Український державний університет імені Михайла Драгоманова
Видавничий дім «Гельветика»

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АЛЬМАНАХ

Випуск 2 (18)

Видавничий дім
«Гельветика»
2026

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

Головний редактор:
Русаков Сергій Сергійович, кандидат філософських наук, доцент, завідувач відділом організації наукової та редакційно-видавничої діяльності Київського наукового-дослідного інституту судових експертиз Міністерства юстиції України

Члени редакційної колегії:
Гончаренко Катерина Сергіївна, кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
Осадча Лариса Василівна, кандидат філософських наук, доцент, науковий співробітник Національного музею історії України у Другій світовій війні
Гаврилюк Тетяна Вікторівна, доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії, права та соціально-гуманітарних дисциплін, Національна академія статистики, обліку та аудиту (НАСОА)
Юзеф Обер, доктор наук, кафедра прикладних суспільних наук, Факультет організації та управління, Сілезька політехніка (Глівіце, Польща)
Брильов Денис Валентинович, доктор філософських наук, доцент, завідувач відділу, Інститут сходознавства імені Агатангела Кримського НАН України
Волковський Володимир Павлович, кандидат філософських наук, науковий співробітник, Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
Лукаш Міхал Стах, координатор проектів Центру міжнародних студій та розвитку, Ягеллонський університет, Факультет міжнародних та політичних студій (Краків, Польща)
Денисюк Жанна Захарівна, доктор культурології, доцент, Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв

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, 2026
© Видавничий дім «Гельветика», 2026

EDITORIAL BOARD:

Editor-in-chief:

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

Editorial board members:

Honcharenko Kateryna Serhiivna, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Dragomanov Ukrainian State University

Osadcha Larysa Vasylivna, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Research Fellow of the National Museum of the History of Ukraine in World War II

Havrylyuk Tetyana Viktorivna, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy, Law and Social Science and Humanities Disciplines, National Academy of Statistics, Accounting and Auditing

Józef Ober, Doctor of Science, Department of Applied Social Sciences, Faculty of Organization and Management, Silesian University of Technology (Gliwice, Poland)

Brylyov Denys Valentynovych, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department, Agathangel Krymsky Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine

Volkovsky Volodymyr Pavlovych, Candidate of Philosophical Sciences, Research Fellow, G.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine

Lukasz Michal Stach, Project Coordinator, Center for International Studies and Development, Jagiellonian University, Faculty of International and Political Studies (Krakow, Poland)

Denisyuk Zhanna Zakharivna, Doctor of Cultural Studies, Associate Professor, National Academy of Managers of Culture and Arts

"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, 2026
© Publishing House "Helvetica", 2026

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 1:2:165.75
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.1

Денисенко Анатолій В'ячеславович,
докторант Українського державного університету
імені Михайла Драгоманова, кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник Східноєвропейського інституту теології
orcid.org/0000-0002-7166-9401
anatoliy.denysenko@gmail.com

ПОСТМОДЕРНИЙ БОГ РІЧАРДА КЕРНІ

В статті розглядається постмодерністське розуміння релігійного концепту Бога. За приклад береться анатеїзм ірландського публічного інтелектуала, фахівця із сучасної континентальної філософії, автора концепції «діакритичної герменевтики», який спеціалізується на сучасній континентальній філософії, Річарда Керні. Бог для постмодерністів поняття Бога не є єдиною, об'єктивною чи метафізичною істиною. Смерть великих наративів (великих ідеологій, які пояснюють світ) торкнулась і релігійних істин. Постмодлернізм деконструює всі сталі структури, включаючи і сталий (консервативний, метафізичний) образ Бога. Анатеїзм Річарда Керні наголошує на тому, що людство живе в епоху «після смерті Бога» (метафізичного Бога-архітектора). Але це не підстава для атеїзму. Автор пропонує анатеїзм (грец. ana – знову, theos – Бог). Керні відмовляється від онто-теології, відкидаючи віру в Бога, як в об'єкт, який можна «довести» і пропонує дивитися на сакральне, як на «поклик», що виникає в досвіді людини через зустріч із чужинцем, а отже і ближнім.

Ключові слова: постмодернізм, Бог після Бога, постметафізика, деконструкція, анатеїзм.

Denysenko Anatoliy,
Postdoctoral Student at the Department of Theology and Religious Studies
Dragomanov Ukrainian State University,
Senior Research Fellow at The Eastern European Institute of Theology
orcid.org/0000-0002-7166-9401
anatoliy.denysenko@gmail.com

RICHARD KERNY'S POSTMODERN GOD

This article examines the postmodern understanding of the religious concept of God. It takes as its example the anatheism of Richard Kearney, an Irish public intellectual, specialist in contemporary continental philosophy, and author of the concept of «diacritical hermeneutics». For postmodernists, the concept of God is not a single, objective, or metaphysical truth. The death of metanarratives (grand ideologies that explain the world) has also affected religious truths. Postmodernism deconstructs all fixed structures, including the fixed (conservative, metaphysical) image of God. Richard Kearney's anatheism emphasizes that humanity lives in the era of «the death of God» (the metaphysical God-architect). But this is not a basis for atheism. Kearney proposes anatheism (Greek: *ana* – again, *theos* – God). Kearney rejects ontotheology, dismissing belief in God as an object that can be «proved» and proposes viewing the sacred as a «call» that arises in human experience through an encounter with a stranger, and thus with a neighbor.

Key words: postmodernism, God after God, post-metaphysics, deconstruction, atheism.

© Денисенко А. В., 2026

Стаття поширюється на умовах
ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Вступ. Постмодернізм, як тенденція в філософії, як нам відомо, ставив під сумнів «великі наративи» – глобальні ідеї /історії, якими пояснюється світ (такими можуть бути віра у безперервний прогрес, всемогутність науки, традиція догми). Питання, яке варте уваги є наступним: що стається з концептом Бога, коли звичні конструкції і усталені вірування руйнуються і піддаються сумніву? Відомо, що постструктуралісти / постмодерністи не були готові сприймали Бога, як фіксований чи логічний об'єкт, який можна логічно обґрунтувати і досконало «пізнати». Під час доби постмодерну, божественне / сакральне розглядалося, як певна таємниця / містерія, присутність або, навіть, відсутність, що може бути «втілене» через мову, культуру та людський досвід.

Якщо коротко, то постмодерна доба (від кінця 1960-х до початку 2000-х) включала в себе такі ключові теми та концепції, як:

Кінець метафізики. Під цим ми розуміємо відмову від будь яких спроб довести існування Бога за допомогою логіки, доказів, фактів і т.д. Пропонувався шлях (пізнання сакрального) через етику, мистецтво та зустріч з «Іншим».

Лінгвістичний поворот. Питання, яке піднімалося, звучало наступним чином: чи наша мова обмежує чи, навпаки, створює, наше розуміння божественного?

Деконструкція. Теологи і дослідники релігії використовували метод французького постструктураліста Жака Дерріда для того, щоб побачити те, що приховано між рядками.

Піднесене. Тут погляд на Бога базується на відчутті трепету перед тим, що виходить за межі людських категорій.

В пантеоні мислителів, як світських, так і релігійних, які допомагають краще зрозуміти природу божественного в «системі координат» доби постмодерну, особливе місце належить Річарду Керні, фахівцю в галузі герменевтики, феноменології та філософії релігії. Його найвідоміша концепція анатеїзму (*anatheism*) описувала стан «після Бога» (після смерті традиційної метафізики). Анатеїзм – це і не теїзм і не атеїзм, а така собі можливість по новому (в черговий раз) повірити в божественне через відкритість до «іншого».

Філософи і теологи про Бога доби постмодерну. Серед головних мислителів (які «розхитали» фундамент класичної західної думки) з боку філософії постструктуралізму виступають наступні: Жак Дерріда, Мішель Фуко, Жан-Франсуа Ліотар. З боку теологів це: Жан-Люк Маріон, Роуен Вільямс, Люс Ірігаре, та інші. Жорж Батай, французький філософ і соціолог, розглядає релігію не просто як моральний кодекс, а як досвід межі. Його «Теорія релігії» концентрується на ідеї жертви та поверненні людини до «близкості» зі світом, який, нажаль, пережив руйнівний досвід раціоналізму (Bataille, 1948). Психоаналітик Жак Лакан наголошував на тому, що Бог не помер в ніцшеанському сенсі, Він став частиною підсвідомого людини. Процитуємо керівника фройдистської школи в Парижі (з 1964): «Справжня формула атеїзму – це не те, що Бог помер, а те, що Бог це Несвідоме» (Lacan, 1964: p. 38). Бог, в психіці людини, виступає, як «Великий Інший», який структурує людське бажання та закон. Феноменолог Еммануель Левінас писав про те, що індивід зустрічає Бога не через метафізичні роздуми, а через зустріч з іншою людиною. Ким тоді є Бог, в такому разі? Бога можна визначить, як нескінченну відповідальність перед ближнім (Левінас, 1999). Французький семиотик Ролан Барт, як це не дивно, застосовував свій метод структурного аналізу до Священного Писання. Для нього сакральний текст «працює», як механізм знаків. Зміст тексту ні в якому разі не є застиглою істиною, а народжується в процесі читання (Barthes, 1971). Ще один французький культуролог Рене Жирар, автор концепцій міметичного бажання та «Козла відпущення», спробував розтлумачити, як побудовані людські суспільства. На його думку вони збудовані навколо насильства, де головною ціллю є пошук винного. Для Жирара біблійне одкровення є унікальним хоча би тим, що воно стає на бік жертви, а не на бік тих, хто її приносить в жертву / вбиває (Girard, 1982). Поструктураліст Мішель Фуко прослідковує, як релігія пов'язана з владою, тілом та сексуальністю (Фуко, 2025). Його колега «по цеху» Жак Дерріда акцентує увагу на «апофатичній теології». Апофатичне мислення артикулює Бога лише через заперечення (чим Бог не є) (Derrida, 1987). Апофатика – це не просто заперечення, це, перш за все, спосіб «зарезервувати» місце за «Абсолютно Іншим» (Derrida, 1983). Мовознавиця Люс Ірігаре та постструктуралістка Юлія Крістева, представляють

феміністичний та психоаналітичний напрямки і кардинально переосмислюють поняття любові та божественного жіночого начала (Kristeva, 1983; Irigaray, 1984).

В кінці XX століття, християнська теологія тісно вступила в діалог з постмодерністською філософією. Так, наприклад, англіканський теолог Джон Мілбанк представив свій проєкт під назвою «Постмодерністський критичний августинізм» (більш відомий з 90-х років, як «радикальна ортодоксія»), де спробував повернутися до *ad fontes* – християнських витоків, використовуючи інструменти постмодерної критики проти світської науки (Milbank, 1991). Ще один французький феноменолог, католицький богослов, учень Жака Дерріда, Жан-Люк Маріон, пояснює, як людина може мислити про Бога поза межами буття. Бог Маріона – це чистий «Дар» (Marion, 1982). Християнські мислителі останніх десятиліть, не відкидали культурний / постмодерністський поворот, а постійно шукали нові шляхи промовляння про Бога. Це робилось і заради того, щоб встояти перед закидами секуляризму. Бог модерну був «об'єктом», «першопричиною»? «Суддею». Бог постмодерну стає Подією, Даром, Відсутністю. У постмодерністів Бог не вписується в людську логіку. Він є «Надлишком» та / або «Даром». Бог постмодерністів занадто «великий», щоб бути остаточно зрозумілим. До прикладу, Маріон вважав, що Бог це Дар без обміну. Бога не можливо задобрити, а його прихильність «купить». Бог просто «трапляється», як подія любові. Всевишній «перебуває» поза буттям. Священне дає себе без буття («*Dieu se donne sans l'être*») (Marion, 1982). Хтось може сказати, що «Бог є». Відповідь постмодерністів буде такою: «Господь вищий за саме існування». Бог – це горизонт (любові). Він, як напише американський філософ і теолог Марк К. Тейлор, це «Відсутня Присутність». Його «а / теологія» (A-theology) говорить про такий стан, де Бог одночасно і є, і Його немає (Taylor, 1984). Якщо зобразити це наглядно, то Бог, як слід на піску. Хтось лишив цей слід на березі водойми, морські хвилі поступово змивають його контури, за мить відбиток зникає.

Отже, Бог постмодерністів не живе на небі і не сидить на троні. Уважний і чутливий до Його присутність може розгледіти священне в «тріщинах» людської реальності, у мовних іграх, у мистецтві, життєвій насолоді, стражданні іншого, тощо. Бог – це «кенозис» (самоприменшення). «*Kenosis*» це ідея про Бога, який спустошує себе, щоб поступитися місцем Іншому. Наприклад, світові. Бог доби постмодерну не проявляє себе через силу чи диктат. У сучасного американського теолога Джона Капуто, Бог є слабким Богом ("*weak God*") (Caputo, 2006). Такий Бог вразливий, як вразливим на хресті був Син Божий Христос. Якби він був «сильним» в людському розумінні, то Він би, наприклад, передбачив і не допустив Голокост та війну в Україні. Але слабкий Бог постмодерністів не виступає, як супергерой. Його не слід розуміти, як «силу», яка вривається в світ, Він – «слабкість», яка просить від людини стати Його руками в цьому не досконалому світі.

Якщо взяти молитву, то постмодерністи в ній не просять про «чудо», а відкривають себе перед невідомим майбутнім. Вони не говорять «Бог, зроби це», вони кажуть «Прийди, Господи» з надією на те, що неможливе все ж таки стане можливим. Постмодерністський Бог не є всемогутнім Монархом або найвищим Буттям. Бог не Сутність. Бог – це Подія. Модерністський Бог (за Декартом та Кантом), це, перш за все, гарант істини та порядку. Такий Бог пізнається через логіку, докази, сприймається через призму фактів. Сакральність зводиться до точних визначень та догм. Бог десь «там» далеко. Він трансцендентний. На іншій стороні спектру – постмодерний Бог. Подія, що порушує порядок. Пізнати такого Бога можна через проявлену чутливість до Іншого, через Дар. Такого Бога можна спробувати «зрозуміти» через певні метафори, абстракту поезію і суцільну тишу. Бог постмодерністів всюди і ніде. Постмодерністи вважають / вважали, що будь яка спроба дати Богу визначення – це спроба обмежити Його свободу (Hemming, 2005, с. 445–455).

Слід зазначити, що постмодернізм, як антиметафізична філософія, долає «онто-теологію», яка, в свою чергу, є способом мислення, де Бог – це одна з істот в системі, хай і сама «найвища» з них. Бог постмодерністів знаходиться поза Буттям. Його не можна вважати частиною світу, Він не може бути дослідженим ніякими дослідницькими методами. Воскресіння з мертвих Ісуса Христа, не може бути доведене ніякими історичними, археологічними чи будь

якими іншими фактами. Це, доречи, і не треба, бо сама по собі подія воскресіння – є подію в яку треба повіри, а не подією, в якій потрібно, раціонально переконатися. Отже, в цій новій парадигмі Бог є радикально Іншим. Він не підкоряється правилам логіки. Презентуючи таким чином Бога, постмодерністи «рятували» Бога від «опредметнення» та ідолопоклонства. Постмодерний Бог – анти-ідол. Бог без буття. На противагу «смерті Бога» Фридриха Ніцше, постмодерністський Бог не є мертвим. Нігілізм першої половини XX століття, в постмодернізмі долається сумнівом, або вірою в абсурд: «Вірую, Господи! Допоможи моєму невір'ю» (Євангеліє від Марка 9:24). Бог постмодерністів, на відміну від «доброго та всемогутнього Бога» епохи модерну, невловимий, багатоманітний та радикально Інший (Ward, 2007, с. xi-xliii).

Анатеїзм Річарда Керні й «Бог після Бога» в постмодернізмі. Будь яка розмова про постмодернізм має враховувати релігійну проблематикц в цілому і питання Бога, зокрема. Тема постмодерністського Бога, вкрай важлива. Питання, яким є Бог для людини, що перебуває в ситуації після так званого кінця метафізики, залишається вкрай актуальним (Manoussakis, 2007). Про що йде мова? Дискусія йде про важливу і епохальну подію, а саме про релігійний поворот у континентальній філософії. Людство все глибше занурюється в часи коли догми секуляризму й абсолютизму загрожують можливості виваженого діалогу про природу сакрального. Ось чому тема «Бога після Бога», яку порушує в своїх працях ірландський філософ Річард Керні (Richard Kearney, 1954 року народження), виступала одним з головних питань постмодерної епохи. В свій час Керні створив оригінальну теорію і назвав її анатеїзмом (*Anatheism*). Її можна вважати таким собі інтелектуальним майданчиком, на якому, на рівних умовах, могли зустрітися як теїст, так і атеїст. Запропонований ним анатеїзм починається з питання, яке ще французький філософ Поль Рікер ставив своїм студентам на початку кожного нового семестру. Воно звучить так: *d'où parlez-vous?* З якої позиції ви говорите? (Kearney; Clemente, 2018, c. vii)

Розпочнемо з того, що Річарда Керні є публічним інтелектуалом, який спеціалізується на сучасній континентальній філософії. Він професор філософії в Бостонському коледжі. Свого часу Керні викладав в Університетському коледжі Дубліна, Сорбонні, Університеті Ніцци та Австралійському католицькому університеті. Керні є автором 23 книжок з європейської філософії та літератури (які включають два романи і збірку поезії). Він також редактор або співредактор ще понад 20 академічних праць. Серед його доробку: «Переосмислення сакрального. Річард Керні дискутує про Бога» («Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God») (Kearney, 2015); «Анатеїзм. Повернення до Бога після Бога» («Anatheism: Returning to God After God») (Kearney, 2019), «Бог, який може бути. Герменевтика релігії», («The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion») (Kearney, 2001).

Формула Бога, нова герменевтика релігії за Керні, звучить так: «Бог НЕ не існує, не існує, але може існувати» («*God neither is nor is not but may be*») (Kearney, 2001, c. 1, 80). Постмодерністський Бог – «Бог як Інший». Тут можна згадати і «останнього Бога» Мартіна Гайдеґґера, «Бога нескінченності» Еммануеля Левінаса, *tout autre* Жака Дерріда й Джона Капуто, «Бога без буття» Жан-Люка Маріона. У Керні це «Бог, який може бути». Як писав один з представників постметафізичної теології, православний мислитель Джон Пантелеймон Мануссакіс у збірці «Після Бога. Річард Керні й релігійний поворот в континентальній філософії», Керні запрошує нас у світ, де Бога можна побачити *«лише ззаду» / «from behind»* (що є алюзією на пророка Мойсея, який спілкується «зі своїм» Богом на горі Синай) (Manoussakis, 2006, c. xv). Трансцендентне, поки «воно» не побачене чи схоплене, перебуває на межі феноменологічного горизонту. Мова йде про Бога, який «перебуває» в хмарі незнання. Це Бог, якого можна означити лише через парадокс Його імені («Я той, хто Я є»). Цей парадокс говорить про Бога без імені, про Бога без Бога, про Бога без суверенітету, сили й присутності (Kearney, 2001, c. 37–38).

Слід наголосити, що в межах континентальній (європейській) традиції релігія в цілому і питання про Бога зокрема завжди були частиною філософії (Phelps, 2017). Не важливо, теїстичні чи атеїстичні інтелектуальні течії, але феноменологія, герменевтика, екзистенціалізм, структуралізм і постструктуралізм – усі в той чи інший спосіб зверталися до питання

«останньої / остаточної реальності», трансцендентності та мінливості (Бога). Чи може Бог бути даним свідомості як певний феномен? Або, яким феноменом є релігійний досвід? Який саме феноменологічний метод потрібен, щоб описати релігійний досвід / Ідосвід пізнання Бога? Слід констатувати, що останнім часом питання про Бога набуло таких гострих і неймовірних масштабів, що спонукало деяких науковців говорити про теологічний поворот у межах континентальної філософії, де і відбувається мислення про Бога. Це мислення про Бога поза межами онтологічних чи метафізичних категорій.

В контексті сказаного згадуються роздуми французького феноменолога Жан-Люка Маріона з його статті «Метафізика й феноменологія. Сума для теологів»: «Не можна сказати, що питання Бога починається з метафізики. Але здається, або принаймні могло колись здатися, що питання про Бога почало згортатися з того моменту, коли метафізика дійшла до завершення й почала зникати. Це все відбувалося протягом (XX) століття, яке вже добігає кінця… Щоб залишатися раціональними, ставлячи питання про Бога, чи повинні ми обов'язково й виключно йти шляхом, який веде до "Бога філософів і мудреців", оскільки цей шлях з необхідністю починається з висновків метафізики?» (Marion, 1993, с. 189–205).

Керні, в своїх працях, які присвячені теологічній тематиці, намагається пройти середнім шляхом (*via tertia*) між романтичною герменевтикою (Фрідріха Шляєрмахера), яка повертає і монополізує ідею Бога як присутність, і радикальною герменевтикою (Жака Дерріда, Джона Капуто), яка підтягує ідею мінливості (Бога) до статусу невизначеної піднесеності. Керні позначає такий підхід терміном діакритична герменевтика (*diacritical hermeneutics*). В такий спосіб він намагається розповісти філософську історію питання Бога. Це історія, яка пов'язана з його власним релігійним шляхом, що пролягає через біблійний теїзм, міжрелігійний діалог, модерністську літературу, пригоди європейської думки та політики у XX столітті й викликом повернення до сакрального на початку третього тисячоліття. Керні, в свій час, також проходив стажування з християнськими монахами в Ірландії та вивчав континентальну філософію в Парижі (Kearney, 2003, с. 17–19).

У своїй мабуть ключовій книжці «Анатеїзм. Повернення до Бога після Бога» Керні наголошує на тому, що питання Бога в часи постмодерну повертається в суспільний дискурс з новою силою. Це стосується і «повернення релігійного» в сучасну світову політику. Питання співвідношення секулярного й сакрального доволі таки поширені й все більше хвилюють сучасників. Кажуть навіть про релігійний поворот у континентальній філософії. З іншого боку чуємо про антирелігійний поворот і нову хвилю критичного секуляризму (Деніел Деннет, Річард Докінз, Крістофер Гітченс). Здавалось би, в попередню (о постмодерну) епоху модерну суперечки про теїзм і атеїзм мали б зникнути. Існувала думка, що з епохою Просвітництва та подальшими деклараціями про смерть релігії і деміфологізації всього магічного з вуст Фрідріха Ніцше, Карла Маркса й Зигмунда Фройда (цієї несвятої трійці та представників філософії підозри) та їх чисельних послідовників, людство ось-ось позбавиться потреби говорити так часто про Бога. На противагу цьому, через плюс-мінус сто років усі факти, навпаки, вказують на те, що в добу постмодерну питання про Бога повернулося з новою силою й змушує вже запитувати не про те, є Бог чи Його нема, а «що ми маємо на увазі, коли говоримо про Бога?» (Kearney, 2010, с. xi).

Епоха модерну, нажаль, відкидала Бога як застарілу ідею, а релігію – як непотрібну милицю. Постмодерністська філософія, зі свого боку, запитує, чи тепер ідеться про Бога без релігії чи про релігію без Бога. «Чи можливо повернутися до Бога після того, як ми залишили Бога?» (це сталося, до прикладу, через теологію «смерті Бога») – питання, яке автор поставив собі ще 1978 року (Kearney, 2010, с. xiii). Це саме питання він ставив собі й під час роботи над своєю докторською дисертацією під керівництвом Поля Рікера й Еммануеля Левінаса в Парижі. Ці питання підіймаються в його працях (як французькою, так і англійською): від «Гайдеґґер і питання Бога» («Heidegger et la Question de Dieu») (Kearney, Marion, 1980) та «Поетика можливого» («Poétique du Possible») (Kearney, 1984) до більш сучасних «Бог, який може бути» і «Чужинці, боги й чудовиська. Інтерпретація інакшості» (Kearney, 2003). Ці питання він підіймав у своїх численних діалогах щодо «релігії

без релігії», які він провадить з Джоном Капуто й Жаком Дерріда. У 2005 році питання «про якого Бога ми говоримо, коли говоримо про Бога?» підштовхнуло Керні відвідати Індію та Непал, де він зміг поспілкуватися зі свамі, йогами й ламами. Згодом про цей досвід він написав у збірці «Подорож серцем: мандрівки міжрелігійної уяви» («Traversing the Heart: Journeys of the Inter-Religious Imagination») (Kearney, Rizo-Patron, 2010).

