінгвокультурах (українській та американській) першочергове значення при актуалізації концептів ДОБРО та GOOD мають моральні цінності, якості особистості й норми поведінки. Однак є відмінності в акцентах: в українській традиції нормативний зміст концепту ДОБРО визначається через почуття та образ, тоді як в англomовній традиції

GOOD – через оцінку та практичні життєві інтереси. Проведений інтерпретаційний аналіз не лише виявив спільні та відмінні риси в концептуалізації добра, а й відобразив деякі ментальні особливості українців та американців, зокрема більшу раціональність і прагматизм останніх порівняно із чуттєвістю та мрійливістю перших. У перспективі планується проведення аналогічних асоціативних експериментів серед носіїв інших мов для глибшого розуміння лінгвокультурних відмінностей з метою покращення міжкультурної комунікації та взаєморозуміння.

Список використаних джерел:

- Живіцька, І. А. (2010). Мовна картина світу як відображення реальності. *Філологічні студії*. 4. 20–25.
- Іващенко, В. Л. (2006). *Концептуальна репрезентація фрагментів знання в науково-мистецькій картині світу (на матеріалі української мистецтвознавчої термінології)*. Київ : Вид. дім Дмитра Бураго.
- Ковальова, Т. В. (2005). *Великий тлумачний словник української мови*: Близько 40000 сл. Харків : Фоліо.
- Кононенко, В. І. (2004). *Концепти українського дискурсу*. Київ; Івано-Франківськ : Плай.
- Коткова, Л. (2009). Концепти «добро» і «зло» в ідіолекті Володимира Винниченка. Волинь – Житомирщина. 19.
- Новиков, А. О. (2015). Концепти «добро» і «зло» в художньому світі Олександра Довженка. *Науковий вісник Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського. Філологічні науки (літературознавство)*. 2. 197–202.
- Селіванова, О. О. (2004). *Нариси з української фразеології (психокогнітивний та етнокультурний аспекти)*. Київ; Черкаси : Брама.
- Селіванова, О. О. (2008). *Сучасна лінгвістика: напрями та проблеми*. Полтава : Довкілля-К.
- Федоров, Ю. В. (2002). *Концепт зла в сучасній культурі* : автореф. дис. ... канд. філософ. наук 09.02.04 / Тавр. нац. ун-т ім. В. І. Вернадського. Сімферополь.
- Хорошун, О. О. (2011). Мовна та концептуальна картини світу в дослідженнях сучасної лінгвістичної науки. *Глухівські наукові читання–2011*, матер. міжнарод. наук.-практ. конф. (15–17 лист. 2011 року), Глухів: РВВ ГНПУ ім. О. Довженка. 241–246.
- Яременко, В., Сліпушко, О. (укл.). (1998). *Новий тлумачний словник української мови*: у 4 т. [для студентів вищ. та серед. навч. закладів]. Київ: Аконт, 1.
- Яремчук, А. (2020). Мовна картина світу – концептуальна картина світу – художня картина світу: параметричні ознаки й характер співвідношення. *STUDIA UKRAINICA POSNANIENSIA*, VIII/1, 69–76. ISSN2300-4754. DOI: 10.14746/sup.2020.8.1.06
- Gould, P. (1988). *Mental maps*. New York: Random House, 213 p.
- The American Heritage Dictionary of the English Language*: 4th ed. New York: Houghton Mifflin Company, 2000. 836 p.

References:

- Zhyvitska, I. A. (2010). Movna kartyna svitu yak vidobrazhennia realnosti [Language Worldview as Reality Reflection]. *Filolohichni studii*. 4. 20–25. [in Ukrainian].
- Ivashchenko, V. L. (2006). *Kontseptualna reprezentatsiia frahmentiv znannia v naukovu-mystetskii kartyni svitu (na materialy ukrainskoi mystetstvoznnavchoi terminolohii)* [Conceptual Representation of Fragments of Knowledge in the Scientific and Artistic Worldview (based on the material of Ukrainian art history terminology)]. Kyiv: Vyd. dim Dmytra Buraho. [in Ukrainian].
- Kovalova, T. V. (2005). *Velykyi tлумachnyi slovnyk ukrainskoi movy* [Big Explanatory Dictionary of the Ukrainian Language]: Blyzko 40000 sl. Kharkiv: Folio, 2005. [in Ukrainian].
- Kononenko, V. I. (2004). *Kontsepty ukrainskoho dyskursu* [Concepts of Ukrainian Discourse]. Kyiv; Ivano-Frankivsk: Plai. [in Ukrainian].
- Kotkova, L. (2009). *Kontsepty «dobro» i «zlo» v idiolekti Volodymyra Vynnychenka* [Concepts DOBRO and ZLO in Volodymyr Vynnychenko's Idiolect]. Volyn – Zhytomyrshchyna. 19. [in Ukrainian].

-
- Novykov, A. O. (2015). Kontsepty «dobro» i «zlo» v khudozhnomu sviti Oleksandra Dovzhenka [Concepts DOBRO and ZLO in Oleksandr Dovzhenko's Artistic World]. *Naukovyi visnyk Mykolaivskoho natsionalnoho universytetu imeni V. O. Sukhomlynskoho. Filologichni nauky (literaturoznavstvo)*. 2. 197–202. [in Ukrainian].
- Selivanova, O. O. (2004). *Narysy z ukrainskoi frazeologii (psykhokohnityvnyi ta etnokulturnyi aspekty)* [Essays on Ukrainian Phraseology (psychocognitive and ethnocultural aspects)]. Kyiv; Cherkasy: Brama. [in Ukrainian].
- Selivanova, O. O. (2008). *Suchasna linhvistyka: napriamy ta problemy* [Modern Linguistics: Trends and Challenges]. Poltava: Dovkillia-K. [in Ukrainian].
- Fedorov, Yu. V. (2002). *Kontsept zla v suchasnii kulturi* [Concept of Evil in Modern Culture]: Avtoref. dys... kand. filosof. nauk 09.02.04 / Tavr. nats. un-t im. V. I. Vernadskoho. Simferopol. [in Ukrainian].
- Khoroshun, O. O. (2011). Movna ta kontseptualna kartyny svitu v doslidzhenniakh suchasnoi linhvistychnoi nauky [Language and Concept Worldviews in Modern Linguistic Research]. *Hlukhivski naukovy chytannia-2011*, mater. mizhnarod. nauk.-prakt. konf. (15–17 lyst. 2011 roku), Hlukhiv: RVV HNPU im. O. Dovzhenka. 241–246. [in Ukrainian].
- Yarenko, V., Slipushko, O. (ukl.). (1998). *Novyi tlumachnyi slovnyk ukrainskoi movy* [New Explanatory Dictionary of the Ukrainian Language]: u 4 t. [dlia studentiv vyshch. ta sered. navch. zakladiv]. Kyiv: Akonit, 1. [in Ukrainian].
- Yaremchuk, A. (2020). Movna kartyna svitu – kontseptualna kartyna svitu – khudozhnia kartyna svitu: parametrychni oznaky y kharakter spivvidnoshennia [Language Worldview – Concept Worldview – Artistic Worldview: Parameters and Nature of Relationship]. *STUDIA UKRAINICA POSNANIENSIA*, VIII/1, 69–76. ISSN2300-4754. DOI: 10.14746/sup.2020.8.1.06
- Gould, P. (1988). *Mental maps*. New York: Random House, 213 p.
- The American Heritage Dictionary of the English Language*: 4th ed. New York: Houghton Mifflin Company, 2000.

Логвіненко Катерина Олександрівна,
*магістр культурології, асистент кафедри філософської антропології,
філософії культури та культурології
Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0007-7078-4970
k.o.lohvinenko@udu.edu.ua*

ЦИФРОВІ ФОТОАРХІВИ ЯК ЧИННИК ЗБЕРЕЖЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ Й ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНІ

У статті досліджується феномен цифрових фотоархівів як один із ключових інструментів у збереженні культурної спадщини України й формуванні національної ідентичності в умовах цифрової епохи. У центрі уваги – теоретичне осмислення поняття «культурний архів» на основі філософських і культурологічних концепцій, зокрема ідей Мішеля Фуко про архів як механізм влади, пам'яті й ідентичності. Проаналізовано трансформацію архівної практики від традиційних форм до цифрових платформ, які не лише зберігають, а й репрезентують культурне надбання національного значення. Розглядаються переваги цифрових технологій у контексті збереження фото, документів та артефактів: захист від фізичного знищення, легкий доступ для широкої аудиторії, можливість інтерактивного віртуального пізнання культурної спадщини. Особлива увага приділяється прикладам сучасних українських цифрових ініціатив, зокрема проектам реконструкції втрачених об'єктів за допомогою 3D-графіки. Аналізується роль цифрових фотоархівів у поширенні знань про культурне розмаїття України, збереженні мовної, етнічної та релігійної ідентичності, підтримці міжкультурного діалогу й культурної дипломатії. Також наголошено на важливості цифровізації культурної спадщини в умовах російсько-української війни, коли значна кількість пам'яток зруйнована або опинилася під загрозою знищення. Наводяться офіційні статистичні дані щодо втрат культурної інфраструктури, що ще більше підкреслює актуальність цифрових методів збереження й архівації. Стверджується теза, що цифрові фотоархіви є не лише технічним засобом збереження інформації, а й активним інструментом культурної політики, що впливає на конструювання історичної пам'яті та зміцнення культурної ідентичності. У підсумку обґрунтували наукову, соціальну й освітню значущість цифрових фотоархівів у сучасному українському суспільстві, акцентуючи увагу на їх потенціалі як джерела для міждисциплінарних досліджень, культурного самопізнання та громадянської активності.

Ключові слова: цифрові фотоархіви, культурна спадщина, національна ідентичність, цифровізація, культурний архів, міжкультурний діалог.

Lohvinenko Kateryna,
*Master of Culture Studies, Assistant Professor at the Department of Philosophical Anthropology,
Philosophy of Culture and Cultural Studies
Institute of Philosophy and Educational Policy
Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0007-7078-4970
k.o.lohvinenko@udu.edu.ua*

DIGITAL PHOTO ARCHIVES AS A FACTOR IN PRESERVING CULTURAL HERITAGE AND SHAPING NATIONAL IDENTITY IN UKRAINE

The article explores the phenomenon of digital photo archives as one of the key instruments for preserving Ukraine's cultural heritage and shaping national identity in the digital age. It focuses on the theoretical interpretation of the concept of the "cultural archive" based on philosophical and cultural studies approaches, particularly Michel Foucault's ideas on the archive as a mechanism of power, memory, and identity. The transformation of archival

practices is analyzed – from traditional forms to digital platforms that not only preserve but also represent nationally significant cultural assets. The advantages of digital technologies in preserving photographs, documents, and artifacts are discussed: protection from physical destruction, easy access for a broad audience, and opportunities for interactive virtual engagement with cultural heritage. Special attention is paid to contemporary Ukrainian digital initiatives, including projects for reconstructing lost objects using 3D graphics. The role of digital photo archives in spreading knowledge about Ukraine's cultural diversity, preserving linguistic, ethnic, and religious identity, and supporting intercultural dialogue and cultural diplomacy is examined. The article also emphasizes the importance of digitizing cultural heritage during the Russian-Ukrainian war, when many heritage sites have been destroyed or are under threat. Official statistical data on losses to cultural infrastructure are provided, further highlighting the relevance of digital methods of preservation and archiving. The article argues that digital photo archives are not only technical means of information storage but also active tools of cultural policy that influence the construction of historical memory and the strengthening of cultural identity. In conclusion, the article substantiates the scientific, social, and educational significance of digital photo archives in contemporary Ukrainian society, drawing attention to their potential as a source for interdisciplinary research, cultural self-knowledge, and civic engagement.

Key words: digital photo archives, cultural heritage, national identity, digitalization, cultural archive, intercultural dialogue.

Вступ. В епоху нестримного розвитку інформаційних технологій і цифрової революції цифрові фотоархіви стають не лише важливим інструментом збереження й розповсюдження культурної спадщини, а й ключовим фактором формування та збереження національної ідентичності. Україна, яка має давню й багату культурну спадщину, не може стояти осторонь цього процесу.

Цифрові технології дають нам можливість переосмислення підходів до збереження та просування культурних цінностей, забезпечуючи доступність і відкритість для широкого кола користувачів. Однак українські цифрові фотоархіви знаходяться на перехресті історії, технологій і культурних ініціатив, їхній вплив і значення для українського суспільства потребують докладного дослідження.

Актуальність дослідження передусім стосується проблеми збереження культурної спадщини. Україна має багату історію та культурний доробок, які варто зберегти й передати майбутнім поколінням. Цифрові фотоархіви можуть стати ефективним інструментом для збереження й документування цієї спадщини. Активна участь у процесі створення та розвитку цифрових фотоархів дасть змогу українському суспільству усвідомити свої культурні корені й сприятиме формуванню національної самосвідомості. Нарешті, розуміння й дослідження цифрових фотоархів сприятиме розвитку наукових пошуків у сфері культурології, архівознавства та інформаційних технологій, а також сприятиме розвитку культурної сфери загалом.

Метою дослідження є аналіз та оцінювання ролі й розвитку цифрових фотоархівів

в українському контексті з урахуванням їх впливу на збереження культурної спадщини.

Культурний архів у розумінні Мішеля Фуко – це не лише місце зберігання документів, а й механізм формування знання, влади й ідентичності. Архів, згідно з М. Фуко, визначає межі того, що може бути сказане, що визнається значущим і підлягає збереженню. У цьому сенсі архів – це соціокультурна конструкція, що впливає на формування колективної пам'яті. Відбір, інтерпретація та репрезентація матеріалів є не нейтральними, а зумовленими політичними, ідеологічними чи інституційними чинниками. Архів стає місцем боротьби за інтерпретацію минулого, де знання – це ресурс влади (Фуко, 1996).

Культурний архів – це не лише установа чи колекція матеріалів, а структура, що відображає культурні цінності, історичні наративи, наукові досягнення, мистецькі твори, соціальні відносини. Він пов'язує минуле із сучасністю, формує підґрунтя для культурної ідентичності та спадкоємності. Через архів культура документує себе, фіксує власні межі та пріоритети, іноді нав'язує або витісняє альтернативні голоси.

Історія культурних архівів є тривалою й динамічною. Витоки архівної практики сягають часів появи писемності. У стародавньому Єгипті, Месопотамії, античній Греції архіви слугували збереженню знань, релігійних і правових документів. У середньовіччі монастирі стали центрами збереження рукописної культури. Епоха Просвітництва спричинила інституціалізацію архівної справи: виникають державні архіви, які документують історію нації.

У ХХ столітті технологічні інновації (фотографія, мікрофільмування, комп'ютеризація) змінюють способи фіксації та доступу до інформації. У цифрову добу архіви трансформуються у відкриті онлайн-платформи, стаючи глобальним ресурсом для науковців і суспільства.

Культурні архіви можуть бути державними, приватними, корпоративними, церковними, академічними тощо. Їх призначення – збереження й надання доступу до об'єктів культурної спадщини: документів, артефактів, фото, відео, аудіозаписів, творів мистецтва. Архіви забезпечують дослідницькі інтереси, підтримують культурну різноманітність, сприяють міжкультурному діалогу та є інструментом культурної дипломатії. Вони тісно пов'язані з іншими інституціями культури – музеями, бібліотеками, академічними установами.

Таким чином, культурний архів – це не лише місце зберігання, а складний інституційно-культурний механізм, що формує й репрезентує ідентичність, пам'ять і владу в суспільстві. Ідентичність сучасної людини формується в умовах плюралістичності та складності соціокультурного простору, що еволюціонує від біологічних і соціобіологічних основ до усвідомлених форм екзистенційного самовираження. У цьому процесі вагому роль відіграють як індивідуальні практики саморефлексії, так і колективні культурні форми, зокрема ті, що сприяють збереженню пам'яті, як-от цифрові архіви. Саме в таких просторах формуються солідаристські, гуманізовані й відкриті моделі ідентичності, здатні підтримувати цілісність особистості та зміцнювати національну єдність.

У сучасному світі цифрові технології стали невід'ємним складником процесів збереження, доступу й поширення культурної спадщини. Перехід від традиційних методів архівації до цифрових форматів відкриває нові можливості для її збереження, дослідження та популяризації. Цифрові архіви дають змогу зберігати великі обсяги інформації в компактному форматі, забезпечуючи її захист від фізичного знищення й полегшуючи доступ для широкої аудиторії (Волинець, 2020, с. 122–133).

Використання цифрових форматів – таких як PDF, JPEG, MP3, MP4 – стало стандартом у зберіганні текстових, візуальних, звукових і відеоматеріалів. Важливим складником є також

діджиталізація – процес перетворення аналогових об'єктів у цифрові копії за допомогою сканування, фотографування або відеозапису (Добровольська, 2020, с. 79–87). Такі методи дають змогу зберігати як плоскі об'єкти (фото, документи), так і об'ємні (скульптури, архітектурні елементи).

Цифрові технології значно полегшили доступ до культурних ресурсів. Завдяки інтернету, цифрові колекції стали доступними з будь-якої точки світу. Це сприяє активному залученню дослідників, освітян і широкої громадськості до вивчення культурної спадщини. Наприклад, електронні бібліотеки, віртуальні музеї, цифрові експозиції уможливають навчання через безпосередній контакт із культурним матеріалом у зручному форматі.

Віртуальна (VR) і доповнена реальність (AR) відкривають нові горизонти для презентації культурної спадщини. VR дає змогу зануритися у відтворені простори минулого, взаємодіяти з 3D-моделями пам'яток, тоді як AR накладає культурний контекст на реальне середовище, роблячи досвід пізнання більш інтерактивним і захопливим (Лобузин, 2017, с. 258).

Соціальні медіа й онлайн-платформи (зокрема Google Arts & Culture) є інструментами як популяризації культурних продуктів, так і створення цифрових архівів. Вони забезпечують інтерактивність, обмін досвідом і знаннями, сприяючи живому діалогу довкола культурної спадщини (Захарова, 2019, с. 53–74).

На особливу увагу заслуговують цифрові проекти реконструкції втрачених чи пошкоджених об'єктів. Завдяки 3D-моделюванню, комп'ютерній графіці, віртуальним реконструкціям дослідники відтворюють архітектурні комплекси, артефакти й історичні середовища з високою точністю. Це дає змогу не лише зберегти унікальні елементи культурної спадщини, а й зробити їх доступними для освіти, науки та широкої публіки (Центральний державний історичний архів України, 2008). Прикладом такого проекту є український історичний документальний цикл Акіма Галімова, що складається з восьми серій, у яких розповідається про напівзруйновані або повністю зруйновані палаци й маєтки. Їх віртуальне відтворення здійснюється за допомогою комп'ютерної 3D-графіки на основі історичних джерел та архівних матеріалів.

У підсумку цифрові технології суттєво трансформують підходи до збереження й популяризації культурної спадщини, сприяючи її доступності, збереженню автентичності й залученню нових аудиторій.

Українські цифрові фотоархіви відіграють ключову роль у збереженні, репрезентації та популяризації культурної спадщини. Вони виступають не лише як сховища фотографій і документів, а і як засоби формування національної ідентичності через доступ до колективної пам'яті.

Цифрові архіви роблять культурні ресурси доступними для широкої аудиторії незалежно від географічного розташування, що особливо важливо в умовах обмеженого доступу до фізичних інституцій. Вони дають українцям змогу знайомитися з історією, традиціями та мистецькими проявами своєї культури, сприяючи збереженню культурної самобутності.

У контексті національної ідентичності цифрові фотоархіви допомагають утвердженню спільних цінностей та історичної тяглості. Вони створюють основу для гордості за минуле й підтримують культурну безперервність. Особливе значення це має для молоді, яка завдяки інтерактивному формату архівів отримує можливість вивчати національну спадщину в зрозумілій і зручній формі (Приходько, 2019, с. 67–92).

Цифрові архіви стають важливими джерелами для освітніх і наукових цілей, надаючи матеріали для досліджень, культурних програм і навчального процесу (Сенченко, 2020, с. 171–177). Вони зберігають вразливі документи, фотографії й артефакти, які могли б бути втрачені через час чи обставини. Онлайн-доступ до таких ресурсів забезпечує включення діаспори, а також формування міжнародного розуміння української культури.

Окрему увагу варто приділити ролі цифрових архівів у збереженні мовної та етнічної різноманітності. Вони дають змогу представити культурні прояви різних регіонів і спільнот, зберігаючи мови, обряди й локальні традиції, які становлять важливу частину ідентичності України як багатокультурної нації (Bobos, Bautu, 2022).

У сфері освіти цифрові архіви створюють нові можливості для навчання – віртуальні екскурсії, ігрові сценарії, мультимедійні ресурси. Це сприяє розвитку критичного мислення,

міжкультурної обізнаності й культурної толерантності серед молоді (Aggarwal, Singhal, 2019).

Також важливим є партнерство цифрових архівів з іншими культурними інституціями – музеями, бібліотеками, університетами. Такі взаємодії забезпечують обмін ресурсами, координацію досліджень та участь у культурних ініціативах (Pilkevych, 2015). Крім того, архіви залучають громадськість до процесів збереження спадщини, відкриваючи простір для участі в її інтерпретації й осмисленні.

Наукове значення цифрових архівів полягає в доступності джерельної бази для культурологічних досліджень. Вони підтримують розвиток нових методів аналізу, зберігають історичну пам'ять і сприяють формуванню міждисциплінарного наукового середовища.

Питання цифровізації та створення цифрових архівів набуло особливої актуальності в умовах російсько-української війни. За три роки від початку повномасштабного вторгнення росія зруйнувала або пошкодила 1390 об'єктів культурної спадщини й 2205 об'єктів культурної інфраструктури. За даними Міністерства культури та інформаційної політики станом на 24 лютого 2025 року, фіксація втрат триває, адже знищення культурної спадщини є систематичним наслідком російської агресії (Міністерство культури та стратегічних комунікацій, 2025).

Висновки. У цифрову епоху фотоархіви постають не лише як технологічний інструмент збереження зображень, а і як важливий елемент культурної політики, що формує колективну пам'ять, національну ідентичність і сприяє міжкультурному діалогу. Аналіз показав, що цифрові платформи зберігають, репрезентують та актуалізують українську культурну спадщину у відповідь на виклики часу – від глобалізаційних процесів до загрози фізичного знищення під час війни. Теоретичне осмислення архіву через призму філософських концепцій, зокрема Мішеля Фуко, дає змогу розглядати цифрові фотоархіви не лише як сховища, а і як механізми формування знання, пам'яті й влади. У контексті російсько-української війни цифровізація культурної спадщини набуває критичного значення для фіксації втрат, мобілізації громадської свідомості й зміцнення національної єдності.

Сучасні українські ініціативи зі створення цифрових архівів, зокрема з використанням 3D-моделювання, демонструють високий потенціал інновацій у сфері гуманітаристики та культурної дипломатії. У підсумку цифрові

фотоархіви в Україні мають не лише наукове й освітнє значення, а й соціально-політичну вагу, будучи потужним засобом збереження, репрезентації та переосмислення національної спадщини у XXI столітті.

Список використаних джерел:

Архів Києво-Печерської лаври та заповідника. Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник, Центральний державний історичний архів України. Київ, 2008.

Волинець, В. (2020). Новий зміст і потенціал віртуального музею. *Цифрова платформа: інформаційні технології в соціокультурній сфері*, 3 (2), 122–133. <https://doi.org/10.31866/2617-796x.3.2.2020.220582>.

Добровольська, В.В. (2020). Електронна бібліотека «Україніка» – унікальний інтегрований ресурс цифрової документальної спадщини. *Бібліотекознавство. Документознавство. Інформологія*, (1), 79–87. URL: <http://journals.uran.ua/bdi/article/view/205424>.

Захарова, О. (2019). Класифікація метаданих великих даних. *Проблеми програмування*, (4), 53–74. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Progr_2019_4_6.

Лобузин, І. В. (2017). Цифрові колекції наукової бібліотеки: організація інформаційних ресурсів та мережевої комунікації : дис. ... канд. наук із соціальних комунікацій / Нац. б-ка України імені В. І. Вернадського. Київ, 258 с.

Мішель Фуко. (1996). Археологія знання. Київ : Ника-Центр, 239 с.

Приходько, Л. Ф. (2019). Збереження цифрової культурної спадщини – імператив XXI століття (за документами ЮНЕСКО і Європейського Союзу). *Архіви України*, (2), 67–92.

Розова, Т., Барков, В. (2005). Формування громадянського суспільства в Україні. *Український соціум : монографія* (С. 614–681). Київ : Знання України.

Розова, Т. (2009). Демократія в Україні: проблеми та перспективи. *Наукові праці Одеської національної юридичної академії*, Т. VIII, 303–311. Одеса : Юридична література.

Сенченко, Н. (2020). Проблеми створення і реалізації проєкту «Оцифрована спадщина Києво-Печерської лаври». У: *Могилянські читання: Вивчення та збереження культурного надбання: до 95-річчя заснування Національного заповідника «Києво-Печерська лавра» : матеріали XXVI Міжнародної наукової конференції (9–10 грудня 2021 р.)*. Київ.

Aggarwal, R., & Singhal, A. (2019). Augmented reality and its effect on our life. *International Conference on Cloud Computing*, Uttar Pradesh, India. January 10–11, 2019, 510–515.

Boboc, G., & Bautu, E. (2022). Augmented reality in cultural heritage. *Advanced Technologies in Digitizing Cultural Heritage*, 12 (19), 1–25.

Caudell, T. (1992). Augmented reality: An application of heads-up display technology to manual manufacturing processes. *Conference: System Science*, V. 2, 659–669. <https://doi.org/10.1109/HICSS/1992/183317>.

Charr, M. (2020). How technology is bringing museums back to life. URL: <https://www.museumnext.com/article/how-technology-is-bringing-museums-back-to-life/>.

Gorbul, T., & Rusakov, S. (2022). Cultural heritage in the context of digital transformation practices: experience of Ukraine and the Baltic States. *Baltic Journal of Economic Studies*. Vol. 8. № 4. P. 63–72. <https://doi.org/10.30525/2256-0742/2022-8-4-58-69>.

Pilkevych, V. (2015). Polityka YuNESKO v sferi kultury [UNESCO policy in the field of culture]. *European Historical Studies*, 1 (15), 190–199.

References:

Arkhiv Kyievo-Pecherskoi lavry ta zapovidnyka [Archives of the Kyiv Pechersk Lavra and Reserve]. Natsionalnyi Kyievo-Pecherskyi istoryko-kulturnyi zapovidnyk, Tsentralnyi derzhavnyi istorychnyi arkhiv Ukrainy. (2008). Kyiv [in Ukrainian].

Volynets, V. (2020). Novyi zmist i potentsial virtualnoho muzeiu [New content and potential of the virtual museum]. *Tsyfrova platforma: informatsiini tekhnologii v sotsiokulturnii sferi*, 3 (2), 122–133. <https://doi.org/10.31866/2617-796x.3.2.2020.220582> [in Ukrainian].

Dobrovolska, V. V. (2020). Elektronna biblioteka «Ukrainika» – unikalnyi intehrovanyi resurs tsyfrovoi dokumentalnoi spadshchyny [The electronic library “Ukrainika” is a unique integrated resource of digital documentary heritage]. *Bibliotekoznavstvo. Dokumentoznavstvo. Informolohiia*, (1), 79–87. Retrieved from: <http://journals.uran.ua/bdi/article/view/205424> [in Ukrainian].

-
- Zakharova, O. (2019). Klasyfikatsiia metadanykh velykykh danykh [Big Data Metadata Classification]. *Problemy prohranuvannia*, (4), 53–74. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Progr_2019_4_6 [in Ukrainian].
- Lobuzin, I. V. (2017). Tsyfrovi koleksii naukovoï biblioteky: orhanizatsiia informatsiinykh resursiv ta merezhevoi komunikatsii: dysertatsiia kand. nauk iz sotsialnykh komunikatsii [Digital collections of scientific library: organization of information resources and network communication: PhD thesis]. National Library of Ukraine named after V. I. Vernadsky. Kyiv, 258 p. [in Ukrainian].
- Foucault, M. (1996). *Arkheolohiia znannia* [The archaeology of knowledge]. Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].
- Prykhodko, L. F. (2019). Zberezhennia tsyfrovoi kulturnoi spadshchyny – imperatyv XXI stolittia [Preservation of digital cultural heritage is an imperative of the XXI century] (za dokumentamy YuNESKO i Yevropeiskoho Soiuzu). *Arkhivny Ukrainy*, (2), 67–92 [in Ukrainian].
- Rozova, T., & Barkov, V. (2005). Formuvannia hromadians'koho suspil'stva v Ukraini [Formation of civil society in Ukraine]. *Ukrains'kyi sotsium: monohrafiia* (pp. 614–681). Kyiv: Znannia Ukrainy [in Ukrainian].
- Rozova, T. (2009). Demokratsiia v Ukraini: problemy ta perspektyvy [Democracy in Ukraine: Problems and prospects]. *Naukovi pratsi Odeskoi natsionalnoi yurydychnoi akademii*, Vol. VIII, 303–311. Odesa: Yurydychna literatura [in Ukrainian].
- Senchenko, N. (2020). Problemy stvorennia i realizatsii proiektu «Otsyfrovana spadshchyna Kyievo-Pecherskoi lavry». In: *Mohylianski chytannia: Vychennia ta zberezhennia kulturnoho nadbannia: do 95-richchia zasnuvannia Natsionalnoho zapovidnyka "Kyievo-Pecherska lavra": materialy XXVI Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii (9–10 hrudnia 2021 r.)*. Kyiv [in Ukrainian].
- Aggarwal, R., & Singhal, A. (2019). Augmented reality and its effect on our life. International Conference on Cloud Computing, Uttar Pradesh, India. January 10–11, 2019, 510–515 [in English].
- Boboc, G., & Bautu, E. (2022). Augmented reality in cultural heritage. *Advanced Technologies in Digitizing Cultural Heritage*, 12 (19), 1–25. [in English].
- Caudell, T. (1992). Augmented reality: An application of heads-up display technology to manual manufacturing processes. Conference: System Science, V. 2, 659–669. <https://doi.org/10.1109/HICSS/1992/183317> [in English].
- Charr, M. (2020). How technology is bringing museums back to life. Retrieved from: <https://www.museumnext.com/article/how-technology-is-bringing-museums-back-to-life/> [in English].
- Gorbul, T., & Rusakov, S. (2022). Cultural heritage in the context of digital transformation practices: experience of Ukraine and the Baltic States. *Baltic Journal of Economic Studies*. Vol. 8. № 4. P. 63–72. <https://doi.org/10.30525/2256-0742/2022-8-4-58-69> [in English].
- Pilkevych, V. (2015). Polityka YuNESKO v sferi kultury [UNESCO policy in the field of culture]. *European Historical Studies*, 1 (15), 190–199 [in Ukrainian].