Анатеїзм Керні це не банальна ностальгія по Богу чи по золотій добі релігії. Мова йде про повернення до Бога після Бога. Це повторення й відтворення, яке не вже не звернене в минуле. Анатеїзм дивиться в майбутнє. Керні формулює це в такий спосіб: «повертатися назад заради того, щоб рухатися знову вперед» («coming back "afterwards" in order to move forward again» (Kearney, 2015, с. 7). Його анатеїзм охоплює бінарність / двоїстість теїзму й атеїзму. Анатеїзм вказує на можливість Бога після Бога. Керні опрацьовує альтернативний варіант неможливості Бога. Існування Бога не тільки не можливе (як у модерні), а й можливе (принципова позиція постмодерну). Звичайно, тут багато залежить від того, що ми маємо на увазі під терміном «Бог». Якщо трансцендентність – це справді «*surpluse*» (надлишок) сенсу, то тоді вона потребує процесу нескінченної інтерпретації. Чим більш дивніший Бог для наших сталих уявлень, тим більш множинні людські прочитання цієї дивовижності. Коли божественність є непізнаваною, людство має шанс уявляти / представляти її (собі) різними способами. Абсолюту має бути притаманний плюралізм, щоб уникнути абсолютизму. Парадокс (хоча це також і новозавітна максима) полягає в тому, що «Бог має померти, щоб Бог зміг переродитися. Анатеїстично» *(God must die so that God might be reborn. Anatheistically*) (Kearney, 2010, с. xvi). Питання, як це може статися? Це вже задача інтерпретації. Питання віри чи невіри – або якогось середнього простору між ними – це завжди питання інтерпретації.

Керні пише так: «найважливіше, що я засвоїв з філософії герменевтики, так це те, що інтерпретація пронизує все («все є інтерпретацією»). Ніщо не є виключенням. Якщо Слово було на початку, то і герменевтика теж» (Kearney, 2010, с. xv). Він наголошує, що людині не доступний погляд на речі з боку Бога. Бо людина не Бог, а історія свідчить, що спроба людини набути божественного статусу призводять до інтелектуальної та політичної катастрофи. Герменевтика – це урок смирення (людина говорить з перспективи скінченності) з використанням уяви (індивід заповнює прогалини між наявними та прихованими значеннями). Герменевтика нагадує, що сакральні книги є творами інтерпретації не тільки для читача, але і для самого автора. Мойсей, до прикладу, розбив написані скрижалі; Ісус не написав жодного слова (лише в одній ситуації щось накреслив на піску). Якщо боги й пророки говорять, то найкраще, що можемо зробити людина, – слухати, а потім сама говорити й писати, але завжди після події, ана-логічно й ана-гогічно, повертаючись до вже сказаних слів і завжди потребуючи їх повторення. За Керні, герменевтика була від самого початку й буде існувати до самого кінця (Kearney, 2010, с. xv).

Свою позицію, яку Керні описує в книжці «Чужинці, боги й чудовиська», він називає терміном «діакритична герменевтика» (*diacritical hermeneutics*) (Kearney, 2003, с. 17). Вона збудована, з однієї сторони, як на модерністській феноменології так і на екзистенціалізмі, а з іншої сторони, на постмодерністських ідеях постструктуралізму й деконструкції. Під час свого навчання в Парижі в 1970-х роках від модерністських феноменологів та екзистенціалістів він перейняв повагу до особистої відповідальності, вибору та свободи дій. Керні також вірив в те, що можна мислити, виходячи з конкретного втіленого досвіду. Він позитивно відноситься до здатності людської уяви та сили дії трансформувати світ. Керні пише, що коли він навчався, то «утопічна енергія шістдесятих ще не випарувалася з паризького повітря Парижа» (Kearney, 2010, с. xvi). Від постмодерністських теоретиків Керні дізнався, що людська самосвідомість та ідентичність завжди були частинами більшого лінгвістично-культурного процесу. Цей процес є таким собі павутинням багатошарових значень, які постійно нагадують нам про незбагненні загадки Іншого (Дерріда, Левінас, Юлія Крістева). Обидві позиції, модерністська й постмодерністська, в діалозі з Рікером, об'єдналися для формування власної наративної герменевтики Керні (Kearney, 2010, с. xvi).

В кінці можна лише порадити, щоб кожний, хто ще залишає надію на існування Бога

в сутінках нашого світу, разом з Керні поставить перед собою ці важливі анатеїстичні запитання: «Що приходить після Бога? Що приходить на зміну, якщо ми «відпускаємо» Бога? Що з'являється з тієї ночі незнання, з тієї миті, покинутості?...Особливо для тих, хто після того, як позбавив себе Бога, все ще шукає Бога» (Kearney, 2010, с. 3).

Висновки. На прикладі філософії Річарда Кенрі (анатеїзму) було розглянуто одну з граней постмодерністського розуміння Бога. Сьогодні вважається, що людство вже живе в часи постпостмодерну. Якщо це дійсно так, то постає вже і наступне логічне питання, а саме, яким є теологічне мислення після постмодернізму в умовах кіберпростору? Яким є Бог в часи колапсу (краху) часу та простору (раніше фіксованих категорій), вже в новій ситуації, а саме, в часи всюдисущності та мультилокальності? Питання яке актуалізується в XXI столітті виглядає так: у що вірують постпостмодерністи або метамодерністи? Інтернет нещадно стирає межі часу та простору, Бог вже давно не сприймається як «високе небо». Бог це нескінченна і неосяжна «мережа». Всюдисущність (перебувати зразу всюди) і мультилокальність (бути одночасно в багатьох / всіх локаціях) вже не є містерією, які слід доводити чи пояснювати. Те, що завжди були прерогативою Бога, втілюється в нових умовах існування людини, бо кіберпростір пропонує (псевдо) божественний досвід. Людство може відчути себе богами (або дотичними до божественного), бо, певною мірою, має можливості долати фізичні обмеження. Новий «досвід» створює нову «вічність» – нескінченне, миттєве теперішнє, де відсутня будь яка нудьга, а бажання постійно підтримується і стимулюється. Сьогоднішній «інтернет-серфер» живе у стані безперервного потоку. Знайомий людині твердий і передбачуваний світ фізичних об'єктів підміняється «плинним / рідким» світом інформації (Ward, 2007, с. xv).

Сучасна людина, яка перебуває в постсекулярному світі, може або розчинитися в кіберпросторі, або може, за потреби, відмовившись від егоцентризму модерності, погодившись при цьому з тим, що людство не володіє істиною, а сам індивід це лише мандрівники, який вчиться бачити «невидиме, як видиме» (2 Коринтян 4:18). В світі кіберпростору людина втрачає тілесність і теологія тут нагадує не про що інше, як про втілення. І цей невловимий Бог все ще має «слабку силу» вирвати людину з віртуального світу і дати можливість їй побачити реального Іншого (себто Себе). Якщо постмодерн перетворив релігію на естетику, то постпостмодерн шукає в релігії практичну / актуальну глибину. Прагнення трансцендентного допомагає людству не зійти з розуму в світі цифр, алгоритмів і кодів. Але зважаючи на це, все ж таки, не варто тікати від хаосу, слід пройти крізь нього, використовуючи віру як компас до «Іншого міста», яке ще людству належить збудувати та дослідити.

Список використаних джерел:

Левінас, Е. (1999). Між нами. Дослідження. Думки про іншого. Київ: Дух і Літера, Задруга. 291 с.

Фуко, М. (2025) Воля до знання. Київ: Комубук. 200 с.

Barthes, R. (1971) Analyse structurale et exégèse biblique. Neuchâtel / Paris: Delachaux et Niestlé. 121 с.

Bataille, G. (1948). Théorie de la religion. Paris: Gallimard. 160 с.

Caputo, John D. (2006). The Weakness of God: A Theology of the Event. Bloomington: Indiana University Press. 356 с.

Derrida, J. (1987). Comment ne pas parler: Dénégations. Psyché: Inventions de l'autre. Paris: Galilée. 652 с.

Derrida, J. (1993). Sauf le nom. Paris: Galilée. 120 с.

Girard, R. (1982). Le Bouc émissaire. Paris: Grasset. 298 с.

Hemming Laurence, P. (2005). The Subject of Prayer: Unwilling Words in the Postmodern Access to God.. In: Ward G. The Blackwell Companion to Postmodern Theology. Malden: Blackwell Publisher. с. 444–457.

Irigaray, L. (1984). Éthique de la différence sexuelle. Paris: Éditions de Minuit. 200 с.

Kearney, R. (1984). Poétique du Possible: Phénoménologie de l'imagination. Paris: Beauchesne. 330 с.

Kearney, R. (2001). The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion Bloomington: Indiana University Press. 192 с.

Kearney, R. (2003). Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness. New York: Routledge. 304 с.

Kearney, R. (2010). Anatheism: Returning to God After God. New York**:** Columbia University Press. 272 с.

Kearney, R. (2010). Introduction: A Pilgrimage to the Heart. In: Kearney R: Rizo-Patron E. (eds.) Traversing the Heart: Journeys of the Inter-religious Imagination. Leiden: Brill. c. 18–31.

Kearney, R., Clemente, M. (2018). Introduction. Who Do You Speak From? In: Kearney R.; Clemente M. (ed.) The Art of Anatheism. London: Rowman & Littlefield International. c. vii–ix.

Kearney, R., Marion, J.-L. (eds.). (2010). Heidegger et la question de Dieu. Paris: Grasset. 352 c.

Kearney, R., Zimmermann, J. (eds.). (2015). Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God. New York: Columbia University Press. 272 c.

Kristeva, J. (1983). Histoires d'amour. Paris: Denoë. 360 c.

Lacan, J. (1964). Le Séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Paris: Éditions du Seuil.

Levinas, E. (1961). Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité. La Haye: Martinus Nijhoff.

Manoussakis, John P. (2007). God After Metaphysics. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press. 256 c.

Manoussakis, John P. (2006). Introduction. In: Manoussakis John P. (ed.) After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy. New York: Fordham University Press. c. xv-xx.

Marion, J.-L. (1982). Dieu sans l'être. Paris: Fayard. 238 c.

Marion, J.-L. (1993). Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie. Bulletin de littérature ecclésiastique. Volume: 94, Issue: 3: c. 189–205.

Marion, J.-L. (1997). Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation: Presses Universitaires de France. 452 c.

Milbank, J. (1991). Postmodern Critical Augustianism: A short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions». In: Modern Theology. 7:3 April. c. 265–278.

Phelps, H. (2017). Religion and European Philosophy. A Brief Introduction. In: Goodchild P.; Phelps H. (eds.) Religion and European Philosophy. Key Thinkers from Kant to Žižek. Ney York: Routledge. c. 1–13.

Taylor Mark, C. (1984). Erring: A Postmodern A-theology. Chicago: The University of Chicago Press. 232 c.

Ward, G. (2007). Introduction, or, A Guide to Theological Thinking in Cyberspace. In: Ward G. (ed.) The Postmodern God. A Theological Reader. Malden: Blackwell Publisher. c. xv-xlviii.

References:

Barthes, R. (1971) Analyse structurale et exégèse biblique. Neuchâtel / Paris: Delachaux et Niestlé. 121 c.

Bataille, G. (1948). Théorie de la religion. Paris: Gallimard. 160 c.

Caputo, John D. (2006). The Weakness of God: A Theology of the Event. Bloomington: Indiana University Press. 356 c.

Derrida, J. (1987). Comment ne pas parler: Dénégations. Psyché: Inventions de l'autre. Paris: Galilée. 652 c.

Derrida, J. (1993). Sauf le nom. Paris: Galilée. 120 c.

Foucault, M. (2025). Volia do znannia. Kyiv: Komubuk. 200 c.

Girard, R. (1982). Le Bouc émissaire. Paris: Grasset. 298 c.

Hemming, Laurence P. (2005). The Subject of Prayer: Unwilling Words in the Postmodern Access to God.. In: Ward G. The Blackwell Companion to Postmodern Theology. Malden: Blackwell Publisher. c. 444–457.

Irigaray, L. (1984). Éthique de la différence sexuelle. Paris: Éditions de Minuit. 200 c.

Kearney, R. (1984). Poétique du Possible: Phénoménologie de l'imagination. Paris: Beauchesne. 330 c.

Kearney, R. (2001). The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion Bloomington: Indiana University Press. 192 c.

Kearney, R. (2003). Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness. New York: Routledge. 304 c.

Kearney, R. (2010). Anatheism: Returning to God After God. New York**:** Columbia University Press. 272 c.

Kearney, R. (2010). Introduction: A Pilgrimage to the Heart. In: Kearney R: Rizo-Patron E. (eds.) Traversing the Heart: Journeys of the Inter-religious Imagination. Leiden: Brill. c. 18–31.

Kearney, R., Clemente, M. (2018). Introduction. Who Do You Speak From? In: Kearney R.; Clemente M. (ed.) The Art of Anatheism. London: Rowman & Littlefield International. c. vii–ix.

Kearney, R., Marion, J.-L. (eds.). (2010). Heidegger et la question de Dieu. Paris: Grasset. 352 c.

Kearney, R., Zimmermann, J. (eds.). (2015). Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God. New York: Columbia University Press. 272 c.

Kristeva, J. (1983). Histoires d'amour. Paris: Denoë. 360 c.

Lacan, J. (1964). Le Séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Paris: Éditions du Seuil.

Levinas, E. (1961). Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité. La Haye: Martinus Nijhoff.

Levinas, E. (1999). Mizh namy. Doslidzhennia. Dumky pro inshoho. Kyiv: Dukh i Litera, Zadruha. 291 c.

Manoussakis, John P. (2006). Introduction. In: Manoussakis John P. (ed.) After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy. New York: Fordham University Press. с. xv–xx.

Manoussakis, John P. (2007). God After Metaphysics. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press. 256 с.

Marion, J.-L. (1982). Dieu sans l'être. Paris: Fayard. 238 с.

Marion, J.-L. (1993). Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie. Bulletin de littérature ecclésiastique. Volume: 94, Issue: 3: с. 189–205.

Marion, J.-L. (1997). Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation: Presses Universitaires de France. 452 с.

Milbank, J. (1991). Postmodern Critical Augustianism: A short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions». In: Modern Theology. 7:3 April. с. 265–278.

Phelps, H. (2017). Religion and European Philosophy. A Brief Introduction. In: Goodchild P.; Phelps H. (eds.) Religion and European Philosophy. Key Thinkers from Kant to Žižek. Ney York: Routledge. с. 1–13.

Taylor Mark, C. (1984). Erring: A Postmodern A-theology. Chicago: The University of Chicago Press. 232 с.

Ward, G. (2007). Introduction, or, A Guide to Theological Thinking in Cyberspace. In: Ward G. (ed.) The Postmodern God. A Theological Reader. Malden: Blackwell Publisher. с. xv–xlviii.

Дата першого надходження статті до видання: 24.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 355.1:2:316
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.2

Леньов Андрій Андрійович,
аспірант кафедри філософії
Рівненського державного гуманітарного університету
orcid.org/0009-0000-9146-3390
andriy.lenev@gmail.com
Scopus Author ID: 58674850300

Панчук Ірина Іванівна,
докторка філософських наук, доцентка,
завідувачка кафедри філософії
Рівненського державного гуманітарного університету
orcid.org/0000-0001-6301-4280
panchuk79@ukr.net
Scopus Author ID: 57297302300

ВІЙСЬКОВЕ КАПЕЛАНСТВО ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН ГОРИЗОНТАЛЬНОЇ ДІЇ

У статті запропоновано концептуальне осмислення військового капеланства як соціального феномену горизонтальної дії. На основі вивчення світового та вітчизняного досвіду розкрито сутність цього інституту та етапи його становлення. Особливу увагу приділено генезису українського військового капеланства, розвиток якого розпочався з відновленням незалежності держави та був тісно пов'язаний з переосмисленням ролі релігії у ЗСУ та пошуком оптимальних форм задоволення духовних потреб військовослужбовців. У прагненні виробити механізм його реалізації, Церкви, релігійні організації та наукова спільнота, проводили активну науково-організаційну та просвітницьку роботу, спрямовану на вироблення ефективних моделей військово-церковної взаємодії та подолання нормативних і світоглядних бар'єрів між армією та релігійними спільнотами.

Попри значні зусилля церков, релігійних організацій та державних структур, до 2014 року інститут військового капеланства залишався неоформленим. Ця обставина не завадила священнослужителям різних конфесій продемонструвати активну громадянську позицію, як під час Революції Гідності, так і довготривалого протистояння російській військовій агресії. Вже на початку бойових дій, священники різних конфесій, розгорнули служіння в зоні конфлікту, де на волонтерських засадах, вони виконували роль духовних наставників, та, разом з офіцерами соціально-психологічної служби, надавали морально-психологічну підтримку військовим, їхнім родинам та сім'ям загиблих. Відсутність інституалізації їхньої діяльності супроводжувалася низкою викликів, які спонукали державу ухвалити закон, що регламентував капеланське служіння, перетворюючи його з волонтерської ініціативи на формалізовану та чітко організовану державну службу. Її поява не припинила волонтерської діяльності священників, які попри численні складнощі й надалі надають всебічну підтримку військовим та їхнім родинам, тим самим зберігаючи «горизонтальну» енергію, а з нею й здатність українського суспільства розвивати громадянське суспільство та знизу витворювати необхідні суспільні інституції.

Ключові слова: капелан, інститут військового капеланства, волонтерська діяльність, громадянське суспільство, резильєнтність, душпастирська робота, морально-психологічна підтримка, морально-патріотичне виховання.

© Леньов А. А., Панчук І. І., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Lenov Andrii,
Postgraduate Student at the Department of Philosophy
Rivne State University of the Humanities
orcid.org/0009-0000-9146-3390
andriy.lenev@gmail.com
Scopus Author ID: 58674850300

Panchuk Iryna,
Doctor of Philosophy, Associate Professor,
Head of the Department of Philosophy
Rivne State University of the Humanities
orcid.org/0000-0001-6301-4280
panchuk79@ukr.net
Scopus Author ID: 57297302300

MILITARY CHAPLAINCY AS A SOCIAL PHENOMENON OF HORIZONTAL ACTION

This article offers a conceptual analysis of military chaplaincy as a social phenomenon of horizontal action. Based on an examination of international and domestic experience, it explores the essence of this institution and the stages of its development. Particular attention is paid to the genesis of Ukrainian military chaplaincy, the development of which began with the restoration of the state's independence and was closely linked to a rethinking of the role of religion in the Armed Forces of Ukraine and the search for optimal ways to meet the spiritual needs of military personnel. In an effort to develop a mechanism for its implementation, the Church, religious organizations, and the academic community carried out active scientific, organizational, and educational work aimed at developing effective models of military-church interaction and overcoming regulatory and ideological barriers between the army and religious communities.

Despite significant efforts by churches, religious organizations, and state structures, the institution of military chaplaincy remained unregulated until 2014. This circumstance did not prevent clergy of various denominations from demonstrating an active civic position, both during the Revolution of Dignity and during the long-term confrontation with Russian military aggression. At the beginning of the hostilities, priests of various denominations began serving in the conflict zone, where they volunteered as spiritual mentors and, together with officers of the social and psychological service, provided moral and psychological support to the military, their families, and the families of those killed. The lack of institutionalization of their activities was accompanied by a number of challenges that prompted the state to pass a law regulating chaplaincy, transforming it from a volunteer initiative into a formalized and clearly organized state service. Its emergence did not stop the volunteer activities of priests, who, despite numerous difficulties, continue to provide comprehensive support to the military and their families, thereby preserving the "horizontal" energy and, with it, the ability of Ukrainian society to develop civil society and create the necessary social institutions from the bottom up.

Key words: chaplain, military chaplaincy institute, volunteer activity, civil society, resilience, pastoral work, moral and psychological support, moral and patriotic education.

Постановка проблеми. Російсько-українська війна – це багаторівневе явище, яке поєднує бойові дії з інформаційними, психологічними, економічними та соціальними викликами. Вони ставлять перед кожним українцем низку глибинних екзистенційних питань, пов'язаних із сенсом життя, особистою відповідальністю, вибором між обов'язком і самозбереженням тощо. За таких умов цілком закономірно зростає увага до діяльності інституцій, які надають морально-психологічну підтримку цивільному населенню й тим самим забезпечують його здатність зберігати внутрішню стійкість та моральну цілісність у найскладніших обставинах, та військовим, від діяльності яких залежить ефективність функціонування армії в умовах високотехнологічної гібридної війни.

Очевидно, що зростання потреби населення в духовній та моральній підтримці, супроводжувалося пропорційним зростанням кількості ініціатив та інституцій, які, реагуючи на виклики часу, здійснюють морально-психологічний супровід постраждалих від війни та людей, що опинилися в кризових умовах.

В цьому контексті можна згадати Всеукраїнську програму ментального здоров'я «Як ти?», яка здійснюється через модель кроссекторальної взаємодії та передбачає створення Центрів життєстійкості у всіх регіонах України з безоплатною психосоціальною допомогою, психологічні служби у медичних закладах, при університетах, державних установах та недержавних організаціях, гарячі лінії довіри, онлайнові платформи та проєкти, волонтерські групи психологів та психотерапевтів та багато інших громадянських ініціатив.

Стійке зростання спектра інституцій, що забезпечують ментальну підтримку, на наш погляд, є надзвичайно важливим кроком на шляху подолання викликів сучасності та забезпечення ментальної стійкості українського суспільства. Не менш важливим елементом цього процесу залишається інститут військового капеланства, який, після законодавчого закріплення у 2021 році, став важливим складником державної системи забезпечення морально-психологічної та духовної підтримки військовослужбовців. На відміну від служб, які надають психологічну підтримку, капеланство спрямоване на організацію «заходів щодо задоволення духовно-релігійних потреб військовослужбовців та працівників Збройних Сил України, Національної гвардії України, інших утворених відповідно до законів України військових формувань, Державної прикордонної служби України і членів їх сімей» (Про Службу військового капеланства, 2021). Діяльність інституту охоплює всю сферу екзистенційних смислів та цінностей, що дозволяє йому надавати духовну підтримку навіть в умовах безперервної зовнішньої загрози.

З огляду на виняткову роль військового капеланства у забезпеченні життєздатності українського суспільства в умовах довготривалої війни, вивчення, систематизація та оптимізація методів його діяльності є надважливим завданням. Його розв'язання дасть можливість стандартизувати підходи, впорядкувати організаційну структуру, кадрову політику, тим самим сприяти підвищенню рівня духовної підтримки для військових і цивільних. Не меншим науковим інтересом відзначаються дослідження, що розглядають військове капеланство в контексті волонтерських практик громадянського суспільства. Вони дають можливість показати механізм перетворення стихійної суспільної енергії на стійку модель національної резильєнтності, в межах якої духовна підтримка може стати фундаментом для подолання моральних травм війни та зміцнення зв'язку між армією і цивільним суспільством.

Аналіз останніх досліджень. Інститут військового капеланства має довготривалу історію в арміях західних держав, а тому багато аспектів його функціонування всебічно досліджені науковцями. Прекрасним свідченням цьому можуть стати праці К. Бестерман-Даган (Besterman-Dahan et al., 2012), Л. Карі та Т. Ходжсона (Carey & Hodgson, 2018), Дж. Грімелл та Г. Бредбі (Grimell & Bradby, 2022), Б. Сталлінґа, (Stallinga, 2013), Дж. Вортманна (Wortmann et al., 2017), Г. Цана (Zahn, 1969) та низки інших дослідників, які вивчали роль військових капеланів у подоланні травматичного досвіду, викликаного війною, та забезпеченні життєстійкості військових та ветеранів. Зростання уваги до цих питань, як стверджує шведський дослідник Я. Грімелл (Jan Grimell), стало закономірним наслідком низки сучасних війн. Вони поставили перед військовими та їхніми родинами глибинні екзистенційні питання та змусили орієнтуватися у переживаннях, пов'язаних зі смислом життя, стражданням, надією тощо. Війна, зауважує в продовження своєї думки вчений, незалежно від віри чи невіри, релігійних практик, наявності чи відсутності духовної ідентичності породжує виклики, подолати які можуть допомогти капелани (Grimell, 2025, с. 107).

Не менш активно інститут військового капеланства, його історію та роль у задоволенні духовно-релігійних потреб військовослужбовців, досліджують українські науковці. Цікавими та змістовними у вивченні цього феномену стали праці Т. Калениченко та Р. Коханчука (Калениченко & Коханчук, 2017), А. Романік (Романік, 2017), Ю. Буракова та О. Томчука (Бураков & Томчук, 2021), І. Коропатніка з колегами (Коропатнік, Микитюк, Павлюк, & Пєтков, 2023), С. Тарасенка (Тарасенко, 2025), В. Петровича з колегами (Петрович, Чарікова, & Петрович, 2024) та низки інших українських дослідників. На відміну від своїх західних колег, згадані нами вчені, головну увагу присвятили висвітленню історії та суперечностей становлення

інституту капеланства в Україні, законодавчої бази, що регламентує його діяльність.

Мета та завдання статті. Незважаючи на значну увагу науковців до інституту військового капеланства, наразі спостерігається брак досліджень, що розглядають цей феномен у контексті волонтерських практик сучасного українського суспільства. З огляду на це, **мета** нашого дослідження полягає у концептуальному осмисленні військового капеланства як соціального феномену горизонтальної дії. Її досягнення передбачає вирішення таких дослідницьких завдань: 1) простежити історію виникнення та визначити сутність капеланства; 2) проаналізувати особливості становлення інституту військового капеланства в Україні; 3) розкрити військове капеланство як волонтерську практику, яка реалізується через горизонтальні соціальні зв'язки.

Методологія дослідження. Дослідження носить концептуально-теоретичний характер і ґрунтується на аналізі наукових джерел, історико-соціальних матеріалів та сучасних публікацій щодо військового капеланства. Методологічною основою є системний підхід, що дозволяє розглядати капеланство як соціальний феномен горизонтальної дії, а також порівняльний та історико-типологічний аналіз, які забезпечують простеження еволюції інституту капеланства та особливостей його становлення у сучасній Україні.

Виклад основного матеріалу. Реалізація поставленої в дослідженні мети потребує концептуального окреслення поняття «капелан», яке в сучасному інтелектуальному дискурсі не має чіткого визначення. На думку М. Шкрібляка та Р. Ратушняка, така ситуація зумовлена тим, що зміст понять «капелан» і «військовий капелан» зазнавав змін упродовж цивілізаційного розвитку, а також трансформувався відповідно до їхнього нормативного закріплення в правовому контексті (Шкрібляк & Ратушняк, 2024, с. 222). Подібну позицію поділяють і Т. Калениченко та Р. Коханчук, зауважуючи, що усупереч тому, що «слово "капелан" поширене в багатьох іноземних мовах» у словниках воно визначене вкрай скромно і «має наліт звичайності чи буденності» (Калениченко & Коханчук, 2017, с. 5). Зазначену обставину дослідники зазвичай пояснюють тим, що інститут капеланства історично був пов'язаний із проведенням богослужінь для військових, унаслідок чого тривалий час не мав інституціоналізованої форми. На наш погляд, ця позиція не позбавлена логіки, проте не враховує широкого історичного контексту формування військового капеланства. Нагадаємо, що термін зародився ще в часи раннього Середньовіччя і пов'язаний із постаттю святого Мартина Турського (317–397), який, згідно з переказами, віддав свого військового плаща (латинська назва *cappa*) нужденному. За кілька століть потому, на франкському церковному соборі Concilium Germanicum у 742 році були встановлені правила призначення священників, що супроводжували військо, яких з того часу почали називати «capellani» (Bachrach, 2025). З XVI ст., тобто часу виникнення регулярної армії, капеланство стало сталою інституцією, а не тимчасовою практикою воєнних кампаній (Tavala, 2016, с. 24).

Попри доволі тривале формування інституту капеланства, його справжня професіоналізація почалася тільки у XIX столітті. У цей період священники, які традиційно супроводжували військо та виконували переважно релігійні обов'язки, почали отримувати регулярну заробітну плату. Одночасно розширювалися й їхні функції: відтепер вони мали виховувати у солдатських полках моральні цінності, ґрунтовані на страху Божому, повазі до законів та сумлінному виконанні своїх обов'язків (Tavala, 2016, с. 25).

Перетворення капеланства на сталу та професійну інституцію супроводжувалося поступовим розширенням їхніх функцій. У першу чергу вони займалися ознайомленням військовослужбовців «з основами релігійного світогляду, з етичними засадами військової служби та громадянського обов'язку захисту держави» (Шкрібляк & Ратушняк, 2024, с. 222). Не менш вагомою була їхня роль у формуванні морального духу, а також «духу патріотизму, братерства та взаємоповаги, надання психологічної підтримки та духовних послуг різних конфесій для військовослужбовців у різних ситуаціях» (Шкрібляк & Ратушняк, 2024, с. 222).

Паралельно з процесом інституалізації та розширенням функцій військових капеланів проявлялися складнощі їхньої діяльності. Насамперед вони спричинені тим, що військовий капелан одночасно належить до двох

професійних культур: військового офіцера спеціального призначення та духовенства. Ці сфери відрізняються не лише освітою та експертними знаннями, а й завданнями, обов'язками та професійним етосом, що нерідко спричиняє внутрішнє напруження. Це посилюється тим, що у більшості країн капелани обслуговують усіх військовослужбовців, незалежно від їхніх релігійних традицій, що вимагає від них високого рівня міжконфесійної компетентності, толерантності та здатності адаптувати свою діяльність до різних духовних і культурних потреб. Така універсальна роль подекуди викликає як професійні, так і етичні дилеми, особливо коли релігійні переконання окремих військовослужбовців суперечать військовим наказам або нормам поведінки. Чималою перепоною на шляху діяльності капеланів залишається й звичай військового керівництва, звиклого до жорсткої вертикалі влади, трактувати капелана лише як підлеглого виконавця, чию діяльність слід суворо вписувати в загальний план бойової підготовки (Liuski & Ubani 2020).

Підсумовуючи викладене, зазначимо, що світове капеланство зародилося як горизонтальний соціальний феномен і спочатку функціонувало у формі добровільного душпастирського служіння під час воєнних походів, однак з часом набуло рис інституціоналізованої практики з притаманними їй формалізованими ролями, правилами та організаційними рамками. Подібний процес становлення спостерігався й в Україні, де, як і в арміях багатьох західних держав, він характеризується тривалою історією розвитку. Свідченням цьому, як стверджує українська дослідниця А. Романік, може стати присутність душпастиря у військових формаціях у князівські та козацькі часи чи офіційне запровадження служби капеланів наказом С. Петлюри від 17 квітня 1917 р. (Романік, 2017, с. 117). Після більшовицької окупації інститут капеланства ще деякий час продовжив існувати в таборах інтернованих військовослужбовців Армії УНР, проте після її остаточної демобілізації зник на багато десятиліть. У період Другої світової війни, Митрополит А. Шептицький та проф. В. Кубійовича зробили спробу його відродити, запровадивши капеланську службу в дивізії СС «Галичина» (Романік, 2017, с. 118), проте ця їхня ініціатива, в силу історичних та політичних чинників, не набула сталого розвитку та загальнонаціонального виміру.

Відновлення, перерваної довготривалим радянським поневоленням, традиції українського військового капеланства, розпочалося тільки після здобуття Україною незалежності. Формальна можливість для цього сформувалася завдяки ухваленню Закону України № 25 «Про свободу совісті та релігійні організації» (від 24 квітня 1991 р.), який став підставою для здійснення релігійних обрядів і пастирської діяльності не лише в культових спорудах, а й у місцях компактного перебування людей, що стало правовою підставою для духовної опіки у військових частинах. Звісно, попервах ця взаємодія «була безсистемною та спорадичною, тобто не було ані чіткої організації, ані інституційного оформлення. Релігійні організації активно надавали духовну підтримку військовим, але це більше залежало від ініціатив окремих священників і церков» (Тарасенко, 2025, с. 134). Паралельно велася й науково-організаційна робота, свідченням якої може стати науково-практичний симпозіум «Духовно-гуманітарні проблеми розбудови Збройних Сил України», який відбувся 12 травня 1994 р. у Львові. За його підсумками було прийнято рішення про створення консультативного органу – Міжцерковної ради з питань душпастирської роботи у збройних формуваннях України. Надалі питання забезпечення релігійних прав і свобод військовослужбовців систематично порушувалося в межах регулярних конференцій «Армія і духовність: свобода совісті та віровизнання» та низки інших науково-просвітницьких заходів, що об'єднували представників силових структур, науковців і духовенство (Бураков & Томчук 2021, с. 28–29).

Попри активну позицію української наукової спільноти та представників Церков, практичних результатів згаданих науково-організаційних та просвітницьких заходів, як стверджує Д. Садов'як, було не так багато. З одного боку, проявлявся поступ – священникам дали можливість відправляти молебні з нагоди урочистих подій, надавати духовне благословення під час складання військової присяги особовим складом, втім, з іншого – Церкву допустили тільки до війська, стримуючи водночас її доступ до військових, духовна опіка якими ніколи не обмежувалася публічними молебнями

(Садов'як, n.d.). Така ситуація, за словами протоієрея, була викликана тим, що «Міністерство Оборони України подекуди досить обережно, а подекуди досить індиферентно ставиться до будівництва храмів та діяльності священиків у війську» (Садов'як, n.d.). Близькі за змістом висновки щодо стану душпастирського супроводу військовослужбовців у перше десятиліття незалежності, зробила й українська дослідниця М. Долганова. Водночас вона відзначила активну участь церков у розв'язанні цієї проблеми, згадавши експеримент штабу Прикарпатського військового округу із залучення священника до виконання функцій гарнізонного капелана, і про створення міжконфесійних капеланських об'єднань у 1994, 2000 та у 2015 роках та їхню співпрацю зі Збройними Силами України (Долганова, 2025, с. 133–134).

Розглядаючи процес зародження інституту військового капеланства в Україні, не можна оминути увагою й внеску Всеукраїнської ради Церков та релігійних організацій, створеної у 1996 році. Хоча ця інституція не брала безпосередньої участі у створенні інституту військового капеланства, її внесок у його появу залишається колосальним. Це спричинено тим, що саме ВРЦіРО сприяла налагодженню діалогу між різними конфесіями, а згодом стала авторитетним міжконфесійним майданчиком, на якому питання реалізації свободи совісті та духовної опіки у силових структурах, в тому числі й армії, почали обговорюватися на загальнонаціональному рівні. Завдяки цьому проблема душпастирської опіки військовослужбовців була визнана суспільно значущою та почала активно обговорюватися не тільки на круглих столах та конференціях, а й публічних заходах. Крім того, ВРЦіРО виступала дорадчим органом у взаємодії релігійних організацій з державними структурами, зокрема з Міністерством оборони, порушуючи питання забезпечення релігійних прав військовослужбовців (Долганова, 2025, с. 133–134).

Активна позиція релігійних та міжконфесійних інституцій, навіть попри численні релігійні суперечки, давала чималі результати у сфері духовної опіки. Так, починаючи з 1999 року в межах церковних та міжконфесійних структур почали формуватися організаційні підрозділи, що забезпечували системну взаємодію з силовими структурами. В цьому контексті можна згадати Синодальне управління УПЦ (МП) з питань взаємодії зі Збройними силами та іншими військовими формуваннями України, яке активно почало заявляти про себе від початку 2000-х років (*Синодальний відділ по взаємодії зі Збройними Силами та іншими військовими формуваннями України, n.d.)*, Синодальне управління духовно-патріотичного виховання Української православної церкви Київського патріархату у зв'язках зі Збройними силами та іншими військовими формуваннями України (Синодальне управління духовно-патріотичного виховання УПЦ КП у зв'язках із Збройними Силами та іншими військовими формуваннями України, n.d.), Департамент патріаршої курії Української греко-католицької церкви з питань душпастирства у силових структурах України (Департамент військового капеланства Патріаршої курії УГКЦ, n.d.). Низка інших зацікавлених, як стверджує українська дослідниця Л. Владиченко, серед яких «римо-католицька церква в Україні, Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів, Духовне управління мусульман України», призначили уповноважених з військо-релігійної співпраці (Владиченко, 2014, с. 181).

Згадані нами та чимало інших запроваджених церквами та релігійними організаціями заходів, започаткували доволі плідну військо-релігійну співпрацю, результатом якої стало ухвалення Директиви Міністра оборони України від 21 квітня 2006 р. № Д-25 «Про упорядкування питань задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних сил України» (Про впорядкування питань задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України, 2006). Її поява сприяла практичному впровадженню в армії принципів свободи совісті та віросповідання, закріплених в українському законодавстві (Конституції (Конституція України, 1996) та Законі «Про свободу совісті та релігійні організації» (Про свободу совісті та релігійні організації, 1991), визначивши водночас механізм задоволення релігійних потреб військовослужбовців, правила їхнього доступу до богослужінь, релігійних обрядів і священнослужителів. Не менш значущим внеском у побудову інституційної системи душпастирської роботи стало підписання у 2008 році «Меморандуму про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців Збройних сил

України» між Міністерством оборони України та уповноваженими представниками церков і релігійних організацій України (Меморандум про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України, 2008). Поряд з іншим він засвідчив наміри сторін створити Раду у справах душпастирської опіки військовослужбовців при Міністерстві оборони України та розробити низку практичних заходів спрямованих «на поетапне впровадження у Збройних Силах України ефективної системи душпастирської опіки та створення інституту військового духовенства (капеланства)» (Меморандум про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України, 2008).

Усвідомлення військовим керівництвом значущості душпастирської опіки, що відбулося завдяки активній позиції релігійних структур та зростанню запиту з боку військовослужбовців, знайшло своє відображення не лише в підписанні вище згаданого меморандуму, а й у розробці проєкту Закону про внесення змін до деяких законів України (щодо запровадження інституту священнослужителів (капеланів) у військових, правоохоронних органах), який у лютому 2014 року було подано на розгляд Верховної Ради України (Проект Закону про внесення змін до деяких законів України (щодо запровадження інституту священнослужителів (капеланів) у військових, правоохоронних органах, 2014). Попри своєчасність появи цього документу, парламентський Комітет з питань культури його відхилив через низку недоліків та брак політичної підтримки (Васін, 2016).

Відсутність правового закріплення інституту військового капеланства, не завадила священнослужителям різних конфесій продемонструвати активну громадянську позицію, як під час Революції гідності, де вони практично засвідчили свою єдність з народом (Токман, 2017), так і російської збройної агресії. Попри невизначеність правового статусу, священники, які розпочали свою місію ще на Майдані, продовжили служіння в зоні бойових дій. Цей індивідуальний порив швидко переріс у системний рух, не останньою мірою завдяки оперативності церковних ієрархів. Використовуючи наявні структури, церковне керівництво почало впорядковувати стихійну діяльність, розробляючи перші внутрішні вимоги до кандидатів. Так, приміром, згідно зі свідченнями голови Синодального управління військового духовенства ПЦУ, митрополита Іоана, капеланом могла стати людина, яка, по-перше, бажала «здійснювати своє служіння серед військових», розуміла «специфіку їхньої служби» та мала склад характеру, який дозволяв їй ефективно «контактувати з військовими» (Ковтунович & Привалко, 2019, с. 20–21). Після церковного відбору, документи відправляли до Генштабу, який, своєю чергою, перевіряв, «чи цей священик відповідає типу режимного об'єкта, в якому він служитиме (Ковтунович & Привалко, 2019, с. 26).

Отримавши організаційну підтримку релігійних центрів, капелани, опинившись серед військових, зосередилися на розв'язанні широкого спектра завдань, що виходили далеко за межі традиційного богослужіння. Зокрема, вони виконували роль духовних наставників, та, разом з офіцерами соціально-психологічної служби, надавали морально-психологічну підтримку військовим та їхнім родинам. Водночас вони «масово їздили з гуманітарною допомогою з усієї країни... везли все, що було необхідно для воїнів: продукти, одяг, медикаменти, амуніцію. Передавали туди техніку, як легкову, так і вантажну» (Долганова, 2025, с. 140). Не менш наполегливо представники релігійних спільнот та церковних структур проявляли себе в тилу, «організовували при храмах пункти прийому пожертв, брали активну участь у різноманітних волонтерських організаціях» (Долганова, 2025, с. 139).

Окремим та надзвичайно важливим сектором роботи військових капеланів, на думку Т. Калениченко, Р. Коханчука, стала допомога пораненим. Багато з них активно долучалися до служіння в медичних закладах, де організовували святкові заходи, займалися пошуком необхідних медикаментів чи іншої гуманітарної допомоги. Вагому частину їхньої діяльності становила реабілітація осіб, які зазнали емоційних та психологічних травм. Ця робота не завершувалася в госпіталях, а отримувала подальший розвиток у храмах та релігійних спільнотах. Працюючи спільно з місцевим духовенством, капелани започатковували програми духовного відновлення, реабілітаційні курси при парафіях, а також спільні соціальні ініціативи та допомогу дітям, спрямовані на

підтримку й інтеграцію військовослужбовців (Калениченко & Коханчук, 2017, с. 46).

Зважаючи на широкий спектр завдань, волонтерські ініціативи українських військових капеланів дають підстави розглядати їхнє служіння як вагому складову горизонтальної соціальної взаємодії, де знаходять своє практичне втілення принципи добровільності та солідарності. До того ж їхня активна позиція є проявом громадянської самоорганізації, що цілком корелює з концепцією Р. Патнема. Згідно з його підходом, мережі громадянської взаємодії та довіри, яскравим прикладом яких стало українське капеланство, генерують соціальний капітал. Саме цей ресурс, за переконанням ученого, стає фундаментом для підвищення ефективності суспільних інститутів та зміцнення демократичного устрою в цілому (Патнем, 2001). Подібний, проте не тотожний погляд на природу громадянського суспільства, запропонував і Ю. Габермас. Для нього, як свідчить робота «Фактичність і значущість» (1992), воно проявляється як система соціальних комунікацій та інституційних форм самоорганізації, через які громадяни реалізують спільні цілі поза межами державного контролю. Змістом цих комунікацій, як стверджує вчений, є спільні об'єкти інтересу, вироблення правил взаємодії та колективних поглядів, а також реалізація комунікативної влади через здатність суспільства розпізнавати, ідентифікувати й тематизувати латентні проблеми соціальної інтеграції (Habermas, 1996, с. 358–367).

Розглядаючи громадянське суспільство як динамічну мережу взаємодій, у межах якої формуються спільні норми та механізми координації дій, що забезпечують соціальну згуртованість і можливість колективного вирішення суспільних проблем, Ю. Габермас фактично заклав концептуальні підвалини для інтерпретації діяльності неінституалізованих капеланів-волонтерів, які поїхали допомагати на фронт, як прояву громадянського суспільства у дії. Створюючи мережі взаємодопомоги, духовного супроводу та соціальної підтримки, ці капелани сприяли зміцненню суспільної солідарності й утвердженню моральних та етичних норм там, де можливості формальних інституцій або держави залишалися вкрай обмеженими.

Активна громадянська позиція військових капеланів та церковних ієрархів не залишилася поза увагою держави, спонукавши її до легітимізації військового капеланства. Зокрема, 2 липня 2014 р. Міністерство оборони України видало розпорядження № 677 «Про службу військового духовенства (капеланську службу) у ЗС України, Національній гвардії, Державній спеціальній службі транспорту та Державній прикордонній службі» (Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії, Державній спеціальній службі транспорту та Державній прикордонній службі, 2014), яким відповідним міністерствам доручило підготувати положення про службу військового духовенства. Воно було затверджене та введене в дію 27 січня 2015 року наказом Міністра оборони України № 40 (Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України, 2015).

Попри те, що вище згадане Положення визначало порядок призначення капеланів, їхні основні завдання та функції, регламентувало діяльність і взаємодію військових священників (капеланів) з органами військового управління, Радою у справах душпастирської опіки при МО України та гарантувало дотримання свободи світогляду та віросповідання у сфері служби військового духовенства (Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України, 2015), воно втратило свою чинність відповідно до Наказу Міністерства оборони № 685 від 14 грудня 2016 року. Ним було затверджено нове Положення, що регламентує службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України (Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України, 2016).

Усі згадані нами розпорядження та накази, в тому числі й ті, що закріплювали Положення про капеланську службу стали важливими відомчими нормативними актами, що регламентували діяльність капеланів у підлеглих МО силових структурах, проте не мали загальнонаціональної юридичної сили, а тому не могли забезпечити дотримання прав усіх військовослужбовців на свободу світогляду та віросповідання. Крім того, такі нормативні документи регламентували тільки внутрішні процедури, оминаючи своєю увагою вироблення єдиних

стандартів відбору та статус капеланів у складі військових формувань. Великою проблемою, як стверджує О. Саган, залишалося й те, що командири вважали «капеланів відповідальними за морально-психологічний стан військової частини (мотивування військових, патріотичне виховання, боротьба із суїцидними проявами, подолання пияцтва, т. зв. «позастатутних відносин» тощо)» (Саган & Гарат, 2023, с. 61–62).

Покладання на капеланів завдань морально-патріотичного виховання спричинило критичну реакцію з боку низки церков. Їхні представники вбачали в цьому загрозу перетворення капеланства на елемент військово-політичного апарату з підпорядкуванням військовому командуванню. У прагненні поширити свій вплив на військових, вони наполягали на праві самостійно визначати зміст, форми та методи душпастирської діяльності, а також характер і рівні взаємодії з військовим командуванням. У межах такого підходу ідеальною моделлю часто розглядається організація капеланського служіння за зразком стаціонарної парафіяльної структури. Втім, таку позицію, як справедливо зауважує О. Саган, поділяли не всі церкви та релігійні організації, вважаючи її неефективною в умовах багатоконфесійного військового середовища (Саган & Гарат, 2023, с. 62).

Незважаючи на певні концептуальні дискусії щодо ролі капелана, початок повномасштабної війни спричинив масштабну мобілізацію релігійних спільнот – від християнських конфесій до мусульманських та єврейських громад. Звісно, попервах цей потужний соціальних рух мав здебільшого стихійний характер, а тому, як цілком справедливо зауважує О. Саган, залишав нерозв'язаними проблеми «матеріального забезпечення капеланів, їхнього рівня підготовки (знання основ військової справи та медицини, військово-гуманітарна та військово-психологічна підготовка), страхового захисту, соціальних ґарантій сімей тощо» (Саган & Гарат, 2023, с. 65). Важливою перепоною для належного капеланського служіння залишалася відсутність належної координації з силовими структурами та між конфесіями.

Не варто забувати й того, що збройна агресія істотно посилила міжконфесійні протистояння у православному середовищі. Здебільшого вони були спричинені дещо неоднозначною позицією УПЦ МП. На противагу більшості українських конфесій, які делегували своїх представників на фронт як волонтерів чи капеланів, УПЦ МП дистанціювалася від мілітарної сфери: її представники офіційно не здійснювали капеланські поїздки до зони бойових дій, обмежуючись переважно миротворчими ініціативами та гуманітарною допомогою. За оцінкою українського дослідника С. Филипчука, така ситуація була зумовлена публічною позицією Митрополита Онуфрія, який закликав до порозуміння та християнської любові та не визнавав Росію агресором (Филипчук, 2015, с. 164–165).

Розглянуті нами та низки інших проблем, що виникли у діяльності військових капеланів та священників-волонтерів вказували на гостру потребу нормативного врегулювання капеланської служби. Відповіддю на неї стала розробка, а згодом і ухвалення Закону України «Про Службу військового капеланства» (Про Службу військового капеланства, 2021). Він закріпив офіційний статус капеланів у складі Збройних сил та інших силових формувань, визначив права, обов'язки та повноваження капеланів, а також порядок взаємодії з командуванням та уповноваженими від релігійних організацій. Крім того, Закон встановив вимоги до професійної підготовки, освіти та відбору капеланів, тим самим унормував їхню діяльність, заклавши водночас підвалини для їхньої системної інтеграції у військові підрозділи. У такий спосіб було зроблено важливий крок до інституціоналізації капеланства та його перетворення на складову системи морально-психологічного забезпечення Збройних сил України.

Водночас передбачені законом вимоги щодо конфесійної належності та державної реєстрації релігійних організацій фактично унеможливили участь представників УПЦ (МП) у військовому капеланстві. Унаслідок цього ця конфесія наразі не представлена в офіційній системі військового капеланства і залишається поза процесом його інституційного розвитку, навіть попри те, що частина її духовенства від початку війни демонструвала громадянську відданість, долучившись до збору гуманітарної допомоги та забезпечення різноманітних потреб фронту.

Попри певні обмеження, ухвалення Закону сприяло формалізації капеланської служби

та перетворенню її на повноцінну державну інституцію, що, усупереч низці викликів, дозволило до 2022 року запровадити у Збройних Силах України близько 180 штатних посад військових капеланів (Саган & Гарат, 2023, с. 67). Звісно, масштаби війни, а отже і чисельність особового складу, робили кількість капеланських посад вкрай обмеженою. Це спричинило необхідність значного розширення служби, унаслідок чого станом на жовтень 2025 року її загальна чисельність становила близько 1700 осіб (У Києві відбувся брифінг Служби військового капеланства Збройних Сил України, 2025). Разом зі зростанням чисельності інституціоналізованої капеланської служби почали проявлятися й перші виклики, серед яких важливими залишаються проблема жіночого капеланства та поліконфесійність української армії (Мокренчук, 2025). Водночас варто зауважити, що випадків офіційно зафіксованого тиску з боку держави на капеланську службу України наразі не виявлено, що, на наш погляд, свідчить про прагнення держави вибудовувати взаємодію з релігійними організаціями на засадах партнерства.

Паралельно з офіційною капеланською службою свою діяльність і надалі продовжують священники-волонтери, які, проявляючи активну громадянську позицію, надають духовну, морально-психологічну й гуманітарну підтримку військовим у зоні бойових дій і шпиталях, а також їхнім родинам і близьким загиблих. Цей унікальний, на наш погляд, симбіоз волонтерських практик та інституалізованого капеланства став своєрідним дзеркалом українського суспільства, яке проявляючи «горизонтальну» енергію, переходить від спонтанних практик до формування стійкої моделі національної резильєнтності.

Висновки. Становлення інституту військового капеланства, яке розпочалося ще на початку української незалежності, було тісно пов’язане з переосмисленням ролі релігії у ЗСУ та пошуком оптимальних форм задоволення духовних потреб військовослужбовців. Особливо активно проявили себе Церкви та наукова спільнота. У прагненні виробити механізми реалізації права військовослужбовців на свободу совісті та віросповідання, вони організовували низку науково-організаційних та просвітницьких заходів, наслідки яких тривало залишалися дещо обмеженими, в тому числі й через відсутність розуміння ролі капеланів у війську. Попри це, священникам таки дозволили відправляти молебні з нагоди урочистих подій та благословляти особовий склад під час складання військової присяги, обмеживши водночас доступ Церкви до повсякденного життя військових.