Петренко Владислав Вадимович,
*викладач кафедри філософської антропології,
філософії культури та культурології
Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0003-4885-5975
v.v.petrenko@udu.edu.ua*

ЩОДО ПИТАННЯ ПРО РІЧ У РОБОТАХ СИМОНІ ВЕЙЛЬ

Статтю присвячено окремим елементам філософії Симони Вейль, зокрема питанню про річ. Запропоновано поставити питання про річ у розрізі глобальних трансформацій, пов'язаних зі світовою нестабільністю, поступовим відходом від глобалізму, кризою західних демократій та утвердженням тотального домінування технологічного мислення в сучасному світі. Технологічна сфера піддається небезпідставній критиці з боку європейських інтелектуалів вже давно: така критика має свою традицію від Томаса Мора до сучасних дослідників цього питання. Симона Вейль не виступає в авангарді подібної критики, проте й вона ставить питання про річ на одну з важливих ланок у філософських пошуках. Аналізуючи праці Симони Вейль, можемо стверджувати, що предметом її досліджень є не тільки момент богопопущеності людини перед обличчям катастроф або проблеми християнського світогляду, а й глибокий аналіз співвіднесеності людини й суспільства, індивіда й колективу. Соціальна значущість робіт С. Вейль також ставить перед дослідниками питання про вимір культури в рамках нової технологічної даності. У статті з'ясовано, що дегуманізація людини тісно пов'язана з процесом оречевлення індивіда в ході реалізації сили, імпліцитно присутньої у владі. Визначено роль дихотомії колектив-індивід у контексті філософії С. Вейль. Позначено сучасну культурну ситуацію, у межах якої актуалізуються питання суб'єктно-об'єктних, об'єктно-об'єктних і суб'єктно-суб'єктних зв'язків. Окреслено роль техніки й технології в дегуманізації людини в сучасності. Розкрито роль християнської теології у філософському осмисленні питання про річ, силу та владу в межах чітко визначеної проблематики пошуку гармонії в різних культурних площинах (християнський, античний та індуїстський спадок). Позначено актуальність робіт французького філософа в межах аналітики інтернет-простору як нової метафізики сучасності.

Ключові слова: річ, дегуманізація, праця, колективізм, індивідуалізм, технологія, гуманізм, сила, влада, культура.

Petrenko Vladyslav,
*Lecturer at the Department of Philosophical Anthropology,
Philosophy of Culture and Cultural Studies
Institute of Philosophy and Educational Policy
Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0003-4885-5975
v.v.petrenko@udu.edu.ua*

ON THE QUESTION OF THE THING IN THE WORKS OF SIMONE WEIL

This article examines selected aspects of Simone Weil's philosophy, focusing specifically on the concept of the "thing". The paper proposes to approach this issue in light of current global transformations, including worldwide instability, the gradual retreat from globalism, the crisis of western democracies and the rise of technological rationality as the dominant mode of thinking in the contemporary world. The technological domain has long been subject to critical scrutiny by european intellectuals, from Thomas More to contemporary scholars. Although Simone Weil is not positioned at the forefront of this tradition, she nonetheless treats the notion of the thing as a significant element in her philosophical investigations. Analysing of her work reveals that Weil's inquiries extend beyond themes such as the human experience of divine abandonment or the challenges of the christianity worldview. Her reflections also engage deeply with the relationship between the person and society, individuality

and collectivity. The broader social relevance of Weil's work prompts consideration of the cultural dimension under the conditions of today's technological paradigm. The article identifies the process of dehumanization as intimately connected to the reification of the individual through the operation of force, which is implicitly embedded in structures of power. It further analyzes the role of the collective-individual dichotomy within Weil's thought. The current cultural landscape is examined through the lens of subject – object, object – object and subject – subject relations, which have regained significance in the digital age. The impact of technology on the erosion of human values is underscored. Finally, the paper explores the role of Christian theology in Weil's philosophical reflections on the thing, power and force, positioning them within the broader quest for harmony across cultural dimensions – including Christian, ancient and Hindu heritages. The continuing relevance of Weil's thought is considered in relation to the analysis of cyberspace as a new metaphysical domain of modernity.

Key words: thing, dehumanization, labor, collectivism, individualism, technology, humanism, force, power, culture.

Постановка проблеми. Актуальність проблеми полягає у висвітленні філософської оптики С. Вейль у межах сучасної культурної ситуації, за якої дегуманізація уможливується у формі деперсоналізації людини в інтернет-площині. У цьому випадку варто враховувати тотальну присутність технології як простору, серед якого опиняється людина XXI ст. Виклики, пов'язані з такою присутністю, потребують осмислення крізь призму філософії, оскільки існує потреба в прокресленні стратегій виходу людини з об'єкт-об'єктної форми комунікації й повернення їй статусу суб'єкта. Практична сторона статті лежить у площині пошуків втраченого «Я». Щоб розпочати подібні пошуки, необхідно проаналізувати річ як таку і стан оречевленості, у якому опиняється сучасна людина, закута в технологічному просторі, що продукує безкінечний інформаційний потік. Проблематичне поле, яке є контуром дослідження, сягає питань культури та співвіднесеності людського досвіду з технологіями на різних рівнях. Стаття покликає актуалізувати питання про владу й силу, що є ключовими для творчості С. Вейль, у контексті інформаційного потоку.

Мета статті – дослідити питання про річ у контексті філософії С. Вейль. Розкрити взаємозв'язки між суб'єктом та об'єктом у контексті трансформації людина-річ-людина й показати можливу стратегію виходу з дегуманізованого становища людини.

Завданням у контексті постановки питання про річ у роботах С. Вейль є демонстрація взаємозалежності технологічного простору й дегуманізації (оречевленості) людини щодо Іншого.

Основним завданням у розрізі дослідження є аналіз творчості С. Вейль у контексті питання про річ.

Методами дослідження є герменевтичний, системний і філософський.

Наукова новизна роботи полягає у висвітленні недостатньо досліджених в українській гуманітаристиці сторін філософської практики С. Вейль і фокусуванні погляду на актуальних проблемах сучасної культури крізь призму філософії, позначенні стратегії виходу зі стану оречевленості індивіда в межах технологічного простору, що нівелює індивідуалізм на користь колективізму.

У **висновках** підкреслюється важливість праці як можливості виходу зі стану оречевленості в контексті переосмислення становища людини в сучасності.

Аналіз останніх публікацій і досліджень. В українській гуманітаристиці творчість С. Вейль представлена статтями К. Сігова «Інша сила іншої правди: «Укорінення» Симони Вейль на перехресті історії та філософії» (Сігов, 1997) і Т. Цимбал «Укорінення людини як головна проблема екзистенціального філософування Симони Вейль» (Цимбал, 2017), у яких висвітлюється християнський та екзистенційний погляди на роботи С. Вейль.

У свою чергу, А. Кулик в огляді книги «Сила. Згода. Справедливість. Любов. Зло» (Kulyk, 2024) розглядає творчість С. Вейль у контексті трьох ключових тем книги: 1) міркувань про любов і справедливість; 2) аналітики страждання; 3) аналітики природи зла. А. Кулик наголошує на тому, що збірка є «метафізичним зануренням у моральні й етичні роздуми, які надихають на критичне (пере)осмислення природи влади, любові та справедливості у світі, який часто перебуває в конфлікті з цими ідеалами» (Kulyk, 2021, p. 115). Лейтмотивом статті є моральна й етична сторони філософії С. Вейль. В іншій статті «Феномен Симони

Вейль як «надлишок» і «нестача» в символічній структурі філософської мови: персоналістичний підхід» (Kulyk, 2021). А. Кулик має на меті виявити парадоксальний смисловий зв'язок між релігією та філософією в полемічній і поліфонічній творчості С. Вейль як одночасно тотожність і відмінність, що являє собою спробу відновлення екзистенції гармонії природи і культури, Бога і людини, науки і мистецтва» і вказує на еклектичність її творчості. У цій статті дослідниця ґрунтовно демонструє різновекторні зв'язки, що пов'язують С. Вейль із різними традиціями й філософськими школами (наприклад, зв'язок із концепціями Б. Спінози, К. Маркса, П. Тілліха, А. Камю), які подекуди були зовсім неспорідненими між собою. У цьому контексті автор акцентує увагу на певному парадоксальному мисленні С. Вейль, що апелює читача до постмодерної філософії; проте автор наголошує на еволюції мислення С. Вейль у бік традиціоналізму. У висновках А. Кулик влучно зазначає: «... заслуга С. Вейль полягає в тому, що вона як представник онтології надлишку (виключення) продемонструвала, як через нульову точку порожнечі (кенозис) можна віднайти суб'єкта, а через сумніви – прийти до віри і любові до Бога» (Kulyk, 2021). «Нульова точка порожнечі» відкриває шлях для того, щоб повернути суб'єкту суб'єктність.

Фундаментальним дослідженням біографії та філософських поглядів С. Вейль є праця історика французької філософської думки Р. Зарецькі «Симона Вейль у п'яти ідеях» (Zaretsky, 2021), у якій автор розглядає філософію С. Вейль у контексті її співвіднесеності із життєвою практикою. У першій частині роботи він ставить питання про співвідношення сили і влади в її творчості, апелюючи до її знаменитого есе «Іліада, або поема про силу». Акцентуючи увагу на тому, що в межах цієї роботи С. Вейль «справжній герой Іліади, це не Гектор, Патрокл, або Ахілл, а сила тяжіння у світі фізичних тіл. Саме сила «підкорює людей» і «змінює людську душу», автор підкреслює: «... на думку С. Вейль, поему Гомера варто розглядати як документ». Р. Зарецькі висвітлює всі ключові філософські проблеми, які ставила перед собою Симона Вейль, зокрема питання про жертвовність, колективність, індивідуальність, становище робочої людини, спротив, страждання й увагу. Автор максимально повно

намагається передати злиття життя й філософії Симоною Вейль через єдиний праксис.

Варто позначити, що в сучасній європейській гуманітаристиці дослідження творчого спадку Симони Вейль широко представлені в різних наукових дискурсах. Так, А. Ребека Розаль-Стоун у праці «Симона Вейль: дуже короткий вступ» (Rebecca, 2024) описує різні сторони її філософської думки в галузях етики, релігії, категорії прекрасного. Автор присвячує розділ грецьким витокам філософії С. Вейль, акцентуючи увагу на тому, що філософія Платона була джерелом для формування її поглядів.

Особливу увагу варто приділити дослідженню У. Арнсвальда «Тоталітаризм в творчості Симони Вейль: погляд з раннього протистояння» (Arnsward, 2024), у якому автор ґрунтовно описує політичну еволюцію творчості Симони Вейль, зокрема в контексті її захоплення марксистською й анархічною теоріями на ранніх етапах. Дослідник розкриває питання про еволюцію її поглядів контексті громадянської війни в Іспанії 1936–1939 рр., яку вона спостерігала хоч і коротко, проте «наживо». У цьому разі розчарування в марксизмі проявилось на фоні процесу дегуманізації, яку філософ бачила на війні з боку сталіністів та анархістів. Марксизм сталінського зразка оречевлював та інструменталізовував людину не меншою мірою, ніж фашизм. Тож С. Вейль могла наочно побачити, як ідеологія перетворює людину на механізм. Не бажаючи бути десуб'єктивованою, філософ залишається з людиною, стаючи на бік пацифізму (Arnsward, 2024). Автор статті проводить паралелі між сталінізмом і націонал-соціалізмом, хоча це й виглядає деяким перебільшенням з огляду на різноспрямовану темпоральність міфології режимів (минуле-майбутнє), різний тип ідеологічного устрою, різні антропологічні проекти (націонал-соціалізм експлуатував тему чистоти і єдності в межах традиції, тоді як СРСР експлуатував тему конструктивізму як створення «радянської людини»). Загалом Арнсвальд демонструє, як структурне питання про силу й у першому, і в другому випадках стає основним політичним і філософським питанням для Симони Вейль.

Варто зазначити, що у Франції з 1978 р. існує спеціалізоване періодичне видання, яке цілком присвячене філософським працям С. Вейль

«Cahiers Simone Weil», що свідчить про значний інтерес до творчої спадщини Симони Вейль і її актуальність для сучасного французького суспільства.

Виклад основного матеріалу дослідження.

Перед сучасною людиною постають виклики глобальних трансформацій, що пов'язані з кризою сучасних демократій. Локальні військові конфлікти ставлять світ на межу існування, ризикуючи перейти в глобальний стан, і саме в цьому контексті перед людиною постає питання про інструменталізм у межах наявного кризового стану, у якому перебувають демократії. Варто зазначити, що питання про річ можна сприймати в декількох значеннях: 1) як питання, що наявно утверджується як факт буття; 2) як символічний предмет, що виявляє свою символічність як факт; 3) як результат дегуманізації. Саме про третій рівень розуміння необхідно говорити в контексті дегуманізації тіла. У цьому випадку творчість С. Вейль виявляється актуальною й самозначною, оскільки вона зосереджує свою увагу на широкому спектрі співвідношень проблем: сила-влада-людина-річ. Саме такий взаємозв'язок потрапляє в «об'єktiv» дослідника, що підходить до аналізу сучасної культурної ситуації. Тому, звертаючись до філософського досвіду С. Вейль, можна зробити деякі висновки про наявний стан речей у європейській культурі, яку перманентно захоплюють образи-речі, а тіла перестають бути тілами, перетворюючись на речі.

Тіло ототожнюється із суб'єктом, а річ – з об'єктом: перевизначення цих статусів дає зворотну пропорційність, за якої речі стають мертвими суб'єктами, а тіла, відповідно, набувають статусу об'єкта, тобто оречевлюються. Таке переозначення відповідає загальній дегуманізації в умовах війни, коли люди не бачать перед собою людей, а технічні пристрої роблять цей розрив ще більшим (наприклад, використання в сучасних військових операціях FPV-дронів). Дегуманізація вимагає дистанції. Дистанція між суб'єктами при цьому сягає такого рівня, що суб'єкти мислять одне одного в рамках об'єкт-об'єктного зв'язку. Про цю технічно визначену модерну ситуацію писав у роботі «Модерність і Голокост» Зигмунт Бауман (Бауман, 2021). Бауман позначає, що коріння голокосту полягає саме в технічній (конвеєрній) здатності бюрократизму поставити вбивства

на потік. Бюрократизм відокремлює свідомість актора від його дій проміжковими ланками, які перерозподіляють відповідальність на іншого. У цьому разі перерозподіл відповідальності корелюється з проміжковою здатністю техніки забезпечувати включеність індивіда в робочий процес. У сучасній культурній ситуації цей процес доведений до того стану, за якого техніка проникає в усі сфери діяльності людини через процес віртуалізації. Техніка дає людині можливість реалізовувати силу, відділяючи свою свідомість від самого акту діяння, адже це робить не людська рука, а пристрій, що знаходиться від суб'єкта на дистанції, тобто діяч не звертає уваги на людину, а сприймає її як об'єкт для ураження.

Подібне «незвертання уваги» для С. Вейль є катастрофічним наслідком розвитку техногенної цивілізації. Уважність, навпаки, веде до спостереження, спостереження – до «недіяння» (оскільки, спостерігаючи, людина не втручається діянням у процес буття). У цьому контексті варто зазначити, що Вейль цікавилася східними філософськими школами: даосизмом, індуїзмом тощо (Weil, 1989). Відсутність зосередженості – це лінощі, натомість увага потребує напруження, концентрації, а отже, і трудової етики, про яку філософ пише у видатних «Зошитах» (Weil, 1989). Праця є не простим відтворенням повторюваних механічних дій, а усвідомленим процесом, спрямованим на створення умов для оволодіння новою якістю. Без усвідомленої праці, у тому числі над собою, людина обмежує себе, редукуючись до механізму: у цьому разі С. Вейль близька до ідей К. Маркса, означених у роботі «Капітал» (Маркс, 1967).

Думка філософа сягає питання про «Силу (що) перетворює людину на річ, передусім у буквальному сенсі слова: убиває її. Людину, смерть якої в один момент робить річчю: Іліада п'ять раз малює цю картину» (Weil, 1989, p. 75). У поданому фрагменті «сила» означена доволі предметно – як сила фізичного ґатунку, військова сила. Далі Симона Вейль цитує «Іліаду» Гомера, подаючи п'ять фрагментів, які ілюструють трансформацію тіла в річ. Питання сили тут лежить у площині направленої дії, яка може впливати на когось або на щось тим чи іншим чином. Так, уже на наступній сторінці автор позначає: «Сила, здатна вбивати, може,

навіть не вбиваючи, робити ще живу людину річчю» (Weil, 1989, р. 76). Подана теза відкриває для нас силу як категорію, що передує речі, тобто є тим, за рахунок чого тіло трансформується в річ. Смерть подається в розрізі відсутності свободи, адже річ можна перемістити з місця на місце, подарувати або зламати. Річ у цьому випадку набуває амбівалентного статусу: з одного боку, вона є фіналізованим етапом смерті, а з іншого – тим, чого позбавили свободи. І в першому, і в другому випадку мається на увазі смерть як стан, у якому тіло перебуває в полоні смерті: «Нестерпний стан: смерть при житті. Але тому, хто слабший, не залишається вибору між цим станом і трупним станом» (Weil, 1989, р. 76).

Проблема сили знаходиться поряд із проблемою слабкості. Подібна дихотомія є сталим увиразненням бінарних опозицій, які наявні в культурі. У творчості С. Вейль слабкість і сила розділені у двох нерівнозначних площинах на рівні колективного й індивідуального в межах соціального тла суспільства, де колективне отожднюється із силою, а індивідуальне – зі слабкістю. «Річ мислить, а людина зводиться до стану речі. Залежність індивіда щодо колективу й залежність людини щодо речей: una eademque res («одна й та сама річ»)» (Weil, 1989, р. 92). У цьому уривку дуже предметно проявляється взаємозв'язок залежностей людини-речі (колективу) та людини-речі як єдиний зв'язок. Коли індивід мислить речами, то це річ мислить, так само як колектив мислить людиною. У цьому разі вибудовується лінія, за якої людина, розчиняючись у колективі, помирає, віддаючи саму себе колективній волі – тій самій силі, що перетворює людину на річ. Така думка філософа є глибоко антиавторитарною, оскільки вона підкреслює важливість індивіда, не включеного в такий взаємозв'язок залежностей.

С. Вейль пише з приводу колективної праці таке: «Кваліфікація праці. Два окремих питання, які потрібно вирішити з метою досягнення максимальної свободи: 1) щоб індивід якомога менше потребував колективу; 2) щоб колектив якомога більше потребував індивіда, тобто мислення (бо це єдина річ, невіддільна від індивіда)» (Weil, 1989, р. 91). С. Вейль акцентує увагу на тому, що праця має вирішувати питання свободи, саме мислення праця є тим якісним шляхом, який може подолати

механізовану працю. У цьому співвідношенні автор ставить питання про свободу в усій тій необхідній повноті, яка становила б виклик для наявного порядку речей, за якого працівник виступає в ролі механізму. Виклик можна інтерпретувати в контексті боротьби з чинним порядком речей. Порядок речей коріниться в усталеності, яка міститься у звичці. Звичка визначає звичай, а звичай на широкому рівні – традицію. Така лінія не дає змоги свободі увиразнити себе, замикаючись у традиційному колективізмі, який зрештою став основою для сучасного корпоративізму. Корпоративне мислення залишається в річищі колективізму, визначаючи напрям руху останнього. Із цим не могла погодитися Симона Вейль, яка сфокусувала свій погляд на індивіді та його існуванні в рамках колективістських проєктів. Шукаючи вихід за рамки колективної усталеності, вона надає перевагу свідомій дієвості; саме тому Симона Вейль орієнтується на філософський праксис (дв.-грец. *πράξις*), поєднуючи теорію і практику. Досвід праці на автомобільному заводі акціонерного товариства «Альстом» у період із 1934 р. по 1935 р. в результаті дав чітке увиразнення ідеї, яка полягає в тому, що трудові відносини проявляють оречевлення не тільки того, хто стоїть за верстатом, а й того, хто віддає наказ про початок чи припинення роботи. Із цього положення можна зробити два діаметрально протилежні висновки: 1) висновок негативний полягає в тому, що суспільство – це взаємозалежність речей, які виникають у результаті взаємної інструменталізації; 2) висновок позитивний: якщо спільнота знаходиться у взаємозалежності, значить, вона потребує Іншого. Із цього логічно випливає потреба в індивіді, а не механізмі, включеному в систему. Індивід у цьому випадку – якісно новий, активний суб'єкт, що відрізняється більш розвиненим ступенем усвідомлення процесів, які відбуваються в рамках трудових відносин.

Інструменталізм виявляє себе на рівні об'єкт-об'єкт, за якого X виявляє себе інструментом підкорення, а Y – об'єктом, на який спрямований цей вплив. Якщо узагальнити відносини X-Y, то вони виявляють взаємозалежність, яка позначає ціле в сполученні, здавалося б на перший погляд, антагоністів, які переслідують зовсім різні цілі. Працівник бажає розширити зону свободи, тоді як працедавець

розширює зону ефективності праці. Наступне питання, яке необхідно розглянути в межах трудових відносин, що нероздільно пов'язуються з реалізацією влади, лежить у площині статусів, яких набувають актори цих стосунків, а саме: А) статус кожного з них організує взаємозалежність робітника і працедавця; В) працедавець провадить волю компанії, він виступає як провідник, тобто інструмент, який лише направляє волю цілого на окрему її частину (робітника); С) положення «А = В» у межах їх взаємозалежності, за якої А набуває свого значення в очах В, але не перевищує його значення. Саме на останньому положенні наполягає С. Вейль, коли акцентує увагу на тому, що тільки кооперація вільних робітників, наділених усвідомленням того, що перед одним «Я» постає інше «Я» в усій своїй повноті, уможливило реалізацію солідарності. Солідарність і кооперація в цьому випадку виступають як свідомі, а не механічні дії колективістської спільноти. Зацікавленість тут каналізує ефективність не стільки в прибутку, скільки в розвиток. Виходячи з третьої тези, можна зробити висновок, що Симона Вейль намагається не просто описати трудові відносини, а описати таке становище індивідів, за якого вони могли б гармонійно співіснувати між собою. Завданням суспільства в цьому разі виявляється розкриття людського потенціалу й вивільнення індивіда зі статусу речі. Саме тому автор звертається до трьох філософських традицій, щоб увиразнити суспільну гармонію: античної, індуїстської та християнської. Автор розглядає співвіднесеність: 1) ідеалу, геометрії, античності й ідеї Бога; 2) суспільної гармонії й касти (класу); 3) індивідуальної гармонії, увиразненої в образі Ісуса Христа.

Третій образ є сутнісно важливим для філософії С. Вейль, оскільки він акцентує свою увагу на поєднанні всеохопної гармонії. Подвійна природа Христа відповідає такій всеохопності. Парадокс пасхального тропаря «Смертю смерть подолав» можна трактувати як трансформацію тіло-річ-тіло. Тіло без духу – це лише річ, і пройшовши крізь досвід оречевлення, можна прийти до Воскресіння. Випити чашу до кінця (тут образ Христа справедливо поєднується з образом Сократа) означає пройти шлях сходження в смерть для того, щоб воскреснути. Сходження в смерть можна назвати переходом у річ. Подібна трансформація набуває вигляду

жертвоприношення. Ісус пожертвував своїм тілом, щоб звільнити людей від гріхів; разом із цим Христос звільнив свій дух. За С. Вейль, жертвоприношення – це духовний шлях, споріднений із працею в її монотонності й повторюваності (Weil, 1989, р. 45); саме через працю людина спокутує свій первородний гріх. Тут С. Вейль спирається на книгу Буття (Біблія, Бут. 3.17;19), яка недвозначно акцентує увагу на співвіднесеності праці та спокути. Саме тому С. Вейль наголошує на тому, що через працю індивід не реалізує, а проявляє себе, повертаючи собі себе. І тому праця має не оречевлювати людину, а допомагати їй вийти зі стану речі.

У цьому проявляється християнсько-гуманістичний вектор розвитку філософії С. Вейль, яка намагається осмислювати стан, у якому опинилася людина ХХ ст. Розширюючи цей контекст до сьогодення, необхідно позначити, що секуляризація перевизначила роль техніки, метафізика якої в ХХІ ст. досягла тотального панування, виносячи питання про трансцендентне значення єдиного вектора інформаційного потоку, регульованого механічним шляхом. Тіло без органів, як його мислить Жиль Дельоз у рамках праці «Тисяча плато» (Deleuz G., Guattari F., 1987), увиразнює річ як «можливе», тобто те, що з'являється в символічному інтернет-просторі. Річ і людина розчиняються в потоці образів, в інформаційному потоці. Річ переходить у рамки ідеї (образи-речі, які циркулюють в інтернет-хмарі, де царює Бог-тренд). Таким чином, тут не залишається місця ані людському життю, ані людській смерті, адже й те, й інше залишається в перехідних фазах, замикаючи темпоральність у безкінечному «тепер».

Отже, можна зробити такі **висновки**. Питання про річ у контексті філософії Симони Вейль можна розглядати в кількох площинах: 1) осмислення речі в співвідношенні до колективізму й індивідуалізму; 2) осмислення речі в контексті трудової етики й питання про оволодіння владою працівник-працедавець; 3) осмислення речі в межах християнського світогляду, де образ Христа увиразнює спосіб подолання людиною оречевленості як духовної та фізичної смерті; 4) інтерпретація філософії С. Вейль у межах сучасної культурної ситуації, за якої роль і значення техніки й машини лежить у метафізичній площині. Культурна

перспектива замикання «Я» в межах безкінечності інформаційного потоку ставить питання про повернення людини до людського, розриваючи замкненість буття й направляючи свій погляд на Іншого, у якому міститься суб'єкт. Повернення до суб'єкт-суб'єктного зв'язку потребує праці або, ширше, шляху до живого життя, яке не лежить у площині машинерії (соціальної інженерії, статистики й факту). С. Вейль пропонує поглянути на річ як на статус, у якому перебуває людина, включена в колективізм. Сила і влада колективізму лежать у кількості, але ця кількість завжди понижує рівень енергії, притлумлюючи думку, яка завжди належить одному конкретному індивіду (Weil, 1989, p. 61). Пов'язуючи силу з владою, філософ пише про спрямований рух на те, щоб індивіда зробити річчю, механізмом

у суспільній машинерії. Якщо екстраполювати досвід ХХ ст. на сучасність, можна стверджувати, що дегуманізація проходить не стільки за рахунок включеності в ідеологію, скільки за рахунок алгоритму, який відображає механіку інтернет-простору. С. Вейль, досліджуючи питання, пов'язане з інструменталізмом, акцентує увагу на тому, що тільки усвідомлення суб'єкт-суб'єктних взаємозв'язків між індивідами зможе переорієнтувати трудові відносини з взаємозалежних об'єктів у взаємозалежних суб'єктів. Для цього необхідно пройти християнський шлях подолання духовної смерті в рамках виробничої практики, акцентуючи свою увагу на праці як способі вийти за рамки оречевлення. Симона Вейль пропонує нову трудову етику, за якої звільнення людини необхідно шукати в самій праці безпосередньо.

Список використаних джерел:

- Бауман, З. (2021). Модерність і Голокост. Київ: Дух і Літера. 344 с.
- Біблія: пер. І. Огієнка. URL: <https://only.bible/bible/ubio/>.
- Вейль, С. (2024). Сила. Згода. Справедливість. Любов. Зло. Львів: Shrapnel. 96 с.
- Вейль, С. (1998). Укорінення. Лист до клірика. Київ: Дух і Літера. 198 с.
- Кармазіна, М. (2011). Вейль Симона. *Політична енциклопедія*. Київ: Парламентське видавництво. С. 82.
- Маркс, К. (1967). Капітал: критика політичної економії. Т. 1. Процес виробництва капіталу. Київ: Видавництво політичної літератури України. 756 с.
- Сігов, К. (1997). Інша сила іншої правди: «Укорінення» Сімони Вейль на перехресті історії та філософії. *Дух і літера*. Київ. № 1–2. С. 206–221.
- Цимбал, Т. (2017). Укорінення людини як головна проблема екзистенціального філософування Сімони Вейль. *Актуальні проблеми духовності*. Кривий Ріг. № 18. С. 105–110.
- Шмаїна-Великанова, А. (1998). Спроба прочитання Сімони Вейль навпаки, або прикладна негативна еклезіологія. *Дух і літера*. Київ. № 3–4. С. 360–369.
- Arnsward, U. (2024). Totalitarianism in the Work of Simone Weil: Insights from an Early Confrontation. *Atlantika: International Journal on Philosophy*. Rio de Janeiro. Vol. 2, № 1. P. 96–109.
- Bennett, G. (2019). Simone Weil's Philosophy of History. *Journal of the Philosophy of History*. Oulu. Vol. 13, № 1. P. 66–85.
- Cahiers Simone Weil. URL: <https://www.simoneweil-association.com/>.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1987). A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia. Minneapolis-London: University of Minnesota Press. 660 p.
- Heidegger, M. (2010). Sein und Zeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 442 p.
- Kulyk, A. (2024). Simone Weil, Force. Consent. Justice. Love. Evil. *Theological Reflections: Eastern European Journal of Theology*. Lviv: East European Institute of Theology. Vol. 22, № 2. P. 114–117.
- Kulyk, A. (2021). The Phenomenon of Simone Weil as «Excess» and «Lack» in the Symbolic Structure of Philosophical Language: A Personalist Approach. *Theological Reflections: Eastern European Journal of Theology*. Lviv: East European Institute of Theology. Vol. 19, № 2. P. 114–132.
- Lawson-Frost, S. (2023). Simone Weil and the Need for Obedience: Political, Religious, and Ethical Dimensions. *Labyrinth: An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics*. Vienna. Vol. 25, № 2. P. 111–135.
- Loades, A. (2010). Simone Weil: Resistance and Writing. *International Journal of Public Theology*. Vol. 4, № 1. P. 100–117.
- Radzins, I. (2017). Simone Weil on Labor and Spirit. *Journal of Religious Ethics*. Iowa. Vol. 45, № 2. P. 291–308.
- Rebecca Rozelle-Stone, A. (2024). Simone Weil: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press. 160 p.

- Roberts, P. (2011). Attention, Asceticism, and Grace: Simone Weil and Higher Education. *Arts and Humanities in Higher Education*. Vol. 10, № 3. P. 315–328.
- Wallace, C. (2023). *The Literary Afterlives of Simone Weil: Feminism, Justice, and the Challenge of Religion*. New York: Columbia University Press. 312 p.
- Weil, S. (1989). *Œuvres complètes*. Tome I. Paris: Gallimard. 456 p.
- Weil, S. (1989). *Œuvres complètes*. Tome II. Paris: Gallimard. 648 p.
- Zaretsky, R. (2021). *The Subversive Simone Weil: A Life in Five Ideas*. Chicago: University of Chicago Press. 200 p.

References:

- Bauman, Z. (2021). Modernist' i Kholokost [Modernism and the Holocaust]. K.: Dukh i Litera. 344 s. [in Ukrainian].
- Biblia: v perekladі I. Ohienka. [The Bible: Translated by I. Ohienko] Retrieved from: <https://only.bible/bible/ubio/> [in Ukrainian].
- Karamazina, M. (2011). Vail' Simona. Politychna entsyklopediia. [Simone Weil. Political Encyclopedia]. K.: Parlament'ske vydavnytstvo. P. 82 [in Ukrainian].
- Marks, K. (1967). Kapital: Krytyka politychnoi ekonomii. T. 1: Protses vyrobnytstva kapitalu. [Capital: A Critique of Political Economy. Vol. 1: The Process of Capitalist Production]. K.: Vydavnytstvo politychnoi literatury Ukrainy. 756 s. [in Ukrainian].
- Shmaïna-Velykanova, A. (1998). Sproba prochyttannia Simony Veil' navpaky, abo prykladna nehatyvna ekleziolohiia. [An Attempt to Read Simone Weil in Reverse, or Applied Negative Ecclesiology]. *Dukh i Litera*. Kyiv. Vol. 3–4. P. 360–369 [in Ukrainian].
- Sigov, K. (1997). Insha syla inshoi pravdy: «Ukorinennia» Simony Veil' na perekhresti istorii ta filosofii. [A Different Force of a Different Truth: Simone Weil's The Need for Roots at the Crossroads of History and Philosophy]. *Dukh i Litera*. Kyiv. Vol. 1–2. P. 206–221 [in Ukrainian].
- Tsymbal, T. (2017). Ukorinennia liudyny yak holovna problema ekzystentsial'noho filosofuvannia Simony Veil'. [The Rootedness of the Human Being as the Central Problem of Simone Weil's Existential Philosophy]. *Aktual'ni problemy dukhovnosti*. Kryvyi Rih. P.105–110 [in Ukrainian].
- Weil, S. (1998). Ukorinennia. Lyst do kliryka. [Rootedness. A Letter to a Cleric]. K.: Dukh i Litera. 198 s. [in Ukrainian].
- Weil, S. (2024). Syla. Zghoda. Spravedlyvist'. Liubov. Zlo. [Power. Agreement. Justice. Love. Evil]. Lviv: Shrapnel. 96 s. [in Ukrainian].
- Arnswald, U. (2024). Totalitarianism in the work of Simone Weil: Insights from an early confrontation. *Atlantika: International Journal on Philosophy*. Rio de Janeiro. Vol. 2(1). P. 96–109 [in English].
- Bennett, G. (2019). Simone Weil's philosophy of history. *Journal of the Philosophy of History*. Oulu. Vol. 13(1). P. 66–85 [in English].
- Cahiers Simone Weil. Retrieved from: <https://www.simoneweil-association.com/>.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1987). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press. 660 p. [in English].
- Heidegger, M. (2010). *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 442 p. [in German].
- Kulyk, A. (2021). The phenomenon of Simone Weil as «Excess» and «Lack» in the symbolic structure of philosophical language: A personalist approach. Theological Reflections. Lviv: *Eastern European Journal of Theology*. Vol. 19(2). P. 114–132 [in English].
- Kulyk, A. (2024). Simone Weil, Force. Consent. Justice. Love. Evil. Theological Reflections. Lviv: *Eastern European Journal of Theology*. Vol. 22(2). P. 114–117 [in English].
- Lawson-Frost, S. (2023). Simone Weil and the need for obedience: Political, religious, and ethical dimensions. *Labyrinth: An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics*. Vienna. Vol. 25(2). P. 111–135 [in English].
- Loades, A. (2010). Simone Weil: Resistance and writing. *International Journal of Public Theology*. Vol. 4(1). P. 100–117 [in English].
- Radzins, I. (2017). Simone Weil on labor and spirit. *Journal of Religious Ethics*. Iowa. Vol. 45(2). P. 291–308 [in English].
- Rebecca Rozelle-Stone, A. (2024). *Simone Weil: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press. 160 p. [in English].
- Roberts, P. (2011). Attention, asceticism, and grace: Simone Weil and higher education. *Arts and Humanities in Higher Education*. Vol. 10 (3). P. 315–328 [in English].
- Wallace, C. (2023). *The literary afterlives of Simone Weil: Feminism, justice, and the challenge of religion*. New York: Columbia University Press. 312 p. [in English].

Weil, S. (1989a). *Œuvres complètes*. Tome I. Paris: Gallimard. 456 p. [in French].

Weil, S. (1989b). *Œuvres complètes*. Tome II. Paris: Gallimard. 648 p. [in French].

Zaretsky, R. (2021). *The subversive Simone Weil: A life in five ideas*. Chicago: University of Chicago Press. 200 p. [in English].

Петренко Дмитрій Володимирович,

*доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри теорії культури і філософії науки
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
orcid.org/0000-0001-6771-2916
d.v.petrenko@karazin.ua*

Стародубцева Лідія Володимирівна,

*доктор філософських наук, професор,
в.о. завідувача кафедри медіакомунікацій
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
orcid.org/0000-0002-8259-4775
mediatopos@karazin.ua*

КУЛЬТУРНА АНТРОПОЛОГІЯ ЕДУАРДУ ВІВЕЙРУША ДЕ КАСТРУ: ОНТОЛОГІЧНИЙ ПОВОРОТ І ДЕКОЛОНІЗАЦІЯ МИСЛЕННЯ

Стаття присвячена розгляду концепції культурної антропології бразильського вченого Едуарду Вівейруша де Кастру. Проєкт культурної антропології Вівейруша де Кастру розглянуто в широкому контексті культурологічних і філософських теорій другої половини XX – початку XXI сторіччя. Обґрунтовується думка, що роботи Вівейруша де Кастру є пошуком нових шляхів для антропологічних досліджень у XXI сторіччі. Окрема увага приділяється розгляду досліджень Вівейруша де Кастру в контексті онтологічного повороту в сучасній антропології, до якого також можна зарахувати роботи Бруно Латура, Філіпа Дескола, Роя Вагнера й Мерилін Стратерн. Ці вчені намагаються подолати замкненість культурної антропології на виключно епістемологічній проблематиці й звертаються до розгляду онтологій, які конструюють світобачення спільнот, що досліджуються. Зокрема, Філіп Дескола виділяє чотири онтологічні моделі: анімізм, тотемізм, натуралізм та аналогізм. Натуралізм притаманний західноєвропейському суспільству, що спирається на досягнення науки Нового часу. Щоб зрозуміти домодерні спільноти, на думку теоретиків онтологічного повороту, необхідно не тільки описувати ці спільноти, а й відтворювати їхні онтології.

Вівейруш де Кастру в роботах розвиває центральні настанови онтологічного повороту. У статті розглянуто полеміку бразильського вченого з інтерпретацією анімізму в теорії Дескола. Також прослідковується зв'язок центральних концептів Вівейруша де Кастру, перспективізму й мультинатуралізму з постструктуралізмом Жюльєна Дельоза та Фелікса Гваттарі й акторно-мережевою теорією Бруно Латура. Проєкт культурної антропології Вівейруша де Кастру розглянуто як радикальну спробу деколонізації мислення, у якій антропологам нового покоління пропонується не тільки досліджувати домодерні спільноти, а й навчитися їхнього світосприйняття.

Ключові слова: культурна антропологія, людина, мультинатуралізм, онтологічний поворот, перспективізм, природа, спільнота, структура, суспільство.

Petrenko Dmitry,

*Doctor of Philosophical Science, Professor,
Head of Theory of Culture and Philosophy of Science Department
V. N. Karazin Kharkiv National University
orcid.org/0000-0001-6771-2916
d.v.petrenko@karazin.ua*

Starodubtseva Lidiya,
*Doctor of Philosophical Science, Professor,
Acting Head of Media and Communication Department
V. N. Karazin Kharkiv National University
orcid.org/0000-0002-8259-4775
mediatopos@karazin.ua*

EDUARDO VIVEIRUS DE CASTRO'S CULTURAL ANTHROPOLOGY: ONTOLOGICAL TURN AND DECOLONIZATION OF THOUGHT

The article considers the concept of cultural anthropology of Brazilian scientist Eduardo Viveiro de Castro. Viveiros de Castro's project of cultural anthropology is considered in the broad context of cultural and philosophical theories of the second half of the 20th – early 21st centuries. The idea is substantiated that Viveiros de Castro's works are a search for new paths for anthropological research in the 21st century. Special attention is paid to the consideration of Viveiros de Castro's research in the context of the ontological turn in modern anthropology. This direction also includes the works of Bruno Latour, Philippe Descola, Roy Wagner and Marilyn Strathern. These scientists try to overcome the isolation of cultural anthropology on exclusively epistemological issues and turn to the consideration of ontologies that construct the worldview of communities. In particular, Philippe Descola identifies four ontological models: animism, totemism, naturalism and analogism. Naturalism is inherent in Western European society, which relies on the achievements of modern science. But in order to understand pre-modern communities, according to theorists of the ontological turn, it is necessary not only to describe these communities, but also to reproduce their ontologies.

Viveiros de Castro develops the central principles of the ontological turn in his works. The article examines the polemic of the Brazilian scientist with the interpretation of animism in Descola's theory. The connection between the concepts of perspectivism and multi-naturalism developed by Viveiros de Castro with the post-structuralism of Gilles Deleuze and Felix Guattari and the actor-network theory of Bruno Latour is also traced. Viveiros de Castro's project of cultural anthropology is considered as an attempt to decolonize thinking. The scientist suggests that the new generation of anthropologists not only study pre-modern communities, but also learn from their worldview

Key words: cultural anthropology, community, human, multinaturalism, nature, ontological turn, perspectivism, society, structure.

Актуальність дослідження. Культурна антропологія в кінці ХХ сторіччя зіткнулася з радикальною концептуальною кризою. Поява постмодерністської критики культури призвела до нищівного заперечення базової інтенції багатьох поколінь антропологів – можливості пізнати й передати науковою мовою досвід Іншого. Звертаючись до вивчення екзотичних спільнот і відкриваючи європейцям домодерні форми існування, антропологи з ХІХ сторіччя ніби підносили до європейської культури дзеркало, у якому вона мала впізнати себе: чи на ранньому етапі власного існування, як у концепціях еволюціоністів, чи у формах мислення й відмінних, і подібних до європейських, як у структуралізмі. Постмодерністська критика поставила перед собою завдання деконструювати віру антропологів у можливість презентації досвіду іншого інструментами західної логоцентричної науки. Таким чином, сам проєкт культурно-антропологічних досліджень, як він склався з ХІХ сторіччя,

проголошується постмодерністськими теоретиками як колоніальний. Культурна антропологія звинувачується в причетності до колоніалізму й розуміється виключно як теоретичний інструмент такої колонізації, хоч антропологи ще з ХІХ сторіччя, навпаки, програмно намагалися захистити досвід колонізованих народів і зрозуміти його. Але з точки зору постмодерністської критики культурна антропологія продовжувала відтворювати складений ще в епоху Просвітництва міф про шляхетного дикуна, який від Жан-Жака Руссо до Клода Леві-Строса насправді завжди був конструкцією, створеною європейським колоніалізмом, конструкцією, що насправді не мала ніякого стосунку до світу описуваних народів. Після виходу праць Едварда Саїда, що заснували впливову постколоніальну критику, будь-яка спроба говорити від імені іншого, за нього і тим паче мовою західноєвропейського наукового мислення, як воно склалося з модерної епохи, оголошується радикальною репрезентаційною підміною

і стратегією дискурсів-влади, що в описі й створюють свій дослідницький об'єкт. Антропологічні дослідження розглядаються постмодерністами як форма художнього наративу. Так, наприклад, прихильник постмодерністської критики Джеймс Кліффорд вважає, що знання, отримані культурними антропологами, є фікцією, а фундаментальні праці з дисципліни наближені більшою мірою до художньої літератури (Clifford, 1986, р. 4є). У цьому контексті надзвичайно цікавими є дослідження антропологів кінця XX – початку XXI сторіч, які прийняли виклик постмодерністської критики, але вирішили шукати концептуальні стратегії для подальшого існування й розвитку культурної антропології.

Однією з таких фігур є видатний бразильський антрополог, фахівець із досліджень амазонських племен Едуарду Вівейруш де Кастру. У роботах Вівейруша де Кастру цікаво поєднується глибоке й багаторічне вивчення народів Південної Америки та ґрунтовна поставка теоретичних питань, що дають нові можливості не тільки для культурно-антропологічних розвідок, а й узагалі достатньо провокативно відкривають проєкт деколонізації мислення культури Заходу.

Аналіз досліджень. Протягом XX сторіччя культурна антропологія утвердила себе як одна з провідних гуманітарних дисциплін. Методологічні дискусії між еволюціонізмом, функціоналізмом і структуралізмом визначили концептуальні можливості антропології вивчати спільноти, відмінні від західних. Певна екзотизація об'єкта досліджень завжди поєднувалася з етикою: вивчати, щоб зрозуміти, і зрозуміти, щоб захистити від зазіхань західного колоніалізму і зберегти пам'ять. Один із важливих факторів поступових змін у культурній антропології другої половини XX сторіччя виявився в тотальному домінуванні, а потім кризі структуралістських методів дослідження. Структуралістська революція Клода Леві-Строса, на перший погляд, відкривала неймовірні обрії, але в дійсності мала досить локальне застосування в культурно-антропологічних дослідженнях. У другій половині XX сторіччя виникли й інші новітні вектори антропологічних досліджень. Одним із них стала відмова від дослідження екзотичних для європейців спільнот (адже довгий час ідеальним об'єктом

антропологічних досліджень було загублене в амазонських джунглях загадкове плем'я), а також переорієнтація на антропологічне дослідження сучасних міських спільнот – тенденція, що згодом стала трендом, але в момент формування, наприклад, у дослідженнях бразильської міської культури Роже Бастідом (Bastide, 1978) зіткнулася із жорстким спротивом професійної антропологічної спільноти. Інша тенденція – розвиток динамічної антропології, що, на противагу статичі синхронічних досліджень структуралістів, пропонувала вивчати динамічний аспект існування спільноти, культури й людини, як то визначив у дослідженнях Жорж Баландьє (Balandier, 2004). Але найбільш радикальні зміни в культурно-антропологічних дослідженнях відбулися за поступової зміни методологічної оптики протягом 1980-х років на постмодернізм із його акцентом на темі виключення, символічного насильства і влади. Установлена у витоків культурної антропології інтенція «почути і зрозуміти іншого» завдяки постмодерністським теоріям почала сприйматися як загарбницька стратегія дискурсів-влади, трансцендентних означуваннях і метанаративів. Традиційний об'єкт культурної антропології оголошувався в постмодерністських теоріях фікцією, що є штучно сконструйованою (навіть у своїх найбільш вишуканих формах) виключно для виправдання колоніальних практик.

Виклад основного матеріалу. У цьому контексті проєкт культурної антропології Вівейруша де Кастру є складником надзвичайно цікавих процесів в антропологічних дослідженнях межі XX і XXI сторіч, які запропонували новий шлях для розвитку культурної антропології, ураховуючи як досягнення, так і критичні нападки, що сформували теоретичні роботи протягом XX сторіччя. Одним із імен цієї тенденції в сучасній культурній антропології є онтологічний поворот, і Вівейруш де Кастру, без сумніву, є одним із найбільш оригінальних і яскравих його представників і фундаторів. Проголошення онтологічного повороту в антропології й розповсюдження цієї концепції пов'язано з виходом у 2007 році збірки «Мислити через речі: етнографічна теоретизація артефактів» (Thinking Through Things, 2007), що об'єднала тексти Бруно Латура, Вівейруша де Кастру, Роя Вагнера, Мерилін Стратерн та інших.

На думку Вівейруша де Кастру, одна з головних проблем культурної антропології полягає в тому, що вона себе розуміла насамперед через епістемологію, тобто ставила перед собою завдання пізнавати нове про інших, спираючись на мислення, сформоване ідеалом науки епохи модерну (Viveiros de Castro, 2015, р. 10). Антропологічне дослідження виключало домодерні форми пізнання, таким чином уписуючи інформацію, отриману внаслідок дослідження племені, у чітку наукову методологічну матрицю, тоді як поворот до онтології в антропологічних дослідженнях є відповіддю на питання, що раніше поставила антропологиня Мерилін Стратерн: «Як у когось можна створити розуміння про різноманітні соціальні світи, коли він користується лише термінами, що належать його власному світу?» (Strathern, 1987, р. 257). Для відповіді на це питання Вівейруш де Кастру пропонує розширити визначення антропології від науки про людину до науки про *різні засоби актуалізації* людини, тому антропологія має вийти за межі дисциплінарної замкненості й навчитися порівнювати себе з іншими способами мислення. Таким чином, антропологія зобов'язана ставити питання про онтологічне підґрунтя й себе самої, і будь-яких інших способів продукування антропологічного знання.

Так, Мартін Холбрат, розбираючи класичний текст Марселя Мосса про дар у маорі, доходить висновку, що ми отримуємо «новий і дуже цікавий спосіб розмірковувати про дари, але не причину того, чому зобов'язані відповідати на них взаємністю» (Holbraad, 2020, р. 502–503). Для пояснень Моссу необхідно провести акт концептуалізації, перевести отриманий емпіричний матеріал у концепт, що буде жити своїм життям в академічних антропологічних теоріях, але, на думку Холбрата, не буде зв'язаним із тим баченням світу, у якому виникло описане вченим явище.

Антропологія, як визначає Вівейруша де Кастру, завжди займалася репрезентаціями, вивчаючи різноманітні прояви культур, що справді було не більш ніж різними виявами етнографічної влади, тоді як завдання новітньої антропології, як пише вчений, – «перейти від епістемологічної критики етнографічної влади до онтологічної детермінації етнографічної іншості» (Viveiros de Castro, 2015, р. 4). Насправді, на думку Вівейруша де

Кастру, епістемологія завжди підступно була пов'язана з онтологією, адже спиралася на розділення людей модерну й людей до-модерну, а також на низку інших важливих роз'єднань: на людське і нелюдське, культурне і природне тощо.

Тут буде цікавим зіставлення антропологічного проекту Вівейруша де Кастру з дослідженнями близького до нього французького антрополога Філіпа Дескола. У програмній роботі «По той бік природи і культури» Дескола намагається дати опис різних стратегій відносин людей і нелюдей (тварин, природних об'єктів тощо), спираючись на дослідження тотемізму Леві-Строса й епістемологію, розроблену Мішелем Фуко в роботі «Слова і речі». Якщо Леві-Строс робить класифікацію тотемізмів через відносини групи людей і природної нелюдської категорії, наприклад, коли представники клану зв'язують себе з певною твариною, то Дескола більш радикально намагається описати всі можливі відносини людей і нелюдей. Як пише антрополог, «перед обличчям іншого, чи це людина, чи нелюдина, я можу допустити, що він володіє тими ж фізичними елементами й внутрішнім світом, що і я, або що його внутрішній світ і фізичні властивості відрізняються від моїх, або що ми маємо подібні внутрішні світи й різні фізичні властивості, або одні фізичні властивості, але різні внутрішні світи» (Descola, 2013, р. 121). Таким чином, Дескола пропонує чотири онтології: 1) анімізм: люди й нелюди мають подібні душі, але відмінні тіла; 2) тотемізм: душі й тіла в людей і нелюдей схожі; 3) натуралізм: тіла подібні, але душі відрізняються; 4) аналогізм: немає нічого спільного між душами й тілами людей і нелюдей (таблиця 1).

Якщо аналогізм знайшов одне з утілень в епоху західноєвропейського Відродження, то натуралізм – це такий тип відносин, що затверджений наукою Нового часу й надалі став властивий європейському світобаченню. На думку Дескола, домінування натуралізму в західному мисленні призвело до абсолютизації однієї з можливих онтологій і, відповідно, антропологія як дисципліна, що представляє світобачення Нового часу, звертаючись до інших поза- або домодерних світоглядних практик, не була досі здатна вийти за межі того онтологічного підґрунтя, що за нею знаходилася.

Чотири онтології, за Ф. Дескола

Подібність внутрішніх світів Відмінність фізичних властивостей	Анімізм	Тотемізм	Подібність внутрішніх світів Подібність фізичних властивостей
Відмінність внутрішніх світів Подібність фізичних властивостей	Натуралізм	Аналогізм	Відмінність внутрішніх світів Відмінність фізичних властивостей

Вівейруш де Кастру вступає в полеміку з Десколом, указуючи на досить обмежене розуміння французьким антропологом поняття анімізму. На думку Вівейруша де Кастру, недостатньо визначати анімізм через ідею, що в усього є душа, адже необхідно дати відповідь і на питання: звідки походить відмінність між душами, відповідно до вірувань індіанців Амазонії. Вівейруш де Кастру вважає, що для розуміння цих відмінностей ми повинні звернути увагу й на тіло. Бразильський антрополог наводить хрестоматійний сюжет, описаний у роботі Леві-Строса «Раса й історія»: на Великих Антильських островах після «відкриття» Америки іспанці відправляли дослідні комісії, щоб установити, чи є душа в індіанців, водночас самі індіанці кидали захоплених іспанців у воду й спостерігали, чи будуть гнити їхні трупи, щоб з'ясувати, чи не є вони духами (Levi-Strauss, 1952, p. 12). Якщо Леві-Строс намагається цією історією проілюструвати обмеженість європоцентричних культурних ієрархій, то де Кастру пропонує зробити більш радикальний висновок, що індіанські онтологічні режими відрізняються від режимів, які розповсюджені на Заході, у зв'язку з різним функціональним розумінням душі й тіла. Головною якістю для іспанців була душа, адже існування тіла в полонених індіанців для них не було предметом сумніву, тоді як для індіанців очевидним було існування в полоненого іспанця душі: наявність тіла треба було ще довести. Тут ніби зіткнулися два етноцентризми: європейський, який має сумніви, що інші народи мають душі, й індіанський, який не впевнений у тому, що інші душі й духи мають тіла, подібні до їхніх. Перед нами ніби зіткнення двох різних онтологічних гіпотез, що, за іронічним визначенням Вівейруша де Кастру, є колоніальними передвісниками народження антропології (Skafish, 2016, p. 407). Для Вівейруша де Кастру вихід за межі онтологічного підґрунтя європейських

антропологічних досліджень необхідний не задля того, щоб більш ретельно вивчити інші культури, а для того, щоб відкрити інші онтології. У цьому головна провокація його проєкту деколонізації мислення: не вивчати індіанців, а вчитися їхнього світосприйняття.

Багаторічне дослідження амазонських племен і постструктуралістської філософії приводить Вівейруша де Кастру до концепту перспективізму, крізь який він пропонує зануритися в індіанське світосприйняття. Антрополог також називає його перформативним способом аперцепції, відповідно до якого тварини й інші нелюди – це «інтенціональні об'єкти, або об'єкти з двома сторонами: видимою й невидимою, які становлять соціальні відносини, що існують у подвійному займенниковому модусі рефлексивного і взаємного, тобто колективного» (Viveros de Castro, 2014, p. 56). Цю антропоморфічну передумову індіанського світу Вівейруш де Кастру протиставляє антропоцентричним спробам конструювати людське в західній культурі. Ідею перспективізму антрополог запозичує з постструктуралістської філософії Жюльєн Дельоза. Цей термін Дельоз мимохідь уживає в роботі «Ляйбніц: складка та бароко»: «Перспективізм не означає залежності точки зору від наперед визначеного суб'єкта, навпаки, суб'єктом стає той, хто в точку зору потрапляє або, точніше, хто в точці зору перебуває» (Deleuze, 1993, p. 19), і далі: «перспективізм – це істина відносності, а не відносність істини» (Deleuze, 1993, p. 21). У Вівейруша де Кастру перспективізм стає одним із центральних концептів, що втілює цю дельозіанську «істину відносності» й відмовляє в існуванні будь-якої привілейованої точки зору. Вівейруш де Кастру, як і постструктуралісти, скасовує трансцендентну точку зору, проголошуючи, що будь-яка істота, дерево, тварина можуть бути суб'єктом (Skafish, 2016, p. 410). Суб'єкт – об'єктна схема, що як основа новочасової науки

в перспективізмі заміняється рухомою диспозицією, відповідно до якої будь-яка точка всесвіту може стати суб'єктом або точкою зору.

На антропологічну концепцію і стиль письма Вівейруша де Кастру особливий вплив мали класичні роботи французького постструктуралізму, зокрема два томи фундаментальної праці Жіля Дельоза й Фелікса Гваттарі «Капіталізм і шизофренія». Якщо радикалізм першого тому «Анти-Едіпа» де Кастру дещо переосмислює в контексті своєї вірності дослідженням систем спорідненості Леві-Строса, скоріше знаходячи в праці Дельоза і Гваттарі джерело натхнення для постструктуралістського прочитання «Міфологік» Леві-Строса, то другий том «Тисяча плато» стає важливим джерелом для формування оригінального мислення самого Вівейруша де Кастру.

На початку своїх досліджень Вівейруш де Кастру, як і більшість антропологів його покоління, захоплювався структуралізмом Леві-Строса, але поступово зрозумів, що в роботах французького антрополога його цікавить поняття не структури, а трансформації. Якщо в ранніх роботах Леві-Строса трансформація позначала комбінаторну гру різних елементів структури, то в пізніх, таких як «Міфологіки», трансформація стає різновидом деформації, що працює більшою мірою на рівні топології й морфології. Це, на думку Вівейруша де Кастру, дає підстави говорити про перехід Леві-Строса на позиції, близькі вже до постструктуралізму. Відлуння цих студій текстів Леві-Строса ми можемо побачити в одному з визначень перспективізму, що наводить Вівейруш де Кастру. За визначенням бразильського антрополога, який продовжує розмисли Леві-Строса, перспективізм – це трансформаційна метафізика, або метафізика, що нас трансформує. У його основі «лежить певна контрантропологія, що зможе по-новому описати антропологію Заходу або модерну» (Skafish, 2016, p. 410).

Концепти множинності й ризому, розроблені в «Тисяча плато» Дельоза і Гваттарі, описують мислення, позбавлене ієрархій: перед нами а-центрована система, що формується інтенсивними відношеннями або становленнями, у термінології французьких мислителів. Як пише Вівейруш де Кастру, «дельозіанська множинність – це концепт, що, як нам убачається, краще від усього описує не тільки нові

практики пізнання, характерні для антропології, а і явища, якими вона займається» (Viveiros de Castro, 2014, p. 108). Перспективізм стає іманентною практикою множинності, становленням, децентруючим і деієрархізуючим, що трансверсально перетинає людське й нелюдське.

У статті «Хто боїться онтологічного вовка?» Вівейруш де Кастру, посилаючись на роботу «Відмінність і повторення» Дельоза, аналізує концепт Іншого й погоджується з думкою, що інший – це завжди можливість, загроза чи обіцянка іншого світу, що присутній у погляді іншого, у його перспективі» (Viveiros de Castro, 2015, p. 11). Світ іншого не існує поза його вираженням, отже, перспективізм в антропології стає не інструментом пояснення цього іншого, а засобом розширення, примноження нашого світу – не «пояснювати чи актуалізувати думки інших, а підтримувати їх можливість» (Viveiros de Castro, 2015, p. 12).

У роботі «Канібальські метафізики. Межі постструктурної антропології» Вівейруш де Кастру розбирає приклад обміну перспективами в спільноті індіанців аравате, які колись практикували канібалізм. Хоча вороги для представників племені аравате не є людьми, але коли вони захоплювали ворогів у полон, то гарно з ними поводитися, годували, навіть надавали дружину з членів племені. Через якийсь (інколи досить тривалий) час полоненого ворога вбивали й з'їдали. Харчової цінності ці дії не мали, адже зусилля й ресурси щодо утримання полоненого не були зіставні з тим, що отримано в результаті. Вівейруш де Кастру помітив дуже цікаву особливість у канібальському ритуалі аравате, що в фольклорних образах зберігся до наших часів: убивця полоненого воїна не бере участі в поїданні плоті й, більше того, говорить про себе з точки зору мертвого ворога, ніби займаючи місце вбитого. В інших племенах такі ритуали теж практикувалися, таким чином утілюючи невідворотність помсти. Убивця ніби міняється місцями з убитим, здійснюючи обмін перспективами. Воїн-убивця і воїн-убитий стають комутаторами, або провідниками перспектив у межах міжлюдської взаємодії, що має підтримувати вороже протистояння між різними племенами, «метафізику хижацтва», за визначенням Вівейруша де Кастру. Перед нами розгортається

досить специфічна онтологічна модель: світ як вороже протистояння, війна всіх проти всіх, яка постійно має підтримуватися через перспективістське перетворення воїн-жертва-воїн.