Зростання суспільного запиту на душпастирську освіту у війську супроводжувалося усвідомленням її значущості з боку представників Міністерства оборони України, яке поступово напрацьовувало нормативну базу, що, з одного боку, дало можливість перейти від загальних рекомендацій, які командири подекуди тлумачили довільно, до розробки практичних заходів спрямованих на створення інституту військового капеланства, а з іншого – активізувати на рівні держави проблему капеланського служіння.

Попри значні зусилля церков, релігійних організацій та державних структур, до 2014 року інститут військового капеланства залишався інституційно неоформленим. Ця обставина не завадила священнослужителям різних конфесій продемонструвати активну громадянську позицію, як під час Революції Гідності, так і довготривалого протистояння російській військовій агресії. Вже на початку бойових дій, священники різних конфесій, розгорнули служіння в зоні конфлікту, де, здебільшого на волонтерських засадах, вони виконували роль духовних наставників, та, разом з офіцерами соціально-психологічної служби, надавали морально-психологічну підтримку військовим, їхнім родинам та сім’ям загиблих. Відсутність інституалізації їхньої діяльності супроводжувалася низкою викликів, які спонукали державу ухвалити закон, що регламентував капеланське служіння, перетворюючи його з волонтерської ініціативи на формалізовану та чітко організовану державну службу. Її поява не припинила волонтерської діяльності священників, які, попри численні складнощі, й надалі надають всебічну підтримку військовим та їхнім родинам, тим самим зберігаючи «горизонтальну» енергію, а з нею й здатність українського суспільства розвивати громадянське суспільство та знизу витворювати необхідні для стабільного розвитку держави суспільні інституції.

Список використаних джерел:

Bachrach D. (2025, December 23). The medieval origins of military chaplaincy. *Medievalists.net.* URL: https://www.medievalists.net/2025/12/medieval-origins-military-chaplaincy/.

Besterman-Dahan K., Gibbons S. W., Barnett S. D., & Hickling E. J. (2012). The role of military chaplains in mental health care of the deployed service member. Military Medicine, 177(9), 1028–1033. https://doi.org/10.7205/MILMED-D-12-00071\.

Carey L. B., & Hodgson T. J. (2018). Chaplaincy, spiritual care and moral injury: Considerations regarding screening and treatment. Frontiers in Psychiatry, 9, Article 619, 1–10. https://doi.org/10.3389/fpsyt.2018.00619.

Grimell J. (2025). Ukrainian military chaplaincy in war: An introduction. Health and Social Care Chaplaincy, 12(2), 106–132. https://doi.org/10.1558/hscc.31916.

Grimell J., & Bradby H. (2022). The dynamics of spiritual care among Swedish hospital chaplains: Approaching the future in the present. Health and Social Care Chaplaincy, 10(1), 9–26. https://doi.org/10.1558/HSCC.18737.

Habermas J. (1996). *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy* (W. Rehg, Trans.). MIT Press.

Liuski T., & Ubani M. (2020). How is Military Chaplaincy in Europe Portrayed in European Scientific Journal Articles between 2000 and 2019? *A Multidisciplinary Review. Religions, 11*(10), 540. https://doi.org/10.3390/rel11100540.

Stallinga B. A. (2013). What spills blood wounds spirit: Chaplains, spiritual care, and operational stress injury. Reflective Practice: Formation and Supervision in Ministry, 33, 13–31.

Tavala E. (2016). The juridical status of the chaplains in European armed forces. Jurnalul de Studii Juridice, *11*(3–4), 23–41.

Wortmann J. H., Eisen E., Hundert C., Jordan A. H., Smith M. W., Nash W. P., & Litz B. T. (2017). Spiritual features of war-related moral injury: A primer for clinicians. Spirituality in Clinical Practice, 4(4), 249–261. https://doi.org/10.1037/scp0000140.

Zahn G. C. (1969). The military chaplaincy: A study of role tensions in the Royal Air Force. Toronto, ON: University of Toronto Press.

Бураков Ю. В., Томчук О. А. (2021). Відродження капеланства в сучасному українському війську. Військово-науковий вісник, *36*(2021), 27–44. https://doi.org/10.33577/2313-5603.36.2021.27-44.

Васін М. (2016). Перспективи розвитку релігійного законодавства України. Інститут релігійної свободи (IRS). URL: https://old.irs.in.ua/index.php?Itemid=64&catid=37%3Aart&id=1714%3A1&lang=uk&option=com_content&view=article.

Владиченко Л. (2014). Досвід упровадження військового священства (капеланства) у Збройних Силах України. Схід, *1*(127), 180–185. https://doi.org/10.21847/1728-9343.2014.1(127).23127.

Департамент військового капеланства Патріаршої курії УГКЦ (n.d.). Українська Греко-Католицька Церква. URL: https://ugcc.ua/curia/pastoral-council/department-of-military-chaplaincy/.

Долганова М. В. (2025). Історичний досвід створення та функціонування інституту військових капеланів у постсоціалістичних країнах (90-ті роки XX – початок XXI століття): дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії, спеціальність 032 «Історія та археологія». Національна академія сухопутних військ ім. гетьмана П. Сагайдачного, Львів.

Калениченко Т., Коханчук Р. (2017). Бути поруч. Основи військового капеланства для військових і волонтерів (2-ге вид., розширене і доповнене). Київ: Маханаїм Принт.

Ковтунович Т., Привалко Т. (уклад.) (2019). Капелани. На службі Богу і Україні. Київ: Український інститут національної пам'яті. URL: https://uinp.gov.ua/elektronni-vydannya/kapelany-na-sluzhbi-bogu-i-ukrayini.

Конституція України : Закон України № 254к/96-ВР (1996, 28 червня). Верховна Рада України. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text.

Коропатнік І. М., Микитюк М. А., Павлюк О. О., Пєтков С. В. (2023). Військова капеланська діяльність в Україні: етапи становлення, нормативно-правове забезпечення, особливості здійснення під час воєнного стану, закордонний досвід. Київ: Професіонал.

Меморандум про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України : меморандум 10.11.2008. Міністерство оборони України та уповноважені представники Церков і релігійних організацій України. *Нормативно-правова база. Міністерство оборони України.* URL: https://mod.gov.ua/diyalnist/normativno-pravova-baza/memorandum-pro-spivpraczyu-u-spravah-dushpastirskoi-opiki-vijskovosluzhbovcziv-zs-ukraini.

Мокренчук О. (2025, 13 жовтня). Брифінг Служби військового капеланства: виклики і можливості для служителів. *РІСУ – Релігійно-інформаційна служба України.* URL: https://risu.ua/brifing-sluzhbi-vijskovogo-kapelanstva-u-ukrinformi-vikliki-i-mozhlivosti-dlya-sluzhiteliv_n159556.

Патнем Р. (2001). Гра в кеглі наодинці: занепад соціального капіталу Америки. *Незалежний культурологічний часопис «Ї».* URL: https://www.ji.lviv.ua/n21texts/putnem.htm.

Петрович В. В., Чарікова І. В., Петрович В. С. (2024). Капеланство в українських військових формаціях: історичний аспект. Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Історичні науки, *35*(74), 216–221. https://doi.org/10.32782/2663-5984.2024/1.31.

Про впорядкування питань задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України : Директива № Д-25. Міністерство оборони України (2006, 21 квітня). *База даних «Законодавство України».* URL: https://zakon.rada.gov.ua/go/v-025322-06.

Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України : наказ № 40. (2015, 27 січня). Міністерство оборони України. URL: https://mod.gov.ua/diyalnist/normativno-pravova-baza/nakaz-ministerstva-oboroni-ukraini-n40-vid-27-01-2015-pro-zatverdzhennia-polozhennia-pro-sluzhbu-viiskovogo-dukhovenstva-kapelansku-sluzhbu-u-zbroinikh-silakh-ukraini.

Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України : наказ № 685. Міністерство оборони України. (2016, 14 грудня). URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17#Text.

Про свободу совісті та релігійні організації : Закон України від 23.04.1991 № 987-XII. Верховна Рада України. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text.

Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії, Державній спеціальній службі транспорту та Державній прикордонній службі : розпорядження № 677-р. Кабінет Міністрів України. (2014, 2 липня). URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/677-2014-%D1%80#Text.

Про Службу військового капеланства : Закон України № 1915-IX (2021, 30 листопада). Верховна Рада України. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Tex.

Проект Закону України про внесення змін до деяких законів України (щодо запровадження інституту священнослужителів (капеланів) у військових, правоохоронних органах № 1153 від 02 грудня 2014 р. Офіційний портал Верховної Ради України. URL: https://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=52590.

Романік А. (2017). Феномен військового капеланства в зоні бойових дій на Сході України (за матеріалами фондової колекції НМІУ). *Науковий вісник Національного музею історії України, 1*(1), 117–120.

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.

Садов'як Д. (n.d.). Церква і військо в Україні: шляхи співпраці. Hram.in.ua. https://hram.in.ua/biblioteka/osnovy-viry/261-book261/3141-title3690.

Синодальне управління духовно-патріотичного виховання УПЦ КП у зв'язках із Збройними Силами та іншими військовими формуваннями України. (n.d.). URL: https://www.kievpatrarmy.org.ua.

Синодальний відділ по взаємодії зі Збройними Силами та іншими військовими формуваннями України (n.d.). URL: https://church.ua/sinodalnye-otdely/.

Тарасенко С. В. (2025). Українське капеланство в контексті державно-релігійних процесів: історичний та сучасний вимір. Історія України, *(2)*, 131–138. https://doi.org/10.32782/2663-5984.2025/2.19.

Токман В. В. (2017). Соціально значуща діяльність релігійних організацій України в сучасних суспільно-політичних умовах. Аналітична записка. Національний інститут стратегічних досліджень (12 с.). URL: https://niss.gov.ua/sites/default/files/2017-09/relig_org_Ukr-953c2.pdf.

У Києві відбувся брифінг Служби військового капеланства Збройних Сил України. (2025, 15 жовтня). *Інститут релігійної свободи.* URL: https://irf.in.ua/p/188.

Филипчук С. В. (2015). Досвід капеланства в умовах АТО. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Історичне релігієзнавство, (12)*, 161–169. URL: https://eprints.oa.edu.ua/id/eprint/3952/.

Шкрібляк М., & Ратушняк Р. (2024). Капеланство як духовно-релігійна складова суспільства та Збройних Сил України. *Altitudo Mundi Spiritualis*, 17–18. https://doi.org/10.37835/AMS-2024-17-18-04-6.01.

References:

Bachrach, D. (2025, December 23). The medieval origins of military chaplaincy. *Medievalists.net.* URL: https://www.medievalists.net/2025/12/medieval-origins-military-chaplaincy/ [in English].

Besterman-Dahan, K., Gibbons, S. W., Barnett, S. D., & Hickling, E. J. (2012). The role of military chaplains in mental health care of the deployed service member. Military Medicine, 177(9), 1028–1033. https://doi.org/10.7205/MILMED-D-12-00071\ [in English].

Carey, L. B., & Hodgson, T. J. (2018). Chaplaincy, spiritual care and moral injury: Considerations regarding screening and treatment. Frontiers in Psychiatry, 9, Article 619, 1–10. https://doi.org/10.3389/fpsyt.2018.00619 [in English].

Grimell, J. (2025). Ukrainian military chaplaincy in war: An introduction. Health and Social Care Chaplaincy, 12(2), 106–132. https://doi.org/10.1558/hscc.31916 [in English].

Grimell, J., & Bradby, H. (2022). The dynamics of spiritual care among Swedish hospital chaplains: Approaching the future in the present. Health and Social Care Chaplaincy, 10(1), 9–26. https://doi.org/10.1558/HSCC.18737 [in English].

Habermas, J. (1996). Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy (W. Rehg, Trans.). MIT Press [in English].

Liuski, T., & Ubani, M. (2020). How is Military Chaplaincy in Europe Portrayed in European Scientific Journal Articles between 2000 and 2019? *A Multidisciplinary Review. Religions, 11*(10), 540. https://doi.org/10.3390/rel11100540 [in English].

Stallinga, B. A. (2013). What spills blood wounds spirit: Chaplains, spiritual care, and operational stress injury. Reflective Practice: Formation and Supervision in Ministry, 33, 13–31 [in English].

Tavala, E. (2016). The juridical status of the chaplains in European armed forces. Jurnalul de Studii Juridice, *11*(3–4), 23–41 [in English].

Wortmann, J. H., Eisen, E., Hundert, C., Jordan, A. H., Smith, M. W., Nash, W. P., & Litz, B. T. (2017). Spiritual features of war-related moral injury: A primer for clinicians. Spirituality in Clinical Practice, 4(4), 249–261. https://doi.org/10.1037/scp0000140 [in English].

Zahn, G. C. (1969). The military chaplaincy: A study of role tensions in the Royal Air Force. Toronto, ON: University of Toronto Press [in English].

Burakov, Yu. V., & Tomchuk, O. A. (2021). Vidrodzhennia kapelanstva v suchasnomu ukrainskomu viisku. [The revival of chaplaincy in the modern Ukrainian army]. *Viiskovo-naukovyi visnyk, 36*(2021), 27–44. https://doi.org/10.33577/2313-5603.36.2021.27-44 [in Ukrainian].

Vasin M. (2016). Perspektyvy rozvytku relihiinoho zakonodavstva Ukrainy. [Prospects for the development of religious legislation in Ukraine*]. Instytut relihiinoi svobody (IRS). [Institute for Religious Freedom].* Retrieved from: https://old.irs.in.ua/index.php?Itemid=64&catid=37%3Aart&id=1714%3A1&lang=uk&option=com_content&view=article [in Ukrainian].

Vladychenko, L. (2014). Dosvid uprovadzhennia viiskovoho sviashchenstva (kapelanstva) u Zbroinykh Sylakh Ukrainy. [Experience in implementing military chaplaincy in the Armed Forces of Ukraine]. *Skhid, 1*(127), 180–185. https://doi.org/10.21847/1728-9343.2014.1(127).23127. [in Ukrainian].

Departament viiskovoho kapelanstva Patriarshoi kurii UHKTs [Department of Military Chaplaincy of the Patriarchal Curia of the Ukrainian Greek Catholic Church.] (n.d.). *Ukrainska Hreko Katolytska Tserkva [Ukrainian Greek Catholic Church].* Retrieved from: https://ugcc.ua/curia/pastoral-council/department-of-military-chaplaincy/ [in Ukrainian].

Dolhanova, M. V. (2025). Istorychnyi dosvid stvorennia ta funktsionuvannia instytutu viiskovykh kapelaniv u postsotsialistychnykh krainakh (90-ti roky XX – pochatok XXI stolittia) [Historical experience of establishing and operating military chaplaincy institutions in post-socialist countries (1990s – early 21st century)]. Dysertatsiia na zdobuttia naukovoho stupenia doktora filosofii, spetsialnist 032 "Istoriia ta arkheolohiia". Natsionalna akademiia sukhoputnykh viisk im. hetmana P. Sahaidachnoho, Lviv [in Ukrainian].

Kalenychenko, T., & Kokhanchuk, R. (2017). Buty poruch. Osnovy viiskovoho kapelanstva dlia viiskovykh i volonteriv (2-he vyd., rozshyrene i dopovnene) [Being there. Fundamentals of military chaplaincy for military personnel and volunteers (2nd edition, expanded and supplemented)]. Kyiv: Makhanaim Prynt [in Ukrainian].

Kovtunovych, T., & Pryvalko, T. (Uklad.). (2019). Kapelany. Na sluzhbi Bohu i Ukraini. [Chaplains. Serving God and Ukraine. Kyiv: Ukrainian Institute of National Remembrance]. Kyiv: Ukrainskyi instytut natsionalnoi pamiati. Retrieved from: https://uinp.gov.ua/elektronni-vydannya/kapelany-na-sluzhbi-bogu-i-ukrayini [in Ukrainian].

Verkhovna Rada of Ukraine (1996). Konstytutsiia Ukrainy: Zakon Ukrainy № 254k/96 VR [Constitution of Ukraine]. Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text [in Ukrainian].

Koropatnik, I. M., Mykytiuk, M. A., Pavliuk, O. O., & Pietkov, S. V. (2023). Viiskova kapelanska diialnist v Ukraini: etapy stanovlennia, normatyvno-pravove zabezpechennia, osoblyvosti zdiisnennia pid chas voiennoho stanu, zakordonnyi dosvid. [Military chaplaincy in Ukraine: stages of development, regulatory and legal framework, specific features of implementation during martial law, international experience]. Kyiv: Profesional [in Ukrainian].

Ministry of Defense of Ukraine (2008). Memorandum pro spivpratsiu u spravakh dushpastyrskoi opiky viiskovosluzhbovtsiv Zbroinykh Syl Ukrainy: memorandum 10.11.2008 [Memorandum of cooperation on pastoral care for servicemen of the Armed Forces of Ukraine]. Retrieved from: https://mod.gov.ua/diyalnist/normativno-pravova-baza/memorandum-pro-spivpraczyu-u-spravah-dushpastirskoi-opiki-vijskovosluzhbovcziv-zs-ukraini [in Ukrainian].

Mokrenchuk, O. (2025, 13 zhovtnia). Bryfinh Sluzhby viiskovoho kapelanstva: vyklyky i mozhlyvosti dlia sluzhyteliv [Briefing by the Military Chaplaincy Service: Challenges and Opportunities for Chaplains]. *RISU – Relihiino-infor-*

matsiina sluzhba Ukrainy. Retrieved from: https://risu.ua/brifing-sluzhbi-vijskovogo-kapelanstva-u-ukrinformi-vikliki-i-mozhlivosti-dlya-sluzhiteliv_n159556 [in Ukrainian].

Putnam, R. (2001). Hra v kehli naodyntsi: zanepad sotsialnoho kapitalu Ameryky [Bowling Alone: America's Declining Social Capital]. *Nezalezhnyi kulturolohichnyi chasopys "I"*. URL: https://www.ji.lviv.ua/n21texts/putnem.htm [in Ukrainian].

Petrovych, V. V., Charikova, I. V., & Petrovych, V. S. (2024). Kapelanstvo v ukrainskykh viiskovykh formatsiiakh: istorychnyi aspekt [Chaplaincy in Ukrainian military formations: historical aspect]. *Vcheni zapysky TNU imeni V. I. Vernadskoho. Seriia: Istorychni nauky*, *35*(74), 216–221. https://doi.org/10.32782/2663-5984.2024/1.31 [in Ukrainian].

Ministry of Defense of Ukraine (2006). Pro vporiadkuvannia pytan zadovolennia relihiinykh potreb viiskovosluzhbovtsiv Zbroinykh Syl Ukrainy: dyrektyva № D-25 [On regulating matters related to meeting the religious needs of servicemen of the Armed Forces of Ukraine: Directive No. D-25]. Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/go/v-025322-06 [in Ukrainian].

Ministry of Defense of Ukraine (2015). Pro zatverdzhennia Polozhennia pro sluzhbu viiskovoho dukhovenstva (kapelansku sluzhbu) u Zbroinykh Sylakh Ukrainy: nakaz № 40 [On approval of the Regulations on the military clergy service (chaplaincy service) in the Armed Forces of Ukraine: Order No. 40]. Retrieved from: https://mod.gov.ua/diyalnist/normativno-pravova-baza/nakaz-ministerstva-oboroni-ukraini-n40-vid-27-01-2015-pro-zatverdzhennia-polozhennia-pro-sluzhbu-viiskovogo-dukhovenstva-kapelansku-sluzhbu-u-zbroinikh-silakh-ukraini [in Ukrainian].

Ministry of Defense of Ukraine (2016). Pro zatverdzhennia Polozhennia pro sluzhbu viiskovoho dukhovenstva (kapelansku sluzhbu) u Zbroinykh Sylakh Ukrainy: nakaz № 685 [On approval of the Regulations on the military clergy service (chaplaincy service) in the Armed Forces of Ukraine: Order No. 685]. Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17#Text [in Ukrainian].

Verkhovna Rada of Ukraine (1991). Pro svobodu sovisti ta relihiini orhanizatsii: Zakon Ukrainy vid 23.04.1991 № 987-XII [On Freedom of Conscience and Religious Organizations: Law of Ukraine No. 987-XII of April 23, 1991]. Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text [in Ukrainian].

Cabinet of Ministers of Ukraine (2014). Pro sluzhbu viiskovoho dukhovenstva (kapelansku sluzhbu) u Zbroinykh Sylakh, Natsionalnii hvardii, Derzhavnii spetsialnii sluzhbi transportu ta Derzhavnii prykordonnii sluzhbi: rozporiadzhennia № 677 r.) [On the military chaplaincy service in the Armed Forces, National Guard, State Special Transport Service, and State Border Guard Service: Order No. 677 of XII]. Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/677-2014-%D1%80#Text [in Ukrainian].

Verkhovna Rada of Ukraine (2021). Pro Sluzhbu viiskovoho kapelanstva: Zakon Ukrainy № 1915 IX [About the Military Chaplaincy Service: Law of Ukraine No. 1915 IX.]. Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Tex [in Ukrainian].

Verkhovna Rada of Ukraine (2014). Proekt Zakonu Ukrainy pro vnesennia zmin do deiakykh zakoniv Ukrainy (shchodo zaprovadzhennia instytutu sviashchennosluzhyteliv (kapelaniv) u viiskovykh, pravookhoronnykh orhanakh № 1153 vid 02 hrudnia 2014 r. [Draft Law of Ukraine on Amendments to Certain Laws of Ukraine (regarding the introduction of clergy (chaplains) in the military and law enforcement agencies) No. 1153 of December 2, 2014]. *Ofitsiinyi portal Verkhovnoi Rady Ukrainy.* Retrieved from: https://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=52590 [in Ukrainian].

Romanik, A. (2017). Fenomen viiskovoho kapelanstva v zoni boiovykh dii na Skhodi Ukrainy (za materialamy fondovoi kolektsii NMIU). [The phenomenon of military chaplaincy in the combat zone in eastern Ukraine (based on materials from the NMU collection).]. *Naukovyi visnyk Natsionalnoho muzeiu istorii Ukrainy, 1*(1), 117–120 [in Ukrainian].

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

Sadoviak, D. (n.d.). Tserkva i viisko v Ukraini: shliakhy spivpratsi. [The Church and the military in Ukraine: ways of cooperation.]. *Hram.in.ua.* Retrieved from: https://hram.in.ua/biblioteka/osnovy-viry/261-book261/3141-title3690 [in Ukrainian].

Synodalne upravlinnia dukhovno patriotychnoho vykhovannia UPTs KP u zviazkakh iz Zbroinymy Sylamy ta inshymy viiskovymy formuvanniamy Ukrainy [Synodal Department for Spiritual and Patriotic Education of the Ukrainian Orthodox Church-Kyivan Patriarchate in relations with the Armed Forces and other military formations of Ukraine] (n.d.). Retrieved from: https://www.kievpatrarmy.org.ua [in Ukrainian].

Synodalnyi viddil po vzaiemodii zi Zbroinymy Sylamy ta inshymy viiskovymy formuvanniamy Ukrainy [Synodal Department for Interaction with the Armed Forces and Other Military Formations of Ukraine] (n.d.). Retrieved from: https://church.ua/sinodalnye-otdely/.

Tarasenko, S. V. (2025). Ukrainske kapelanstvo v konteksti derzhavno relihiinykh protsesiv: istorychnyi ta suchasnyi vymir [Ukrainian chaplaincy in the context of state religious processes: historical and contemporary dimensions]. *Istoriia Ukrainy*, *(2)*, 131–138. https://doi.org/10.32782/2663-5984.2025/2.19 [in Ukrainian].

Tokman, V. V. (2017). Sotsialno znachushcha diialnist relihiinykh orhanizatsii Ukrainy v suchasnykh suspilno politychnykh umovakh. Analitychna zapyska. [Socially significant activities of religious organizations in Ukraine in the current socio-political conditions]. *Natsionalnyi instytut stratehichnykh doslidzhen* (12 p). Retrieved from: https://niss.gov.ua/sites/default/files/2017-09/relig_org_Ukr-953c2.pdf [in Ukrainian].

U Kyievi vidbuvsia bryfinh Sluzhby viiskovoho kapelanstva Zbroinykh Syl Ukrainy [A briefing by the Military Chaplaincy Service of the Armed Forces of Ukraine was held in Kyiv] (2025, 15 zhovtnia). *Instytut relihiinoi svobody. [Institute for Religious Freedom].* Retrieved from: https://irf.in.ua/p/188 [in Ukrainian].

Fylypchuk, S. V. (2015). Dosvid kapelanstva v umovakh ATO [Chaplains experience in ATO conditions]. *Naukovi zapysky Natsionalnoho universytetu «Ostrozka akademiia». Seriia: Istorychne relihiieznavstvo, (12)*, 161–169. URL: https://eprints.oa.edu.ua/id/eprint/3952/ [in Ukrainian].