Якщо воїн, за Вівейрушем де Кастру, – це перша фігура, яка втілює перспективізм, то другою фігурою є шаман. І якщо перспективізм воїна є міжлюдським, то перспективізм шамана є міжвидовим. У главі «Трансверсальний шаманізм» роботи «Канібальські метафізики» Вівейруш де Кастру пропонує розглянути явище шаманізму як трансверсальну практику. Поняття «трансверсальне» (від лат. *trānsversa* навскіс, збоку, а також лат. *transversus* – поперечний, *trans* – через, скрізь, *vertere* – повертати, перевертати) розробляв Гваттарі, позначаючи ним спротив державним апаратам, передусім пов'язуючи його з певними формами політичного активізму. У «Тисяча плато» концепт трансверсальності вже залучається до більш широкого контексту, позначаючи трансверсальний тип мислення, що завжди є «поперечним» сталим ієрархіям та організаційним принципам. Відповідно до Вівейруша де Кастру, трансверсальна комунікація, яку здійснює в спільноті шаман, відбувається між некомунікабельними елементами й утілює порівняння перспектив, що інколи може бути небезпечною практикою, адже трансверсальна комунікація ставить під сумнів центральну позицію людини. Як пише Вівейруш де Кастру, «кому дістанеться позиція людини – ось питання, коли той чи інший індивід стикається з пучком афектацій та агентності, і не важливо, що це – тварина чи незнайомиць, якого зустріли в лісі, родич, який зник і повернувся в село, чи образ мерця, який явився у сновидінні» (Viveiros de Castro, 2014, p. 151). Одним із головних завдань шамана стає перспективістський переклад, що втілюється не в пошуку синонімів (уявлення з тим же референтом) у понятійній людській мові, навпаки, шаман використовує омоніми для того, щоб не втратити прихованої всередині повідомлення відмінності, омоніми, що й поєднують, і розділяють нашу мову з мовою інших видів (Viveiros de Castro, 2014, p. 74). Ця притаманна трансверсальному шаманізму двозначність, на думку Вівейруша де Кастру, має бути взята на озброєння й сучасною антропологією, що відмовляється зводити вивчення туземних культур до пошуку єдиного трансцендентного смислу.

Другий за значенням (після перспективізму) концепт культурної антропології Вівейруша де Кастру – концепт мультинатуралізму. Для бразильського антрополога принципово, що концепт перспективізму не має ніякого стосунку до постмодерністського мультикультуралізму. Якщо мультикультуралізм – це можливість взаємодії й діалогу різних культур, утвердження значення й цінності кожної культурної відмінності, то мультинатуралізм уважає артикуляцію культурної відмінності, важливу для постмодерністської культури, недостатньою. Мультикультуралізм виходить із тієї позиції, що існують різні культури, але є єдина природа, тоді як мультинатуралізм виходить із того, що ми не можемо мислити природу єдиною і протиставляти її різноманіттю культур, окрім цього, ми повинні подолати фундаментальне для культурології розділення на Природу й Культуру. Для розуміння останньої тези важливо згадати концепцію Бруно Латура, що стала одним із джерел для теоретичних розробок Вівейруша де Кастру.

У роботах «Нового часу не було: есе з симетричної антропології» й «Нова збірка соціального» Б. Латур розробляє так звану акторно-мережеву теорію, відповідно до якої французький дослідник запропонував розглядати об'єкти, такі як різноманітні артефакти, тварини, бактерії, технічні комплекси тощо, як діючі одиниці соціальних відносин. Латур під час розгляду соціальних систем і відносин провокативно вимагає залучити всі ті форми й об'єкти, які він називає нелюдьми (*nonhuman*), як соціальних агентів. Більше того, відсутність нелюдей у попередніх суспільних теоріях, на думку вченого, є великою помилкою, зумовленою хибністю базових настанов Нового часу. Як пише Латур, протиставляючи дві важливі фігури Нового часу: Бойля й Гоббса, «Бойль і його численні послідовники безперестанно штучно створюють природу й водночас стверджують, що відкривають її; Гоббс і його наново відкриті громадяни безперервно конструюють свого Левіафана за допомогою розрахунків і соціальної сили, але використовують при цьому все більше й більше об'єктів, щоб продовжити його існування» (Latour, 1993, p. 31). Ці дві протилежні настанови, за визначенням Латура, є тим, що він називає двома гарантіями Конституції Нового часу, яка отримує

завершення після введення третьої гарантії, що стверджує відмінність природи й суспільства. Вівейруш де Кастру продовжує розмисли Латура, демонструючи, як саме це розділення природи й суспільства визначило центральне розділення, важливе для багатьох поколінь антропологів: розділення на природу й культуру. Описуючи в роботі «Канібальські метафізики» теоретичний фундамент європейської антропології, Вівейруш де Кастру фактично буквально повторює аргументацію Латура, уживаючи його поняття Конституції Нового часу, що позначає не тільки розділення на природу й суспільство, а й на природу й культуру, розділення, що засновує метафізичну матрицю Заходу (Viveiros de Castro, 2014, p. 55). Таке розділення, за Вівейрушем де Кастру, ніби формує два парадигмальні ряди: Природи й Культури. З боку ряду «Природа»: загальне, об'єктивне, фізичне, факт, цінність, іманентність, тілесність, тваринність; з боку ряду «Культура»: приватне, суб'єктивне, моральне, цінність, установлене, спонтанність, трансцендентність, духовність, людськість. Мультикультуралізм Вівейруша де Кастру, продовжуючи інтуїції акторно-мережевої теорії Латура, долає це фундаментальне розділення, уводячи до антропологічних досліджень нелюдські об'єкти, що раніше належали виключно до парадигмального ряду природи. За визначенням Вівейруша де Кастру, амазонський мультикультуралізм стверджує не стільки варіативність природи, скільки природність варіювання, варіювання як природу (Viveiros de Castro, 2014, p. 74).

Концепти перспективізму й мультикультуралізму Вівейруша де Кастру допомагають помислити можливість зайняття перспективи іншого. Мабуть, найбільш цікаве застосування вони знаходять в аналізі міфу, який пропонує бразильський антрополог. На думку Вівейруша де Кастру, індіанські міфи з позицій перспективізму виходять із того, що істоти будь-якого виду мають можливість презентувати інших істот у людській подобі, водночас у діях виявляти відмінність своєї природи тварини, рослини чи духа. Як пише вчений, «міф як універсальна лінія втечі перспективізму говорить про такий стан буття, у якому тіла й імена, душі й дії, я й інший проникають одне в одне, при цьому завжди залишаючись зануреними в одне й те саме досуб'єктивне або дооб'єктивне

середовище» (Viveiros de Castro, 2014, p. 67). Міфологічний перспективізм парадоксальним чином і стирає, і підсилює відмінність між різними точками зору.

Висновки. Антропологічна концепція Вівейруша де Кастру виходить із досить провокативної тези, що перевертає проблематику класичної антропології, і пропонує не вивчати або шукати засоби репрезентації світобачення ізольованих племінних спільнот Амазонії, не визнавати й обґрунтовувати їхню внутрішню цінність, що має посісти своє місце в сучасному мультикультуралізмі, а *вчитися в них сприймати й мислити світ інакше*, ніж звикли представники європейської цивілізації завдяки інструментаріям, відкритим наукою Нового часу. Онтологічний поворот змістив увагу дослідників із можливості пізнання спільнот на вивчення їхніх онтологій, що можуть радикально відрізнитися від звичного для людей Заходу натуралізму (у термінології Дескола). Але якщо завдання Дескола – виважено описати ці відкриті антропологією онтології, то Вівейруш де Кастру йде ще далі й пропонує, спираючись на туземні онтології, провести деколонізацію західного мислення. У певному сенсі це нагадує експериментальні проекти Дельоза, який звертався до різних культурних об'єктів: живопису, літератури, кінематографа – не для того, щоб у них побачити підтвердження своїх теорій і філософських інтуїцій, а для того, щоб вийти за межі встановлених інтелектуальних рамок і навчитися мислити інакше. Не мислити живопис, літературу, кіно, а мислити разом із художниками, письменниками, режисерами. Вівейруш де Кастру обирає більш радикальний об'єкт, ніж Дельоз: племенні культури Амазонії, – і намагається обґрунтувати проєкт культурної антропології як оригінальний пошук інакшого світосприйняття й мислення. Сьогодні важко дати оцінку інтелектуальному експерименту Вівейруша де Кастру. Має минути певний час, що дасть змогу визначити на відстані значимість теоретичних досліджень бразильського вченого для розвитку антропології. Звичайно, можна зауважити, що концепти перспективізму та мультикультуралізму не можуть бути релевантними досвіду індіанських племен Амазонії й теж є продуктом західної науки й філософії, у межах яких сформувався світогляд Вівейруша де Кастру. На захист Вівейруша

де Кастру можна сказати, що хоч його підхід радикально й відрізняється від традиційних і посттрадиційних культурно-антропологічних досліджень, але він щиро намагається подолати світоглядну й методологічну кризу культурної антропології, уписати її в інтелектуальний контекст ХХІ сторіччя: акторно-мережеву теорію, дельозіанський постструктуралізм і спекулятивний реалізм. Вівейруш де Кастру демонструє, що антропологи від Льюїса Моргана й Едварда Тайлора до Жоржа Баландьє й Віктора Тернера конструювали свій дослідницький об'єкт, тоді як він відкриває шлях, у якому пасивний об'єкт дослідження антропології виходить

з-під контролю та займає рівні позиції зі своїм дослідником, пройшовши шлях від образу шляхетного дикуна до філософа, здатного пропонувати західному колезі власну онтологію. Звісно, запропонована Вівейрушем де Кастру запаморочлива інверсія об'єкта досліджень культурної антропології до статусу суб'єкта й навіть рівноцінного співрозмовника, майже колеги, може викликати скепсис і в антрополога-емпірика, і в академічного філософа, але в певному інтерпретаційному контексті вона може також указати новий шлях для культурної антропології як однієї з найважливіших гуманітарних дисциплін сучасності.

Список використаних джерел:

- Balandier, G. (2004) *Anthropologie Politique*. Paris : PUF; Quadrige, 244 p.
- Bastide, R. (1978). *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpretation of Civilizations*. Baltimore : John Hopkins Press, 532 p.
- Clifford, J. (1986). Introduction: Patrial Truths. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* / ed. by J. Clifford and G. E. Marcus. Berkeley, Los Angeles : University of California Press, P. 1–27.
- Deleuze, G. (1993). *The Fold. Leibniz and the Baroque* / transl. from French T. by Conley. London : The Athlone Press, 168 p.
- Descola, Ph. (2013). *Beyond Nature and Culture* / transl. from French by J. Lloyd. Chicago : The University of Chicago Press, 463 p.
- Holbraad, M. (2020). The Shapes of Relations: Anthropology as Conceptual Morphology // *Philosophy of the Social Science*. Vol. 50. Iss. 6. P. 495–522.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern* / transl. from French by C. Porter. Cambridge : Harvard University Press, 157 p.
- Levi-Strauss, C. (1952) *Race and History*. Paris : UNESCO, 56 p.
- Skafish, P. (2016). The Metaphysics of Extra-Moderns. On the decolonization of Thought. A Conversation with Eduardo Viveiros de Castro. *Common Knowledge*. Vol. 22, Iss. 3. P. 393–414.
- Strathern, M. (1987). Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology. *Current Anthropology*. Vol. 28. № 3. P. 251–281.
- Thinking Through Things. Theorising artefacts ethnographically (2007) / ed. by A. Henare, M. Holbraad, S. Wastell. London, New York : Routledge, 232 p.
- Viveiros de Castro, E. (2014). *Cannibal Metaphysics for a Post-structural Anthropology* / transl. from French by P. Skafish. Minneapolis : Univocal Publishing, 229 p.
- Viveiros de Castro, E. (2015). Who is Afraid of the Ontological Wolf. Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate. *The Cambridge Journal of Anthropology*. № 33 (1). P. 2–15.

Шкорубська Віта Петрівна,
*доктор філософії, старший викладач кафедри
поведінкових наук та військового лідерства
Інституту психологічної підтримки персоналу
Національної академії сухопутних військ
імені гетьмана Петра Сагайдачного
orcid.org/0000-0001-6007-7542
vipitulka@ukr.net*

ВИКОРИСТАННЯ УКРАЇНСЬКИХ МУЗЕЇВ ЯК ЗАСІБ РОСІЙСЬКОЇ ВОЄННОЇ ПРОПАГАНДИ

У статті досліджено процес перетворення українських музеїв на інструмент пропаганди в межах гібридної війни Росії проти України. Детально проаналізовано методи захоплення та трансформації музейних установ, що залишилися на тимчасово окупованих територіях, а також супроводжуване цим викрадення музейних фондів до Росії та знищення музейних експонатів. Особливу увагу приділено процесу привласнення української музейної спадщини, її інтеграції в російське інформаційне поле та мілітаризації для впливу на суспільну свідомість.

Розглянуто процес створення нових музеїв, які функціонують як засоби ідеологічного впливу, маніпулюють історичними фактами та змінюють культурні факти відповідно до пропагандистських інтересів. Доведено, що музейні виставки активно фальсифікують історичні події, ретранслюють наративи, які виправдовують окупаційну політику Росії та дискредитують Україну на міжнародній арені. Де музейна сфера активно використовується для створення ілюзії історичної тягlosti та культурної єдності з Росією, що спрямовано на зміну колективної пам'яті населення окупованих територій. Підкреслено ключову роль музейної пропаганди у формуванні у громадян переконання щодо домінантності російської культури, нав'язування історичної дезінформації та поширення ідеологічного контролю.

Автор акцентує увагу на масштабах викрадення об'єктів історичної спадщини, зокрема артефактів світового значення, що становлять невід'ємну частину української культурної ідентичності. Наведено приклади сучасних експозицій, що використовуються для пропагандистських цілей, і проаналізовано методи цифрового каталогізування музейних фондів для документування злочинів.

У статті наголошено на критичній необхідності захисту та збереження культурної спадщини в умовах війни, розглянуто ризики інформаційного впливу через музейну мережу й окреслено ризики трансформації історичного дискурсу в умовах війни, що негативно впливають на збереження національної ідентичності. Представлено стратегічні напрями діяльності музейної сфери України як форпосту культурного опору, включно з документуванням фактів руйнування, створенням цифрових архівів, міжнародною співпрацею та використанням музейних платформ для збереження історичної пам'яті.

Ключові слова: музеї, гібридна війна, культурна спадщина, російська пропаганда, інформаційна війна, національна ідентичність.

Shkorubska Vita,
*Doctor of Philosophy, Senior Lecturer
at the Department of Behavioral Sciences and Military Leadership
Institute of Psychological Support for Personnel
Hetman Petro Sahaidachny National Army Academy
orcid.org/0000-0001-6007-7542
vipitulka@ukr.net*

USE OF UKRAINIAN MUSEUMS AS A MEANS OF RUSSIAN MILITARY PROPAGANDA

The article examines the process of transforming Ukrainian museums into a propaganda tool within the framework of Russia's hybrid war against Ukraine. The methods of seizing and transforming museum institutions remaining in

the temporarily occupied territories, as well as the accompanying theft of museum funds to Russia and the destruction of museum exhibits, are analyzed in detail. Particular attention is paid to the process of appropriation of Ukrainian museum heritage, its integration into the Russian information field, and militarization to influence public consciousness. The author focuses on the scale of theft of historical heritage objects, in particular artifacts of world importance that are an integral part of Ukrainian cultural identity. Examples of modern exhibitions used for propaganda purposes are given, and methods of digital cataloging of museum collections for documenting crimes are analyzed. The international context of the problem is also highlighted: Ukraine's cooperation with UNESCO and other international organizations in protecting cultural heritage, tracking the illegal circulation of museum artifacts and measures aimed at returning stolen exhibits.

The process of creating new museums that function as means of ideological influence, manipulating historical facts and changing cultural facts in accordance with propaganda interests is considered. It is proven that museum exhibitions actively falsify historical events, relaying narratives that justify Russia's occupation policy and discredit Ukraine in the international arena. Where the museum sphere is actively used to create the illusion of historical continuity and cultural unity with Russia, which is aimed at changing the collective memory of the population of the occupied territories. The key role of museum propaganda in forming citizens' beliefs about the dominance of Russian culture, imposing historical disinformation and spreading ideological control is emphasized. The author focuses on the scale of theft of historical heritage objects, in particular artifacts of world importance, which are an integral part of Ukrainian cultural identity. Examples of modern exhibits used for propaganda purposes are given, and methods of digital cataloging of museum collections for documenting crimes are analyzed.

The author focuses on the scale of theft of historical heritage objects, in particular artifacts of world importance that are an integral part of Ukrainian cultural identity. Examples of modern exhibitions used for propaganda purposes are given, and methods of digital cataloging of museum collections for documenting crimes are analyzed.

The article emphasizes the critical need to protect and preserve cultural heritage in times of war, examines the risks of information influence through the museum network, and outlines the risks of transforming historical discourse in times of war, which negatively affect the preservation of national identity. The article presents strategic directions for the museum sector of Ukraine as an outpost of cultural resistance, including documenting the facts of destruction, creating digital archives, international cooperation, and using museum platforms to preserve historical memory.

Key words: museums, hybrid war, cultural heritage, Russian propaganda, information war, national identity.

Вступ. У 2014 р. РФ розв'язала війну проти України, яка у 2022 р. переросла в повномасштабне вторгнення. На території української держави ведуться не тільки бойові дії, Росія веде гібридну війну, спрямовану на захоплення культурного простору, знищення і спотворення історичних пам'яток.

Невід'ємним аспектом цієї війни стала інформаційно-культурна сфера, де під загрозою опинились архіви, пам'ятники, музеї та бібліотеки. Це не просте збереження артефактів минулого, а ціла історія українського народу, національної ідентичності. За даними Л. Кузнецової (2023 р.), станом на кінець 2022 р. внаслідок повномасштабного вторгнення Росії постраждало понад 450 музейних установ, із яких десятки було цілковито зруйновано або пограбовано. Систематичне знищення музейної інфраструктури має на меті не лише культурне грабування, а й стирання історичної пам'яті народу (Кузнецова, 2023, с. 185).

У статті О. Кадола (2025 р.) підкреслено, що українські музеї в умовах війни стали не лише об'єктами охорони, а й суб'єктами просвітницької діяльності, репрезентуючи спадщину

на міжнародному рівні та захищаючи права на ідентичність. Автор також акцентує увагу на переході музейної системи до цифрового архівування, кризового менеджменту та співпраці з міжнародними платформами, що стало ключовим фактором у документуванні злочинів проти культурної спадщини та створенні «цифрових барикад» для збереження національної пам'яті. Як резюмує Ю. Поліщук (2024 р.), війна остаточно перервала дифузії ідентичностей, яка століттями тривала в пострадянському просторі, і перетворила її на кристалізацію, отже – на справжню битву ідентичностей, яка точиться і в музейному середовищі. Зокрема, Ю. Поліщук (2024 р.) відзначає, що фактичним прикладом громадянського опору є боротьба батьків на окупованих територіях за збереження дітьми своєї української національної ідентичності, що підтверджує роль культурної політики як інструменту нав'язування зовнішніх ідентичнісних моделей.

Активність окупантів в АР Крим почалась одразу після окупації збором наявної інформації про державні реєстри пам'яток і паспорти на об'єкти культурної спадщини.

Першочерговим було виділення коштів на паспортизацію об'єктів культурної спадщини. Того ж 2014 р., через кілька місяців після введення російських військ, музейні організації отримали нові «рекомендації» для подальшої роботи. В основі їх була просвітницька та пропагандистська робота, наукова була означена як неперіоритетна, решта активностей залежала від першого й основного пункту – пропаганда. А всю наукову роботу зосередили навколо себе московські й Санкт-Петербурзькі музейні й академічні організації (Голос Криму, 2024).

За даними Міністерства культури України, станом на 1 січня 2025 р. внаслідок бойових дій і окупації постраждало 1 255 об'єктів культурної спадщини – від сакральної архітектури до меморіалів. У цю статистику входять також музеї, а Головне управління розвідки Міністерства оборони України зазначає, що із 2022 р. російські музеї проводять системну пропагандистську діяльність на окупованих територіях України. Зокрема, вони організовують виставки, лекції та освітні програми, щоби «інтегрувати українські музеї з російським культурним простором і знищити українську ідентичність» (Радіо Свобода, 2025).

Одним із перших завдань російських окупаційних адміністрацій після встановлення контролю над українськими територіями стало захоплення музеїв та їх перепрофілювання.

Російська Федерація, паралельно із систематичним знищенням і викраденням історичних надбань України, активно створює нові музейні простори на тимчасово окупованих територіях. Їхня ключова мета полягає у формуванні викривленої історичної свідомості, легітимації окупаційного режиму та трансляції кремлівських ідеологів, зокрема про «спільну історичну долю» України та Росії.

За даними Міністерства культури та стратегічних комунікацій України, станом на кінець 2024 р. щонайменше 40 музеїв було розграбовано або знищено на тимчасово окупованих територіях. Зокрема, постраждали музейні заклади в Мелітополі, Херсоні, Балаклії, Снігурівці. У Криму понад 248 тисяч музейних одиниць були передані до реєстрів Російської Федерації (Іванисько, 2023).

Ефективним у поширенні наративів російської пропаганди став музей «Визволення Донбасу» у місті Маріуполі Донецької області.

Створений у 2023 р., цей об'єкт презентує бойові дії 2014–2022 рр. суто в контексті боротьби з «українським нацизмом». Головними героями експозицій тут представлені російські військові та командири, а мета діяльності музею – прославлення повномасштабного вторгнення РФ як визволення носіїв російської мови від гніту української держави та виправдування воєнних злочинів окупаційної влади (Суспільне. Культура, 2024). А на місці Маріупольського краєзнавчого музею, який був одним із найстаріших музеїв Донецької області (створений 20 лютого 1920 р.), фонди якого становили приблизно 60 000 музейних предметів, був створений своєрідний музей пропаганди. Після того як збройні сили РФ зруйнували місто, на місці тогочасного краєзнавчого музею окупаційною владою було створено новий музей – «Історія Маріуполя», який активно використовується в російській пропаганді, де основним меседжем є роль Росії у створенні регіону, з виключенням будь-якого компоненту, що доводить існування української держави (Полянська, 2024).

На окупованих територіях Херсонської та Запорізької областей у 2024 році була створена мережа «музеїв СВО». За інформацією Центру національного спротиву, було відкрито щонайменше 12 таких музеїв, що спеціалізуються на демонстрації техніки, одягу загиблих військових, уламків дронів і символіки з літерами “Z” і “V”. У результаті відстеження виставкової діяльності цих музеїв варто відзначити, що цільовою аудиторією поширення ворожої пропаганди стають учні шкіл, на яких чиниться адміністративний тиск для обов'язкового відвідування цих музейних установ (Білоус, 2024).

В оновленому музеї «Молода гвардія» у Сорокиному, у контексті нової експозиції, російські добровольці та найманці, зокрема ПВК «Вагнер», були прирівняні до радянських партизанів. Таким чином створюється історичний міст між Другою світовою війною та сучасною агресією РФ.

Згідно з повідомленнями руху спротиву «Жовта стрічка», шкільним закладам було надано інструкцію забезпечити 100% відвідування музею «Росія – моя історія», що був створений у тимчасово окупованому місті Мелітополі Запорізької області, інакше учням погрожують зниженням оцінок із суспільствознавчих дисциплін (Жовта стрічка, 2024).

Процес створення російської пропагандистської історії відбувається водночас із привласненням Росією українських музейних колекцій. Так, із Мелітопольського краєзнавчого музею російськими військовими було вивезено унікальну колекцію скіфського золота. За даними СБУ, операція проходила під контролем російських спецслужб (Радіо Свобода, 2022).

Розгортання пропагандистських музеїв на тимчасово окупованих територіях України є логічним продовженням стратегії РФ щодо маніпулювання історичною свідомістю населення. Ці музеї стають не лише інструментами поширення фальсифікованої інформації, але й центрами систематичного формування нової ідентичності, орієнтованої на виправдання окупаційної політики. Тут музеї функціонують як інструменти репрезентації офіційного дискурсу РФ, у межах якого конструюється історичне бачення, що виключає альтернативні інтерпретації: Росія позиціонується як «визволитель», Україна – як «агресор». Формується спрощена бінарна модель сприйняття історії, що не допускає альтернативних трактувань. А основними темами експозицій стає боротьба проти «українського нацизму», героїзація російських військових, конструювання уявлення про «історичну єдність» України та Росії. Історичні факти подаються у вибіркового та спотвореному вигляді, що забезпечує відповідність політичним настановам кремлівської пропаганди.

Російська пропаганда, у якій використовується музейна мережа, загалом працює за такими напрямками:

- заміна автентичних українських експозицій вигаданими наративами «спільної історії»;
- фальсифікація історичних фактів через нові виставки та музеї;
- створення образу Росії як «визволителя»;
- здійснення адміністративного тиску на населення з метою унеможливлення збереження проявів української національної ідентичності;
- використання образу дітей для легітимації нових наративів через освітні програми в музеях.

Ця стратегія вже використовувалась ще за радянських часів, де музеї виконували чи не основну роль державної пропаганди, нав'язуючи комуністичну ідеологію та «правильний» погляд на історію. У сучасній війні

музеї стали ідеологічними фортецями, де формуються наративи для повноцінного контролю свідомості населення, що так необхідно для окупаційної влади.

Також оформлення пропагандистських експозицій має свою специфіку. Зокрема, інсталативне наповнення включає манікюрні ножиці, труси, зубочистки, ігрові кубики та предмети побуту, що позиціонуються як «речі фронтовиків», – оформлення виставок апелює до культурно впізнаваних символів і побутових предметів із метою створення ефекту залучення та емпатії у глядача. Такі експонати часто супроводжуються портретами В. Путіна, воєнною поезією та рекламною продукцією із символікою “Z” і “V”. Візуальна риторика ґрунтується на максимальному використанні радянської символіки, кольорової гами державного прапора РФ, плакатного стилю оформлення і емоційного наративу «визволення». Шкільна аудиторія використовується окупаційною владою як головна ціль, адміністрації шкіл зобов'язують організовувати відвідування «музеїв СВО». Цей підхід забезпечує ранню індоктринацію дітей через виставковий простір.

З урахуванням виявлених тенденцій, такі об'єкти варто розглядати як частину системної загрози національній безпеці України в гуманітарному, освітньому й інформаційному вимірах.

Дослідження музеїв у гібридній війні, яку веде РФ проти України, є ключовим для розуміння масштабу інформаційної загрози. Воно сприяє розробленню механізмів збереження національної пам'яті й ідентичності в умовах агресії.

За даними Центру стратегічних комунікацій, кількість таких виставок у РФ із 2022 р. зросла у 13 разів. Якщо у 2022 р. таких виставок було 136, то у 2023 р. – уже 1 420, а у 2024 р. очікується понад 2 700. В офіційних рекомендаціях Міністерства культури РФ зазначено, що експозиції мають «не відображати реальність, а закладати образ, корисний для ідеологічного сприйняття». Так званий поїзд перемоги – музей у вагонах поїзда, що курсує окупованим Кримом, – ще один масштабний інструмент пропаганди, який під виглядом вшанування пам'яті про Другу світову війну пропонує виправдання агресії проти України.

Особлива увага приділяється дитячій і молодіжній аудиторії. Через обов'язкові відвідування пропагандистських музеїв здійснюється раннє закладання викривленої версії історії. Зафіксовано випадки адміністративного тиску на школи з метою забезпечення стовідсоткової участі учнів у таких заходах.

Експозиції активно використовують емоційно забарвлені матеріали – фото та відео сцен руйнувань і жертв війни, де провина покладається суто на Україну. Це сприяє формуванню негативного образу української державності та легітимізації окупаційної присутності Росії.

Через оформлення музейних просторів створюється ілюзія законності перебування російських військ на українських територіях. Акцент робиться на концепції «історичної справедливості», що має закріпити у свідомості населення сприйняття окупації як природного й неминучого процесу.

Російська Федерація використовує музейні інституції як елемент комплексної когнітивної окупації, спрямованої на зміну історичної пам'яті й ідентичності громадян України. Систематична трансформація музейного простору у пропагандистські платформи становить довгострокову загрозу для інформаційної безпеки України та потребує розроблення механізмів культурної та правової протидії.

Окупанти використовують українські музеї для ведення інформаційної гібридної війни, спрямованої на знищення культурної спадщини,

викрадення цінностей, перекручення і фальсифікацію історичних фактів. Це добре продумані дії, бо за захопленням території одразу йде реорганізація музеїв і пам'яток архітектури, змінюється автентичність українських експозицій байками про «спільну історію». Викрадені музейні експонати, скіфське золото та багато інших світових артефактів. Усі зазначені цінності Росія представляє як власну культурну спадщину, з тільки-но вигаданою історією. На даному етапі відбувається переосмислення історичної пам'яті українського народу через апропріацію та дезінформацію, що несе ризики для національної ідентичності.

Не менш важливий акцент у низці музейних інституцій створюється експозиціями, спрямованими на формування позитивного образу збройних сил РФ та легітимізацію їх присутності на тимчасово окупованих територіях. Ці установи побудовані на емоційному маніпулюванні та викривленні історичних фактів, часто примусово залучають дітей, щоб з юного віку формувати власні «правильні» наративи та готувати юнаків до військової служби.

Отже, у результаті проведеного аналізу інструментів впливу російської пропаганди зазначимо, що окупаційна влада використовує музейну мережу для героїзації російської армії приблизно у 35%, для дискредитації існування української держави – 25%, пропаганди спільної історії – 20%, примусового залучення дітей до освітніх і культурних заходів – 15%, інших засобів пропаганди – 5%.



Українські ж музеї, попри всі виклики, продовжують боротьбу за культурну спадщину, за її цінність та збереження. Вони документують кожен воєнний злочин, скоєний країною-агресоркою на території України, створюють нові експозиції, щоб показати реалії війни, злочини ворога та крадіжки країни-окупантки. Актуальним стало використання цифрових форматів для збереження культурної спадщини та залучення до цієї роботи підтримки небайдужих країн. Виставки в Лондоні чи Берліні

привертають увагу всього світу до руйнування культурної ідентичності України, тим самим сприяють співпраці з міжнародними організаціями, як-от ЮНЕСКО.

Ці дії РФ становлять не лише культурну, але й пряму загрозу інформаційній безпеці держави, що прямо суперечить положенням Закону України «Про національну безпеку України» (2018 р.), який передбачає захист культурної ідентичності як складник національних інтересів держави.

Список використаних джерел:

- Білоус, А. (2024). Музеї СВО на окупованій Херсонщині: дітям розповідають історії про «визволителів». *Суспільне Херсон*. URL: <https://suspilne.media/kherson/719568-muzei-svo-na-okupovanij-hersonsini-ditam-rozpovidaut-istorii-pro-vizvoliteliv/>
- Жовта стрічка (2024). Офіційний сайт руху спротиву. URL: <https://www.zhovtastrichka.org/>
- Закон України «Про національну безпеку України» (2018). *Відомості Верховної Ради України*, № 31, ст. 241. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2469-19#Text>
- Закон України «Про охорону культурної спадщини» (2000). *Відомості Верховної Ради України*, №3 9, ст. 333.
- Іванисько, С. (2023). Становище музеїв України в період російсько-української війни (за матеріалами медіаре-сурсів). *Vita Antiqua*, № 14. URL: https://vitaantiqua.org.ua/wp-content/uploads/2023/07/94-108_Ivanysko.pdf
- Кадол, О. (2025). Роль музеїв у збереженні культурної спадщини України в умовах воєнних викликів. *Філософія та управління*, № 1 (5), 51–58. <https://doi.org/10.70651/3041-248X/2025.1.06>
- Кузнецова, Л. (2023). Музеї України в умовах російської збройної агресії. *Питання культурології*, № 42, с. 182–194. <https://doi.org/10.31866/2410-1311.42.2023.293774>
- Поліщук, Ю. (2024). Національна та громадянська ідентичності в Україні в умовах російсько-української війни: константи та зміни. *Політичні дослідження*, № 2 (8), 73–87. <https://doi.org/10.53317/2786-4774-2024-2-4>
- Полянська, О. (2024). Культурна колонізація Маріуполя: як Росія стирає українську пам'ять у місті. *Ruinofcrimes*. URL: <https://ruinofcrimes.com.ua/uk/analytic/cultural-colonization-mariupol-how-russia-erases-ukrainian-memory-city>
- Радіо Свобода (2022). Росія викрала скіфське золото з Мелітопольського музею. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-melitopol-skifske-zoloto-vykradennia-rf/31828588.html>
- Радіо Свобода (2024). ГУР: Росія вивозить культурні цінності з окупованого Криму. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-hur-rosiia-vykradennia-tsinnosti-z-krymu/33357448.html>
- Суспільне. Культура (2025). У тимчасово окупованому Маріуполі росіяни планують відкрити музей, присвячений «новітній історії Донбасу і Новоросії». URL: <https://suspilne.media/culture/700610-u-timcasovo-okupovanomu-mariupoli-rosiani-planuut-vidkriti-muzej-prisvacenij-novitnij-istorii-donbasu-i-novorosii/>
- Voice of Crimea (2024). Як змінилася культурна сфера Криму за 10 років окупації. URL: <https://www.voicecrimea.com.ua/uk/analytics/post/yak-zminilasya-kulturna-sfera-krimu-za-10-rokiv-okupaci%D1%97/>

References:

- Bilous, A. (2024). Museums of the “SVO” on the occupied territories of Kherson region: children are told stories about “liberators”. *Suspilne. Kherson*. Retrieved from: <https://suspilne.media/kherson/719568-muzei-svo-na-okupovanij-hersonsini-ditam-rozpovidaut-istorii-pro-vizvoliteliv/>
- Ivanisko, S. (2023). The condition of Ukrainian museums during the Russo-Ukrainian war (based on media sources). *Vita Antiqua*, (14). Retrieved from: https://vitaantiqua.org.ua/wp-content/uploads/2023/07/94-108_Ivanysko.pdf
- Kadol, O. (2025). The role of museums in preserving Ukraine’s cultural heritage under wartime challenges. *Philosophy and Governance*, 1 (5), 51–58. <https://doi.org/10.70651/3041-248X/2025.1.06>
- Kuznetsova, L. (2023). Museums of Ukraine under Russian military aggression. *Cultural Studies Issues*, (42), 182–194. <https://doi.org/10.31866/2410-1311.42.2023.293774>
- Law of Ukraine “On National Security of Ukraine” (2018). *Official Bulletin of the Verkhovna Rada of Ukraine*, № 31, Art. 241. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2469-19#Text>
- Law of Ukraine “On the Protection of Cultural Heritage” (2000). *Official Bulletin of the Verkhovna Rada of Ukraine*, № 39, Art. 333.

Polianska, O. (2024). Cultural colonization of Mariupol: how Russia erases Ukrainian memory in the city. *Ruinfor-crimes*. Retrieved from: <https://ruinfocrimes.com.ua/uk/analytic/cultural-colonization-mariupol-how-russia-erases-ukrainian-memory-city>

Polishchuk, Y. (2024). National and civic identities in Ukraine in the context of the Russian-Ukrainian war: constants and changes. *Political Studies*, 2 (8), 73–87. <https://doi.org/10.53317/2786-4774-2024-2-4>

Radio Svoboda (2022). Russia looted Scythian gold from the Melitopol Museum. Retrieved from: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-melitopol-skifske-zoloto-vykradennia-rf/31828588.html>

Radio Svoboda (2024). Defence Intelligence of Ukraine: Russia is exporting cultural valuables from occupied Crimea. Retrieved from: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-hur-rosiia-vykradennia-tsinnostei-z-krymu/33357448.html>

Suspilne. Culture (2025). In temporarily occupied Mariupol, Russia plans to open a museum dedicated to the “modern history of Donbas and Novorossiya”. Retrieved from: <https://suspilne.media/culture/700610-u-timcasovo-okupovanomu-mariupoli-rosiani-planuut-vidkriti-muzej-prisvacenij-novitnij-istorii-donbasu-i-novorossii/>

Voice of Crimea (2024). How the cultural sphere of Crimea has changed in 10 years of occupation. Retrieved from: <https://www.voicecrimea.com.ua/uk/analytics/post/yak-zminilasya-kulturna-sfera-krimu-za-10-rokiv-okupaci%D1%97/>

Yellow Ribbon (2024). Official website of the resistance movement. Retrieved from: <https://www.zhovtastrichka.org/>

Янковський Степан Владиславович,
доктор філософських наук, доцент кафедри культурології
Маріупольського державного університету
orcid.org/0000-0002-4028-6037
s.jankowski@mu.edu.ua

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ФЛОРІАНА ЗНАНЕЦЬКОГО (СПРОБА АКТУАЛІЗАЦІЇ)

Публікація окреслює ключові тези філософії культури Флоріана Знанецького (1882–1958). На Заході Ф. Знанецький вважається одним із найбільш відомих польських учених. Його наукова спадщина в царині соціології здобула широке визнання, проте сам Ф. Знанецький уважав себе філософом культури й залишив по собі кілька фундаментальних монографій теоретичного змісту. В Україні Флоріан Знанецький майже невідомий широкому загалу культурологічної спільноти, а його праці досі не перекладені навіть частково.

У статті акцентується увага на оригінальності концепції культури Флоріана Знанецького, який не розділяв загального катастрофізму європейських мислителів, що пережили Першу світову війну. Погоджуючись із тезою про кризу цивілізації, польський філософ, тим не менше, уважав цю кризу лише початком нового етапу розвитку людства. Вершиною культурологічних студій Ф. Знанецького стали його праці «Культурна реальність» і «Науки про культуру», які вперше опубліковані в Сполучених Штатах. Ф. Знанецький був прибічником широкого визначення поняття «культура», оскільки вважав культурологію однією з наук про суспільство, як і соціологію. Таким чином, культура, за Ф. Знанецьким, включала науку, економіку, техніку тощо.

Окремо розглядається концепція культуралізму Флоріана Знанецького, яка зберігає свою актуальність до сьогодні. Під культуралізмом учений розумів окремий тип світосприйняття, який формується в результаті творчої рефлексії над культурними явищами. Людський розум, за Ф. Знанецьким, також є частиною культури. Користуючись визначенням «культурна система», Ф. Знанецький пояснював її як цикл окремих дій індивіда, який є лише одним складником системи й у діях залежить від кінцевої мети, якої має досягти культурна система. У висновках наголошується на необхідності більш глибокого студіювання творчої спадщини польсько-американського філософа, підготовці академічного видання його вибраних праць у перекладі українською мовою.

Ключові слова: Флоріан Знанецький, філософія культури, Польща, культуралізм, катастрофізм, криза цивілізації.

Jankowski Stephan,
Doctor of Philosophy,
Associate Professor at the Department of Cultural Studies
Mariupol State University
orcid.org/0000-0002-4028-6037
stephanuam@gmail.com

FLORIAN ZNANIECKI'S PHILOSOPHY OF CULTURE (AN ATTEMPT TO ACTUALISE)

The publication outlines the key theses of Florian Znaniecki's (1882–1958) philosophy of culture. In the West, Znaniecki is considered one of the most famous Polish scholars. His scientific heritage in the field of sociology is widely recognised, but Znaniecki defined himself as a philosopher of culture and left behind several fundamental monographs of theoretical content. In Ukraine, Florian Znaniecki is almost unknown to the broader cultural studies community, and his works have not been translated even partially.

The article focuses on the originality of Florian Znaniecki's concept of culture, who did not share the general catastrophism of European thinkers who survived the First World War. Agreeing with the thesis of the crisis

of civilisation, the Polish philosopher nevertheless considered this crisis to be only the beginning of a new stage of human development. The culmination of Znaniecki's research in cultural studies was his works "Cultural Reality" and "Cultural Sciences", which were first published in the United States. F. Znaniecki was an advocate of a broad definition of the concept of 'culture', as he considered cultural studies to be one of the sciences of society, like sociology. Thus, according to Znaniecki, culture included science, economics, technology, etc.

The article also examines Florian Znaniecki's concept of culturalism, which remains relevant today. Under culturalism, the scholar understood a separate type of worldview that is formed as a result of creative reflection on cultural phenomena. According to Znaniecki, the human mind is also part of culture. Using the definition of "cultural system", Znaniecki explained it as a cycle of individual actions of an individual who is only one component of the system and whose actions depend on the ultimate goal that the cultural system is supposed to achieve. The conclusions emphasise the need for a deeper study of the creative heritage of the Polish-American philosopher, and the preparation of an academic edition of his selected works translated into Ukrainian.

Key words: Florian Znaniecki, philosophy of culture, Poland, culturalism, catastrophism, crisis of civilisation.

Актуальність проблеми. Культурологія, як одна з найбільш молодих галузей гуманітаристики, досі переживає етап теоретико-методологічного оформлення й інституалізації як самостійна наукова дисципліна. У зв'язку з цим не втрачають своєї актуальності й теоретичної значущості дослідження, пов'язані з актуалізацією та спробами узагальнення творчого доробку вчених-теоретиків, які стояли біля витоків культурологічної науки. Польсько-американський філософ Флоріан Знанецький (1882–1958) був якраз одним із тих піонерів філософії культури, які широко відомі на Заході, але в Україні їхня наукова спадщина досі залишається в тіні або znana лише з одного боку. Пропонована стаття є не тільки спробою актуалізації теоретичного доробку вченого, а й своєрідним заклик до серйозного академічного опрацювання перекладів українською мовою таких знакових праць Ф. Знанецького, як «Культурна реальність» і «Науки про культуру».

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Не можна сказати, що наукова творчість Ф. Знанецького не приваблювала вітчизняних дослідників, адже праці польського вченого регулярно з'являються в пристатейних бібліографіях соціологічних досліджень, присвячених проблемам міграції. Свого часу Ф. Знанецький зробив собі ім'я на Заході саме завдяки студіюванню цієї проблематики, яку розробляв разом з американцем Вільямом Томасом. Однак цінні узагальнення науковця у сфері теорії культури практично невідомі широкому загалу української культурологічної спільноти.

Серед наукових студій останнього десятиліття можна згадати лише статті О. Найдьонова й А. Баюжевої. О. Найдьонова Ф. Знанецький цікавив передусім як засновник теорії

соціальної дії (Найдьонов, 2016), а А. Баюжева взагалі згадувала про вченого лише побіжно, у контексті розроблення проблеми соціалізації (Баюжева, 2017). Таким чином, станом на сьогодні навіть побіжний аналіз культурологічного доробку Флоріана Знанецького у вітчизняному науковому полі відсутній, чого не можна сказати про польське наукознавство, де Ф. Знанецькому присвячено не одне монографічне дослідження, а студії самого філософа й досі перевидаються, що свідчить про актуальність і незгасаючий інтерес до ідей вченого.

Метою розвідки є огляд концепції культури польського філософа й соціолога Флоріана Знанецького.

Виклад основного матеріалу дослідження. Флоріан Знанецького зараховують до грона тих польських учених, які здобули світове визнання. На Заході уродженця Познанщини знають насамперед як соціолога, засновника Польського соціологічного інституту й першого польського часопису соціологічного спрямування, проте сам Ф. Знанецький уважав себе рівною мірою соціологом і філософом культури, що демонстрував у науковому доробку, оскільки був переконаний, що пізнання дійсності можливе лише в результаті поєднання теоретичних (філософських) та емпіричних (соціологічних) досліджень культури.

Польська соціологиня М. Кушик-Битневська досить влучно, на наш погляд, пояснювала складність дослідження, розуміння й популяризації творчого доробку Флоріана Знанецького. Його філософська й соціологічна наукова творчість різко відділені одна від одної, немов розірвані. Це пов'язано з особливостями інтелектуальної біографії польського вченого. З філософією пов'язаний ранній (польськомовний) етап його наукової кар'єри, з яким він

порвав на користь соціологічних студій, сконцентрувавши свої дослідження на вивченні проблеми мігрантів у Європі та Сполучених Штатах. Соціологічний етап творчості Ф. Знанецького, навпаки, є англійськомовним. Таким чином, творчий доробок польського філософа й соціолога не сприймається як єдине ціле, що не сприяє належній оцінці Ф. Знанецького як мислителя й популяризації його висновків та ідей (Kuszyk-Bytniewska, 2018, s. 276).

Ідеальним вихідним пунктом для популяризації наукової спадщини Флоріана Знанецького є його філософія культури. Сам науковець називав її «першою філософією», матір'ю філософії й саме її вважав справою свого життя, а не результати своїх соціологічних досліджень. Соціологія Ф. Знанецького, отже, була лише складником його філософії культури, яку він дефініював як «культуралізм». Анджей Пжилебський зауважує, що сучасні філософські концепції, такі як герменевтика, конструктивізм, деконструкціонізм та інтерпретаціонізм, мають багато спільного з культуралізмом Ф. Знанецького, саме тому теоретичні викладки польського філософа культури не застаріли до сьогодні. Ф. Знанецький розпочав як філософ культури й закінчив як філософ культури, а соціологія посідала місце між цими двома «культурологічними» періодами життя вченого (Przyłębski, 2016, s. 10, 19).

Передусім необхідно наголосити, що розуміння філософії культури Ф. Знанецьким аж ніяк не збігається із сучасними уявленнями про цю галузь філософського знання. У працях Флоріана Знанецького ми не знайдемо чіткого визначення філософії культури, проте у вступній частині до «Культурної реальності», своєї англomовної монографії, виданої невдовзі після реставрації незалежної Польщі, учений писав, що філософія культури – це «точка зору й метод, які застосовуються до всіх сфер досліджень, які належні або можуть бути належними до філософії». Свою «Культурну реальність» Ф. Знанецький називав першою частиною вступу до філософії культури, а другою мала бути праця про загальні принципи творчої діяльності (Znaniecki, 1919, p. V).

Поряд із цим польський філософ констатував, що станом на зараз (перша чверть ХХ століття) науки про культуру ще не інституалізувалися, проте можна передбачити, що їм

буде притаманний той самий шлях, який пройшли такі дисципліни, як психологія, соціологія й економіка. Однією з причин надто пізньої «сцієнтизації» наук про культуру вчений називав часту відсутність причинно-наслідкових зв'язків у культурних процесах. Науковці ставлять конкретні проблеми, які неможливо вирішити за допомогою ординарних наукових методів. Отже, методологія наук про культуру ще не розроблена. Ф. Знанецький ототожнював свою «філософію культури» з філософією загалом завдяки спільному предметному полю, а саме проблематизації цінностей, свободи та творчості (Znaniecki, 1919, p. VII–IX).

Ф. Знанецький заперечував прогностичні можливості філософії культури. Учений писав, що ця галузь знань досліджує творчість, а розвиток творчості неможливо передбачити через його творчий характер, який зумовлений тільки власним минулим і не залежить від жодних зовнішніх чи внутрішніх факторів. У цьому аспекті познанський філософ протиставляв філософію культури соціології, яка опирається на поняття причинності, а отже, у теорії може передбачати хід процесів у майбутньому. Таким чином, прогностичні можливості філософії культури обмежувалися твердженням, що певні явища матимуть місце лише внаслідок актуальних причин (чинників, що спостерігаються на момент прогнозу) й лише у випадку, якщо внаслідок творчого розвитку суспільства не сформуються нові чинники. В основі методології Ф. Знанецького, яку він описував у «Занепаді західної цивілізації», було поєднання інструментарію філософії культури й соціології, що давало можливість урахувати «як причинні процеси, так і творчі чинники» (Znaniecki, 1921, s. VI–VII).

Для характеристики філософії культури Флоріана Знанецького вагоме значення мають його погляди на ключові категорії науки про культуру, і в цьому контексті передусім доцільно звернутися до визначення Ф. Знанецьким культури як теоретичного концепту. Культура, за Знанецьким, – це все розмаїття витворів свідомої діяльності людини. Філософ також зауважив, що частиною культури є ті психологічні зміни, які мають місце у свідомості індивіда, або групи в процесі творчої діяльності. Культура протиставляється природі як чомусь первісному та звірячому. До світу культури

Ф. Знанецький зараховував техніку, економічні інституції, суспільний і політичний устрій, релігію, моральність, мистецтво та знання (науку). Культура з'являється тоді, коли людина переходила від задоволення своїх потреб до створення нових цінностей (Znaniecki, 1921, s. 1).

Сучасний польський історик педагогіки М. Будаїчак стверджував, що дефініція культури авторства Ф. Знанецького сформувалася під впливом визначення «батька-засновника» культурної антропології Едварда Барнетта Тайлора з його «Первісної культури». Відзначимо, що сам Ф. Знанецький не посилався на Е. Б. Тайлора та значно розширив поняття культури, включивши до його сфери всі аспекти людського життя разом з економікою, філософією та наукою, особливо виділяючи ці останні складники. Тож, на наш погляд, визначення дефініції Ф. Знанецького як вторинної не обґрунтоване достатнім чином (Budajczak, 2021, s. 65). Варто також згадати твердження М. Кушик-Битневської, що Ф. Знанецькому не притаманне посилення на авторитетів англосаксонського наукового світу: він віддавав перевагу французам у всьому, що стосувалося розуміння понять науки й науковості (Kuszyk-Bytniewska, 2018, s. 276).

Частиною культури Ф. Знанецький називав цивілізацію – органічну єдність окресленого комплексу ідеалів, витвореного суспільством або групою суспільств, пов'язаних між собою. Польський філософ був переконаний, що кожна цивілізація є результатом перемоги певних ідеалів над інстинктами, які поєднують людину з іншими видами живих істот. У цьому визначенні привертає увагу ще один важливий теоретичний концепт – ідеал, під яким Ф. Знанецький розуміє уявлення нової форми життя, яке актуалізує та організовує чинники, що необхідні для втілення цього ідеалу. Філософ був близький визначенню терміносполучення «культуротворчий потенціал». Він писав, що всі цивілізації є результатом діяльності невеликої меншості, які не тільки створюють нові ідеали, а нав'язують їх більшості (Znaniecki, 1921, s. 1–2).

Польський педагог М. Будаїчак кількома фразами спробував окреслити позицію Ф. Знанецького щодо культуротворчого потенціалу меншості та її співвіднесення з більшістю. М. Будаїчак писав, що філософ уважав цілком

природним перевагу так званих «аристократів духу» над людьми меншого «духовного формату». Згадані «аристократи духу» були вкрай важливими для охорони й культивування здобутків західної цивілізації, тієї цивілізації, яку Ф. Знанецький уважав занепадаючою й такою, що несеться до прірви (Budajczak, 2021, s. 63).

«Занепад західної цивілізації» Ф. Знанецького вийшов практично одночасно з «Присмерком Європи» Освальда Шпенглера. Ці дві праці перегукувалися за змістом та основною ідеєю, а в польському наукознавстві прізвища Знанецького та Шпенглера часто розміщувалися поряд, однак польський філософ не розділяв загального катастрофізму свого німецького колеги, оскільки культура кризи й занепаду для Ф. Знанецького не означала загибель цивілізації: вона була просто черговим етапом її існування, новим імпульсом та основою для подальшої творчої еволюції в нових умовах (Godlewski, 1997, s. 8).

В одній із пізніх англومовних робіт («Науки про культуру») Флоріан Знанецький оперував поняттям «культурна система», у яке він укладав певний організований порядок дій індивіда або групи індивідів, що призводить до досягнення певного результату. На перший погляд, культурна система Ф. Знанецького має досить віддалений стосунок до наук про культуру, але повернемося знову до того широкого визначення культури, яке давав польський філософ ще в перші десятиліття XX століття в нарисі про занепад західної цивілізації.

Тож який «порядок дій» Ф. Знанецький уважав культурними системами? Він наводив кілька ілюстративних прикладів, першим із яких був вірянин, який проводить релігійний ритуал (молиться), доки не закінчить молитву. Ця молитва є складником більш широкого релігійного ритуалу або традиції, проте цей порядок дій може змінюватися (скорочуватися або розширяться) залежно від трансформації релігії, з якою пов'язаний цей обряд. Економіку Ф. Знанецький також називав культурною системою, і вона також може змінюватися під впливом зовнішніх або внутрішніх факторів: торгівля певним товаром може збільшуватися або скорочуватися залежно від попиту.

Учений також виділяв два типи порядків дій, які притаманні всім сферам культури: порядок відповідності окремих дій стандартам і нормам,

що дає вченим змогу їх класифікувати; порядок функціональної взаємозалежності між діями, який допомагає вченим досліджувати інтеграцію множини в організовані динамічні системи (культурні системи). Ф. Знанецький, отже, зазначав, що культурологи мають використовувати однаковий дослідницький інструментарій незалежно від предмета свого дослідження: вони все одно досягнуть необхідних «таксономічних і функціональних узагальнень». Такий підхід, зокрема, неможливий у природознавчих науках, оскільки природі не притаманний «аксіонормативний порядок» (Znaniecki, 1963, р. 327–329).

Вище ми навели терміносполучення «таксономічні узагальнення», яким користувався філософ, проте в іншому місці «Наук про культуру» Флоріан Знанецький підкреслював, що культуролог, як дослідник фактів культури, не може створити їх таксономію, але може будувати типології. Типології фактів культури, за Ф. Знанецьким, також можуть мати наукову вартість, якщо вони спираються на об'єктивні дослідження, а не на оцінні судження. Щодо останніх, то Ф. Знанецький був переконаний, що дослідник не має використовувати оцінні судження і спиратися на філософію цінностей загалом, оскільки вони спотворюють теорію (Sieńko, 2004, s. 88–89).

Насамкінець згадаємо про поняття «культуралізму», запроваджене Флоріаном Знанецьким у «Культурній реальності». Польський філософ називав культуралізмом тип світосприйняття, який мав формуватися під впливом явних або культуру тощо.

неявних передумов, що є частиною рефлексії над явищами культури. Рефлексія над культурними явищами здійснюється за допомогою людського розуму, а розум, у свою чергу, є продуктом культури. Історію культури Ф. Знанецький уважав єдиною галуззю знань, яка може прослідкувати хоча б частину еволюції людського розуму. Польський філософ констатував, що весь наш світ пронизаний культурою. Учений навіть використовував формулу: «З культури нема виходу», яка означає, що людина не здатна сприймати навколишній світ поза межами призми культури (Znaniecki, 1919, s. 15–17).

Висновки й перспективи подальших досліджень. Філософія культури Флоріана Знанецького до сьогодні залишається актуальною передусім завдяки широті авторського погляду польсько-американського теоретика та його виразно міждисциплінарному підходу до студіювання культурознавчої проблематики. Не буде помилкою сказати, що для Ф. Знанецького культурологія, соціологія та філософія були єдиним цілим – комплексом наук про суспільство, які він згрупував у своїй класифікації як науки про культуру. Ученому не був притаманний катастрофізм більшості філософів-сучасників Великої війни. Криза цивілізації в очах Ф. Знанецького була лише початком нового етапу культурного розвитку людства, початком перебудови культурних систем. Українська культурологічна наука потребує більш глибокого студіювання наукової творчості Ф. Знанецького, публікації перекладів вибраних текстів філософа, що торкаються проблем наук про

Список використаних джерел:

- Баюжева, А. (2017). Ментальність і соціокультурна сфера: природа взаємодії. *Релігія та Соціум*, 3–4 (27–28), 142–150.
- Найдьонов, О. Г. (2016). Значення соціокультурного розуміння соціогенезу в американській соціально-філософській думці для сучасного постіндустріального суспільства. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 13, 38–42.
- Budajczak, M. (2021). O nieoczywistościach relacji między olbrzymami a karłami – zamyślenia na marginesie filozofii kultury Floriana Znanieckiego. *Rocznik Pedagogiczny*, 44, 61–69.
- Godlewski, G. (1997). *Lekcja kryzysu. Źródła kulturalizmu Floriana Znanieckiego*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Kuszyk-Bytniewska, M. (2018). Florian Znaniecki o nauce. Perspektywa onto-epistemologiczna. *Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, 6, 275–284.
- Przyłębski, A. (2016). Wstęp. Florian Znaniecki jako człowiek, obywatel i twórca. *Humaniora. Czasopismo Interne*, 1 (13), 9–20.
- Sieńko, M. (2004). *Zrozumieć kulturę. System filozoficzny Floriana Znanieckiego*. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski.
- Znaniecki, F. (1919). *Cultural Reality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Znaniecki, F. (1921). *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*. Poznań: Nakładem Komitetu Obrony Narodowej.

Znaniecki, F. (1963). *Cultural Sciences. Their Origin and Development*. Urbana: University of Illinois Press.

References:

Baiuzheva, A. (2017). Mentalnist i sotsiokulturna sfera: pryroda vzaïemodii [The mentality and socio-cultural sphere: the nature of interaction]. *Relihiia ta Sotsium – Religion and Socium*, 3–4 (27–28), 142–150 [in Ukrainian].

Budajczak, M. (2021). O nieoczywistościach relacji między olbrzymami a karłami – zamyślenia na marginesie filozofii kultury Floriana Znanieckiego [On non-obviousness of relations between giants and dwarfs – reflections on the margins of the philosophy of culture by Florian Znaniecki]. *Rocznik Pedagogiczny – Yearbook of Pedagogy*, 44, 61–69 [in Polish].

Godlewski, G. (1997). *Lekcja kryzysu. Źródła kulturalizmu Floriana Znanieckiego* [Lesson of the crisis. The sources of Florian Znaniecki's culturalism]. Warszawa: Wydawnictwo KR [in Polish].

Kuszyk-Bytniewska, M. (2018). Florian Znaniecki o nauce. Perspektywa onto-epistemologiczna [Florian Znaniecki on science. The onto-epistemological perspective]. *Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne – Philosophy and Science. Philosophical and Interdisciplinary Studies*, 6, 275–284 [in Polish].

Naydonov, O. G. (2016). Znachennia sotsiokulturnoho rozuminnia sotsiohenezu v amerykanskii sotsialno-filosofskii dumtsi dlia suchasnoho postindustrialnoho suspilstva [The value of sociocultural understanding social evolution of American social and philosophical thought for the modern post-industrial society]. *Aktualni problemy filosofii ta sotsiologii – Current Problems of Philosophy and Sociology*, 13, 38–42 [in Ukrainian].

Przyłębski, A. (2016). Wstęp. Florian Znaniecki jako człowiek, obywatel i twórca [Introduction. Florian Znaniecki as a person, citizen and creator]. *Humaniora. Czasopismo Internetowe – Humaniora*, 1 (13), 9–20 [in Polish].

Sieńko, M. (2004). *Zrozumieć kulturę. System filozoficzny Floriana Znanieckiego* [Understanding Culture. Florian Znaniecki's philosophical system]. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski [in Polish].

Znaniecki, F. (1919). *Cultural Reality*. Chicago: The University of Chicago Press [in English].

Znaniecki, F. (1921). *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii* [The decline of Western civilization. A sketch from the borderland of philosophy of culture and sociology]. Poznań: Nakładem Komitetu Obrony Narodowej [in Polish].

Znaniecki, F. (1963). *Cultural Sciences. Their Origin and Development*. Urbana: University of Illinois Press [in English].

Русаков Сергій Сергійович,
*кандидат філософських наук,
магістрант освітньо-професійної програми
«Публічна політика та врядування»
Київської школи економіки
orcid.org/0000-0002-8494-9445
srusakov@kse.org.ua*

ЄВРОПЕЙСЬКА ІНТЕГРАЦІЯ ЯК ЦІННІСНО-КУЛЬТУРНИЙ ВИКЛИК ВОЄННОГО ЧАСУ

Стаття присвячена осмисленню європейської інтеграції України в умовах повномасштабної війни як процесу, що має виразний ціннісно-культурний вимір. Автор аналізує культурну політику як простір символічної взаємодії України та Європейського Союзу і як ключовий механізм адаптації до європейської ціннісно-нормативної моделі. Показано, що підписання Угоди про асоціацію з ЄС у 2014 року та отримання Україною статусу кандидата на вступ до ЄС у червні 2022 року стало потужним зовнішнім стимулом для модернізації українських культурних інституцій і практик, сприяючи переходу від пострадянських моделей до європейських стандартів. В умовах війни культурна сфера набуває значення простору екзистенційного опору, консолідації суспільства та формування нової української ідентичності, орієнтованої на європейські цінності. У статті використано теоретичні концепції європеїзації в умовах конфлікту, диференційованої європеїзації та нормативної сили Європи для аналізу того, як війна впливає на реалізацію інтеграційних реформ та символічну легітимацію європейського вибору України. Окрему увагу приділено аналізу конкретних прикладів підтримки української культури з боку Європейського Союзу, зокрема спеціальним програмам «Creative Europe», «ZMINA: Rebuilding» та «Culture Helps», які виступають інструментами адаптації сфери культури України до вимог і стандартів ЄС.

Ключові слова: європеїзація, культурна політика, війна, нормативна сила Європи, конфліктна адаптація, інтеграція, культурна ідентичність.