Shkribliak, M., & Ratushniak, R. (2024). Kapelanstvo yak dukhovno-relihiina skladova suspilstva ta Zbroinykh Syl Ukrainy [Chaplaincy as a spiritual and religious component of society and the Armed Forces of Ukraine]. *Altitudo Mundi Spiritualis*, 17–18. https://doi.org/10.37835/AMS-2024-17-18-04-6.01 [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 25.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 338.48-6:2-57:2-522]:2-184.2(477)
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.3

Мотичак Єва Ігорівна,
аспірант кафедри релігієзнавства філософського факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
orcid.org/0009-0001-9421-8849
yeva.motychak@gmail.com

ПАЛОМНИЦТВО ЯК ФОРМА РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ І ПСИХОЛОГІЧНИЙ ВИМІРИ

Статтю присвячено аналізу паломництва як багатовимірного духовно-культурного феномену, що поєднує релігійні мотиви, екзистенційний досвід, психологічні трансформації та соціальні практики. Метою дослідження є осмислення паломництва як форми інтенсивного релігійного досвіду, виявлення його феноменологічних і психологічних структур, а також окреслення межі між автентичним духовним переживанням і крайніми формами релігійної інтенсивності. Методологічну основу становлять феноменологічний, психологічний і соціокультурний підходи, які дають змогу комплексно розкрити лімінальний характер паломництва, особливості переживання священного простору та значення тілесних практик у процесі внутрішньої трансформації особистості. Паломництво розглядається як особливий тип релігійного досвіду, у межах якого взаємодія людини зі священним супроводжується переживанням нумінозного, переосмисленням особистісних смислів і формуванням нових моделей самосприйняття. У статті проаналізовано феноменологічні аспекти сакральної подорожі, ритуальні практики, тілесний вимір паломницького досвіду, емоційні переживання, символіку сакрального простору та психологічне значення добровільно прийнятих труднощів як чинника духовного перетворення. Окрему увагу приділено соціальному виміру паломництва, зокрема формуванню communitas, груповій взаємодії та ролі паломницьких практик у конструюванні релігійної ідентичності. Розглянуто також проблему співвідношення паломництва і релігійного туризму в умовах сучасної культури, де сакральний досвід дедалі частіше поєднується з елементами мобільності, культурного споживання та туристичної інфраструктури. Визначено, що в сучасному українському контексті паломництво виконує важливу функцію збереження історичної пам'яті, духовного відновлення суспільства та формування культурної й релігійної самоідентифікації, залишаючись універсальною практикою поєднання тілесного й духовного у пошуку трансцендентного.

Ключові слова: паломництво, релігійний досвід, лімінальність, нумінозне, communitas, ідентичність.

Motychak Yeva,
Postgraduate Student at the Department of Religious Studies,
Faculty of Philosophy
Taras Shevchenko National University of Kyiv
orcid.org/0009-0001-9421-8849
yeva.motychak@gmail.com

THE SACRED EXTREME OF RELIGIOUS EXPERIENCE: THE PHENOMENOLOGICAL AND PSYCHOLOGICAL DIMENSIONS OF PILGRIMAGE

The article is devoted to the analysis of pilgrimage as a multidimensional spiritual and cultural phenomenon that combines religious motives, existential experience, psychological transformations, and social practices. The aim of the study is to conceptualize pilgrimage as a form of intensive religious experience, to identify its phenomenological and psychological structures, and to outline the boundary between authentic spiritual experience and extreme forms of religious intensity. The methodological framework is based on phenomenological, psychological, and sociocultural

© Мотичак Є. І., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

approaches, which make it possible to comprehensively reveal the liminal nature of pilgrimage, the specific features of experiencing sacred space, and the significance of embodied practices in the process of inner personal transformation. Pilgrimage is considered a particular type of religious experience in which human interaction with the sacred is accompanied by the experience of the numinous, the reinterpretation of personal meanings, and the formation of new patterns of self-perception. The article analyzes the phenomenological aspects of sacred journeying, ritual practices, the bodily dimension of pilgrimage experience, emotional states, the symbolism of sacred space, and the psychological significance of voluntarily accepted hardships as a factor of spiritual transformation. Particular attention is paid to the social dimension of pilgrimage, including the formation of communitas, group interaction, and the role of pilgrimage practices in the construction of religious identity. The study also examines the relationship between pilgrimage and religious tourism in contemporary culture, where sacred experience is increasingly combined with elements of mobility, cultural consumption, and tourism infrastructure. It is determined that in the contemporary Ukrainian context pilgrimage performs an important function in preserving historical memory, contributing to the spiritual renewal of society, and shaping cultural and religious self-identification, while remaining a universal practice that combines the bodily and the spiritual in the search for the transcendent.

Key words: pilgrimage, religious experience, liminality, numinous, communitas, identity.

Постановка проблеми. Паломництво посідає особливе місце серед форм релігійності, поєднуючи духовний, психологічний, феноменологічний і культурний виміри людського досвіду. Воно зберігає актуальність у сучасному глобалізованому світі як практика зустрічі зі святим, внутрішньої трансформації та відновлення цілісності. Попри різноманіття форм, спільною залишається орієнтація на сакральний досвід і переосмислення особистісних смислів. Сучасні дослідження розглядають паломництво як багатовимірний феномен, що охоплює тілесний досвід, психологічні мотивації, ритуальні практики та соціокультурний контекст.

В українському контексті паломництво набуває додаткового значення як чинник збереження історичної пам'яті, формування ідентичності та духовного відновлення після тривалих секуляризаційних процесів. Водночас інтенсифікація релігійності актуалізує проблему розмежування автентичного духовного досвіду та його крайніх, потенційно дезадаптивних форм.

Аналіз попередніх досліджень і публікацій. Проблематика паломництва широко представлена у феноменологічних, психологічних, соціокультурних та релігієзнавчих дослідженнях. Значний внесок у її осмислення зробили Р. Отто, В. Франкл, Дж. Ід, М. Саллоу, М. Мерло-Понті, а також сучасні українські дослідники. У науковій літературі паломництво розглядається як форма сакральної мобільності, лімінальний простір трансформації, практика тілесного переживання священного та механізм формування релігійної ідентичності. Водночас феноменологічний і психологічний виміри паломництва в українському контексті потребують подальшого комплексного осмислення.

Мета дослідження. Дослідження спрямоване на аналіз паломництва як форми інтенсивного релігійного досвіду, виявлення його феноменологічних і психологічних структур, а також окреслення межі між релігійною інтенсивністю та проявами фанатизму.

Методологія дослідження. У дослідженні застосовано феноменологічний, психологічний і соціокультурний підходи до аналізу паломництва як форми релігійного досвіду. Аналітична рамка роботи поєднує феноменологічний, психологічний і соціокультурний підходи, що дозволяє розкрити лімінальний характер паломництва, особливості переживання священного простору та роль тілесних практик у процесі внутрішньої трансформації. Залучення психологічних концепцій дає змогу осмислити мотиваційні чинники, динаміку емоційних станів і процеси самопізнання, тоді як соціокультурний аналіз окреслює значення паломництва для формування спільнотності, ідентичності та ширших суспільних процесів (Predko & Predko, 2020, с. 70).

Виклад основного матеріалу. Феноменологічний підхід пропонує цінні ресурси для такого орієнтування. Уважно прислухаючись до реального досвіду самих паломників – їхніх власних розповідей про значення, перетворення та зустріч із сакральним – дослідники можуть розвинути більш нюансоване розуміння, яке уникає як наївної довірливості, так і редукційного скептицизму. Питання полягає не в тому, чи є досвід паломництва «справді» надприродним чи «лише» психологічним, а в тому, як цей досвід функціонує в життєвому

світі практикуючих і які структури свідомості він розкриває (Otto, 1917, с. 15).

Сучасне дослідження паломництва має враховувати все більш розмиті межі між релігійним паломництвом та духовним або історичним туризмом. Це перехрестя порушує як концептуальні, так і практичні питання щодо автентичності, комерціалізації та природи сакрального досвіду в пізньомодерному суспільстві.

Традиційні наукові підходи часто намагалися зберегти чітке розмежування між паломниками (мотивованими релігійною відданістю) та туристами (мотивованими дозвіллям, цікавістю або культурним інтересом). Однак етнографічні дослідження постійно виявляють більш складні та гібридні мотивації. Багато людей відвідують релігійні місця з неоднозначними намірами – духовними пошуками в поєднанні з естетичним сприйняттям, історичним інтересом або просто бажанням отримати значущі враження від подорожі. Впливова робота Дж. Іда та М. Саллоу про паломництво як «спірний сакральний простір» підкреслила, як одне й те саме фізичне місце може одночасно бути об'єктом численних, іноді суперечливих, інтерпретацій та практик (Eade & Sallnow, 1991, с. 10).

Феноменологія свідомості пропонує один із підходів до розрізнення свідомості паломника та туриста, навіть коли одна й та сама людина може чергувати між цими режимами. Паломницька поведінка передбачає те, що можна назвати «богопосвяченою увагою» – формою свідомості, орієнтованою на трансцендентне значення, особисту трансформацію та зустріч із сакральним. Натомість туристична поведінка наголошує на естетичному споглядданні, отриманні інформації та накопиченні досвіду. Багато сучасних відвідувачів релігійних місць переходять між цими режимами уваги, іноді навіть під час одного візиту (Токман, 2000, с. 36).

Питання автентичності викликало значні дискусії в рамках досліджень паломництва. Критики релігійного туризму стурбовані комерціалізацією сакрального досвіду, зведенням глибоких духовних традицій до споживчих вражень та потенційною можливістю корупції справжньої релігійної практики економічними інтересами. Деякі релігійні авторитети та практикуючі висловлюють занепокоєння тим, що туристична інфраструктура – готелі, ресторани, сувенірні крамниці – оскверняє сакральний простір і відволікає від належної релігійної зосередженості.

Однак інші вчені виступають за більш нюансований погляд на ці відносини. Історичні дані свідчать, що паломництво завжди включало економічні аспекти, практичну логістику та елементи пригод і екскурсій поряд з релігійною відданістю (Kuca, 2014, с. 62). Середньовічні паломницькі маршрути підтримувалися розгалуженою комерційною інфраструктурою, а розповіді паломників часто поєднували релігійні роздуми з спостереженнями про місцеві звичаї, їжу та природні чудеса. Романтизація «чистого» паломництва, не заплямованого світськими турботами, може сама по собі відображати сучасні уявлення, а не історичні реалії.

З психологічної точки зору, різниця між паломництвом і туризмом може бути менш значущою, ніж суб'єктивне значення і трансформаційний потенціал подорожі для окремої людини. Логотерапія В. Франкла підкреслює, що пошук сенсу є фундаментальною потребою людини, і як паломництво, так і певні форми туризму можуть виконувати цю функцію. Питання полягає в тому, чи сприяє подорож справжньому відкриттю сенсу і особистому зростанню, незалежно від того, як мандрівник називає свою мотивацію (Frankl, 2006, с. 105).

Український контекст має свої особливості в цій динаміці паломництва-туризму. Пострадянське відродження релігії збіглося з ростом міжнародного туризму та розвитком релігійної спадщини як культурного ресурсу (Predko & Maksymenko, 2023, с. 25). Такі об'єкти, як Києво-Печерська лавра, одночасно функціонують як діючі монастирі, об'єкти Всесвітньої спадщини ЮНЕСКО та туристичні атракції. Ця багатогранність створює складні переговори щодо простору, практики та ідентичності. Українські паломники іноді висловлюють розчарування присутністю туристів у священних місцях, вважаючи її неповагою або відволіканням, тоді як туристичні органи влади розглядають релігійну спадщину як ключ до розвитку культурного туризму та економічного зростання (Motychak, 2023, с. 425).

Розвиток інфраструктури організованого паломництва в сучасній Україні виявляє ці суперечності. Церковні організації пропонують структуровані паломницькі пакети, що

включають транспорт, проживання та екскурсії з гідом до декількох священних місць – такі пропозиції за формою нагадують туристичні продукти, але зберігають релігійний зміст і релігійну спрямованість. Учасники таких програм можуть вважати, що ці логістичні зручності посилюють, а не послаблюють їхню духовну зосередженість, звільняючи їх від практичних турбот, щоб вони могли зосередитися на молитві та роздумах (Motychak, 2022, с. 77). Фізичні аспекти паломництва заслуговують на особливу увагу, оскільки фізичний досвід є фундаментальним аспектом священної подорожі, який часто ігнорується в надмірно інтелектуалізованих підходах до релігійних явищ. Паломництво є не просто символічною або ідеологічною практикою, а цілком втіленою, що залучає почуття, м'язи і витривалість таким чином, що формує релігійну свідомість (Motychak, 2023, с. 426).

Традиція пішого паломництва є найбільш прямою формою втіленої практики. Камінода-Сантьяго, мабуть, найвідоміше сучасне піше паломництво, ілюструє, як тривалі піші прогулянки створюють особливі форми свідомості. Паломники повідомляють, що ритм ходьби – день за днем, година за годиною – викликає медитативні стани, заспокоює внутрішній голос і відкриває свідомість для споглядального проникнення.

Фізичні вимоги до проходження великих відстаней, носіння рюкзака, пристосування до мінливої погоди та рельєфу ґрунтують духовні пошуки на конкретній тілесній реальності. Феноменологічно ця практика ходьби встановлює те, що Мерло-Понті назвав «живим тілом» (corps vécu) як основний засіб релігійного досвіду (Merleau-Ponty, 2012, с. 203). Паломник пізнає священний простір не абстрактно, а через ноги на кам'яних стежках, м'язи, що піднімаються на пагорби, легені, що дихають гірським повітрям. Це плотське знання не може бути зведене до пропозиційного змісту; воно становить форму втіленої мудрості, яка передує і перевищує концептуальне розуміння.

Роль страждання в паломництві заслуговує на ретельне розглядання. Багато традицій паломництва цінують фізичні труднощі як духовно корисні – чи то фізичні випробування ісламського хаджу в спеці пустелі, чи то індуїстські паломництва, що передбачають сходження на гору босоніж, чи то християнські практики ходіння на колінах під час остаточного наближення до святині. Ззовні такі практики можуть здаватися ірраціональними, але в рамках релігійної структури страждання виконує багато функцій.

З психологічної точки зору, добровільно прийняте страждання може надати відчуття активної участі у власному духовному перетворенні. Замість того, щоб бути пасивними одержувачами благодаті, паломники, які терплять труднощі, відчувають себе такими, що працюють над досягненням своїх духовних цілей (Predko et al., 2024, с. 165). Біль стає значущим стражданням – наповненим метою і спрямованим на трансцендентні цілі – яке, як показали психологічні дослідження, набагато менше деморалізує, ніж безглузде страждання.

З богословської точки зору, страждання під час паломництва можна розуміти як покаяння (спокутування гріхів), жертву (принесення чогось цінного Богові), ідентифікацію (участь у стражданнях релігійних діячів, таких як Христос або мученики) або очищення (спалення прив'язаностей та егоїстичних інвестицій). Ці теологічні інтерпретації надають наративні рамки, які перетворюють суто фізичний біль на релігійно значущий досвід (Motychak, 2023, с. 426).

Однак науковий аналіз повинен також визнавати потенційні тіньові сторони такої валоризації страждань. У крайніх випадках або при патологічних мотиваціях покаянні практики можуть виражати самокатування, внутрішній сором або магічне мислення, а не здорову духовність (Kuca, 2014, с. 69). Релігійні авторитети та духовні наставники в рамках традицій самі визнають ці небезпеки і зазвичай надають вказівки щодо розрізнення між відповідною аскетичною дисципліною та шкідливим самокатуванням.

В українській православній традиції паломницькі практики історично включали елементи фізичної суворості – ходіння на великі відстані, поклоніння в священних місцях, піст під час подорожі – але це врівноважувалося акцентом на радості та спілкуванні, а не на простому витривалості. Сучасне відродження цих практик балансує між відновленням традиційних форм та адаптацією до фізичних можливостей і очікувань сучасних паломників (Kuca, 2014, с. 68).

Висновки. Дослідження паломництва у феноменологічному, психологічному та релігієзнавчому вимірах засвідчує його як складну й актуальну практику, що виходить за межі архаїчної традиції. Паломництво постає формою релігійного досвіду, яка задовольняє базові потреби людини у сенсі, трансформації, спільності та зустрічі зі священним, створюючи лімінальний простір переосмислення себе і світу. Феноменологічно воно структурує сакральний простір і символічно відображає внутрішній рух до психодуховної інтеграції, тоді як тілесний вимір закорінює духовний досвід у реальності (Otto, 1917, с. 59).

Психологічно паломництво виступає механізмом самопізнання, опрацювання криз і формування ідентичності, водночас актуалізуючи проблему межі між автентичною релігійністю та її крайніми формами. У сучасному контексті, зокрема в Україні, паломництво відіграє важливу роль у збереженні культурної пам'яті, конструюванні ідентичності та духовному відновленні. Попри взаємодію з туризмом і процеси комерціалізації, його значення визначається здатністю сприяти глибинному переживанню сенсу. Паломництво залишається універсальною практикою, що поєднує тілесне й духовне у пошуку трансцендентного.

Список використаних джерел:

Токман, В. В. (2000). Феномен священного і проблема розуміння сутності релігії. Українське релігієзнавство, 14, 35–43. https://uars.info/index.php/uars/article/view/1072

Харьковщенко, Є. А. (2010). Софійність київського християнства. Наукова думка.

Eade, J., & Sallnow, M. J. (Eds.). (1991). Contested sacred spaces: Pilgrimage and the politics of religious experience. Routledge.

Frankl, V. E. (2006). Man's search for meaning. Beacon Press

Konverskyi, A., Predko, O., Kharkovshchenko, Y., Nosenok, B., & Nesterova, M. (2021). Religious security: The coronavirus pandemic and the identification of new contexts (pp. 441–456). https://hrcak.srce.hr/file/383796

Kuca, Z. (2014). Phenomenon of sanctity in the system of religious and philosophical views (pp. 61–73).

Merleau-Ponty, M. (2012). Phenomenology of perception. Routledge.

Motychak, Y. (2022). Holiness in the Eastern Christian tradition (on the example of saints from the Kyiv-Pechersk Lavra) (pp. 74–80). http://periodica.fzf.ukim.edu.mk/rdc/RDC%2003.01%20(2022)/RDC%202022No.3.10-Motychak%20Yeva.pdf

Motychak, Y. (2023). Religious practices of the saints of the Kyiv-Pechersk Lavra (pp. 424–427). https://daysofscienceknu.net.ua/index.php/conference/issue/view/12/79

Otto, R. (1917). Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen [The Idea of the Holy].

Piletsky, E., & Nesterova, M. (2024). Peculiarities of interfaith relations in Ukraine in the (pre)war period: On the way to dialogue (pp. 60–64). https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.12

Predko, D., & Predko, O. (2020). Imperatives of spirituality: Essence and key meanings. Beytulhikme: An International Journal of Philosophy, 10(1), 69–78.

Predko, O., Kostiuk, O., & Predko, D. (2024). Religious faith: Personal forms of presentation (pp. 163–174). https://doi.org/10.31337/oz.79.2.3

Predko, O., & Maksymenko, I. (2023). Orthodoxy in the face of contemporary challenges: The Ukrainian context (pp. 19–33). https://doi.org/10.55221/2693-2148.2449

Predko, O., & Predko, D. (2021). Religious epidemics on the territory of Ukraine: Historical parallels and essential characteristics (pp. 77–90). https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss1/7

Predko, O., & Predko, D. (2024). Religious security: Its essence and main factors (Ukrainian context) (pp. 58–73). https://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2516&context=ree

References:

Eade, J., & Sallnow, M. J. (Eds.). (1991). Contested sacred spaces: Pilgrimage and the politics of religious experience. Routledge.

Frankl, V. E. (2006). Man's search for meaning. Beacon Press [in English]

Konverskyi, A., Predko, O., Kharkovshchenko, Y., Nosenok, B., & Nesterova, M. (2021). Religious security: The coronavirus pandemic and the identification of new contexts (pp. 441–456). https://hrcak.srce.hr/file/383796

Kostiuk, O., Predko, O., & Predko, D. (2023). Effectiveness of media tools of the Ukrainian chaplaincy in times of war. https://doi.org/10.55221/2693-2148.2442

Kuca, Z. (2014). Phenomenon of sanctity in the system of religious and philosophical views (pp. 61–73).

Merleau-Ponty, M. (2012). Phenomenology of perception. Routledge [in English]

Motychak, Y. (2022). Holiness in the Eastern Christian tradition (on the example of saints from the Kyiv-Pechersk Lavra) (pp. 74–80). http://periodica.fzf.ukim.edu.mk/rdc/RDC%2003.01%20(2022)/RDC%202022No.3.10-Motychak%20Yeva.pdf

Motychak, Y. (2023). Religious practices of the saints of the Kyiv-Pechersk Lavra (pp. 424–427). https://daysofscienceknu.net.ua/index.php/conference/issue/view/12/79

Otto, R. (1917). Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen [The Idea of the Holy] [in German].

Piletsky, E., & Nesterova, M. (2024). Peculiarities of interfaith relations in Ukraine in the (pre)war period: On the way to dialogue (pp. 60–64). https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.12

Predko, D., & Predko, O. (2020). Imperatives of spirituality: Essence and key meanings. Beytulhikme: An International Journal of Philosophy, 10(1), 69–78.

Predko, O., Kostiuk, O., & Predko, D. (2024). Religious faith: Personal forms of presentation (pp. 163–174). https://doi.org/10.31337/oz.79.2.3

Predko, O., & Maksymenko, I. (2023). Orthodoxy in the face of contemporary challenges: The Ukrainian context (pp. 19–33). https://doi.org/10.55221/2693-2148.2449

Predko, O., & Predko, D. (2021). Religious epidemics on the territory of Ukraine: Historical parallels and essential characteristics (pp. 77–90). https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss1/7

Predko, O., & Predko, D. (2024). Religious security: Its essence and main factors (Ukrainian context) (pp. 58–73). https://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2516&context=ree

Tokman, V. V. (2000). Fenomen sviashchennoho i problema rozuminnia sutnosti relihii [The phenomenon of the sacred and the problem of understanding the essence of religion]. Ukrainske relihiieznavstvo, 14, 35–43. https://uars.info/index.php/uars/article/view/1072 [in Ukrainian]

Kharkovshchenko, Ye. A. (2010). Sofiynist kyivskoho khrystyianstva [Sophian nature of Kyiv Christianity]. Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian]

Дата першого надходження статті до видання: 15.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 2-1:14:308
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.4

Погуц Максим Леонідович,
здобувач PhD
за спеціальністю 031 «релігієзнавство» кафедри теорії
та історії культури філософського факультету
Національного університету імені Івана Франка
orcid.org/0009-0005-3491-7233
maksympohuts@lnu.edu.ua

РЕЛІГІЙНА АКСІОЛОГІЯ КАТОЛИЦИЗМУ: АНАЛІЗ КОНСЕРВАТИВНИХ ТА ЛІБЕРАЛЬНИХ ПОГЛЯДІВ

У статті з'ясовано релігійно-філософський та морально-етичний аспект аксіології, як одного з найважливіших напрямків філософії, що фактично визначає соціальний та культурний напрямок сьогодення . Визначено поняття "релігійна аксіологія" та "релігійна цінність"; детально проаналізовано вплив Другого Ватиканського Собору (1962–1965); праці чотирьох понтифіків сучасності; з'ясовано, які саме цінності проповідує нинішня католицька церква; та здійснено їхнє переосмислення. Автор даної статті пропонує нові підходи до вирішення аксіологічних питань, поставлені релігійно-культурною кризою сьогодення, й особливої уваги буде приділено проблематиці дискримінації людини за різними ознаками (раса, стать, вік, національність), що в подальшому матиме перспективу практичного втілення.

Ключові слова: католицизм, цінності, аксіологія, консерватизм, лібералізм, дискримінація, плюралізм.

Poguts Maksym,
PhD candidate
in specialty 031 "Religious Studies" of the Department of Theory
and History of Culture, Faculty of Philosophy
Ivan Franko National University
orcid.org/0009-0005-3491-7233
maksympohuts@lnu.edu.ua

THE RELIGIOUS AXIOLOGY OF CATHOLICISM: ANALYSIS OF CONSERVATIVE AND LIBERAL VIEWS

The article clarifies the religious-philosophical and moral-ethical aspect of axiology, as one of the most important directions of philosophy, which actually determines the social and cultural direction of today. The concept of "religious axiology" is defined; the works of four modern pontiffs were analyzed in detail; it has been clarified what exactly the values are preached by the current Catholic Church; and their rethinking was carried out. The author of this article propose new approaches to the solution of axiological issues posed by the current religious and cultural crisis, and special attention will be paid to the problem of discrimination of a person on various grounds (race, gender, age, nationality), which will have the prospect of practical implementation in the future.

Key words: catholicism, axiology, opinions, conservatism, liberalism, values, discrimination, pluralism.