Rusakov Serhii,
*Candidate of Philosophical Sciences,
Master's Student of the Educational and Professional Program
«Public Policy and Governance»
Kyiv School of Economics
orcid.org/0000-0002-8494-9445
srusakov@kse.org.ua*

EUROPEAN INTEGRATION AS A VALUE-CULTURAL CHALLENGE OF WARTIME

The article explores Ukraine's European integration during a full-scale war, analyzing this process from a distinct value-cultural perspective. The author examines cultural policy as a space of symbolic interaction between Ukraine and the European Union and as a crucial mechanism for adapting to the European normative-value model. It is shown that the signing of the Association Agreement with the EU in 2014 and Ukraine's receipt of candidate status for EU accession in June 2022 served as a powerful external stimulus for modernizing Ukrainian cultural institutions and practices, facilitating a shift from post-Soviet patterns to European standards. Amid wartime, the cultural sphere becomes an area of existential resistance, societal consolidation, and the formation of a new Ukrainian identity aligned with European values. The article employs theoretical frameworks of Europeanization under conflict conditions, differentiated Europeanization and the concept of Normative Power Europe to analyze how war impacts the implementation of integration reforms and the symbolic legitimization of Ukraine's European choice. Particular attention is given to specific EU-supported programs aimed at supporting Ukrainian culture, such as «Creative

Europe», «ZMINA: Rebuilding» and «Culture Helps» which serve as tools for adapting Ukraine's cultural sector to EU standards and requirements.

Key words: Europeanization, cultural policy, war, Normative Power Europe, conflict adaptation, integration, cultural identity.

Вступ. 23 червня 2022 року, попри активну фазу повномасштабної війни, Європейська рада ухвалила рішення надати Україні статус кандидата на вступ до Європейського Союзу (European Council, 2022). Цей крок мав не лише геополітичне значення, а й виявився потужним зовнішнім імпульсом для оновлення низки внутрішніх політик, зокрема у сфері культури. Водночас постала парадоксальна ситуація: воєнний стан як гранична форма кризи суверенності та безпеки зіштовхнувся із логікою євроінтеграції, що передбачає стабільність, передбачуваність та інституційну спроможність. Це породжує фундаментальне питання: чи здатен європейський вектор стати каталізатором глибинних реформ під час війни, чи ж воєнні реалії блокують можливість формування життєздатної та стратегічно орієнтованої державної культурної політики?

У цьому контексті культура постає як концептуальний центр політичної суб'єктності та ціннісної інтеграції. Після Революції Гідності українська культурна політика зазнала сутнісного зрушення: від наслідування пострадянських моделей – до впровадження нових європейських підходів, що апелюють до відкритості, децентралізації, підтримки творчих ініціатив. Символами цієї трансформації стали інституції нового типу – Український культурний фонд, Український інститут, Український інститут книги, які у взаємодії з європейськими ініціативами на кшталт House of Europe стали своєрідними «трансмисійними ремнями» між європейською нормотворчістю та українською практикою.

Після повномасштабного військового вторгнення на територію України у 2022 році культура зазнала нової хвилі актуалізації. На зустрічі міністрів культури ЄС у 2022 р. пролунала спільна заява про «непохитну підтримку України» і про те, що культура та мистецтво необхідні в часи війни, адже служать засобом утвердження миру, діалогу, поваги і толерантності (Europe stands with Ukraine, 2022).

Європейський Союз розгорнув низку програм підтримки українського культурного

сектору, зокрема шляхом розширення участі у програмі «Creative Europe», створення спеціальних інструментів допомоги переміщеним митцям (наприклад, «Culture Helps») та ініціатив з відновлення культурної спадщини. Таким чином, культура в умовах війни постає не лише як ресурс «м'якої сили», а й виконує символічну взаємодію між Україною та Європейським Союзом, який сприяє формуванню довіри, нормативної сумісності та спільного бачення майбутнього.

Аналіз досліджень і публікацій. Спираючись на актуальні наукові дослідження з європейських студій, культурології та політичної філософії, простежимо взаємозв'язок між євроінтеграцією, війною та змінами у сфері культури в Україні.

Наукова дискусія окреслює культурну політику ЄС як комплекс інтеграційних механізмів, що поєднують правові акти, фінансові програми та міжсекторальні партнерства. У хрестоматії М. Кеди та Т. Соломенної (2022) демонструється еволюція цієї системи від базових конвенцій до Creative Europe та фіксує три ключові засади: good governance, децентралізація та податкові стимули, які формують «м'яку» рамку розвитку культури.

У праці М. Місевич та Т. Дідковської (2020) стверджується, що стійкість культурного сектору ЄС ґрунтується на синергії державної, місцевої та приватної підтримки; «метод витягнутої руки» та податкові пільги залучають бізнес і громади без надмірного політичного втручання.

Історикиня Л. Приходько (2020) підкреслює стратегічний зсув Єврокомісії від короткотермінових ініціатив до цифрового Європейського культурного простору. Цифровізація, відкритий доступ до архівів і міжсекторальна співпраця перетворюють культуру на інструмент інтеграції та громадянської участі.

О. Комарніцька (2024) у культурологічній розвідці аналізує, як Creative Europe трансформує українську модель підтримки культури з регулятивного на проєктний формат. Спеціальна лінія 2023–2025 рр. (ZMINA:

Rebuilding, Culture Helps, U-RE-HERIT) показує, що гранти підсилюють мобільність митців, диверсифікують фінансування та перетворюють культуру на чинник післявоєнного відновлення.

Розгляд участі українських митців в умовах війни та підтримки міжнародною спільнотою розглядаються в тому числі автором цієї статті у науковій публікації (Ober J., Rusakov, S., & Matusevych T., 2024).

Таким чином, українські дослідники загалом вказують, що в умовах війни культура для України слугує чинником для реформ. Європейські програми водночас пом'якшують ризики та примушують модернізувати управління, доводячи взаємопідсилювальний зв'язок між інтеграцією та внутрішніми змінами.

Альтернативну теоретичну перспективу пропонує Т. Берцель (Börzel, 2023), яка зазначає, що війна в Україні не викликала інституційного поглиблення європейської інтеграції, але посилила відчуття спільного інтересу серед держав-членів ЄС. У цьому контексті особливу увагу приділено політиці ідентичності, яка виступає ключовим аналітичним фокусом дослідження. Йдеться про переорієнтацію логіки інтеграційного процесу: від раціонально-інституційної до ціннісно-сислової, в рамках якого обговорення і переосмислення фундаментальних засад європейського порядку – солідарності, суверенності, демократичності – набуває першочергового значення. Таким чином, запропонований Берцель підхід дає змогу концептуалізувати європейську інтеграцію не лише як процес політичного та правового зближення, а як глибшу трансформацію колективної ідентичності, в рамках якої війна в Україні стає каталізатором символічної реінтерпретації самого проєкту Європи.

Додатково теоретичне пояснення впливу ЄС на країни-кандидати розширює модель диференційованої європеїзації (differentiated Europeanization), запропонована Ф. Шіммельфенігом (Schimmelfennig F., & Sedelmeier U., 2019), яку ми інтерпретуємо як динаміку концентричних зон європейського впливу, де нормативний імпульс ядра поступово модифікується під дією локальних політичних контекстів, культурних кодів і безпекових викликів.

Мета статті – проаналізувати культурну складову європейської інтеграції як чинник

модернізації України та визначити як війна трансформує культурну політику, перетворюючи її на простір символічної взаємодії і адаптації до ціннісно-нормативної моделі Європейського Союзу.

Виклад основного матеріалу. Теоретична рамка дослідження побудована на концепції європеїзації в умовах конфлікту, що передбачає баланс між нормативним перенесенням *acquis communautaire* та його практичною імплементацією в контексті сек'юритизованого державного управління. Такий підхід дозволяє відійти від лінійної моделі інтеграції та розглянути її як політично обумовлений процес, що залежить від національних контекстів, кризових ситуацій і вимог безпеки.

Цей підхід конкретизується у моделі диференційованої європеїзації, запропонованою Ф. Шіммельфенігом (Schimmelfennig F., & Sedelmeier U., 2019). Її сутність полягає у тому, що європейський нормативний вплив нерівномірно розподіляється і слабшає зі збільшенням політичної та культурної дистанції від центру ЄС. Відтак ефективність європейського впливу залежить не лише від формальних критеріїв, а й від спроможності країни-кандидата засвоїти складні стандарти ЄС, адаптувавши їх до власних політичних та культурних умов.

Водночас важливою є ідея «нормативної сили Європи» (Normative Power Europe), яка розглядає європейську інтеграцію як символічно-ціннісний проєкт, де ЄС здійснює свій вплив через привабливість власних норм, принципів і способу життя (Skolimowska A. 2025). Для України це означає засвоєння європейських цінностей (демократія, верховенство права, толерантність) через символічні практики (використання європейської символіки, переосмислення історичної спадщини як частини європейського простору).

У випадку України, яка перебуває у ситуації екзистенційного виклику через воєнну агресію, культурна політика стає не лише сферою реалізації *acquis*, але й полем символічної легітимації європейського вибору. Війна загострює політизацію інтеграційного процесу, активізує дискурс антиколоніальної боротьби та сприяє формуванню нових форм громадянської участі та символічного опору. Таким чином, Україна демонструє приклад «конфліктної адаптації», де культурна політика виступає ключовим

медіатором між ціннісними вимогами ЄС і реаліями безпекової політики воєнного часу.

Запропонована теоретична рамка дає змогу комплексно розглянути процес євроінтеграції України в умовах війни. Вона об'єднує концепції європеїзації в умовах конфлікту, диференційованої європеїзації та нормативної сили Європи, пояснюючи, як війна не лише ускладнює, але й пришвидшує інтеграційні процеси, перетворюючи культурну політику на вирішальний чинник символічної інтеграції.

На нашу думку, осмислювати європейську інтеграцію варто не лише з інституційно-правового або економічного виміру, але й через ціннісно-культурний вимір. Європейський Союз від самого початку формувався як «спільнота спільних цінностей» і дотепер прагне формувати певну наднаціональну європейську ідентичність, що ґрунтується на демократичних принципах, правах людини, повазі до культурного різноманіття. Для України звернення до цього ціннісного простору означає суттєву трансформацію, яка полягає у виході з орбіти радянсько-російського культурного впливу та долучення до кола народів, об'єднаних спільними європейськими нормами.

Повномасштабна війна 2022 року актуалізувала культурний вимір європейської інтеграції України. Російська агресія супроводжується не тільки фізичним руйнуванням культурної спадщини, а й інформаційно-культурною війною, спрямованою на нівелювання самобутності української культури. Як зазначає С. Бідарєва, війна остаточно деконструювала міф «спільного пострадянського простору», спровокувавши різкий цивілізаційний зсув України до антиколоніального спротиву та формування нових наративів, у яких культура та мистецтво стали інструментами національного самоутвердження (Biedarieva S, 2023).

Однак культурні трансформації, обумовлені війною, не є абсолютно новим явищем. Вони стали логічним продовженням реформ, започаткованих ще після підписання Угоди про асоціацію з ЄС у 2014 р. Як вказує дослідниця Е. Ользацька (Olzacka E., 2023), завдяки активності незалежних культурних діячів та стимулюванню з боку ЄС в Україні сформувались нові інституції нового зразка: Український культурний фонд – для грантової підтримки культури, Український інститут – для культурної

дипломатії, реформоване Державне агентство з питань кіно. Ці інституції впровадили європейські практики відкритих конкурсів та експертного оцінювання проєктів, що радикально змінило підходи до управління культурою, зробивши її більш відкритою та конкурентною.

З початком активної фази війни у 2022 році ці реформи отримали новий імпульс та стали частиною безпекової стратегії держави. Культура перестала сприйматися як вторинна, адже відтепер вона відіграє більш помітну роль у підтримці суспільної єдності, протидії ворожій пропаганді та захисті національної ідентичності. З одного боку, виникла необхідність оперативно захищати культурну спадщину від фізичного знищення, з іншого – забезпечити суспільну консолідацію, подолання психологічних травм війни та підтримку морального духу громадян.

На ці виклики дієвці культури та українська влада відповіли формуванням нової культурної стратегії та змінам законодавства на вимогу ЄС. Маніфест «Культурна консолідація заради Перемоги» (2022) сформулював першочергові завдання культурної політики у воєнний період: підтримка митців, документування воєнних злочинів проти культурної спадщини, протидія російській дезінформації. Дослідники О. Валецький та І. Валецька (2024) наголошують на необхідності створення такої культурної стратегії, яка б відповідала умовам війни і сприяла післявоєнному відновленню. На їхню думку, це неможливо без формування стійкої української ідентичності з чітким європейським компонентом, адже саме це дає змогу не просто вижити, але й досягти успіху у процесах європейської інтеграції.

Процес європейської інтеграції суттєво вплинув на зміст та пріоритети культурної політики України під час війни. Однією з ключових передумов для початку переговорів про вступ до ЄС стали реформи у медіасфері та політиці щодо національних меншин. У грудні 2022 року було ухвалено новий Закон «Про медіа», який гармонізує українське законодавство з Директивою ЄС про аудіовізуальні медіапослуги (Верховна Рада, 2023). Закон запровадив європейські стандарти регулювання медіаринку, посилив незалежність медіарегулятора та мав подвійне значення: виконання зобов'язань перед ЄС і водночас протидія російській пропаганді

та олігархічному впливу на інформаційний простір (Shyrokykh, K., Busol, K., Koval, D., 2025). Водночас ухвалено Закон «Про національні меншини (спільноти)», що відповідає рекомендаціям ЄС та Венеційської комісії. Цей закон гарантує культурні та мовні права меншин і служить своєрідним запобіжником проти внутрішніх перегинів у період війни, коли суспільна увага переважно зосереджена на питаннях безпеки. Ухвалення цих законів засвідчило, що Україна навіть у надзвичайних умовах прагне не відходити від європейського курсу, створюючи умови для майбутнього відновлення плюралізму та демократичного розвитку після війни.

Таким чином, війна стала потужним каталізатором змін, зробивши культурну політику України прикладом конфліктної адаптації: країна вимушена одночасно відповідати на виклики воєнного часу та інтегрувати європейські норми та цінності, перетворюючи культуру на ключовий простір символічної взаємодії з Європейським Союзом.

Водночас війна об'єктивно ускладнила реалізацію низки внутрішніх реформ. Наприклад, процес завершення децентралізації був тимчасово призупинений через пряме військове вторгнення. Як зазначають дослідники (Lukianets-Shakhova et al., 2024), політична нестабільність, посилення корупційних ризиків і безперервна військова загроза створюють суттєві перешкоди для подальших реформ та інтеграції. Однак навіть у цих умовах зовнішня підтримка з боку Європейського Союзу відіграє важливу компенсаторну роль, допомагаючи зберегти динаміку змін і підтримати життєздатність культурного сектору.

Спеціальний конкурс програми «Креативна Європа» 2022 року, унікальний за своєю спрямованістю виключно на підтримку української культури, є яскравою ілюстрацією того, як у воєнний час європеїзація набуває форми «конфліктної адаптації». Виділення Європейською Комісією окремого фінансування (5 млн євро) для культурних проєктів в Україні демонструє поєднання нормативного впливу ЄС (*acquis communautaire* у сфері культури й медіа) з практичним втіленням інтеграційних стандартів в умовах надзвичайного стану та екзистенційної загрози українській ідентичності (Ramilo A., 2024).

Проєкт «ZMINA: Rebuilding» не просто фінансово підтримує українських митців і культурні організації, що постраждали від війни, а й реалізує символічну функцію інтеграції української культури в загальноєвропейський дискурс (European Commission, 2023). Таким чином, ця ініціатива є прикладом нормативної сили Європи, де європейські цінності транслуються через художні практики. Цей проєкт показує, що інтеграція України до європейського культурного простору у воєнний час є не лише формальною реалізацією *acquis*, але й потужним символічним жестом солідарності та визнання європейської ідентичності української культури.

Інший проєкт «Culture Helps» можна розглянути крізь призму принципу диференційованої європеїзації. У цьому випадку культурний вплив ЄС конкретизується у формах підтримки культурної інтеграції внутрішньо переміщених осіб та біженців, адаптуючи європейські підходи до гуманітарних викликів українського суспільства. Реалізуючи малі грантові програми для культурних менеджерів і організацій, що працюють із переселенцями, цей проєкт демонструє, як європейські норми та цінності імплементуються в український контекст через культурні практики, що враховують специфічні умови війни (European Commission, 2023).

Вищевказані проєкти підтверджують гіпотезу, що в умовах воєнної кризи культурна політика стає не просто полем нормативного перенесення стандартів ЄС, але й простором символічного опору та ідентичнісного творення. Конкретні практики, підтримані ЄС, дають змогу українській культурі вийти за рамки національного контексту, утвердити її самостійну європейську суб'єктність, долаючи культурну та політичну дистанцію між Україною та ЄС, яка описана моделлю диференційованої європеїзації. Ці приклади також засвідчують, як у воєнні часи культурна політика перетворюється на медіатора між європейською нормативною логікою та національною потребою в безпеці, символічній легітиматії та суспільній консолідації.

Висновки. Досвід України засвідчує, що процес європейської інтеграції в умовах війни виступає парадоксальним рушієм глибинних змін, задаючи державі чіткі орієнтири модернізації навіть у ситуації глибокої екзистенційної

кризи. Європейські вимоги щодо кандидатства, супроводжувані експертною та фінансовою підтримкою, стали зовнішнім «якорем», що утримує Україну на шляху реформ, попри воєнні загрози та внутрішні перешкоди. Цей феномен проявляється у прискоренні реформ у сферах судочинства, боротьби з корупцією, медіаполітики та, особливо яскраво, культурної політики.

Водночас європеїзація в умовах війни є процесом діалектичним, в якому війна одночасно і гальмує, і стимулює внутрішні трансформації. Пріоритет безпеки інколи змушує державу тимчасово посилювати контроль над інформаційним простором та призупиняти демократичні процедури. Економічні та людські втрати також ускладнюють впровадження реформ. Попри це, зовнішня підтримка з боку ЄС дає змогу зберегти імпульс перетворень та стимулювала модернізацію управлінських механізмів навіть у кризових умовах. Це особливо помітно у сфері культури, яка все більше стає простором впровадження європейських стандартів і цінностей.

Культурологічний аналіз цього процесу дозволяє концептуалізувати євроінтеграцію під час війни як «конфліктну адаптацію». У цьому сенсі культурна політика є медіатором між нормативною логікою європейських цінностей та прагматичними потребами виживання в умовах війни. Саме у сфері культури особливо виразно проявляється діалектичність між цими двома логіками та пошук компромісу між потребами оборони та демократичного розвитку. Отже, культура перестає бути лише сферою

реалізації *acquis communautaire*, стаючи ключовим полем формування нової української ідентичності, здатної протистояти загрозам війни і водночас продовжити інтеграцію у європейський простір.

Український досвід європеїзації під час війни створює важливий прецедент для інших держав, що одночасно перебувають в умовах військової агресії та прагнуть інтегруватися у західні політичні та економічні структури. Він демонструє не лише можливість, а й конкретні механізми поєднання воєнної мобілізації з модернізацією, коли зовнішня підтримка з боку міжнародної спільноти (у даному випадку ЄС) є комплексною, тривалою та послідовною. Подальший успіх цієї моделі залежатиме від того, наскільки Україна зможе закріпити досягнуті зміни після завершення війни, уникнувши реваншу старих еліт і поствоєнних криз, а Європейський Союз – зберегти гнучкість і довгострокову підтримку, усвідомлюючи унікальність і цінність українського кейсу.

Отже, відповідь на питання, чи є європейська інтеграція в умовах війни стимулом чи перешкодою, є діалектичною та складною. Український приклад доводить, що за належних умов позитивний вплив євроінтеграції переважає над перешкодами. В умовах кризи вона перетворюється на стратегічну можливість для системного оновлення держави, у якому культура відіграє ключову роль, виступаючи простором символічної взаємодії між внутрішньою потребою виживання та зовнішніми ціннісно-нормативними вимогами Європи.

Список використаних джерел:

- Верховна Рада. (2023). *31 березня набуває чинності Закон України «Про медіа»* – Комітет з питань гуманітарної та інформаційної політики. URL: https://www.rada.gov.ua/news/news_kom/234832.html
- Кеда, М., & Соломенна, Т. (2022). *Культурна політика Європейського Союзу*. Національний університет «Чернігівський колегіум» імені Тараса Шевченка.
- Комарніцька, О. В. (2024). «Креативна Європа» як інструмент фінансування та підтримки культурних ініціатив в Україні. *Культурологічний альманах*, (1), 332–339. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.1.43>
- Міністерство культури та стратегічних комунікацій. (2022). *Маніфест «Культурна консолідація задля перемоги» щодо пріоритетів культурної політики в часи війни або 12 необхідних кроків*. URL: <https://mcsc.gov.ua/news/manifest-kulturna-konsolidatsiia-zadlia-peremohy-shchodo-priorytetiv-kulturnoi-polityky-v-chasy-viyny-abo-12-neobkhidnykh-krokv/>
- Місевич, М. А., & Дідковська, Т. В. (2020). Європейський досвід управління в сфері культури. *АГРОСВІТ*, (5), 56–63. <https://doi.org/10.32702/2306-6792.2020.5.56>
- Приходько, Л. (2020). Культурна політика Комісії Європейського Союзу. *Архіви України*, (3), 7–31. <https://doi.org/10.47315/archives2020.324.007>
- Biedariev, S. (2023). *Ukraine's Decolonization and Its Cultural Impact in a Time of War*. Wilson Center. URL: <https://www.wilsoncenter.org/article/ukraines-decolonization-and-its-cultural-impact-time-war-conversation-george-f-kennan>

- Börzel, T. (2023). European integration and the War in Ukraine: Just another crisis? *JCMS Journal of Common Market Studies*, 61(S1), 14–30. <https://doi.org/10.1111/jcms.13550>
- Butsenko, O. (2024). *Ukraine. Interim cultural policy profile*. URL: https://www.culturalpolicies.net/wp-content/uploads/pdf_short/ukraine/Ukraine_interim_012024.pdf
- European Council. (2022, June 23). *European Council conclusions on Ukraine, the membership applications of Ukraine, the Republic of Moldova and Georgia, Western Balkans and external relations*. Council of the European Union. URL: <https://www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2022/06/23/european-council-conclusions-on-ukraine-the-membership-applications-of-ukraine-the-republic-of-moldova-and-georgia-western-balkans-and-external-relations-23-june-2022>
- European Commission (2023). *Creative Europe: 3 new projects to support Ukrainian Culture and Cultural Heritage*. URL: <https://culture.ec.europa.eu/news/creative-europe-3-new-projects-to-support-ukrainian-culture-and-cultural-heritage#:~:text=The%20Creative%20Europe%20Programme%20has,tangible%20or%20intangible%20cultural%20heritage>
- Europe stands with Ukraine – Compendium of Cultural Policies & Trends*. (2022, April 8). URL: <https://www.culturalpolicies.net/2022/04/08/europe-stands-with-ukraine/>
- Lukianets-Shakhova, V., Pysarchuk, V., Sokh, K., Malatsai, I., & Tkachenko, V. (2024). Ukraine's journey towards European integration: Successes and future outlook. *Multidisciplinary Reviews*, 8, 2024spe077. <https://doi.org/10.31893/multirev.2024spe077>
- Ober, J., Rusakov, S., & Matushevych, T. (2024). The effects of the war in Ukraine on the environment of Ukrainian artists: An evaluation by a diagnostic survey. *Media, War & Conflict*. <https://doi.org/10.1177/17506352241269604>
- Olzacka, E. (2023). The development of Ukrainian cultural policy in the context of Russian hybrid aggression against Ukraine. *International Journal of Cultural Policy*, 30(2), 141–157. <https://doi.org/10.1080/10286632.2023.2187053>
- Ramilo, A. (2024). Supporting Ukraine's arts and culture. *European Education and Culture Executive Agency*. URL: <https://www.kreativnievropa.cz/co5fokmmap3aa309/uploads/2024/03/supporting-ukraines-arts-and-culture-EC0623100ENN.pdf#:~:text=is%20an%20EU%20co,in%20Creative%20Europe%20participating%20countries>
- Schimmelfennig, F., & Sedelmeier, U. (2019). The Europeanization of Eastern Europe: The external incentives model revisited. *Journal of European Public Policy*, 27(6), 814–833. <https://doi.org/10.1080/13501763.2019.1617333>
- Shyrokykh, K., Busol, K., & Koval, D. (2025). European Integration, and Democracy and Human Rights Reforms in Ukraine in the Wartime. In M. Rabinovych & A. Pintsch (Eds.), *Ukraine's Thorny Path to the EU* (Palgrave Studies in European Union Politics). Palgrave Macmillan, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-031-69154-6_7
- Skolimowska, A. (2025). Normative Power Europe. Complexity and Challenges for Global Strategy After 2022. *Studia Europejskie*, (29), 273–286. <https://doi.org/10.33067/SE.1.2025.14>
- Valevskyi, O., & Valevska, I. (2024). Strategic principles of cultural policy of Ukraine in the context of the course of European integration. *Actual Problems of International Relations*, (158), 17–25. <https://doi.org/10.17721/apmv.2024.158.1.17-25>

References:

- Verkhovna Rada. (2023). 31 bereznia nabuvaie chynnosti Zakon Ukrainy «Pro media» – Komitet z pytan humanitarnoi ta informatsiinoi polityky [The Law of Ukraine "On Media" comes into force on March 31 – Committee on Humanitarian and Information Policy]. Retrieved from: https://www.rada.gov.ua/news/news_kom/234832.html [in Ukrainian].
- Keda, M., & Solomenna, T. (2022). *Kulturna polityka Yevropeiskoho Soiuzu [Cultural Policy of the European Union]*. Natsionalnyi universytet «Chernihivskiy kolehium» imeni Tarasa Shevchenka. [in Ukrainian].
- Komarnitska, O. V. (2024). «Kreatyvna Yevropa» yak instrument finansuvannia ta pidtrymky kulturnykh initsiatyv v Ukraini ["Creative Europe" as a Tool for Financing and Supporting Cultural Initiatives in Ukraine]. *Kulturolohichniy almanakh*, (1), 332–339. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.1.43> [in Ukrainian].
- Ministerstvo kultury ta stratehichnykh komunikatsii. (2022). *Manifest «Kulturna konsolidatsiia zadlia peremohy» shchodo priorytetiv kulturnoi polityky v chasy viiny abo 12 neobkhidnykh krokiv [Manifesto "Cultural Consolidation for Victory" on Cultural Policy Priorities During the War or 12 Necessary Steps]*. Retrieved from: <https://mcsc.gov.ua/news/manifest-kulturna-konsolidatsiia-zadlia-peremohy-shchodo-priorytetiv-kulturnoi-polityky-v-chasy-viyny-abo-12-neobkhidnykh-krokiv/> [in Ukrainian].
- Misevych, M. A., & Didkovska, T. V. (2020). Yevropeyskyi dosvid upravlinnia v sferi kultury [European experience of management in the field of culture]. *AHROSVIT*, (5), 56–63. <https://doi.org/10.32702/2306-6792.2020.5.56> [in Ukrainian].
- Prykhodko, L. (2020). Kulturna polityka Komisii Yevropeiskoho Soiuzu [Cultural Policy of the European Union Commission]. *Arkhiv Ukrainy*, (3), 7–31. <https://doi.org/10.47315/archives2020.324.007> [in Ukrainian].

- Biedarieva, S. (2023). *Ukraine's Decolonization and Its Cultural Impact in a Time of War*. Wilson Center. Retrieved from: <https://www.wilsoncenter.org/article/ukraines-decolonization-and-its-cultural-impact-time-war-conversation-george-f-kennan> [in English].
- Börzel, T. (2023). European integration and the War in Ukraine: Just another crisis? *JCMS Journal of Common Market Studies*, 61(S1), 14–30. <https://doi.org/10.1111/jcms.13550> [in English].
- Butsenko, O. (2024). *Ukraine. Interim cultural policy profile*. Retrieved from: https://www.culturalpolicies.net/wp-content/uploads/pdf_short/ukraine/Ukraine_interim_012024.pdf [in English].
- European Council. (2022, June 23). *European Council conclusions on Ukraine, the membership applications of Ukraine, the Republic of Moldova and Georgia, Western Balkans and external relations*. Council of the European Union. Retrieved from: <https://www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2022/06/23/european-council-conclusions-on-ukraine-the-membership-applications-of-ukraine-the-republic-of-moldova-and-georgia-western-balkans-and-external-relations-23-june-2022> [in English].
- European Commission (2023). *Creative Europe: 3 new projects to support Ukrainian Culture and Cultural Heritage*. Retrieved from: <https://culture.ec.europa.eu/news/creative-europe-3-new-projects-to-support-ukrainian-culture-and-cultural-heritage#:~:text=The%20Creative%20Europe%20Programme%20has,tangible%20or%20intangible%20cultural%20heritage> [in English].
- Europe stands with Ukraine – Compendium of Cultural Policies & Trends*. (2022, April 8). Retrieved from: <https://www.culturalpolicies.net/2022/04/08/europe-stands-with-ukraine/> [in English].
- Lukianets-Shakhova, V., Pysarchuk, V., Sokh, K., Malatsai, I., & Tkachenko, V. (2024). Ukraine's journey towards European integration: Successes and future outlook. *Multidisciplinary Reviews*, 8, 2024spe077. <https://doi.org/10.31893/multirev.2024spe077> [in English].
- Ober, J., Rusakov, S., & Matushevych, T. (2024). The effects of the war in Ukraine on the environment of Ukrainian artists: An evaluation by a diagnostic survey. *Media, War & Conflict*. <https://doi.org/10.1177/17506352241269604> [in English].
- Olzacka, E. (2023). The development of Ukrainian cultural policy in the context of Russian hybrid aggression against Ukraine. *International Journal of Cultural Policy*, 30(2), 141–157. <https://doi.org/10.1080/10286632.2023.2187053> [in English].
- Ramilo, A. (2024). Supporting Ukraine's arts and culture. *European Education and Culture Executive Agency*. Retrieved from: <https://www.kreativnievropa.cz/co5fokmmap3aa309/uploads/2024/03/supporting-ukraines-arts-and-culture-EC0623100ENN.pdf#:~:text=is%20an%20EU%20co,in%20Creative%20Europe%20participating%20countries> [in English].
- Schimmelfennig, F., & Sedelmeier, U. (2019). The Europeanization of Eastern Europe: The external incentives model revisited. *Journal of European Public Policy*, 27(6), 814–833. <https://doi.org/10.1080/13501763.2019.1617333> [in English].
- Shyrokykh, K., Busol, K., & Koval, D. (2025). European Integration, and Democracy and Human Rights Reforms in Ukraine in the Wartime. In M. Rabinovych & A. Pintsch (Eds.), *Ukraine's Thorny Path to the EU* (Palgrave Studies in European Union Politics). Palgrave Macmillan, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-031-69154-6_7 [in English].
- Skolimowska, A. (2025). Normative Power Europe. Complexity and Challenges for Global Strategy After 2022. *Studia Europejskie*, (29), 273–286. <https://doi.org/10.33067/SE.1.2025.14> [in English].
- Valevskyi, O., & Valevska, I. (2024). Strategic principles of cultural policy of Ukraine in the context of the course of European integration. *Actual Problems of International Relations*, (158), 17–25. <https://doi.org/10.17721/apmv.2024.158.1.17-25> [in English].