© Погуц М. Л., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Актуальність теми дослідження. Культура, як і філософські вчення, протягом усієї історії людства ґрунтується на таких засадах, як онтологія (буття), гносеологія (пізнання) та аксіологія (цінності), кожна з яких переважає над іншими у певний історичний період в залежності від викликів, що постають перед суспільством. Наприклад, від Античності до епохи Просвітництва домінуючими були онтологічні знання; а в новітній історії, коли основні акценти були зміщені на проблеми людини, гуманізму та її життя загалом, більш актуальними стали гносеологічні та екзистенційні концепції; останні стали особливо важливими хоча б тому, що російсько-українська війна є нічим іншим, як конфліктом цінностей. Нинішній етап історії філософії, зокрема й релігійному (у дискурсі якої й розглядатиметься ця проблематика у даному дослідженні) можна потрактувати, саме як «аксіологічний період»; найважливіший та найбільш вирішальний період у існуванні людства загалом. Релігійна аксіологія є концепцією того, які цінності повинні превалювати у світогляді кожної людини із релігійної точки зору та, здебільшого, у релігійній площині [6]. Але у випадку з католицизмом; особливо, на сучасному етапі його розвитку, дослідники звертаються до «загальнолюдських» цінностей, що притаманні й тій частині населення Землі, що віддалена від будь яких вірувань; власне, сама назва «католицизм», що в перекладі з латини означає «всеохопний», "вселенський", що вже свідчить про особливу роль даного напрямку християнства у світовій культурі. Так філософи й богослови, що творили й проповідували у католицькій парадигмі, мали абсолютно різноманітні погляди; в багатьох випадках, навіть антагоністичними як один до одного, так і до самого християнства, як такого. Наприклад, основною цінністю, згідно вчення Тертуліана була віра, яка жодним чином немає взаємодіяти з розумом; а точніше, раціональним мисленням; Томас Мор у своїй праці «Утопія» продовжував ідею Платона про ізольоване від світу суспільство та ліквідацію приватної власності та свободи особистості, як найбільш правильний та стабільний розвиток людства, що згодом знайшло підтримку в авторитарних режимів; а Романо Гвардіні був головним критиком масової культури, та, цілому, напрямку, в якому рухається людство й донині. На сьогоднішній день, думка католицької церкви грає неостанню роль у формуванні світогляду сучасної людини; на підсвідомому рівні людина сприймає певні ціннісні орієнтири; часом навіть не здогадуючись про їх джерело; католицизм апелює до свідомості людей із різними поглядами і модернізується під стандарти часу; в результаті чого і має 1,8 млрд послідовників в усьому світі.

Метою роботи є аналіз поглядів представників католицької богословської традиції. Основним результатом роботи є створення власної концепції вирішення таких проблем, як переосмислення загальнолюдських цінностей та мінімізації дискримінаційних проявів, які в подальшому мають перспективу бути втіленими у практичній площині. Для реалізації поставленої мети було виконано наступні **завдання**: з'ясовано сутність поняття "релігійної аксіології"; проаналізовано основні положення документів Другого Ватиканського Собору, в яких розглядаються позиція Католицької Церкви у ставленні до вище зазначеної проблеми; досліджено праці римських понтифіків сучасності: Івана Павла II, Бенедикта XVI, Франциска та Лева XIV.

Аналіз джерел і наукових досліджень. Основними джерелами, на яких акцентувалася увага при дослідженні даної проблематики, є праці, безпосередньо, самих Римських понтифіків кінця XX-початку XXI ст, а саме: "Любов у правді" Рацінгера Йосифа, або Бенедикта XVI [8]; та "На Небі і на Землі" [1] Папи Франциска для кращого розуміння їхнього тлумачення віри, цінностей які вони проповідують; та поглядів на ті чи інші актуальні явища у сучасному світі. Говорячи про сучасний стан католицької церкви, неможливо оминути таку важливу подію, як Другий Ватиканський Собор 1961–1965 років, де, фактично й було затверджено подальший напрямок розвитку цієї всеохопної релігійної течії, саме тому проаналізувано чотири основні затверджені Ватиканом конституції: "Gaudium et Spes" [13], "Dei Verbum" [11], "Lumen Gentium" [15]. та "Sacrosanctum Concilium" [17]. Особливої уваги заслуговують дві праці О. Гавелі з кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України: «Християнські цінності як змістоутворюючий чинник духовно-морального життя сучасної людини: релігійно-філософський аналіз» (2018)

[5] та «Аксіологія християнства як складова сенсу сучасної молоді: релігійно-філософський аналіз» (2019) [4], в яких важливу роль у дослідженні цих питань відіграли соціологічні дослідження та герменевтика. Питання про світську та релігійну аксіологію розглядала представниця Київського університету імені Бориса Грінченка С. А. Хрипко в цілій серії наукових праць: «Ціннісні акценти духовно-творчих тенденцій освітньої культури сучасної України» (2011) [10], «Духовно-релігійні вияви української ментальності» (2003), «Аксіологія освіти в полі міждисциплінарного дискурсу: ціннісне, ментальне, наукове» (2009) [9]; Назаренко Ю.А. НПУ імені Михайла Драгоманова у роботі «Аксіологія релігійно-освітнього дискурсу» [6]; Г.В. Пирог з Житомирського державного університету імені Івана Франка у праці «Ціннісний характер релігії (аксіологічний аналіз християнства)» [7] та ін.

Методологія. Говорячи про релігійні цінності, слід враховувати, що дослідження однозначно не можуть бути абсолютно нейтральними. Зокрема тому, що певні релігійні догмати розглядатимуться з абсолютно різних позицій, особливо якщо це стосується питань дискримінації, яким у статті буде приділено багато уваги, як одному з найбільш дискусійних, і які вимагають негайного вирішення для збереження та подальший розвиток людської культури. Тому, окрім загальнодисциплінарних методів дослідження, будуть використані й ті, що притаманні тільки релігієзнавству. Компаративно-діалогічний метод полягатиме в зіставленні цінностей, які проповідує та чи інша релігія, з тими, які найбільш характерні для світського повсякденного життя з позицій віруючого, атеїста чи агностика, щоб запропонувати спільне вирішення актуальних проблем, і заохочувати тотальний перегляд тих догматів, які сповідують релігії, водночас не порушуючи їх специфіки та основи. У дослідженні також використовуватимуться феноменологічні, діалектичні та герменевтичні методи. Загалом феноменологічний метод дає змогу проникнути в суб'єктивність індивіда. За допомогою певних засобів вираження смислу можна співвіднести мотиви, ідеї, цілі віруючих, при цьому в їх поведінці, формальних структурах спілкування, суб'єктивних факторах суспільних відносин вибудовується смисловий зв'язок. розкриваються, що надзвичайно важливо в контексті релігійної аксіології. Герменевтичний метод необхідний як для власного тлумачення, так і для священних текстів і висловлювань різних релігійних філософів і теологів, оскільки очевидно, що при їх вивченні відкривається новий зміст. Зокрема та, що суперечить трактуванню інших релігієзнавців і теологів. Дослідження стосується релігійної аксіології, тому використовується аксіологічно-філософський метод, що полягає у власному осмисленні (рефлексії) як загальнолюдських цінностей, так і суто релігійних.

Виклад основного матеріалу. Якщо коротко описати результати дослідження, то й консервативно-ортодоксальне, й ліберальне "крила" католицизму свідчать про те, що в культурному, соціальному та морально-етичному планах церковна доктрина парадоксальна за своєю суттю. З одного боку, як зазначає О. Гавеля у своїй праці «Аксіологія християнства як складова сенсу сучасної молоді: релігійно-філософський аналіз», цитуючи Новий Заповіт, що основними цінностями у християнстві є самосвідомість, краса, любов, добро, свобода, що у сукупності складає одну надважливу для християнства цінність – Бога [4, ст. 107]; інакше кажучи, християнство апелює до тих цінностей, які близькі кожній людині, що, безумовно, можна назвати однією з причин такої великої кількості вірян, адже кожний має право на спасіння. Плюралізм думок також можна вважати важливою цінністю католицького віровчення; навіть в більшій мірі, ніж протестантського, який практикував традицію молитися власними національними мовами та більш вільному від священницького посередництва трактування Біблії, як основи християнської віри. На Другому Ватиканському Соборі плюралізму та свободі приділили величезну увагу у наступних документах: "Декрет про екуменізм", або "Unitatis Redintegratio" [18, ст. 1, 2–4, 5–12, 14–18], що повністю присвячений, власне, вираженням цього самого плюралізму у вигляді міжконфесійного діалогу між католицизмом та іншими християнськими течіями (зокрема, між ортодоксальною (грецькою) та іншими Східними Церквами); аналогічною декларацією про зв'язок із нехристиянськими релігіями "Nostra aetate" [16]; четвертій конституції "Gaudium et Spes" ("Про Церкву у сучасному світі") [13]; декреті "Inter Mirifica" [14];

та декларації «Dignitatis Humanae» [12]. На відміну від середньовічної схоластики, цінність свободи була описана більш суттєво інтерпретованою; тобто такою, якою вона й повинна бути: даний Богом дар впорядковувати своє життя згідно власним моральним орієнтирам, світогляду, й, відповідно, культурного простору, в якій проживає людина; при цьому, не допускаючи радикалізму та свавілля; не порушуючи людську гідність [13; 1, ст. 17]. Лібералізм неодноразово і небезпідставно критикувався католицькими богословами-традиціоналістами, насамперед, через необмежені можливості навіть для деструктивних ідей, які, врешті, призводять до автократії та позбавлення людей тієї цінності, завдяки якій ці ідеї виникли та існують. В цьому плані віра у Бога, як цінність, що стоїть вище за будь-які матеріальні потреби, краще допомагає людині визначити, для чого саме потрібна їй свобода, а щоб виховати у вірян (особлива увага акцентувалася на молоді) прагнення віднайти цей баланс між свободою та духовністю, Другий Ватиканський Собор наполягав на системному розвитку релігійної освіти [12; 0; ст. 2], характеризуючи її, як духовне зростання людини. Узагальнюючи, можна стверджувати, що Другий Ватиканський Собор заклав фундамент поглядів сучасного католицизму із переосмисленням проблем суспільного розвитку , про що буде зазначено нижче. Завдяки цій визначній в історії католицизму події, держави, де сповідується дана конфесія, отримали можливість вести богослужіння національними мовами, що не лише формально, а й культурно та духовно наближало людей до Бога.

Але з іншого боку, на фоні усіх затверджених Церквою декларацій, конституцій та революційних для католицизму змін, вчення великої кількості католицьких мислителів, загальне положення католицизму в аксіологічній перспективі було менш стабільним й більш суперечливим. Починаючи із філософського доробку Северина Боеція та Джордано Бруно, завершуючи П'єром Тейяром де-Шарденом – автором релігійної концепції ноосфери, які не відповідали загальноприйнятій церковній доктрині, зазнавали осуду з боку католиків, а часом, як у випадку з Бруно – були страчені, тож плюралізм в католицизмі є умовно-відносним. Страта Джордано Бруно залишається одним з найважчих та найбільш дискусійних випадків у історії Католицької Церкви, і лише у 1992 році Папа Іван Павло II вибачився за це, тим самим нагадав світовій культурі про цінності, які по суті були знехтувані самим католицьким духовенством й залишалися такими протягом століть, а саме: людяність та вміння вибачатись. Лише тільки завдяки цьому вчинку Іван Павло II отримав славу найбільш ліберального за своїми поглядами понтифіка. В 1995 році у своїй енцикліці "Щоб усі були одно" він зазначив, що між католиками, та іншими християнськими конфесіями, зокрема, протестантизмом та ортодоксальною церквою (важлива ремарка від автора: у зв'язку із некоректним для християнської аксіології застосуванням терміну "православ'я" на тлі російсько-української війни, більш доречно вживати терміни : "ортодоксальна церква", "східна", або "грецька" церква) не повинно бути розбрату й недовіри, адже християнство було засновано на єдиній вірі. Це ще одне аксіологічне протиріччя у католицизмі, яке хоч і частково, але намагався виправити 264-й римський понтифік. Окремої уваги заслуговує внесок Івана Павла II у розпад Радянського Союзу та публічне засудження Голодомору (1932–1933), як акт геноциду проти волелюбного, за словами Папи, народу України, що на сьогоднішній момент актуально. Свобода є однією з фундаментальних цінностей християнства, й Іван Павло II був одним з небагатьох представників вищого католицького духовенства, хто дійсно проповідував та практикував цей принцип; навіть дискримінація жінок, як одна з вагомих проблем християнської релігії, за його понтифікату засуджувалася. Варто зосередити на всьому вище згаданому увагу тому, що проблема цінностей, які проповідували римські понтифіки, навіть не у особистих орієнтирах того чи іншого понтифіка, а в самому статусі Папи Римського, як непогрішимого земного намісника Бога, тим самим створюючи найвищий після Бога авторитет для вірян, й кожний вислів потенційно може бути схваленим католицьким духовенством, незважаючи навіть на протиріччя морально-етичним принципам того чи іншого народу чи культури, представники яких, ймовірно, сповідують католицизм.

Підтверджують дану тезу понтифікати наступників Івана Павла II: Бенедикта XVI та Франциска. На відміну від Кароля

Юзефа-Войтили, Бенедикт XVI сповідував більш консервативні погляди й обережно ставився до екуменізму. Зокрема, він засуджував джихад, як явище, що з одного боку не є толерантним по відношенню до іншого віросповідання, а отже, утворює певний бар'єр в діалозі між людьми різних релігій. Але враховуючи, християнський досвід Хрестових походів та арабо-ізраїльські війни, що набули особливого загострення 7 жовтня 2023 році, такий вислів Папи Бенедикта можна потрактувати, як певне застереження та вказує на різницю цінностей, що проповідують християнські та мусульманські світи та про серйозну кризу у відносинах між віровченнями. Понтифік вважав, що лише християнство здатне вийти з соціально-політичних, культурних та економічних криз, про що у своїй енцикліці "Любов у правді" [4]. Бенедикт XVI наголошує, що завдяки збагаченню можна зробити чимало хороших, зокрема, згідно християнської етики й моралі, справ. Критикуючи соціальні проблеми, спричинені економічними факторами, він не вдається до згубних для культури людства проблем, притаманних марксистській філософії, і пропонує таку концепцію соціально-політичного розвитку, основою якого є взаємоповага та любов один до одного.

Найбільше протиріч викликає постать понтифіка Франциска. Зокрема, його погляди стосовно російсько-української війни часто кардинально різнилися один від одного й були предметом дискусій: з одного боку, він підтримував прагнення українців до свободи та визнав Голодомор актом геноциду на рівні з Голокостом у своїй праці «Про небеса і про землю» ("На Небі і на Землі") [1]; але з іншого не засуджував агресію з боку росіян та навіть закликав «не відмовлятися від своєї спадщини»; тобто, фактично, продовжувати імперіалістичний курс своєї держави. Також Франциск у документальному фільмі "Відповіді Папи/"The Pope Answers", що виходив на стрімінговому сервісі Disney + неоднозначно висловився про сексуальну культуру та аборти. Папа Франциск, фактично, є єдиним понтифіком, хто на офіційному рівні підтримав сексуальні меншини, що безумовно, є важливим кроком з точки зору людської моралі, не лише християнської, де кожна людина має бути рівна перед Богом, не відкидаючи, при цьому, важливу цінність християнства, а саме, сімейна, задля продовження роду людського, неодноразово зазначеній у різних християнських джерелах: від Біблії та богословській філософії до вищезгаданої конституції "Gaudium et Spes" [13], затверджену на Другому Ватиканському Соборі. Сучасні біомедичні технології сприяють такій можливості у нетрадиційних сімей. Однак, як і у випадку з попередніми понтифіками, Франциск засуджує аборти, при цьому, акцентуючи, що представники духовенства мають бути більш "милосердними" по відношенню до жінок, які зробили аборт. Безумовно, шлюб та плідність є одними з ключових цінностей авраамічної релігійної аксіології, однак неможливість здійснення аборту означає, що жінка немає права на самозахист від незапланованого зачаття. Попри неоднозначну позицію Папи Франциска, за його понтифікату католицизм проходив свій еволюційний шлях, курс якого був заданий ще на Другому Ватиканському Соборі, а саме: екуменізм, мультикультурний діалог, балансування між мораллю та науковим прогресом.

8 березня 2025 року новим Папою Римським було вперше обрано громадянина Сполучених Штатів – Роберта Френсіса Превоста; він же Лев XIV. Важливою спільною рисою між американською культурою та католицизмом є плюралізм думок та поглядів в єдиному аксіологічному середовищі, і обрання саме американця наступним понтифіком можна цілком охарактеризувати, як наступний крок у модернізації ціннісних орієнтирів Католицької Церкви. Впродовж першого року свого понтифікату Лев XIV зарекомендував себе і як ліберал, і як консерватор одночасно, поєднуючи погляди трьох попередників. Позиція Папи Римського щодо російсько-української війни є більш однозначною, відкрито засудивши Російську Федерацію, тим самим повернувши дискурс до ідеї, що християнство не має толерувати геноцид та насильницьке панування одного народу над іншим [19]; поточні тенденції сьогодення (зокрема, американо-ізраїльська війна проти тоталітарної ісламської теократії в Ірані) свідчать про посилення ескалації у світі. Подібно Бенедикту XVI та Франциску, Лев XIV не заперечує науково-технологічний прогрес, зокрема розвиток штучного інтелекту, однак не вітає застосування останнього у релігійній практиці, оскільки служба, проповідь, молитва, тощо мають бути здатністю кожної особистості

відчувати та осмислювати Божі настанови, чого не вміє штучний інтелект, і що буде сильно видозмінювати сенс у неправедних цілях. Не вітає нинішній понтифік висвячення жінок у диякони, аргументуючи це тим, що це створить проблеми, та гомосексуальності. Це свідчить про те, що хоч Лев XIV і його попередники намагається спрямувати християнське віровчення у сучасний культурний та соціальний дискурс, в певних питаннях вони так чи інакше базуються на усталених християнських канонах, фундаментальні перегляд та зміни яких залишаються неможливими для вирішення, що робить проблему поступової лібералізації навіть плюралістичної Католицької Церкви екзистенційною.

Висновки. У зв'язку з вищезгаданими проблемами католицького віровчення, як у вірян, так і неприхильних до релігій людей, все частіше виникають питання з приводу морально-ціннісних орієнтирів, яких пропонує дотримуватись католицизм. Загалом, ця тенденція триває ще від початку Нового часу, коли основний акцент був зміщений до людиноцентричного погляду на світ, а найвідоміший вислів Фрідріха Ніцше: "Бог помер, і ми його вбили" навіть у відриві від контексту його філософії свідчить про те, наскільки глибокою виявилася криза, в якій опинилося людство, зокрема й релігія. З кожним роком стає відомо про все більшу кількість проблемних ситуацій, пов'язаних із Католицькою Церквою, та проявів дискримінації по відношенню до тих чи інших категорій людей, а проте, неможливо заперечувати той аксіологічний еволюційний "стрибок" у вигляді екуменізму та переосмисленню певних релігійних догм, який був здійснений за останні три сторіччя. Глобальність католицизму сприяє більш конструктивному діалогу та поверненні до цінностей різних народів та культур, але, водночас, під час кризових ситуацій, як, власне, російсько-українська війна , це створює певну морально-етичну дилему, оскільки об'єктивно Церква не може обирати той чи інший бік конфлікту.

Список використаних джерел:

Бергольо Хорхе, Скорка Авраам – "На Небі і на Землі" // ISBN 978-966-378-542-4

Войтила Кароль-Юзеф – "Веслуючи в небо" (Переклад Станіслав Шевченко)// Ел. Джерело: https://chtyvo.org.ua/authors/Karol_Wojtyla/Vesluiuchy_v_nebo_zbirka

Войтила Кароль-Юзеф – "Римський триптих" // Вид. "Пульсари"; ISBN – 978-966-2171-93-8

Гавеля О. – «Аксіологія християнства як складова сенсу сучасної молоді: релігійно-філософський аналіз», 2019

Гавеля О. – «Християнські цінності як змістоутворюючий чинник духовно-морального життя сучасної людини: релігійно-філософський аналіз», 2018

Назаренко Ю.А. – «Аксіологія релігійно-освітнього дискурсу», Київ, 2017

Пирог Г.В. – «Ціннісний характер релігії (аксіологічний аналіз християнства)», Київ, 2005

Рацінгер Йосиф – "Caritas in Veritate" (Любов у Правді) // Вид. "Збруч", 2013

Хрипко С.А. – «Аксіологія освіти в полі міждисциплінарного дискурсу: ціннісне, ментальне, наукове», 2003

Хрипко С.А.- «Ціннісні акценти духовно-творчих тенденцій освітньої культури сучасної України», 2011

"Dei Verbum" // Ел. Джерело: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html

«Dignitatis Humanae» // Ел. Джерело: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html

"Gaudium et Spes" // Ел. Джерело: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html

"Inter Mirifica" // Ел. Джерело: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_en.html

"Lumen Gentium" // Ел. Джерело: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html

"Nostra aetate" // Ел. Джерело: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_lt.html

"Sacrosanctum Concilium" // Ел. Джерело: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html

"Unitatis Redintegratio" // Ел. Джерело: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html

Ел. Джерело: https://www.bbc.com/ukrainian/articles/crk2dkk4y64o

References:

Bergolho Jorche Scorcha Abram – “On Heaven and On the Land” // ISBN 978-966-378-542-4 [In English]

Wojtyla Karol-Yusef – “Vesluiuchi v Nebo” (Translated by Stanislav Shevchenko) // Sourse: https://chtyvo.org.ua/authors/Karol_Wojtyla/Vesluiuchy_v_nebo_zbirka [In Ukrainian]

Wojtyla Karol-Yusef – “The Romanian Triptych” // Publishing by “Pulsary”; ISBN – 978-966-2171-93-8 [In Ukrainian]

Havelia O. – “Axiology of Christianity as a Component of the Meaning of Life of Modern Youth: Religious and Philosophical Analysis”, 2019 [In Ukrainian/English]

Havelia O. “Christian Values as a Continuity Factor of the Spiritual-Moral Building of a Modern Human: A Religious Philosophical Analysis”, 2018 [In Ukrainian/English]

Nazarenko, Y. – "The Axiology of Religious-Educational Discourse", Kyiv, 2017 [In Ukrainian/English]

Pirog A.V. “The valuing character of religion (Axiological analysis of Christianity)”. – Manuscript, Kyiv, 2005 [In Ukrainian/English]

Racinger Joseph – “Caritas in Veritate” (“Lyubov u pravdi”) // Publishing by “Zbruch”, 2013 [In Ukrainian]

Khrypko S. – "The Axiology of Education in the Field of Interdisciplinary Discourse: Values, Mentality, Science", 2003[In Ukrainian/English]

Khrypko S. – "Value Accents of Spiritual and Creative Trends in the Educational Culture of Modern Ukraine", 2011 [In Ukrainian/English]

“Dei Verbum” // Source: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html

«Dignitatis Humanae» // Source: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html

“Gaudium et Spes" // Source: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html

“Inter Mirifica” // Source: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_en.html

“Lumen Gentium” // Source: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html

“Nostra aetate” // Source: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_lt.html

“Sacrosanctum Concilium” // Source: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html

“Unitatis Redintegratio” // Source: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html

Source: https://www.bbc.com/ukrainian/articles/crk2dkk4y64o

Дата першого надходження статті до видання: 19.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 27-1:27-67
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.5

Райчинець Федір Федорович,
магістр богослов'я,
старший викладач кафедри богослов'я
Української євангельської теологічної семінарії
orcid.org/0009-0004-2913-9185
academ.edu.ua@gmail.com

ПРОРОЧІСТЬ ПРОРОЧОЇ МІСІЇ ЦЕРКВИ У ПУБЛІЧНОМУ ПРОСТОРІ: ПРОРОКИ, ІСУС І ЦЕРКВА

Церква є частиною суспільства, якому вона служить, але залишається питання щодо ролі церкви в історично-політичному процесі держави та суспільства. Якою є роль церкви в суспільно-політичних процесах суспільства? Чи повинна церква сумирно підкорятись слову влади, чи бути на стороні опозиційних сил і боротись з несправедливістю, або, можливо, бути абсолютно аполітичною? Сьогодні можна почути багато різних голосів самої церкви, адресованих, здебільшого, і в першу чергу, самій собі, важливість щодо важливості та необхідності пророчої ролі церкви у публічному просторі. Церква, як релігіно-громадянська організація, говорить із суспільством (паствою) словами пророків. Ці голоси стають гучнішими в часи важливих суспільних викликів, випробування, або карколомних випробувань та змін суспільно-політичних процесів. В контексті сучасної жвавої богословської дискусії щодо пророчої місії церкви у публічному просторі поточна стаття досліджує провідні сенси, на які звертали увагу біблійні пророки та Ісус відповідно до Євангелія від Матвія. Представлене дослідження проведене з метою отримати краще розуміння пророчого в місії пророків та Сина Божого, на яке слід звернути увагу церкві, що покликана бути продовжувачем їх пророчої місії. Дослідивши біблійне життя пророків і Ісуса, можна виділити три ключові питання у пророчій місії церкви у публічному просторі, які, вочевидь, не втратили своїх нагальності та актуальності і до сьогодні. Перш за все – це питання лідерства, а також – питання духовності, та питання справедливості. Відповідно до Євангелія від Матвія церква і пророки Христові мають обов'язок перед Христом та суспільством, якому вони служать, захищати справедливість. При цьому пророки та церква не стають політичною одиницею, адже вони не шукають влади, натомість виявляють свою вірність Христу – Богові та Месії.

Ключові слова: публічне богослов'я, політичний свідок, альтернативна спільнота, спільне благо, пророча місія, духовність, лідерство, справедливість.

Raichynets Fyodor,
Master of Theology,
Senior Lecturer, Department of Theology,
Ukrainian Evangelical Theological Seminary
orcid.org/0009-0004-2913-9185
academ.edu.ua@gmail.com

THE PROPHETIC MISSION OF THE CHURCH IN THE PUBLIC SPHERE: PROPHETS, JESUS, AND THE CHURCH

The church is part of the society it serves. However, it remains the question about the role of the church in the historical and political state process. What is the role of the church in the social and political processes of society? Should the church meekly take care of the authorities' voice, or should it take the side of the opposition forces and fight injustice, or perhaps should it be completely apolitical? Today, we can hear many different voices of the church itself, addressed, for the most part, and first of all, to itself, about the importance and necessity of the prophetic role of the church in the public space. The church, as a religious and civil organization, speaks to society (the flock) with

© Райчинець Ф. Ф., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

the words of the prophets. These voices become louder in times of important social challenges, trials, or stunning trials and changes in socio-political processes. In the context of the current lively theological debate on the prophetic mission of the church in the public sphere, the current article explores the leading meanings that the biblical prophets and Jesus drew attention to according to the Gospel of Matthew. The presented study was conducted with the aim of gaining a better understanding of the prophetic in the mission of the prophets and the Christ, which should be paid attention to by the church, which is called to be the continuer of their prophetic mission. Having studied the biblical lives of the prophets and Jesus, we can distinguish three key issues in the prophetic mission of the church in the public sphere, which, apparently, have not lost their urgency and relevance to this day. First of all, these are the issues of leadership, as well as the issue of spirituality, and the issue of justice. According to the Gospel of Matthew, the church and prophets of Christ have a duty to Christ and the society they serve to defend justice. At the same time, the prophets and the church do not become a political unit because they do not seek power. But instead, they have to demonstrate their loyalty to Christ as God and Messiah.

Key words: public theology, political witness, alternative community, common good, prophetic mission, spirituality, leadership, justice.

Коли Церква захищає справедливість,
вона не стає політичною,
вона виявляє свою вірність Христу.
Оскар Ромеро

Вступ. Церква, яка виконує свою пророчу місію в публічному просторі, покликана бути політичним свідком (Wright & Bird, с. 2024) та альтернативною спільнотою, що у своєму житті демонструє інший спосіб буття у світі (Hauerwas, 1981; 1983). Вона постає спільнотою віри, яка є знаком і передсмаком майбутнього Царства Божого (Moltmann, 1993), водночас у теперішньому активно сприяючи спільному благу, а її віра має не лише публічний прояв, але й конкретні публічні наслідки (Volf & McAnnally-Linz, 2016). Усе це стає можливим лише за умови вірності Церкви її покликанню бути продовжувачем пророчого служіння біблійних пророків (Brueggemann, 1994) та місії Царства Божого, проголошеної й втіленої Ісусом Христом.

Джонатан Сакс (n.d.b) зауважував: *«Апокаліпсис настає тоді, коли в пророцтві зникає надія, а в політиці – терпіння»*. Політичні процеси часто позначені втратою терпіння, однак пророча традиція ніколи не дозволяє зникнути надії. Бути пророком у суспільстві – а отже, бути Церквою в дусі пророків і Ісуса – означає залишатися спільнотою надії посеред політичного хаосу й колективної безнадії. Адже через пророків Своїх Христос не легітимізує імперський правовий порядок, але опротестовує та підриває його заявки на абсолютну легітимність (Brueggemann, 2016).

Аналіз попередніх досліджень. Чи має церква пророчу роль у суспільстві? Здебільшого – так, однак залишається питання щодо того, як розуміти, або тлумачити *пророчість* церкви у публічному просторі. Серед християнських лідерів і богословів можна почути різні думки з цього приводу, зокрема, можна проаналізувати думки Вальтера Брюґеммана, Юргена Мольтмана, Стенлі Гауерваса, Мирослава Вольфа і Томаса Райта. У своїх працях вони закликають церкву до пророчого служіння, та наголошують на важливості її ролі у публічному просторі. Роман Уільямс (2012) називає християнську віру не набором особистих втіх, але мовою для суспільних перетворень. Грег Окессон (2020) стверджує, що місія церкви повинна бути публічною, втіленою та контекстуальною: охоплювати всі аспекти життя (соціальні, політичні, економічні, культурні), як свідчення Божого царства у складному та плюралістичному світі.

Класична робота Вальтера Брюґеммана «Пророча уява» (2018). Брюгемман намагається відновити авторитет біблійних пророків та закликає церкву наслідувати їх приклад пророчого служіння перед обличчям домінуючої політичної влади та економічної несправедливості. За Брюґемманом основним завданням старозавітних пророків було плекати, живити та пробуджувати свідомість у сприйнятті себе (народу завіту), як альтернативної спільноти, що зосереджена на формуванні політики свободи, справедливості і співчуття. Противагою при цьому вважається політика домінування, яку Ізраїльська монархія,

спокусившись, наслідувала від єгипетського фараона та оточуючих імперій.

Якщо церква прагне наслідувати пророків у своєму пророчому служінні, то вона має зрозуміти, що:

«…сенс пророчого служіння полягає не в яскравих, що розбурхують суспільство вчинках, а, скоріше, в спробі запропонувати людям альтернативне сприйняття реальності і дати їм можливість побачити власну історію в світлі Божої свободи і Його волі до справедливості.» (Brueggemann, 2018, с. 207–214).

Стенлі Гауервас (1981, с. 36–71; 1983, с. 96–115) у своїй «Спільноті характеру» також представляє церкву як альтернативну спільноту. При цьому місія церкви у публічному просторі (полісі) бути політичною спільнотою, демонструючи інший спосіб життя, що базується на любові і милості. Християнська етика при цьому можлива лише в контексті Церкви, але церква немає якоїсь окремої етики, вона і є етикою. Місія церкви полягає не в тому щоб змінити світ, а жити життя, змінене Христом у світі. Основним завданням християн у суспільстві бути не ефективними, а вірними: вірність Христу важливіша за досягнення результатів. Тобто етика церкви, за Гауервасом, – це вірність, а не менеджмент моралі.

Натомість, Юрген Мольтман (1993, с. 66–196) у своїй книзі «Церква в силі Духа» стверджує, що церква є, перш за все, живою спільнотою, сповненою Духом Святим, що живе у надії на майбутнє Царство Боже. Церква, за Юргеном (1993), є інструментом Божої місії у світі і покликана бути знаком і передсмаком Царства Божого. Зважаючи на це, церква має стати голосом правди у суспільстві, засуджувати будь-яку несправедливість, відстоювати мир, захищати права та гідність людини, і турбуватися про екологію. Сенсом існування церкви є активна участь в трансформації та оновленні світу, але не у втечі від нього. Через свою місію церква солідаризується з бідними, пригнобленими і страждає стражденними, вона покликана бути надією, але не пануючою силою у світі. Своїм існування церква формує та втілює альтернативні (справедливіші) структури всередині себе, візуалізуючи тут і тепер майбутнє, яке вона проголошує .

Мирослава Вольф (2011, с. 119–137) присвятив свою працю «Публічна віра: як послідовники Христа повинні служити загальному благу» ролі церкви у публічному просторі. Свої думки Вольф розвинув у своїй праці «Публічна віра в дії: як мислити обережно, діяти мудро і голосувати чесно», написану у співавторстві з Раяном МакАналлі-Лінцом (Volf & McAnnally-Linz, 2016, с. 1–18, 191–198). Тож, за Вольфом церква повинна уникати двох спокус у публічному просторі: спокуси ледарства та спокуси примусу.

Під ледарством, йдеться про віру яка стала суто приватною справою, і немає жодного впливу на суспільство. Спокуса примусу сформульована як домінування віра в публічному просторі через примус політики або нав'язування певної культури. На противагу згаданим спокусам, Вольф пропонує альтернативу – вірну присутність, – яка сприяє спільному благу без примусу. Церква повинна публічно свідчити про істину Христа з покорою і відкритістю і без домінування. Основною метою церкви у публічному просторі є втіленням бачення людського процвітання, яке базується на Божій любові і справедливості, кидаючи виклик несправедливості, але не демонізуючи інших. Послідовники Христа покликані брати активну участь у публічному житті – не як ідеологи чи прихильники певної партії, а як люди, сформовані баченням спільного блага, заснованого на любові, справедливості, мирі та людській гідності.

Томас Райт разом з Майклом Бірдом (2024) у книзі «Ісус і влада: християнське політичне свідчення в епоху тоталітарного терору і дисфункціональних демократій» наголошують, що церква є політичним свідком. Церква покликана залишатися вірною Ісусу, як справжньому Царю, та бути альтернативою політичним та державним структурам. Саме така місія є продовженням місії Царства Божого, яку проголосив та втілив Ісус. Євангеліє Царства Божого, за Райтом та Брідом (2024, с. 175), – це політичне проголошення правління (панування) нового царя у світі, де все ще панують Рим, Кесар, сучасні диктатори та націоналізми. Пи цьому: «*Перспектива царства вимагає* [від церкви] *пророчого свідчення, священицького заступництва та політичного розсуду*».

Автори нагадують, що аполітична віра – це зручна духовність, яку люблять диктатори, грецьке *euangelion* (євангеліє) – це політичне

слово, що означає звістку про перемогу царя. Подібно до пророків, церква має говорити правду владі, виступати за справедливість, мир і милосердя. У часи загроз, війни, тоталітаризму – вірність Ісусу виявляється через місію, що слугує миротворчісті, правді, жертовності, та дає надію. Церква покликана не пристосовуватися до світу, а навпаки бути альтернативою.

Думки теологів, начебто, такі різні, але в той самий час, – схожі. Вочевидь таке розуміння базується на біблійному наративі, а саме – на вивченні ролі пророка у літературі, постаті Ісуса Христа, Його проповідей, а також ролі Царства Божого в Євангеліях, що тісно перекликається з пророчим служінням у Старому завіті (Іванов, 2024, с. 88–90).

Метою представленого дослідження став аналіз лідерської ролі церкви в часи складних соціально-політичних процесів та пророчої ролі старозавітних пророків та Ісуса у відношенні до пастви, відповідно до Євангелія від Матвія. Якими були біблійні пророки та Ісус, згідно з Євангелієм від Матвія, чому вони приділяли особливу увагу, щоб краще зрозуміти пророчий характер своєї місії.

Таке дослідження може допомогти з'ясувати, які аспекти цієї пророчої місії заслуговують на особливу увагу з боку церкви, яка покликана продовжувати її в публічній сфері.

Виклад основного матеріалу. Для того щоб краще зрозуміти, у чому саме полягає пророчий вимір пророчої місії церкви в публічному просторі, а також чого бракує церкві у формуванні її пророчої публічної позиції, в дослідженні був використаний наступний аналітичний шлях.

1. Звернення до старозавітних пророків з метою простеження того, що саме об'єднує їхнє пророче послання незалежно від часу їхнього служіння (до Вавилонського екзилу, під час екзилу, чи після нього), адресатів їх послань (Північне царство Ізраїлю, Південна Юдея, або сусідні народи), а також релігійних і політичних обставин, які зумовили їхнє пророче слово. При цьому увага була зосереджена на трьох ключових моментах які об'єднують усіх пророків: на світоглядному питанні формування певної духовності, засадничому принципу побудови стосунків, а також – завдяки кому і перший і другий аспект має пропагуватися і втілюватися у суспільстві.

2. Звернення до Євангелія від Матвія, яке небезпідставно називають Євангелієм здійснених пророцтв і яке, незалежно від хронології свого виникнення, розташоване першим у новозавітному каноні. Це Євангеліє підкреслює зв'язок між пророками та Ісусом та вибудовує міст між старозавітним і новозавітним канонами, що дозволило простежити аспекти, що об'єднували старозавітних пророків, та аспекти, що об'єднують Ісуса і пророчу традицію. Цей підхід дозволив глибше усвідомити, чого саме із ключового бракує сучасній церкві в її пророчій публічній місії, а також – на які аспекти варто звернути увагу, щоб ця місія відповідала місії пророків та Ісуса і була її вірним, послідовним та непохитним продовженням.

Розуміння контексту пророків, їх основної ролі, допомагає нам краще зрозуміти їх послання. Серед багатьох можливих тем, які об'єднують пророків у їх посланні, незалежно від часу коли вони пророкували, міста в якому їх послання лунало, і ситуації яким було адресоване їх пророче звернення. Вивчаючи роль пророків та їх пророчої діяльності в історії суспільства було вирішено зосередитися на трьох взаємопов'язаних моментах: 1) контексті, в якому пророків найкраще зрозуміти; 2) їхній основній ролі; 3) ключовому пророчому посланні.

Пророки у контексті завіту. Найпродуктивнішою інтерпретативною лінзою для розуміння пророків у межах старозавітного канону є завіт (беріт) (Brueggemann, 1994, с. 43–69; Goldingay, 2010, с. 114–134; Walzer, 2018, с. 1–16). Завіт – або, як його іноді перекладають, договір – це угода, запропонована вільним Богом звільненому народові, виведеному з єгипетського рабства. Умови цього завіту сформульовані водночас лаконічно, вимогливо й радикально: *«Я буду вашим Богом, а ви будете Моїм народом»* – або ж: *«Я буду вашим Сувереном, а ви – Моїми підданими»* (Кн. Левіт 26:12). Саме ці завітні стосунки між Богом Ізраїля та самим Ізраїлем становлять головну драму біблійної історії, у якій пророки відіграють одну з ключових ролей.

Завіт слід сприймати не як юридичну формальність, а як запрошення вільного Бога через живі стосунки зі звільненим народом втілити в історії не лише Божу мрію про людину, але й людську мрію про саму себе. Йдеться про формування простору, в якому самореалізація стає можливою, а також таких стосунків, у яких вона не сприймається як змагання

з іншим, а як особистий внесок у спільне благо. Однак одне – погодитися з таким запрошенням, і зовсім інше – втілити його в життя. Звільнений народ досить швидко прийняв запропоноване бачення можливого майбутнього, не до кінця усвідомивши, що воно не реалізується автоматично. Для втілення завітної мрії недостатньо лише бажання, воно вимагає тривалої вірності, волі та зусиль.

У цьому контексті основна роль пророка полягає в тому, щоб нагадувати народові завіту про умови самого завіту. Від їх дотримання або порушення залежать подальші стосунки між Богом та Ізраїлем, реалізація Божого задуму щодо народу, його покликання і, зрештою, його історична доля. Пророче нагадування стає особливо невідкладним у ті моменти, коли народ піддається спокусі відхилитися або навіть відступити від завітних зобов'язань.

Саме тоді Бог піднімає Своїх слуг – пророків – і через їхнє слово нагадує вибраному народові про добровільну згоду разом із Ним будувати альтернативну модель суспільства, де свобода поєднується з порядком, а наріжним каменем є справедливість (Heschel, 1962, с. 249–281; Brueggemann, 2016, с. 39–70).

У період ізраїльської монархії політична й релігійна еліти за своєю суттю дедалі менше відрізнялися від домінуючих навколишніх культур, внаслідок чого поняття «вибраності» в народі завіту з часом набуло спотвореного значення. Замість етичної та якісної відмінності народу завіту від навколишніх народів, вибраність стала підґрунтям внутрішнього соціального поділу. Апогеєм цієї деформації завітної ідеї став наймудріший цар Ізраїля – Соломон (Brueggemann, 2018).

В юдейській традиції, сформованій на основі Старого Завіту, справедливість є недоторканною: заданим порядком у самій структурі творіння за волею Бога-Творця, Ягве. Натомість постійній і радикальній деконструкції підлягають усі претензії на істину, які слугують легітимації несправедливості (Brueggemann, 2016, с. 39).

Справедливість у пророчому слові набуває чіткого соціального й політичного виміру та постає залежною від кількох ключових чинників: сформованого світогляду (духовності), характеру лідерства, справедливості судової системи, а також здорового й збалансованого ставлення до матеріальних благ і соціальних відносин. Інакше кажучи, справедливість можлива лише там, де формується відповідне бачення світу, діє відповідальне керівництво, функціонує система правосуддя та забезпечується справедливий розподіл. Саме на ці взаємопов'язані сфери пророки послідовно звертають увагу у своєму служінні (Brueggemann, 2016, с. 39–71).

Справедливість у пророчому слові набуває чіткого соціального й політичного виміру та постає залежною від кількох ключових чинників: сформованого світогляду (духовності), характеру лідерства, справедливості судової системи, а також здорового й збалансованого ставлення до матеріальних благ і соціальних відносин. Інакше кажучи, справедливість можлива лише там, де формується відповідне бачення світу, діє відповідальне керівництво, функціонує система правосуддя та забезпечується справедливий розподіл. Саме на ці взаємопов'язані сфери пророки послідовно звертають увагу у своєму служінні.

Основна роль пророків. Основна роль пророків у контексті завіту полягає в тому, щоб бути підривним елементом щодо замкненої системи, сформованої елітою. Вони вказують на тріщини, що з'являються в, здавалося б, міцних і захисних стінах цієї системи, тріщини, через які вона може зруйнуватися, якщо не буде вжито необхідних заходів. Саме тому пророк має залишатися незалежним від будь-якої влади – як релігійної (священства), так і політичної (царя), – аби мати змогу звертатися до неї з Божим посланням.

Цей аспект розглядали, зокрема, Авраам Йошуа Гешель, Джонатан Сакс та Еріх Фромм. Попри те, що кожен з них підходив до вивчення пророків з різних точок зору, їхні підходи взаємно доповнюють один одного. Так, Гешель у своїй класичній праці «Пророки» (1962) досліджує пророче служіння в межах біблійної теології. Рабин Джонатан Сакс у численних працях, присвячених публічній ролі сучасного юдаїзму, розмірковує про релігійне та політичне значення пророків у ТаНаХу. Еріх Фромм у своєму есеї «Пророки і жреці» наголошує на моральному та етичному вимірах пророчої ролі. Особливо показовим є те, що, незважаючи на відмінність підходів і контекстів, усі троє розглядають пророка не як функціонера релігійної

системи, а як постать радикальної відповідальності, яка перебуває в напруженні між Богом, суспільством і історією.

Для Авраама Гешеля пророк – це насамперед *людина самотня*. Його самотність не романтична, а екзистенційна. Пророк є викликом для усіх: для патріотів пророк виглядає руйнівником, для благочестивого натовпу – богохульником, для влади – бунтівником: навіть якщо його не почують, то не зрозуміють і не запишуть, він не може мовчати. У словах пророка невидимий Бог стає почутим. Пророк це людина, яка на глибокому рівні тут і тепер проживає Божу залученість, біль, гнів, співчуття і любов до світу. Бог у пророків це не байдужий Абсолют, а Той, Хто глибоко реагує на несправедливість, насильство й ідолопоклонство. Пророк "чує" цей Божий біль і передає його мовою людських слів, через що він страждає, і проживає глибоку екзистенційну самотність (Heschel, 1962, с. 22027).

Джонатан Сакс у своїх численних працях підкреслює цю ж думку, але з іншого боку – історичного і соціального. Пророки, наголошує він, не мали жодної формальної влади, не були царями, не належали до царського двору, здебільшого, – не були священиками і не займали посад у культовій ієрархії, їх не обирали, вони не мали мандату більшості й часто були непопулярними. Сучасники рідко прислухалися до їх слів, але саме їх голоси були збережені, пережили імперії та стали частиною Танаху: тобто авторитет пророка не походить із влади, але з істини. Саме тому голос пророків звучить крізь століття (Sacks, n.d.b).

Еріх Фромм, у свою чергу, читає пророків крізь призму гуманістичної етики. Для нього вони не є відстороненими спостерігачами історії. Людяність не є для них зовнішнім об'єктом аналізу, вона живе всередині них. Саме тому, що пророки бачать істину, вони відчувають внутрішній обов'язок її проголошувати. Вони не маніпулюють страхом і не погрожують, відкриваючи перед людиною альтернативу – інший шлях, інші суспільні стосунки, інше майбутнє. Пророче служіння не є кар'єрною амбіцією, а бажання «стати пророком» є ознакою лжепророків: пророк говорить не тому, що хоче, а тому, що не може не говорити (Fromm, 1963, с. 130).

Пророче послання пророків: духовність, лідерство, і система правосуддя.

Питання лідерства. Попри те, що саме слово *«лідер»* у Писанні згадується нечасто, а тема лідерства присутня радше імпліцитно (Goldingay, 2000, с. 1–24; 2010, с. 266–271), у пророчій традиції – а згодом і в служінні Ісуса – саме на лідерство, а не на народ загалом, покладається першочергова відповідальність за стан спільноти. Релігійні лідери своїм стилем служіння і поведінкою в богослужінні фактично моделюють духовність народу та його уявлення про віру. Саме від лідерів і їхнього особистого життєвого прикладу значною мірою залежить, чи буде духовність спільноти цілісною і щирою, чи ж роздвоєною та облудною. Пророк Єремія наголошує: *«Горе пастирям, які гублять і розганяють отару мого пасовиська, – говорить Господь… Ви розпорошили Мою отару, прогнали її і не доглядали її»* (Єремія 23:1-2).

Пророк Єзекіїль, присвячуючи релігійному лідерству окремі пророцтва, викриває пастирів, які пасуть самих себе, нехтуючи отарою, і проголошує Боже рішення усунути їх від служіння, притягнувши до відповідальності за зловживання владою та зраду довіреної їм спільноти.

«Сину людський, провісти пророцтво щодо пастирів Ізраїлю, – пророкуй і скажи їм, отим пастирям, що говорить Владика Господь: Горе пастирям Ізраїлю, котрі пасуть самих себе! Хіба не отару повинні пасти пастирі?... Тому, пастирі, послухайте Господнє слово! Як Я живий, – говорить Владика Господь, – оскільки Моя отара була здобиччю, і Мої вівці стали поживою для всіх хижих звірів, через те що не було пастиря; позаяк Мої пастирі не дбали про Мою отару, пасли самих себе, а Моїх овець не пасли, тому ви, пастирі, слухайте Господнє слово! Так говорить Владика Господь : Ось Я виступаю проти пастирів і притягну їх до відповідальності за Мою отару, – Я усуну їх і більше не дозволю їм пасти Мою отару. Пастирі більше не будуть пасти самих себе. Я вирву Моїх овець з їхнього рота, аби вони (вівці) більше не були їхньою поживою.» (Єзекіїль 34:2, 7-10).

Пророки наполягають: справжнє лідерство – це не перебування *над* законом, а підпорядкування тому самому закону, якому підлягає весь народ, і свідчення цього через особистий приклад. Пророк Ісая описує стан політичного лідерства свого часу такими словами: *«Князі твої – бунтівники, товариші злодіїв; усі*

люблять хабарі й женуться за винагородами; сироті не чинять правосуддя, і справа вдови до них не доходить» (Ісая 1:23).

Корумповане лідерство – це лідерство, що шанує злочинців і збагачується за рахунок зубожіння власного народу. Воно не має морального права очікувати або вимагати від народу законослухняності, адже факт існування закону не гарантує законності в суспільстві. Для пророків законність стає можливою лише тоді, коли політичне лідерство саме стає взірцем виконання закону, а принцип справедливості – його засадничою основою. Рівність перед законом стає реальністю лише за умови, що політичні лідери першими підкоряються вимогам закону, шанобливо ставляться до нього і безкомпромісно реагують на будь-які його порушення. Якщо ж лідерство перестає бути формою жертовного служіння і перетворюється на інструмент зловживання владою – не варто очікувати поваги з боку народу. Лідерство, яке служить власним інтересам або інтересам вузького кола наближених втрачає моральну легітимність у очах спільноти. Пророк Міхей наголошує:

«Послухайте ж ви, начальники роду Якова й старійшини дому Ізраїля, котрі зневажаєте правосуддя й викривляєте все пряме… Його можновладці судять за хабар, його священики навчають за винагороду, а його пророки провіщають за гроші, й при цьому спираються на Господа, кажучи: Хіба ж Господь не серед нас?» (Михей 3:9-11).

Питання духовності. Постійна спокуса відхилення від умов завіту супроводжувала народ завіту впродовж усієї його історії. Особливо гостро ця спокуса проявлялася в лідерстві – насамперед релігійному, яке, замість турбуватися про духовні потреби спільноти, дедалі більше зосереджувалося на власних інтересах. Використовуючи своє становище як інструмент контролю над простим народом, таке лідерство вимагало від інших того, чого саме не виконувало. Звершуючи богослужіння, воно водночас вважало, що служіння Богові не зобов'язує до служіння людям у їх потребах. У результаті служіння Богові та служіння ближньому було штучно розділене, а поклоніння живому Богові та поклоніння різним ідолам було небезпечно змішане. Таким чином, у народі завіту з одного боку утвердилася ідолопоклоницька релігійність, а з іншого – розділена духовність. Саме цей внутрішній розлам є однією з наскрізних тем, що об'єднує пророків або, принаймні, імпліцитно присутня в більшості їхніх послань (Ісая 1:10-15, 16-20; Єремія 5:30-31; 7:1-4; Осія 4:4-10, 11-14; 6:6; Амос 4:4-5; 5:21-24; 7:10-17; Міхей 2:6-11; 6:6-8).