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ

УДК 2-423.4-044.245:17.022.1]:355.01(470+571:477)

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.2.57>

Василенко Вікторія Станіславівна,
*старший викладач кафедри богослов'я та релігієзнавства
Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
v.s.vasylenko@udu.edu.ua*

ОБМЕЖЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ ПІД ЧАС РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ: ТРАНСФОРМАЦІЯ ЦІННІСНИХ ПІДСТАВ

Стаття досліджує трансформацію ціннісних підстав релігійної свободи в Україні в умовах повномасштабної російської агресії. Автор аналізує парадигмальний зсув від ліберальної моделі релігійної свободи як абсолютної цінності до сек'юритизованої моделі, де безпека стає визначальним критерієм допустимості релігійної діяльності.

Дослідження розкриває еволюцію підходів до релігійної свободи в Україні – від оптимістичного бачення як беззаперечного досягнення демократії до усвідомлення її вразливості в умовах гібридних загроз. Особлива увага приділяється використанню релігійних інституцій як інструментів гібридної війни та формуванню нового правового режиму у відповідь на ці виклики.

Застосовуючи теоретичні напрацювання Копенгагенської школи безпекових студій, автор досліджує процес сек'юритизації релігії в українському контексті, виділяючи її специфічні характеристики: екзистенційний характер загрози, інституційну залежність як безпековий фактор та превентивний характер сек'юритизації.

Стаття аналізує реакцію міжнародної спільноти на українські обмеження діяльності релігійних організацій, пов'язаних з країною-агресором, та розкриває складність балансування між традиційними правозахисними принципами та визнанням безпекових потреб України.

Автор проблематизує формування нової парадигми "безпека як передумова свободи", яка базується на переосмисленні ієрархії прав в умовах екзистенційної загрози. Особливу увагу приділено процесу інституціоналізації нового підходу до регулювання діяльності релігійних організацій, пов'язаних з країною-агресором.

Дослідження має важливе значення для розуміння трансформації співвідношення індивідуальних прав та колективної безпеки в епоху гібридних загроз та може стати основою для переосмислення міжнародних стандартів релігійної свободи в умовах екзистенційних викликів.

Ключові слова: релігійна свобода, національна безпека, права людини, свобода совісті, українське православ'я, російсько-українська війна.

Vasylenko Viktoriia,
*Senior Lecturer at the Department of Theology and Religious Studies
Educational and Scientific
Institute of Philosophy and Educational Policy
Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
v.s.vasylenko@udu.edu.ua*

RESTRICTIONS ON RELIGIOUS FREEDOM DURING THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR: TRANSFORMATION OF VALUE FOUNDATIONS

The article examines the transformation of the value foundations of religious freedom in Ukraine under conditions of full-scale Russian aggression. The author analyzes the paradigmatic shift from a liberal model of religious freedom

as an absolute value to a securitized model, where security becomes the determining criterion for the permissibility of religious activity.

The study reveals the evolution of approaches to religious freedom in Ukraine – from an optimistic vision as an indisputable achievement of democracy to awareness of its vulnerability under hybrid threats. Special attention is paid to the use of religious institutions as instruments of hybrid warfare and the formation of a new legal regime in response to these challenges.

Applying the theoretical developments of the Copenhagen School of Security Studies, the author explores the process of securitization of religion in the Ukrainian context, highlighting its specific characteristics: the existential nature of the threat, institutional dependence as a security factor, and the preventive nature of securitization.

The article analyzes the international community's reaction to Ukrainian restrictions on the activities of religious organizations associated with the aggressor country, and reveals the complexity of balancing traditional human rights principles with recognition of Ukraine's security needs.

The author problematizes the formation of a new paradigm of "security as a prerequisite for freedom," which is based on rethinking the hierarchy of rights under conditions of existential threat. Special attention is paid to the process of institutionalizing a new approach to regulating the activities of religious organizations associated with the aggressor country.

The study is of significant importance for understanding the transformation of the relationship between individual rights and collective security in the era of hybrid threats and may serve as a foundation for rethinking international standards of religious freedom under conditions of existential challenges.

Key words: religious freedom, national security, human rights, freedom of conscience, Ukrainian Orthodoxy, Russian-Ukrainian war.

Вступ. Релігійна свобода в Україні протягом десятиліть вважалася одним із найбільших досягнень демократичного транзиту. Проте повномасштабна російська агресія 2022 року поставила під сумнів усталені підходи до розуміння меж і змісту цієї свободи. Виникла дилема: як захищати країну від використання релігійних інституцій як інструментів гібридної війни, не перетворюючись на авторитарний режим? Ця стаття досліджує трансформацію ціннісних підстав релігійної свободи в умовах екзистенційної загрози державності.

Мета статті – розкрити процес переосмислення меж релігійної свободи як усталеної парадигми європейської цивілізації в контексті загроз національній та індивідуальній безпеці.

Дослідження релігійної свободи в Україні до початку повномасштабної війни демонструють складну картину становлення плюралістичної моделі державно-церковних відносин. Українські релігієзнавці та правознавці протягом тридцяти років незалежності аналізували як здобутки, так і виклики у сфері забезпечення свободи совісті.

Виклад основної частини. Фундаментальні дослідження української моделі релігійного плюралізму представлені в працях А. Колодного, М. Бабія та Л. Филипович. Колодний (Колодний, 2013) визначає феномен українського релігійного плюралізму як унікальне поєднання історичної поліконфесійності

з демократичними принципами рівності всіх релігій перед законом. Водночас Бабій (Бабій, 1996) ще в 1990-х роках звертав увагу на системні проблеми практичної реалізації свободи віросповідання: надмірний формалізм чиновників, брак правової освіти серед релігійних громад і відсутність дієвих механізмів захисту порушених прав. Ці спостереження залишалися актуальними протягом усього періоду незалежності.

Правовий вимір релігійної свободи детально досліджувала Л.В. Ярмол, яка в своїй дисертації та статтях (Ярмол, Тучапець, 2015) здійснила ґрунтовний аналіз українського законодавства в контексті рішень ЄСПЛ. Її висновок про загальну відповідність України стандартам Ради Європи у сфері релігійної свободи супроводжувався застереженнями щодо процедурних проблем та нечіткості механізмів правозастосування.

Трансформаційні процеси після 2014 року стали предметом аналізу нової генерації дослідників. Д. Брильов та Т. Калениченко у праці "Ukrainian Religious Actors and Organizations After Russia's Invasion" (Brylov & Kalenychenko, 2022) простежують початок парадигмального зсуву від невтручання держави до активнішої політики у сфері релігії. М. Васін у дослідженні "New Religious Legislation in Ukraine as a Response to Russian Aggression" (Vasin, 2023) показує формування нового правового режиму,

що спирався на ідеї прозорості фінансування, публічного декларування належності до релігійних центрів і реагування на ворожу пропаганду.

Особливо важливими для розуміння сучасних процесів є праці Д. Вовка (Vovk, 2024) та Л. Филипович (Филипович, 2024), які акцентують увагу на використанні релігії як інструменту гібридної війни. Вовк у статті "The Russia-Ukraine war, the Orthodox Church, and religious freedom" наголошує на складності балансування між свободою совісті та вимогами безпеки, підкреслюючи, що механізми правозастосування часто залишалися нечіткими через політичну невизначеність. Филипович у праці "Сучасні виклики для України в сфері релігійної безпеки" вказує на мобілізаційні функції релігії в умовах війни та її перетворення на частину системи національної безпеки.

Постколоніальний вимір проблеми розкриває А. Ферт у дослідженні "Spiritual Decolonization, National Security, and Religious Freedom" (Fert, 2024), розглядаючи обмеження діяльності УПЦ (МП) як частину ширшого процесу духовної деколонізації. Однак, як слушно зазначає автор, виникає прагматичне питання: чи виправдовують засоби досягнення незалежності українського православ'я ту мету, заради якої вони застосовуються?

Таким чином, аналіз досліджень демонструє еволюцію від оптимістичного бачення релігійної свободи як беззаперечного досягнення української демократії до усвідомлення її вразливості в умовах гібридних загроз. Ця трансформація підготувала ґрунт для радикального переосмислення співвідношення свободи та безпеки після 24 лютого 2022 року.

Релігійна свобода є точкою перетину двох тенденцій – реалізація демократичного шляху самої країни, що має розуміти релігійну свободу як спосіб конституювання смислу держави як такої, так і міжнародна складова, яка, вказуючи на європейські прагнення України, відстежує ситуацію з релігійною свободою після відмови України від соціалістичного та атеїстичного способу буття.

Реакція міжнародної спільноти на українські ініціативи щодо обмеження діяльності релігійних організацій, пов'язаних з країною-агресором, виявилася неоднозначною (Целковський, 2024). Звіти Державного департаменту США за 2022-2023 роки (U.S. Department of State, 2023)

та Комісії США з міжнародної релігійної свободи (USCIRF, 2024) демонструють спробу збалансувати визнання безпекових потреб України з традиційною правозахисною риторикою.

USCIRF у звіті за 2024 рік, визнаючи безпековий мотив дій України, водночас висловлює занепокоєння потенційними загрозами для релігійної свободи як цінності. Акцент робиться на зв'язках з Росією, а не на конфесійній належності, що відображає розуміння унікальності українських обставин. Важливо, що Комісія визнає збереження Всеукраїнською радою церков функції майданчика міжконфесійного діалогу та відсутність намірів держави щодо повної релігійної централізації.

Ці документи намагаються вбудувати українську ситуацію в ширший правозахисний дискурс, але не завжди враховують унікальність обставин. Українські дії щодо забезпечення процесу незалежності УПЦ від впливу Росії президент В. Зеленський назвав «зміцненням духовної незалежності». У реакціях міжнародної спільноти відчувається розгубленість, оскільки стандартні шаблони реагування на обмеження релігійної свободи дають збій – спільнота змушена визнати факт, який суперечить фундаментальним установкам післявоєнної Європи: обмеження релігійної свободи можуть бути виправданими.

Проблема взаємообумовленості безпеки та свободи набула нового виміру після 9/11. На відміну від Радянського Союзу, що уособлював екзистенційну загрозу західному світу, починаючи з 90х років на перший план вийшов міжнародний тероризм та релігійний екстремізм, що підняло питання про те, де закінчується релігійна свобода та починається релігійний екстремізм. Сек'юритизація релігії є багатоплановим предметом дослідження, оскільки підіймає питання і релігійного екстремізму, і зловживання державою безпекових потреб.

Теоретичне осмислення сек'юритизації релігії представлено в працях данського юриста Сюне Легорда (Laegaard, 2019), який у дослідженні "Religious Toleration and Securitisation of Religion" критикує спроби держав втручатися у сферу свободи віросповідання під приводом безпеки. Легорд стверджує, що сек'юритизація релігії часто веде до обмеження толерантності, загроз свободі релігійних меншин і підриву фундаментальних прав.

Однак український досвід демонструє межі універсальності цього підходу. Копенгагенська школа теорії сек'юритизації, представлена працями Б. Бузана та О. Вевера, визначає сек'юритизацію як процес, через який певна проблема переміщується зі сфери звичайної політики у сферу екстраординарних заходів безпеки. У випадку України цей процес набуває особливих характеристик:

- екзистенційний характер загрози використання релігійних інституцій як інструментів гібридної війни створює пряму загрозу державності.

- інституційна залежність як безпековий фактор – формальні декларації незалежності не усувають реальних каналів впливу країни-агресора через релігійні структури.

- превентивний характер сек'юритизації – на відміну від реактивних заходів у відповідь на терористичні акти, українська модель спрямована на запобігання використанню релігійних організацій у ворожих цілях.

Дискусія між В. Єленським та Т. Бремером (Єленський, 2023) ілюструє практичний вимір сек'юритизації. Єленський наголошує, що держава не оцінює канонічний статус УПЦ, а лише встановлює наявність "земних уз" інституційної залежності від релігійного центру країни-агресора. Ключовим аргументом є збереження єпископами УПЦ членства в Синоді РПЦ та перепідпорядкування окупованих єпархій Москві.

З позиції міжнародного права, такі обмеження допускаються. Документ ОБСЄ "Freedom of Religion or Belief and Security" (OSCE/ODIHR, 2019) зазначає: "правові заходи, які обмежують свободу релігії для захисту безпеки, повинні бути законними, пропорційними та обґрунтованими". Український випадок відповідає цим критеріям, демонструючи, що в ситуації екзистенційної загрози держава може інтерпретувати свободу релігії як свободу в рамках безпеки.

Але маємо враховувати, що безпека стає для держави важливим товаром та способом комунікації з громадянами. Навіть більше, таким самим товаром є небезпека, чим вдало торгує росія, Північна Корея, Іран та міжнародні терористичні організації. Завдання, яке стоїть перед українським суспільством та міжнародною спільнотою, це не втратити цінність релігійної свободи.

Парадигма "безпека понад усе" має серйозних опонентів. Класичне застереження, приписуване Бенджаміну Франкліну: "Ті, хто готові пожертвувати основною свободою заради тимчасової безпеки, не заслуговують ні свободи, ні безпеки" – резонує з сучасними дебатами про межі Сек'юритизації.

Що насправді мав на увазі Франклін: "Those who would give up essential Liberty, to purchase a little temporary Safety, deserve neither Liberty nor Safety" – мабуть, жодна цитата про свободу та безпеку не використовувалася так часто і так неправильно. Ми звикли сприймати ці слова Франкліна як універсальне застереження проти будь-яких спроб обмежити свободу заради безпеки. Але от парадокс – сам Франклін мав на увазі щось зовсім інше.

Історія виявляється набагато прозаїчнішою і водночас повчальнішою. 1755 рік, Пенсильванія, точаться запеклі дебати в колоніальній асамблеї. На кордонах неспокійно – Франко-індіанська війна в розпалі, потрібні гроші на оборону. Асамблея хоче оподаткувати всі землі, включно з маєтками впливової родини Пеннів, які фактично володіли колонією. Пенни чинять опір через свого губернатора, пропонують натовість одноразовий внесок – класичний відкуп від постійних зобов'язань.

Саме в цьому контексті Франклін і написав свої знамениті слова. "Essential liberty" для нього – це не особисті свободи громадян, а право обраної асамблеї приймати рішення про оподаткування в інтересах спільної безпеки. А "purchase a little temporary safety" – це буквально про гроші, про спробу Пеннів відкупитися від системного вирішення проблеми оборони (Pennsylvania Assembly, 1755;

Виходить, Франклін взагалі не протиставляв свободу і безпеку. Навпаки – він вважав, що справжня свобода полягає саме в здатності спільноти організувати свій захист. Не індивід проти держави, а місцеве самоврядування проти зовнішнього контролю. Як влучно підсумував Бенджамін Вітес: "Франклін описував ефективне самоврядування в інтересах безпеки як саму ту свободу, якою було б зневажливо торгувати" (Wittes, 2011, p. 12).

Іронія застосування цитати Франкліна до української ситуації з обмеженням діяльності релігійних організацій, пов'язаних з країною-агресором, полягає в тому, що дії української

влади парадоксально ближчі до оригінального значення висловлювання, ніж позиція її критиків.

Коли Україна обмежує діяльність УПЦ (МП) через її зв'язки з Московським патріархатом, вона фактично відстоює право суверенної держави на самозахист – те саме право колективної безпеки, про яке писав Франклін. Критики ж цих обмежень, апелюючи до цитати як захисту абсолютної релігійної свободи, використовують інтерпретацію, яка з'явилася лише в XX столітті і не має нічого спільного з оригінальним задумом.

Більше того, ситуація з УПЦ (МП) демонструє ту саму дилему, що й у випадку Пенсільванської асамблеї 1755 року: зовнішній центр впливу (тоді – родина Пеннів з Англії, зараз – Московський патріархат) намагається зберегти контроль над місцевими структурами, апелюючи до формальних прав та привілеїв. І так само, як Франклін вважав неприпустимим, щоб колонія відмовилася від права на самозахист заради тимчасових поступок, так і сучасна Україна стверджує своє право на духовну незалежність як невід'ємну частину національної безпеки.

Втім, критики українського підходу вказують на небезпеку "ефекту доміно": сьогоднішні обмеження УПЦ (МП) можуть створити прецедент для майбутніх обмежень інших релігійних організацій під будь-якими безпековими приводами. Історія XX століття рясніє прикладами, коли тимчасові надзвичайні заходи ставали постійними інструментами придушення інакомислення.

Прихильники обмежень відповідають: коли йдеться про виживання нації, академічні дебати про баланс свобод стають розкішшю. Але опоненти нагадують: саме в критичні моменти історії визначається справжня природа суспільства. Чи зможе Україна, борючись з авторитаризмом ззовні, не впасти в авторитарні практики всередині?

Безпека на сьогодні є найбільш затребуваною цінністю та потребою українського суспільства в цілому та конкретного українця окремо. Чи можливо дотримання балансу між свободою та безпекою?! Українська держава пропонує відповідь – обмеження діяльності УПЦ – це спосіб протидії агресії росії, яка використовує не тільки воєнну компоненту, а й агентів впливу, в тому числі релігійних.

Після початку повномасштабної війни 24 лютого 2022 року релігійна свобода в Україні зазнала істотної трансформації. Формально зберігаючи правову базу та зобов'язання у сфері свободи совісті, держава поступово переходить до жорсткішого контролю за релігійними інституціями в умовах екзистенційної загрози.

Парадигмальний зсув полягає в переході від ліберальної моделі, де релігійна свобода розглядається як абсолютна цінність, до сек'юритизованої моделі, де безпека стає визначальним критерієм допустимості релігійної діяльності. Ця нова парадигма базується на кількох ключових тезах:

- Екзистенційна загроза змінює ієрархію прав – в умовах, коли під загрозою перебуває саме існування держави та нації, колективне право на безпеку набуває пріоритету над індивідуальними правами.

- Релігійні організації можуть бути інструментами гібридної війни – використання релігійних структур для просування політичних інтересів країни-агресора робить їх легітимною ціллю для обмежувальних заходів.

- Формальна незалежність не гарантує реальної автономії – декларації про розрив з материнською церквою недостатньо, якщо інституційні зв'язки зберігаються на практиці.

- Міжнародні стандарти потребують переосмислення – правозахисні механізми, розроблені для мирного часу, виявляються недостатньо ефективними в умовах екзистенційної війни.

Теоретичне підґрунтя для розуміння цього зсуву надає Копенгагенська школа безпекових студій (Хельберг, 2012). Барі Бузан та Оле Вевер у своїй фундаментальній праці "Security: A New Framework for Analysis" (1998) розглядають релігію в контексті "соціетального сектору" безпеки, де референтним об'єктом виступає колективна ідентичність. У соціетальному секторі, на відміну від військового, загрози спрямовані не на державу, а на ідентичність спільнот – етнічних, національних чи релігійних (Buzan, Wæver & de Wilde, 1998).

Релігійні спільноти можуть зазнавати трьох типів загроз: міграційних (зміна релігійного складу населення), горизонтальних (культурний чи релігійний вплив сусідніх спільнот) та вертикальних (спроби політичної інтеграції чи дезінтеграції). Важливо, що в концепції

Копенгагенської школи релігійна ідентичність може бути як об'єктом сек'юритизації (коли її представляють як таку, що перебуває під загрозою), так і джерелом загрози (коли релігійні організації представляють як загрозу державній безпеці). Саме цей подвійний характер релігії в безпековому дискурсі робить українську ситуацію особливо складною: УПЦ (МП) одночасно апелює до захисту своєї релігійної ідентичності та звинувачується в загрозі національній ідентичності України.

У попередніх дослідженнях ми зазначали, що після 2022 року державно-церковні відносини в Україні зазнали докорінних змін: «Російське вторгнення в Україну у 2022 році докорінно змінило релігійний ландшафт країни і вплинуло на державно-церковні відносини» (Василенко, Корицький, 2025, с. 13). Нами підкреслювалось, що частина духовенства УПЦ підтримувала російську агресію, а Кремль активно використовував релігійний фактор для пропаганди.

Адміністративно-правовий процес забезпечення національної безпеки в контексті релігійних організацій відзначився Законом України № 3894-IX, підписаний Президентом Зеленським 24 серпня 2024 року в День Незалежності України, забороняє діяльність Російської православної церкви на території України та релігійних організацій, пов'язаних з нею (Sanofy Forum, 2024; HRW, 2024). Закон надає релігійним організаціям дев'ять місяців для розірвання зв'язків з російськими релігійними центрами, після чого Державна служба України з етнополітики та свободи совісті може звернутися до суду з вимогою про їх закриття. Важливо, що закон розглядає не лише інституційні та організаційні, але й канонічні зв'язки з РПЦ як підстави для заборони, що, за оцінкою Human Rights Watch, може порушувати права віруючих УПЦ на свободу релігії (HRW, 2024).

Цей закон є інституціоналізацією нового підходу, де безпека стає передумовою, а не противагою свободі. Парадигма «безпека як передумова свободи» перегукується з концепцією суспільного договору: в українському випадку цей договір переукладається в умовах війни.

Важливо розуміти, що формування нової парадигми не відбувається у правовому вакуумі. Воно спирається на існуючі міжнародно-правові норми, які дозволяють обмеження свободи

релігії в інтересах національної безпеки. Однак інтерпретація цих норм в українському контексті набуває нового, більш широкого значення. Якщо раніше обмеження застосовувалися переважно до маргінальних груп або окремих осіб, то тепер йдеться про системний підхід до цілої релігійної організації.

Парадигма «безпека як передумова свободи» має глибокі філософські корені. Вона перегукується з концепцією суспільного договору, згідно з якою люди відмовляються від частини своїх природних прав заради безпеки та порядку. В українському випадку цей договір переукладається в умовах війни: суспільство готове пожертвувати частиною релігійної свободи заради збереження державності та національної ідентичності.

Критики цього підходу вказують на небезпеку «слизького схилу» – коли тимчасові обмеження перетворюються на постійні, а безпекові аргументи використовуються для придушення будь-якого інакомислення. Ці побоювання не безпідставні, адже історія знає чимало прикладів, коли надзвичайні заходи ставали нормою. Однак прихильники нової парадигми наголошують, що в умовах екзистенційної загрози альтернативи просто немає – без безпеки не може бути ніякої свободи.

Висновки та перспективи. Український кейс обмеження релігійної свободи під час війни ставить фундаментальні питання перед усією системою міжнародного права прав людини. Чи можуть універсальні стандарти, розроблені для мирного часу, застосовуватися без модифікацій в умовах екзистенційної загрози? Чи є межа толерантності до релігійних організацій, які можуть використовуватися як інструменти гібридної війни?

Відповіді на ці питання матимуть далекосяжні наслідки не лише для України, але й для всієї Європи. Парадигмальний зсув від пріоритету індивідуальних прав до пріоритету колективної безпеки може стати новою нормою для країн, що стикаються з гібридними загрозами.

Водночас важливо усвідомлювати ризики такого підходу. Надмірна сек'юритизація релігії може призвести до згортання демократичних свобод та використання безпекових аргументів для придушення легітимного релігійного плюралізму. Тому критично важливо знайти баланс між захистом національної

безпеки та збереженням фундаментальних прав людини.

Український досвід показує, що в умовах екзистенційної війни такий баланс зміщується в бік безпеки. Чи стане це тимчасовим явищем, обумовленим винятковими обставинами, чи початком формування нової постліберальної

парадигми відносин держави та релігії – покаже час. Вона відображає глобальні тенденції переосмислення співвідношення індивідуальних прав та колективної безпеки в епоху гібридних загроз. Український кейс може стати моделлю для інших країн або застереженням про небезпеки надмірної сек'юритизації.

Список використаних джерел:

- Бабій, М. (1996). Свобода віросповідання: проблеми практичної реалізації. *Українське релігієзнавство*, 1, 45–50.
- Brylov, D., & Kalenyenko, T. (2022). *Ukrainian Religious Actors and Organizations After Russia's Invasion*. Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs.
- Buzan, B., Wæver, O., & de Wilde, J. (1998). *Security: A New Framework for Analysis*. Lynne Rienner Publishers.
- Canopy Forum. (2024, November 27). Religious Freedom in Ukraine: Can we move on from misleading election narratives? URL: <https://canopyforum.org/2024/11/27/religious-freedom-in-ukraine-can-we-move-on-from-misleading-election-narratives/>
- Василенко, В. С., & Корицький, Я. Б. (2025). Сутність держави як фактор вдосконалення державно-церковних відносин. *Культурологічний альманах*, 1(13), 9–15.
- Vasin, M. (2016). Огляд ініціатив у сфері розвитку релігійного законодавства України. Релігійна Свобода: На Перехресті Епох, Країн і Культур. *Науковий Щорічник*. № 19(1), 180–184. <https://doi.org/10.32420/RS.2016.19.1.965>
- Vovk, D. (2024). The Russia-Ukraine war, the Orthodox Church, and religious freedom. *Religion, State and Society*. Vol. 52
- Єленський, В. (2023, 8 грудня). Ви потрапили під вплив інформаційного кліше, що поширюється керівництвом УПЦ та їхніми лобістами. Діалог Тут. URL: <https://dialogtut.online/vy-potrapyly-pid-vplyv-informacijnogo-klishe-shho-poshyruyetsya-kerivnyctvom-upcz-ta-yihnimy-lobistamy/>
- Fert, A. Vovk, Dm. (2024). Spiritual Decolonization, National Security, and Religious Freedom. *Talk About: Law and Religion*.
- Филипович, Л. (2024). Сучасні виклики для України в сфері релігійної безпеки. *Історія релігій в Україні*, 34, 210–220.
- Human Rights Watch. (2024, October 30). *Ukraine: New Law Raises Religious Freedom Concerns*.
- Колодний, А. (2013). Феномен українського релігійного плюралізму. *Релігійна свобода*, 19, 11–20.
- Целковський, Г. А. (2024). Міжнародний аспект правового регулювання підпорядкування Української православної церкви. *Культурологічний альманах*, (3), 370–377. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.44>
- Laegaard, S. (2019). Religious toleration and securitisation of religion. In M. C. d. C. Andreescu (Ed.), *Religion and Human Security: A Global Perspective* (pp. 117–134). Routledge.
- OSCE/ODIHR. (2019). *Freedom of Religion or Belief and Security: Policy Guidance*. Organization for Security and Co-operation in Europe.
- Pennsylvania Assembly. (1755, November 11). Reply to the Governor. Founders Online, National Archives.
- U.S. Commission on International Religious Freedom. (2024). *Annual Report 2024*.
- U.S. Department of State. (2023). *2023 Report on International Religious Freedom: Ukraine*.
- Vasin, M. (2023). New Religious Legislation in Ukraine as a Response to Russian Aggression. *SECURITY, RELIGION, AND THE RULE OF LAW International Perspectives*. Edited by Tania Pagotto, Joshua M. Roose and G. P. Marcar (pp. 126–138). Routledge.
- Wittes, B. (2011). *Against a crude balance: Platform security and the hostile symbiosis between liberty and security*. Brookings Institution.
- Хельберг, У. І. (2012). Сек'юритизація як політичний феномен. Магістеріум. [упоряд.: Кисельов С. О.]. *Політичні студії*. Вип. 46. С. 64–67.
- Ярмол, Л. В. (2015). Захист свободи віросповідання Європейським судом з прав людини (загальнотеоретичні аспекти). Л. В. Ярмол, І. Б. Тучапець. *Вісник Національного університету "Львівська політехніка". Серія : Юридичні науки*. № 824. С. 368–372.

References:

- Babii, M. (1996). Svoboda virospovidannia: problemy praktychnoi realizatsii [Freedom of religion: problems of practical implementation]. *Ukrainske relihiieznavstvo*, 1, 45–50. [in Ukrainian].

- Brylov, D., & Kalenychenko, T. (2022). Ukrainian Religious Actors and Organizations After Russia's Invasion. Berkeley Center for Religion, Peace & World Affairs.
- Buzan, B., Wæver, O., & de Wilde, J. (1998). *Security: A New Framework for Analysis*. Lynne Rienner Publishers.
- Canopy Forum. (2024, November 27). Religious Freedom in Ukraine: Can we move on from misleading election narratives? Retrieved from: <https://canopyforum.org/2024/11/27/religious-freedom-in-ukraine-can-we-move-on-from-misleading-election-narratives/>
- Vasylenko, V. S., & Korytskyi, Ya. B. (2025). Sutnist derzhavy yak faktor vdoskonalennia derzhavno-tserkovnykh vidnosyn [The essence of the state as a factor in improving state-church relations]. *Kulturolohichniy almanakh*, 1(13), 9–15. [in Ukrainian].
- Vasin, M. (2016). Ohliad initsiatyv u sferi rozvytku relihiinoho zakonodavstva Ukrainy. Relihiina Svoboda: Na Perekhresty Epokh, Krain i Kultur [Overview of initiatives in the field of development of religious legislation in Ukraine. Religious Freedom: At the Crossroads of Eras, Countries and Cultures]. *Naukovyi Shchorichnyk* № 19., 19(1), 180–184. <https://doi.org/10.32420/RS.2016.19.1.965> [in Ukrainian].
- Vovk, D. (2024). The Russia-Ukraine war, the Orthodox Church, and religious freedom Religion, State and Society. Vol. 52
- Yelenskyi, V. (2023, 8 hrudnia). Vy potrapyly pid vplyv informatsiinoho klishe, shcho poshyriuietsia kerivnytstvom UPTs ta yikhnyimi lobistamy [You have fallen under the influence of the information cliché spread by the leadership of the UOC and their lobbyists]. *Dialoh Tut*. Retrieved from: <https://dialogtut.online/vy-potrapyly-pid-vplyv-informacziynogo-klishe-shho-poshyryuyetsya-kerivnyctvom-upcz-ta-yihnyimi-lobistamy/> [in Ukrainian].
- Fert, A. Vovk, Dm. (2024). Spiritual Decolonization, National Security, and Religious Freedom. *Talk About: Law and Religion*.
- Fylypovych, L. (2024). Suchasni vyklyky dlia Ukrainy v sferi relihiinoi bezpeky [Modern challenges for Ukraine in the field of religious security]. *Istoriia relihii v Ukraini*, 34, 210–220. [in Ukrainian].
- Human Rights Watch. (2024, October 30). Ukraine: New Law Raises Religious Freedom Concerns.
- Kolodnyi, A. (2013). Fenomen ukraïnskoho relihiinoho pliuralizmu [The phenomenon of Ukrainian religious pluralism]. *Relihiina svoboda*, 19, 11–20. [in Ukrainian].
- Tselkovskyi, H. A. (2024). Mizhnarodnyi aspekt pravovoho rehuliuвання pidporiadkuvannya Ukraïnskoï pravoslavnoi tserkvy [International aspect of legal regulation of the subordination of the Ukrainian Orthodox Church]. *Kulturolohichniy almanakh*, (3), 370–377. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.44> [in Ukrainian].
- Laegaard, S. (2019). Religious toleration and securitisation of religion. In M. C. d. C. Andreescu (Ed.), *Religion and Human Security: A Global Perspective* (pp. 117–134). Routledge.
- OSCE/ODIHR. (2019). *Freedom of Religion or Belief and Security: Policy Guidance*. Organization for Security and Co-operation in Europe.
- Pennsylvania Assembly. (1755, November 11). Reply to the Governor. Founders Online, National Archives.
- U.S. Commission on International Religious Freedom. (2024). Annual Report 2024.
- U.S. Department of State. (2023). 2023 Report on International Religious Freedom: Ukraine.
- Vasin, M. (2023). New Religious Legislation in Ukraine as a Response to Russian Aggression. *SECURITY, RELIGION, AND THE RULE OF LAW International Perspectives*. Edited by Tania Pagotto, Joshua M. Roose and G. P. Marcar (pp. 126–138). Routledge.
- Wittes, B. (2011). Against a crude balance: Platform security and the hostile symbiosis between liberty and security. Brookings Institution.
- Khelberh, U. I. (2012). Sekiurytyzatsiia yak politychnyi fenomen [Securitization as a political phenomenon]. *Mahisterium*. [uporiad.: Kyselov S. O.]. *Politychni studii*. Vyp. 46. S. 64–67. [in Ukrainian].
- Yarmol, L. V. (2015). Zakhyst svobody virospovidannia Yevropeiskym sudom z prav liudyny (zahalnoteoretychni aspekty) [Protection of freedom of religion by the European Court of Human Rights (general theoretical aspects)]. L. V. Yarmol, I. B. Tuchapets. *Visnyk Natsionalnogo universytetu "Lvivska politekhnika". Seriia : Yurydychni nauky*. № 824. S. 368–372. [in Ukrainian].

ЗМІСТ

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Благий Володимир Михайлович ПСИХОЕМОЦІЙНИЙ СТАН ПІД ЧАС АГРЕСІЇ ТА ВОЄННИХ ДІЙ: РОЛЬ РЕЛІГІЙНИХ ТА ПСЕВДОРЕЛІГІЙНИХ ЧИННИКІВ.....	4
Делятинський Руслан Іванович, Василів Павло Романович, Єгрешій Олег Ігорович, Випасняк Андрій Іванович «ВДАВАВ ПРАВОСЛАВНОГО, АЛЕ ДОДЕРЖУВАВСЯ ДАВНІХ УНІАТСЬКИХ ПРАКТИК»: СПРОБА РЕКОНСТРУКЦІЇ ІСТОРИЧНОГО ПОРТРЕТУ СВЯЩЕННИКА МИХАЙЛА АНДРІЙОВИЧА ФЕДОРАКА (1921–1995). ЧАСТИНА 2: ДУШПАСТИР СВОГО НАРОДУ: МІЖ «ПРАВОСЛАВ'ЯМ» І «УНІАТСТВОМ», АБО ЯК ВІДБУЛАСЯ ЗМІНА РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ (1958–1995).....	11
Zuikov Volodymyr TRAINING OF CHAPLAINS AS A FOUNDATION FOR THE DEVELOPMENT OF SPIRITUAL SUPPORT IN MODERN UKRAINIAN SOCIETY.....	29
Корчук Вячеслав Іванович, Полушкін Олександр Олександрович ЕСХАТОЛОГІЧНІ УЯВЛЕННЯ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ В УКРАЇНІ У ХХІ СТОЛІТТІ: АНАЛІЗ ЕМПІРИЧНИХ ДАНИХ.....	37
Меренков Гнат Анатолійович, Калинчук Ростислав Ярославович МУЗИКА ЯК ІНСТРУМЕНТ ЄВАНГЕЛІЗАЦІЇ СЕКУЛЯРНОЇ МОЛОДІ: БОГОСЛОВСЬКИЙ АНАЛІЗ І МІСІОНЕРСЬКИЙ ПІДХІД ЦЕРКВИ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ.....	43
Осташук Іван Богданович, Шевчук Андрій Васильович, Ковальчук Олександр Олександрович ВИХОВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ БАТЬКІВСТВА В СІМ'ЯХ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ: ФОРМУВАННЯ МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ І СВІТОГЛЯДНИХ ОРІЄНТАЦІЙ ОСОБИСТОСТІ.....	48
Пономаренко Олександр Іванович РЕЛІГІЙНЕ ЯДРО НОВОГО АНІМІЗМУ.....	54
Саган Олександр Назарович, Саган Галина Василівна МІЖНАРОДНЕ ГРОМАДСЬКЕ ОБ'ЄДНАННЯ «ПЛАТФОРМА ЄДНОСТІ ХРИСТІЯН КРАЇН БАЛТО-ЧОРНОМОРСЬКОГО РЕГІОНУ»: ДІЯЛЬНІСТЬ, ІНІЦІАТИВИ, ПОТЕНЦІЙНІ МОЖЛИВОСТІ.....	64
Синчак Богдан Анатолійович ЗВИНУВАЧЕННЯ В ОБМЕЖЕННІ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ: АРГУМЕНТАЦІЯ ООН ТА УКРАЇНИ.....	81
Ці Ян ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ ТРАДИЦІЇ КИЇВСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ АКАДЕМІЇ В КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ.....	87

ІСТОРІЯ ТА АРХЕОЛОГІЯ

Анісімов Володимир В'ячеславович ПІДРУЧНИК ІСТОРІЇ ТА ІСТОРИЧНА ПОЛІТИКА В УКРАЇНІ 2014–2019 РР.....	96

Біліченко Лідія Сергіївна УСЕУКРАЇНСЬКЕ ТОВАРИСТВО КОЛИШНІХ ПОЛІТКАТОРЖАН ТА ЗАСЛАНЦІВ (1921–1935 РОКИ).....	104
Бондар Юлія Олександрівна ПРОМИСЛОВІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ РСР У ПОВОЄННЕ ДВАДЦЯТИРІЧЧЯ (1946–1965 РР.) У РОБОТАХ ІСТОРИКІВ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ.....	112
Комарніцький Олександр Борисович Я – БОРЕЦЬ ЗА УКРАЇНСЬКУ НЕЗАЛЕЖНУ ДЕРЖАВУ, ЗА УКРАЇНСЬКИЙ НАРОД. ЙОСИП ДЕМЧУК (ЛУГОВИЙ) У НАЦІОНАЛЬНО-ВИЗВОЛЬНОМУ РУСІ.....	119
Кравчук Богдан Васильович МЕМУАРНА СПАДЩИНА ПІЗНЬОПРОТЕСТАНТСЬКИХ ГРОМАД НАДДНІПРЯНЩИНИ СЕРЕДИНИ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ ЯК КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНИЙ ФЕНОМЕН.....	128
Кузьмінський Сергій Григорович ІСТОРІОГРАФІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ ДІЯЛЬНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ЕМІГРАЦІЇ В ЧЕХОСЛОВАЦЬКІЙ РЕСПУБЛІЦІ В 1920–1930-Х РОКАХ.....	135
Левенець Олександр Миколайович РОЗВИТОК ФІЗИЧНОЇ ОСВІТИ І НАУКИ В ЛУЦЬКОМУ ДЕРЖАВНОМУ ПЕДАГОГІЧНОМУ ІНСТИТУТІ ІМЕНІ ЛЕСІ УКРАЇНКИ В 1946–1991 РОКАХ.....	144
Леннік Ілля Юрійович СТАНОВЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ БОГДАНА СТУПКИ В ДИТЯЧІ ТА ЮНАЦЬКІ РОКИ: ВПЛИВ РОДИННОГО ВИХОВАННЯ.....	154
Налівайко Андрій Олександрович ОБРАЗ ПЕТРА ДАМІАНІ В НАУКОВОМУ ДОРОБКУ ПРОФЕСОРА АНДРІЯ СЕРГІЙОВИЧА ВЯЗИГІНА.....	161
Рассоха Ігор Миколайович УСУПЕРЕЧ БРОДЕЛЮ: ПЕРЕДОВІ РИСИ МАТЕРІАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ 18–19-ГО СТОЛІТЬ (БІЛИЙ ХЛІБ І ВИНОКУРІННЯ).....	170
Ронай Леррі ЦЕРКОВНІ ТА СОЦІАЛЬНІ РЕФОРМИ У ВЕЛИКОБРИТАНІЇ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХVІІІ – ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ СТОЛІТТЯ.....	176
Чирук Святослав Володимирович ДЕМОГРАФІЧНА СИТУАЦІЯ В СТАРОМУ КОДАКУ В 1764 РОЦІ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ СПОВІДНОГО РОЗПИСУ).....	184

ФІЛОСОФІЯ

Аршинов Сергій Володимирович СОЦІАЛЬНИЙ ВИМІР ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ: ДЕТЕРМІНАНТИ ТА ГОРИЗОНТИ СУБ'ЄКТНОСТІ.....	193
Варипасєв Олексій Михайлович ФІЛОСОФІЯ ЇЖІ В УКРАЇНІ У ВОЄННИЙ ЧАС: ЕТНОКУЛЬТУРНІ МОДЕЛІ ТА ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ РЕАЛІЇ.....	199

Гриценко Марина Василівна, Гриценко Сергій Миколайович ФЕНОМЕН АКАДЕМІЧНИХ ЦІННОСТЕЙ У СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ.....	209
Дунець Василь Богданович, Щепанський Віталій Вікторович МУЗЕЙ НАУКИ ЯК МЕРЕЖА: РОЛЬ ІНТЕРПРЕТАТОРІВ КРИЗЬ ПРИЗМУ АКТОРНО-МЕРЕЖЕВОЇ ТЕОРІЇ БРУНО ЛАТУРА.....	216
Запорожченко Олексій Володимирович ФІЛОСОФІЯ НАУКИ В ЕПОХУ ПОСТНЕКЛАСИЧНОСТІ: НОВІ АСПЕКТИ ЕТИЧНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ.....	227
Ільчук Сергій Петрович, Гоян Ігор Миколайович СОЦІАЛЬНА ЕКСКЛЮЗІЯ ЯК ПОРУШЕННЯ СУСПІЛЬНОЇ УГОДИ.....	236
Карлов Олег Юрійович ФІЛОСОФСЬКИЙ СКЛАДНИК ІСТОРИЧНОГО ЗНАННЯ Й ПІЗНАННЯ: БАЛАСТ ЧИ ІМПЕРАТИВ?	247
Лім Лариса Анатоліївна ОНТОЛОГІЧНІ ОСНОВИ КОМУНІКАТИВНИХ МЕХАНІЗМІВ.....	255
Матюшко Богдан Костянтинівич ДИСЕРТАЦІЙНІ ДОСЛІДЖЕННЯ МОЛОДИХ УЧЕНИХ-ОСВІТЯН КАФЕДРИ ФІЛОСОФІЇ ДРАГОМАНІВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ В ПЕРШІ 10 РОКІВ ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ ТА ОСВІТНЬОЇ ПОЛІТИКИ.....	261
Мимрук Олександр Віталійович ВІРТУАЛЬНЕ МОДЕЛЮВАННЯ І ПАМ'ЯТЬ: ЯК ВІДЕОІГРИ ЗБЕРІГАЮТЬ ПАМ'ЯТЬ ПРО ЗНАЙОМІ ФІЗИЧНІ ПРОСТОРИ.....	273
Миненко Олександр Валентинович ДЕКОНСТРУКЦІЯ КУЛЬТУРНИХ НАРАТИВІВ У ЦИФРОВУ ЕПОХУ.....	278
Пальчик Андрій Олександрович ПРОБЛЕМА ВІДНОШЕННЯ «БОГ – СВІТ» В ЕНЦИКЛІЦІ ПАПИ ФРАНЦИСКА «LAUDATO SI'»: СПРОБИ ПАНЕНТЕЇСТИЧНОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ.....	284
Пацалюк Іван Петрович КОНЦЕПЦІЯ ПРОМИСЛОВОЇ РЕВОЛЮЦІЇ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ТА СОЦІОГУМАНІТАРНОМУ ДИСКУРСАХ.....	293
Рябчий Іван Сергійович ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ПЕРФОРМАТИВНОГО ПОТЕНЦІАЛУ ТЕАТРУ НО	300
Тарапата-Більченко Лідія Григорівна ЗВУК, ЗНАК, СЕНС У ДИСКУРСІ SOUND STUDIES.....	308
Цихуляк Іван Михайлович, Кондратюк-Антонова Тетяна Вячеславівна, Чебан Оксана Михайлівна ФІЛОСОФІЯ НАДІЇ: ОПТИМІЗМ ЯК ДУХОВНА ОПОРА КРИЗОВИХ СУСПІЛЬСТВ.....	314
Чорна Лідія Валеріївна, Ткаченко Дмитро ФІЛОСОФСЬКЕ ОСЯГНЕННЯ ЕВОЛЮЦІЇ ПОНЯТТЯ «ЦІННІСТЬ»: МІЖДИСЦИПЛІНАРНИЙ ПІДХІД	321

Шуба Наталія Ігорівна

ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДУ В СУЧАСНОМУ СВІТІ:
ПРОЯВИ ЕСХАТОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ.....331

Яременко Іван Костянтинівич

КОНЦЕПЦІЯ СТАЛОГО РОЗВИТКУ ЯК ПРЕДМЕТ
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ.....339

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

Baluszyńska Anna, Tobiasiewicz Edyta

KAWA JAKO SYMBOL KOLONIALIZMU: SPOŁECZNA HISTORIA KAWY JAKO
ELEMENT GLOBALNYCH RELACJI WŁADZY I DYFUZJI KULTUROWEJ.....346

Вільчинський Юрій Михайлович

КОНЦЕПЦІЯ БЕЗМЕЖНОСТІ ЯК ОСНОВА ФАУСТІВСЬКОЇ
КУЛЬТУРНОЇ ПАРАДИГМИ.....358

Havrylovych Serhiy

CULTURAL DIALOGUE OF UKRAINE IN INTERNATIONAL
EXHIBITION PRACTICES OF VISUAL ART, 2014–2024:
A REVIEW OF UKRAINIAN HISTORIOGRAPHY.....362

**Гальона Наталія Павлівна, Дудко Ірина Володимирівна, Калита Оксана Михайлівна,
Шемет Валентина Григорівна**

ОСОБЛИВОСТІ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ
В НАУКОВОМУ ДИСКУРСІ.....374

Голотенко Павло Ігорович

СУТНІСТЬ ІСТОРІОСОФІЇ ЯК ФЕНОМЕНУ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ
В КОНЦЕПЦІЇ КОСТЯНТИНА КИСЛЮКА.....381

Дудніков Сергій Петрович

ВПЛИВ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ НА КОЛЕКТИВНУ ІДЕНТИЧНІСТЬ.....389

Zhukova Yanina

CULTURAL DEVELOPMENT OF FASHION INNOVATIONS
IN UKRAINE AND THE WORLD.....399

Кубрак Олег Вікторович

ТВОРЧІСТЬ УКРАЇНСЬКИХ МИТЦІВ У КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ
ПАРИЗЬКОЇ ШКОЛИ (ПЕРША ТРЕТИНА XX СТОЛІТТЯ).....407

Леута Олександр Іванович, Леміш Наталія Євгенівна, Титаренко Олена Юріївна,

Кравцова Юлія Валентинівна, Овчиннікова Ірина Ігорівна
КОНЦЕПТ «ДОБРО» В УКРАЇНСЬКІЙ ТА АМЕРИКАНСЬКІЙ
МОВНИХ КАРТИНАХ СВІТУ: СПІЛЬНЕ І ВІДМІННЕ.....415

Логвіненко Катерина Олександрівна

ЦИФРОВІ ФОТОАРХІВИ ЯК ЧИННИК ЗБЕРЕЖЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ
Й ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНІ.....426

Петренко Владислав Вадимович

ЩОДО ПИТАННЯ ПРО РІЧ У РОБОТАХ СИМОНИ ВЕЙЛЬ.....432

Петренко Дмитрій Володимирович, Стародубцева Лідія Володимирівна КУЛЬТУРНА АНТРОПОЛОГІЯ ЕДУАРДУ ВІВЕЙРУША ДЕ КАСТРУ: ОНТОЛОГІЧНИЙ ПОВОРІТ І ДЕКОЛОНІЗАЦІЯ МИСЛЕННЯ.....	441
Шкорубська Віта Петрівна ВИКОРИСТАННЯ УКРАЇНСЬКИХ МУЗЕЇВ ЯК ЗАСІБ РОСІЙСЬКОЇ ВОЄННОЇ ПРОПАГАНДИ.....	450
Янковський Степан Владиславович ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ФЛОРІАНА ЗНАНЕЦЬКОГО (СПРОБА АКТУАЛІЗАЦІЇ).....	457
Русаков Сергій Сергійович ЄВРОПЕЙСЬКА ІНТЕГРАЦІЯ ЯК ЦІННІСНО-КУЛЬТУРНИЙ ВИКЛИК ВОЄННОГО ЧАСУ.....	463
ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ	
Василенко Вікторія Станіславівна ОБМЕЖЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ ПІД ЧАС РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ: ТРАНСФОРМАЦІЯ ЦІННІСНИХ ПІДСТАВ.....	471

CONTENTS

RELIGIOUS STUDIES

Blahyi Volodymyr

PSYCHO-EMOTIONAL STATE DURING AGGRESSION AND MILITARY ACTIONS: THE ROLE OF RELIGIOUS AND PSEUDO-RELIGIOUS FACTORS.....	4

Deliatynskyi Ruslan, Vasyliv Pavlo, Yehreshii Oleg, Vypasniak Andrii

“HE PRESENTED TO BE ORTHODOX, BUT ADHERED TO ANCIENT UNIATE PRACTICES”: AN ATTEMPT TO RECONSTRUCT THE HISTORICAL PORTRAIT OF PRIEST MYKHAILO ANDRIYOVYCH FEDORAK (1921–1995).....	11

Zuikov Volodymyr

TRAINING OF CHAPLAINS AS A FOUNDATION FOR THE DEVELOPMENT OF SPIRITUAL SUPPORT IN MODERN UKRAINIAN SOCIETY.....	29

Korchuk Vyacheslav, Polushkin Oleksandr

ESCHATOLOGICAL BELIEFS OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS IN UKRAINE IN THE 21ST CENTURY: AN ANALYSIS OF EMPIRICAL DATA.....	37

Mierienkov Hnat, Kalinchuk Rostyslav

MUSIC AS A TOOL FOR EVANGELIZING SECULAR YOUTH: A THEOLOGICAL ANALYSIS AND THE MISSIONAL APPROACH OF THE SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH.....	43

Ostashchuk Ivan, Shevchuk Andrii, Kovalchuk Oleksandr

THE EDUCATIONAL POTENTIAL OF PARENTING IN SEVENTH-DAY ADVENTIST FAMILIES: FORMATION OF MORAL-ETHICAL VALUES AND WORLDVIEW ORIENTATIONS OF THE INDIVIDUAL.....	48

Ponomarenko Oleksandr

RELIGIOUS CORE OF THE NEW ANIMISM.....	54

Sagan Oleksandr, Sahan Halyna

INTERNATIONAL PUBLIC ASSOCIATION “PLATFORM FOR THE UNITY OF CHRISTIANS OF THE BALTIC-BLACK SEA COUNTRIES”: ACTIVITIES, INITIATIVES, POTENTIAL OPPORTUNITIES.....	64

Synchak Bohdan

ACCUSATIONS OF RESTRICTING RELIGIOUS FREEDOM: ARGUMENTS OF THE UNITED NATIONS AND UKRAINE.....	81

Qi Yang

INTELLECTUAL TRADITIONS OF THE KYIVAN ORTHODOX ACADEMY IN THE CONTEXT OF EUROPEAN RELIGIOUS PHILOSOPHY.....	87

HISTORY AND ARCHAEOLOGY

Anisimov Volodymyr

TEXTBOOK OF HISTORY AND HISTORICAL POLITICS IN UKRAINE 2014–2019.....	96

Bilichenko Lidiia ALL-UKRAINIAN SOCIETY OF FORMER POLITICAL PRISONERS AND EXILE TRIALS (1921–1935).....	104
Bondar Yuliya THE INDUSTRY OF THE UKRAINIAN SSR IN THE POSTWAR TWENTY-YEAR PERIOD (1946–1965) IN THE WORKS OF UKRAINIAN DIASPORA HISTORIANS.....	112
Komarnitsky Oleksandr “I AM A FIGHTER FOR AN INDEPENDENT UKRAINIAN STATE, FOR THE UKRAINIAN PEOPLE”. YOSYP DEMCHUK (LUGOVOI) IN THE NATIONAL LIBERATION MOVEMENT.....	119
Kravchuk Bohdan MEMOIR HERITAGE OF LATE PROTESTANT COMMUNITIES OF THE NADDNIPRIANS IN THE MID-19TH – EARLY 20TH CENTURY AS A CULTURAL AND HISTORICAL PHENOMENON.....	128
Kuzminskyi Sergii HISTORIOGRAPHICAL RESEARCH OF THE ACTIVITIES OF UKRAINIAN EMIGRATION IN THE CZECHOSLOVAK REPUBLIC IN THE 1920–1930.....	135
Levenets Oleksandr DEVELOPMENT OF PHYSICAL EDUCATION AND SCIENCE IN THE LESYA UKRAINKA STATE PEDAGOGICAL INSTITUTE OF LUTSK IN 1946–1991.....	144
Lennik Illia THE FORMATION OF BOGDAN STUPKA’S PERSONALITY DURING HIS CHILDHOOD AND ADOLESCENCE: INFLUENCE OF FAMILY UPBRINGING.....	154
Nalivayko Andrii THE IMAGE OF PETR DAMIANI IN THE SCIENTIFIC WORK OF PROFESSOR ANDREY SERGIEVICH VYAZYGIN.....	161
Rassokha Ihor AGAINST BRAUDEL: ADVANCED FEATURES OF THE MATERIAL CULTURE OF UKRAINE IN THE 18 TH – 19 TH CENTURIES (WHITE BREAD AND DISTILLERY).....	170
Ronai Lerri CHURCH AND SOCIAL REFORMS IN GREAT BRITAIN IN THE SECOND HALF OF THE 18TH – FIRST HALF OF THE 19TH CENTURY.....	176
Chyruk Sviatoslav DEMOGRAPHIC SITUATION IN STARYI KODAK IN 1764 YEAR (BY THE CONFESSIONAL LIST MATERIALS).....	184

PHILOSOPHY

Arshynov Serhii THE SOCIAL DIMENSION OF PERSONAL IDENTITY: DETERMINANTS AND HORIZONS OF SUBJECTIVITY.....	193

Varypaiev Olexii THE PHILOSOPHY OF FOOD IN UKRAINE DURING WARTIME: ETHNOCULTURAL MODELS AND EXISTENTIAL REALITIES.....	199
Hrytsenko Maryna, Hrytsenko Serhii THE PHENOMENON OF ACADEMIC VALUES IN CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL DISCOURSE.....	209
Dunets Vasyl, Shchepanskyi Vitalii SCIENCE MUSEUM AS A NETWORK: THE ROLE OF INTERPRETERS THROUGH THE PRISM OF BRUNO LATOUR'S ACTOR-NETWORK THEORY.....	216
Zaporozhchenko Oleksii PHILOSOPHY OF SCIENCE IN THE POST-NONCLASSICAL ERA: NEW ASPECTS OF ETHICAL RESPONSIBILITY.....	227
Ilchuk Sergiy, Hoian Ihor SOCIAL EXCLUSION AS A VIOLATION OF THE SOCIAL CONTRACT.....	236
Karlov Oleg THE PHILOSOPHICAL COMPONENT OF HISTORICAL KNOWLEDGE AND COGNITION: BALLAST OR IMPERATIVE?.....	247
Lim Larysa ONTOLOGICAL FOUNDATIONS OF COMMUNICATIVE MECHANISMS.....	255
Matiushko Bogdan DISSERTATION RESEARCHES OF YOUNG SCIENTISTS-EDUCATORS OF THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY OF THE DRAHOMANOV'S UNIVERSITY FROM IN THE FIRST 10 YEARS OF THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND EDUCATIONAL POLICY	261
Mymruk Oleksandr VIRTUAL MODELING AND MEMORY: HOW VIDEO GAMES PRESERVE THE MEMORY OF VANISHING PHYSICAL SPACES.....	273
Mynenko Oleksandr DECONSTRUCTING CULTURAL NARRATIVES IN THE DIGITAL AGE.....	278
Palchyk Andrii THE PROBLEM OF GOD-WORLD RELATIONSHIP IN POPE FRANCIS' ENCYCLICAL "LAUDATO SI'": ATTEMPTS AT PANENTHEISTIC INTERPRETATION....	284
Patsaliuk Ivan THE CONCEPT OF THE INDUSTRIAL REVOLUTION IN PHILOSOPHICAL AND SOCIOHUMANITARIAN DISCOURSES.....	293
Riabchyi Ivan PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF THE PERFORMATIVE POTENTIAL OF THE THEATER NO.....	300
Tarapata-Bilchenko Lidiia SOUND, SIGN, SENSE IN DISCOURSE SOUND STUDIES.....	308
Tsykhuliak Ivan, Kondratyuk-Antonova Tetyana, Cheban Oksana PHILOSOPHY OF HOPE: OPTIMISM AS A SPIRITUAL PILLAR OF CRISIS SOCIETIES.....	314

Chorna Lidiya, Tkachenko Dmytro PHILOSOPHICAL COMPREHENSION OF THE EVOLUTION OF THE CONCEPT OF “VALUE”: AN INTERDISCIPLINARY APPROACH.....	321
Shuba Nataliia TRANSFORMATION OF RELIGIOUS WORLDVIEW IN THE MODERN WORLD: MANIFESTATIONS OF ESCHATOLOGICAL CONSCIOUSNESS.....	331
Yaremenko Ivan THE CONCEPT OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT AS A SUBJECT OF SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS.....	339

CULTUROLOGY

Baluszyńska Anna, Tobiasiewicz Edyta COFFEE AS A SYMBOL OF COLONIALISM: THE SOCIAL HISTORY OF COFFEE AS PART OF GLOBAL POWER RELATIONS AND CULTURAL DIFFUSION.....	346
Vilchynskyy Yuriy THE CONCEPT OF INFINITY AS THE BASIS OF THE FAUSTIAN CULTURAL PARADIGM.....	358
Havrylovych Serhiy CULTURAL DIALOGUE OF UKRAINE IN INTERNATIONAL EXHIBITION PRACTICES OF VISUAL ART, 2014–2024: A REVIEW OF UKRAINIAN HISTORIOGRAPHY.....	362
Galona Nataliia, Dudko Iryna, Kalyta Oksana, Shemet Valentina THE SPECIFIC FEATURES OF INTERCULTURAL COMMUNICATION IN SCIENTIFIC DISCOURSE.....	374
Holotenko Pavlo THE ESSENCE OF HISTORIOSOPHY AS A PHENOMENON OF UKRAINIAN CULTURE IN THE CONCEPT OF KOSTYANTYN KYSLYUK.....	381
Dudnikov Serhii THE INFLUENCE OF MASS CULTURE ON COLLECTIVE IDENTITY.....	389
Zhukova Yanina CULTURAL DEVELOPMENT OF FASHION INNOVATIONS IN UKRAINE AND THE WORLD.....	399
Kubrak Oleg CREATIVITY OF UKRAINIAN ARTISTS IN THE CONTEXT OF THE FORMATION OF THE PARIS SCHOOL (FIRST THIRD OF THE 20TH CENTURY).....	407
Leuta Oleksandr, Lemish Nataliya, Tytarenko Olena, Kravtsova Yuliia, Ovchynnikova Iryna CONCEPT “GOOD” IN UKRAINIAN AND AMERICAN WORLDVIEWS: SIMILARITIES AND DIFFERENCES.....	415
Lohvinenko Kateryna DIGITAL PHOTO ARCHIVES AS A FACTOR IN PRESERVING CULTURAL HERITAGE AND SHAPING NATIONAL IDENTITY IN UKRAINE.....	426

Petrenko Vladyslav	
ON THE QUESTION OF THE THING IN THE WORKS OF SIMONE WEIL.....	432
Petrenko Dmitry, Starodubtseva Lidiya	
EDUARDO VIVEIRUS DE CASTRO'S CULTURAL ANTHROPOLOGY: ONTOLOGICAL TURN AND DECOLONIZATION OF THOUGHT.....	441
Shkorubska Vita	
USE OF UKRAINIAN MUSEUMS AS A MEANS OF RUSSIAN MILITARY PROPAGANDA.....	450
Jankowski Stephan	
FLORIAN ZNANIECKI'S PHILOSOPHY OF CULTURE (AN ATTEMPT TO ACTUALISE).....	457
Rusakov Serhii	
EUROPEAN INTEGRATION AS A VALUE-CULTURAL CHALLENGE OF WARTIME.....	463
STATE-CHURCH RELATIONS	
Vasylenko Viktoriia	
RESTRICTIONS ON RELIGIOUS FREEDOM DURING THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR: TRANSFORMATION OF VALUE FOUNDATIONS.....	471

НОТАТКИ

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АЛЬМАНАХ

Випуск 2 (14)

Коректура • Ірина Миколаївна Чудеснова

Комп'ютерна верстка • Ковальчук Юрій Васильович

Формат 60×84/8. Гарнітура Times New Roman. Папір офсет. Цифровий друк.
Ум. друк. арк. 56,96. Замов. № 0725/627. Наклад 300 прим.
Підписано до друку 30.05.2025 р.

Видавництво і друкарня – Видавничий дім «Гельветика»
65101, Україна, м. Одеса, вул. Інглєзі, 6/1
Телефон +38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: mailbox@helvetica.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 7623 від 22.06.2022 р.