Так пророк Єремія викриває небезпеку одночасного поклоніння Яхве і ідолам інших народів:

"Адже всі вони кажуть дерев'яному ідолу: Ти – мій отець! – як і кам'яному: Ти нас породив! До Мене ж вони повернулись спиною, а не обличчям, хоча в час своєї недолі кликатимуть до Мене: Устань і спаси нас! А де ж твої боги, яких ти собі наробила, дочко Сіону? Нехай встануть і, якщо зможуть, нехай тебе врятують, коли трапиться лихо! Адже, скільки в тебе міст, Юдеє, стільки в тебе і богів!?" (Єремія 2:27-28)

Рав Джонатан Сакс (n.d.b) стверджує що таке релігійне: *«…ідолопоклонство було не тільки помилковим, воно було згубним. Воно розглядало всесвіт, як сукупність сил, які часто конфліктували між собою. Перемога діставалася сильнішим. Сила перемагала право. Найсильніші виживали, а слабкі гинули»,* тобто відбувалося все те, що безпосередньо суперечило тому що передбачали завітні умови.

З іншого боку пророк Ісая викриває наскільки згубно розділення або відділення в богослужінні виконання усіх релігійних ритуалів від турботи про тих, хто в особливий спосіб суспільно вразливий, або потребує особливого піклування та справедливості:

«*Навіщо Мені безліч ваших жертв? – говорить Господь. – Я переситився всепаленнями з баранів, жиром відгодованих телят, – крові биків, овець та козлів Я не бажаю!.. Не приносьте більше даремних дарів! Ваше кадіння стало огидним для Мене! Новомісяччя, суботи й скликання зборів Я не можу терпіти – беззаконня разом зі святкуванням! Ваші новомісяччя і ваші свята ненавидить Моя душа! Вони стали для Мене тягарем, – Я змучився їх нести!.. І коли ви простягаєте свої руки, Я відвертаю від вас Свої очі; навіть якщо б ви примножували ваші молитви, Я не слухатиму вас. Ваші руки закривавлені!..»* (Ісая 1:11, 13-15).

«Обмийтеся, станьте чистими, усуньте ваші злі вчинки з-перед Моїх очей, – перестаньте чинити зло, навчіться робити добро,

дотримуйтесь правосуддя, рятуйте пригнобленого, захищайте сироту і заступайтесь за вдову!» (Ісая 1:16-17).

Альберто Мелло (2014) у своїй праці «Хто такі пророки» стверджує, що: *«Ісая – най немилосердніший критик богослужіння, критик не тільки його нещирості, не тільки поділу правосуддя і релігійності, а й – як сам він виражається – змішання беззаконня зі святкуванням»* (Mello, 2014, с. 63).

Вочевидь для пророків поклоніння Богу, яке відділене від служіння людині, є небезпечним, оскільки відокремлює ставлення до Бога від ставлення до людини, яка є носієм образу та подоби Божої.

Завітна духовність у посланні пророків є радикально простою: якщо я прагну поклонятися Богові, то маю схилитися перед соціально вразливою людиною. Богові я догоджаю не стільки богобійним виконанням релігійних обрядів і ритуалів, скільки гідним і шанобливим ставленням до іншого – насамперед, до того, хто перебуває в залежному становищі від мене, а не я від нього. Пророки у своєму посланні наполягають на тому, що релігійні лідери народу, а разом із ними й сам народ, виявилися неспроможними чітко розмежувати вірність Ягве та поклоніння іншим божествам. З іншого боку, люди штучно відокремили поклоніння Богові від служіння людям, передусім, соціально вразливим. Унаслідок цього богослужіння Богові було відділене від милосердя й співчуття до ближнього, особливо до нужденного.

Питання справедливості в системі правосуддя. Наявність справедливості в суспільстві та її реальна доступність для кожного – особливо для найбільш вразливих, таких як вдови, сироти та чужинці – є тим, що покликане принципово відрізняти народ Завіту від навколишніх народів. У пророчій традиції справедливість не мислиться як привілей для окремих груп, але як універсальне благо. Саме тому пророки наполегливо пов'язують справедливість із відповідальністю політичного та судового лідерства. Зусилля влади, згідно з умовами Завіту, мають бути спрямовані не на забезпечення комфортного життя для себе чи вузького кола наближених, а на утвердження такої системи правосуддя, у межах якої кожен може отримати справедливий захист і чесне рішення – незалежно від свого статку, соціального статусу чи впливу. Лише дієва система правосуддя, у якій закон застосовується однаково до всіх, робить справедливість живою і реальною, а не декларативною.

Крістофер Райт, посилаючись на Джона Ґолдінгея, слушно зауважує, що коли пророки говорять про справедливість, вони використовують *«єврейські слова, які є конкретними іменниками, на відміну від абстрактних понять. Йдеться не про ідею, над якою слід розмірковувати, а про конкретну дію, яку необхідно здійснювати»* (Wright, 2004, с. 257). Судді та політична еліта виявляються нездатними (або небажаючими) забезпечити чесну судову систему та запобігти зловживанню владою. Саме тому пророки виявляють глибокий скепсис щодо заяв влади про справедливість, адже ті самі, хто проголошує її, водночас виступають суддями й бенефіціарами системи. Цей стан радикальної моральної деградації яскраво описано у пророка Осії:

«Бо немає правди, немає милосердя і немає пізнання Бога на землі… насильство розливається, і кров слідує за кров'ю» (Осія 4:1-2).

Для пророків пізнання Бога безпосередньо пов'язане з практикою справедливості (Sacks, n.d.a). Політичні лідери відповідають за утвердження справедливості через систему правосуддя так само, як релігійні несуть відповідальність за формування духовності народу. Хоча, на перший погляд, ці сфери можуть здаватися розмежованими, у пророчій традиції вони нерозривно пов'язані. Духовність виходить за межі храмового богослужіння й не зводиться до виконання релігійних чи ритуальних обов'язків, а безпосередньо формує ставлення до іншого в публічному просторі. Водночас справедливість не є винятково юридичною категорією, але становить засадничий вимір автентичного поклоніння Богові. Як слушно підсумовує Джонатан Сакс:

«благочестя без справедливості, релігійна строгість без співчуття, любов до Бога без любові до ближнього – усе це становить глибоку духовну поразку» (Sacks, n.d.c).

Саме тому пророки так різко викривають конкретні зловживання влади. Амос прямо пов'язує економічне гноблення з корупцією в судовій системі: *«Ви гнітите праведного, берете хабарі і відштовхуєте убогих від брами»*

(Амос 5:11-12). Авраам Гешель радикалізує цей пророчий закид, наголошуючи, що справедливість у біблійній традиції є не людським винаходом, а трансцендентною вимогою самого Бога: *«для Бога справедливість настільки ж істотна, як і саме дихання»* (Heschel, 1962, с. 253–254).

Стан суспільства, у якому система правосуддя зруйнована, пророк Ісая описує як трагедію вірного міста: *«Якою ж розпусницею стало колись вірне місто Сіон, сповнене правосуддя! Там панувала справедливість, а тепер – убивці!»* (Ісая 1:21). У ситуації, коли справедливість відсутня в самій системі правосуддя, постає радикальне питання: де її шукати людині – особливо тій, яка є незахищеною? Якщо справедливість доступна лише тим, хто має владу, багатство й зв'язки, то йдеться вже не про справедливість, а про інструмент сильного для просування власних інтересів.

Саме тому, як зауважує Маркус Борг, у пророчій традиції Бог *«неодноразово відкидає поклоніння через відсутність справедливості, але ніколи не відкидає справедливість через нестачу поклоніння»* (Borg & Crossan, 2006, с. 44). Храм, який стає місцем, *«де релігійність прикриває несправедливість, приречений на зруйнування, оскільки перетворюється на «лігво розбійників»* (Borg & Crossan, 2006, с. 46).

У пророчій традиції справедливість постає не як абстрактний ідеал, а як конкретний критерій вірності Завіту, за яким оцінюється передусім діяльність політичного й судового лідерства. Пророки послідовно викривають неспроможність влади забезпечити дієву й доступну для всіх систему правосуддя, у якій закон служить захисту вразливих, а не інтересам сильних. Саме в цій сфері, а не лише у ритуальній чи культовій площині, виявляється справжній стан духовності народу: там, де правосуддя спотворене, поклоніння втрачає автентичність, а пізнання Бога зводиться до порожньої декларації.

Відповідальне лідерство – тобто лідерство, здатне до самообмеження й достатньо зріле, щоб розуміти владу не як привілей, а як засіб служіння тим, хто перебуває в потребі, – разом із цілісною духовністю, безкомпромісною до ідолопоклонства й водночас милосердною до людини, особливо до тієї, яка є залежною від влади, а не навпаки, та наявністю дієвої справедливості, доступної навіть найнижчому члену суспільства, становлять наріжні засади здорового суспільного устрою. Саме на цих вимірах зосереджується пророча критика: вони формують ядро пророчого послання і проходять крізь усю пророчу традицію червоною ниткою – незалежно від історичних обставин, адресатів чи конкретних форм пророчого звернення.

Ісус продовжує пророчу традицію. Ісус не лише продовжує пророче служіння старозавітних пророків, але й заново актуалізує ті самі першочергові питання, які, згідно з пророчим посланням, потребують негайного перетворення. Євангеліє від Матвія не випадково відкриває новозавітний канон і посідає перше місце серед чотирьох канонічних Євангелій. Саме воно в логічний і богословськи послідовний є способобм продовжувати той наратив, яким завершується остання пророка книга єврейського канону – книга Малахії (Pop, 2024, с. 92–93).

По-друге, невипадково Євангеліє від Матвія часто називають «Євангелієм виконаних пророцтв», адже в його оповіданні все, що відбувається – від народження Ісуса, через ключові етапи Його публічного служіння і аж до страждань, – осмислюється як здійснення того, що було передбачене пророками. Іншими словами, вчення, місія і доля Ісуса представлені Матвієм у світлі пророчого сповнення.

Третя причина, і ключова для цього дослідження, полягає у триразовому використанні словосполучення «закон і пророки» в Євангелії від Матвія – у вирішальних твердженнях Ісуса, які визначають Його ставлення до Закону та підсумовують його сутність (Матвія 5:17; 7:22 і 22:40). Серед богословів і коментаторів Матвія існують різні тлумачення того, що саме Ісус мав на увазі, стверджуючи: «Не думайте, що Я прийшов відмінити Закон і Пророків; Я не прийшов відмінити, але сповнити» (Матвія 5:17). Це «виконання» інтерпретується як досягнення передбачуваної мети Закону, його есхатологічне завершення, христологічна реконфігурація, або ж наративна й спільнотна актуалізація у житті матвіївської спільноти.

У цьому дослідженні пропонується розуміти дане твердження як виконання первинного наміру Закону в пророчому дусі, тобто в межах пророчої традиції. Використовуючи

словосполучення «закон і пророки», Матвій стверджує, що Ісус свідомо продовжує пророчу лінію і, подібно до пророків, наголошує на тих самих завітних вимогах Тори, які вони проголошували до Нього. Своїм служінням Ісус втілює не букву Закону, а його дух – початковий намір, втрачений народом у прагненні правильного, але формалізованого розуміння Закону (Матвія 5:20 і 23:23). Інакше кажучи, в Євангелії від Матвія Ісус не лише сповнює пророцтва щодо Свого народження, публічного служіння і страждань, але й виконує, підкреслює та радикально актуалізує у Законі те саме, на чому наполягали пророки до Нього (Матвія 5:12).

Для Ісуса у Євангелії від Матвія питання лідерства, особливо релігійного, враховуючи час і релігійно-політичні обставини, а також питання цілісної чи розділеної духовності й соціальної справедливості залишаються надзвичайно актуальними.

Питання лідерства. Зіткнувшись із численними потребами та проблемами народу (описаними в Матвія 8–9 розділах), Ісус змилосердився і послужив людям, охарактеризувавши їх стан як *«втомлених та розпорошених овець, які не мають пастуха»* (Матвія 9:36).Постає питання: чи йдеться тут про повну відсутність лідерів, чи про брак належних, відповідальних наставників, для яких служіння народу та задоволення його потреб є першочерговим завданням? Трохи згодом, порівнюючи власне служіння зі служінням Івана Хрестителя – яке, зауважмо, не привернуло особливої уваги натовпу – Ісус закликає народ до себе словами: *«Прийдіть до Мене всі втомлені та обтяжені…»* (Матвія 11:28). Цікаво, від чого саме втомився народ: від тягаря гріха, відсутності справедливості, духовності, що не приносить плодів, чи від лідерства, яке мислить перш за все про себе, а не про потреби людей? І чи не є ця «втома» комплексним станом, в якому поєднується соціальна, духовна та моральна напруга народу, на який Ісус відповідає своїм служінням – яке й є втіленням справжнього лідерства?

Лідерство як служіння, яке моделює Ісус власним прикладом викриває невідповідність існуючого лідерства в народі, та налаштовує лідерів проти Ісуса. Матвій бачить лідерство Ісуса як втілення низки пророцтв Ісаї 11:1-5, і особливо 42:1-4 розділу:

«Ось Мій Слуга, Якого Я обрав, Мій Улюблений, що Його вподобала душа Моя; Я покладу Духа Мого на Нього, і Він сповіщатиме суд народам. Він не буде змагатися, не буде кричати, ніхто не почує на майданах Його голосу. Надламаної тростини Він не доламає і тліючого ґнота не загасить, доки не доведе правосуддя до перемоги. І на Його Ім'я будуть надіятися народи!» (Матвія 12:18-21)

У світлі цього пророцтва Матвій тлумачить лідерство Ісуса не як домінування чи панування над людьми, а як служіння їм у їхніх конкретних потребах. Як Месія, Ісус не вступає у публічну боротьбу за владу, характерну для політичного світу, Його боротьба спрямована не на здобуття статусу чи контролю, а на добробут людини. Водночас у пророчому дусі Ісус постає вимогливим і різким щодо лідерів, які зловживають владою або нехтують відповідальністю, але милосердним і співчутливим до народу, який несе на собі тягар їх рішень. Він діє не через примус чи гучну демонстрацію сили, а через делікатну увагу до людини та її глибинних духовних потреб. Тож лідерство Ісуса – це сила в поєдннні з лагідністю, справедливість – із милосердям, а влада – зі служінням. На відміну від політичного лідерства, яке нерідко стає джерелом страждання народу, Ісус як лідер солідаризується з тими, ким керує: Він перебуває з народом у його стражданнях і, зрештою, страждає за народ: Він *«прийшов не для того, щоб Йому служили, а щоб послужити й віддати Свою душу як викуп за багатьох»* (Матвія 20:28).

Питання духовності. У Нагорній проповіді Матвій подає центральну частину вчення Ісуса, яку Він відкриває своїм ставленням до Закону. Ісус наголошує, що прийшов не порушити Закон – як це могло здаватися релігійному лідерству, – а виконати його (Матвія 5:17). Водночас це твердження завершується різкою й провокативною заявою про кризу праведності саме тих, хто вважався її носіями: книжників і фарисеїв.

«Тож кажу вам, що коли ваша праведність не перевищить праведності книжників і фарисеїв, то не ввійдете до Царства Небесного» (Матвія 5:20).

Вестергольм (1992, с. 609–614) підсумовує, що праведність або духовність тих, хто відгукнувся на проголошення Царства Божого,

має не просто відповідати наявним релігійним стандартам, а перевершувати їх. Тож тут постає ключове питання, особливо з огляду на спосіб життя та богословські переконання книжників і фарисеїв: у чому полягає криза або невідповідність їхньої праведності? Що саме Ісус вважає недостатнім або хибним у тій набожності, якій вони навчали? Більше того, якщо праведність книжників і фарисеїв визначалася, насамперед, дотриманням і виконанням вимог Закону, то постає ще гостріше запитання: що саме було хибним у їхньому розумінні Закону та в способі його виконання? Чи йдеться про формалізацію заповідей, редукцію Закону до зовнішньої поведінки, чи про втрату його внутрішнього, реляційного та етичного спрямування?

Якщо погодитися з пропозицією Райта (1992, с. 386-387), викладеною в книзі *Новий Завіт і народ Божий*, де він пропонує читати 23-й розділ Євангелія від Матвія як своєрідне дзеркальне відображення Нагорної проповіді, тоді відкривається можливість конкретніше відповісти на питання, що саме було хибним у розумінні та застосуванні Закону фарисеями й книжниками часів Ісуса. *«Все, що лише скажуть вам, робіть і виконуйте, але так, як вони, не чиніть, бо вони кажуть і не роблять»* (Матвія 23:3).

Йдеться про буквальне й фрагментарне розуміння вимог Закону, зовнішню, лицемірну праведність, втрату його цілісного наміру та духу: *«Горе вам, книжники та фарисеї, лицеміри, бо даєте десятину з м'яти, кропу й кмину, а занедбали найважливіше в Законі: суд, милосердя та віру; і це належить робити, і того не залишати»* (Матвія 23:23).

Пророча традиція наголошує на розумінні первісного задуму та загального духу Закону, а не на суворому дотриманні його буквальних приписів, які можуть спотворювати його початковий сенс. Як зауважує апостол Павло: «*Він дозволив нам стати служителями Нового Завіту – не букви, а Духа, бо буква вбиває, а Дух оживляє*» (2 Коринтянам 3:6).

Питання праведності як справедливості. Праведність у Матвія, так само як і у пророків, має виразний соціальний вимір і виявляється у практиках соціальної справедливості (Русин, 2025, с. 125–165): праведність постає одним із ключових критеріїв участі в Царстві Божому, яке розуміється як продовження завітних відносин, що тепер охоплюють не лише народ завіту, але й усі народи (Caragounis, 1992, с. 417-430). Серед богословів і коментаторів Євангелія від Матвія точаться дискусії щодо того, як найкраще перекладати одне з центральних понять цього Євангелія – *δικαιοσύνη*: як *«праведність»* чи як *«справедливість»*. Навіть ті дослідники, які наполягають на перекладі *δικαιοσύνη* як *«праведність»* (Hagner, 1993, с. 87–97; Davies & Allison, 2004, с. 64–72; France, 2007, с. 158–170; Ulrich Luz, 2007, с. 184–203), застерігаючи, що переклад *«справедливість»* може суттєво звузити зміст цього поняття, водночас підкреслюють, що праведність у Матвія не може зводитися ані до легалізму, ані до приватної побожності. Вона невід'ємно включає соціальну відповідальність, тобто йдеться про особисту вірність Богу, яка одночасно виявляється у практиках соціальної справедливості.

У Євангелії від Матвія Ісус двічі, у контексті закидів щодо невідповідності Його поведінки Закону, цитує пророка Осію – постать, яку старозавітні богослови справедливо вважають пророком Завіту (Brueggemann, 2012, с. 284–300). Посилаючись на Осію 6:6 *«Милосердя хочу, а не жертви»,* Ісус щоразу радикально переосмислює зміст законної праведності. У першому випадку (Матвія 9:9-15,13) Він підкреслює соціальний вимір праведності, наголошуючи, що виконання Закону не вимагає відмежування від інших задля збереження особистої набожності чи ритуальної чистоти, а, навпаки, передбачає відкритість і відповідальність у ставленні до тих, хто перебуває поза межами «свого» кола. Тут праведність у відповідності до Закону виявляється не через виключення, а через включення тих, хто не відповідає усталеним очікуванням і нормам. У другому випадку (Мтатвія 12:1-8,7) Ісус демонструє, що законна праведність не зводиться до дотримання заборон, а спрямована на збереження і спасіння людського життя. Таким чином, праведність у Матвія не означає відмежування від «інакшого», але, навпаки, постає як неочікувана інакшість для нього самого: вона не є логікою заборони, а логікою допомоги й служіння. У цьому сенсі праведність у Матвія відповідає осієвому розумінню вірності: так само як у Осії не існує ритуальності без вірності Яхве, у Матвія немає праведності без справедливості, тобто без трансформації стосунків.

Завершальне повчання Ісуса в Євангелії від Матвія (25:31–46) про остаточну долю праведників і неправедників, чітко окреслює матвіївське розуміння праведності. Доля праведників безпосередньо пов'язана з тим, як вони ставляться до «*одного з цих найменших*», адже саме це ставлення постає вирішальним критерієм суду. Образ «менших» (Матвія 10:4; 18:6, 10, 14; 25:40, 45) є однією з ключових богословських категорій у Матвія, навколо якої точаться значні інтерпретаційні дискусії. Вирішальним при цьому є те, що Христос радикально ототожнює Себе саме з «меншими» і тлумачить служіння їм як служіння Собі. Ставлення до «менших» таким чином стає ознакою і критерієм справжньої, цілісної праведності, яка протиставляється праведності книжників і фарисеїв (Матвія 5:20). Така праведність має виразний соціальний вимір і відповідає пророчому розумінню духовності, в якому служіння Богові невід'ємно поєднується зі служінням соціально вразливим, оскільки саме в цьому служінні виявляється справедливість, яку не здатна забезпечити формальна система правосуддя.

Висновки. Підсумовуючи пророчу традицію Старого Завіту та служіння Ісуса в Євангелії від Матвія, можна виокремити три взаємопов'язані виміри пророчої місії, які залишаються визначальними і для Церкви сьогодні: лідерство, духовність і справедливість.

Питання лідерства в пророків і в Ісуса постає не як володіння владою, а як служіння через вразливість. Саме ставлення до соціально незахищених і маргіналізованих стає критерієм істинного лідерства: лідер виявляється тим, хто здатний говорити людині не те, що вона прагне почути, і не те, що їй зручно вважати потрібним, а те, що насправді служить її благу. Таке лідерство не нав'язує себе силою і не маніпулює очікуваннями, а виявляється у відповідальній турботі й конкретному піклуванні про потреби вразливих, а не у потуранні примхам сильних.

Питання духовності у пророчій перспективі так само визначається ставленням до вразливих. Пророки й Ісус наполягають на цілісності життя, в якому віра перевіряється не риторикою, а практикою. Бути прикладом у тому, що проголошується і чого очікують від інших, означає насамперед здатність бачити, чути і служити тим, хто позбавлений голосу. Уявлене майбутнє Царства Божого, проголошене словом, стає видимим уже тепер через конкретні дії любові й милосердя. Така духовність виявляється у цілісній місії, складовими якої є проголошення Царства Божого, служіння соціально вразливим, пророчий голос у публічному просторі від імені безголосих, відстоювання прав безправних і захист беззахисних. Вона спрямована не на контроль над іншими, а на формування власного життя у світлі Божої волі.

Питання справедливості постає як безумовний критерій вірності цій пророчій місії. Якщо справедливість недоступна кожному, вона недоступна нікому; якщо вона не досягає найбільш уразливих і незахищених у спільноті Христа, тоді вона втрачає саму свою сутність. Саме тому в біблійній пророчій традиції справедливість ніколи не є абстрактним принципом, а завжди виявляється у конкретних практиках захисту й відновлення гідності тих, кого система залишає поза увагою.

Тож, у загальному підсумку, пророк постає фігурою радикальної свободи, радикальної відповідальності і послання. Він не володіє владою, а є викликом владі, як релігійній так і політичній; він не представляє систему, а викриває її сутність вказуючи що в системі не сприяє справедливості а заважає їй; не пропонує зручних відповідей, але відкриває горизонт можливої справедливості і дає надію. Саме тому пророчий голос залишається незамінним – тоді, коли домінуючі наративи прагнуть закритості, самозаспокоєння і мовчання.

Якщо в пророчій літературі критика лідерства здебільшого набуває вербальної форми – через слово викриття, застереження й осуд, – то в служінні Ісуса ця критика здійснюється насамперед через Його особистий приклад. Саме спосіб життя і характер служіння Ісуса викривають глибоку невідповідність існуючих моделей лідерства Божому задуму, і цим самим не лише оголюють кризу влади, але й неминуче провокують спротив і ненависть з боку тих лідерів, чия легітимність та авторитет опиняються під загрозою.

Список використаних джерел:

Іванов, М. (2024). Проповідники і пророки: взаємодія покликання і дарів. *Богомисліє: літературно-богословський альманах*, *34*(2), 86–105.

Мур, М. (2020). *Хроніка Месії: Нарис життя Ісуса Христа в хронологічній послідовності*. Книгоноша.

Рор, Р. (2024). *Роздуми в очікуванні Різдва*. Свічадо.

Русин, І. (2025). Блаженні голодні і спраглі праведності, бо вони наситяться. У О. Гейченко, Р. Соловій, Є. Устінович (Ред.), *Блаженство і терор: Українська богословська відповідь на російську агресію* (с. 125–165). Дух і Літера.

Betz, H. D. (1995). *The Sermon on the Mount*. Fortress Press.

Borg, M. J., & Crossan, J. D. (2006). *The last week: The day-by-day account of Jesus' final week in Jerusalem*. HarperOne.

Brueggemann, W. (1994). *A social reading of the Old Testament: Prophetic approaches to Israel's communal life*. Fortress Press.

Brueggemann, W. (2012). *An introduction to the Old Testament: The canon and Christian imagination*. Westminster John Knox Press.

Brueggemann, W. (2016). *God, neighbor, empire: The excess of divine fidelity and the command of common good*. Baylor University Press.

Brueggemann, W. (2018). *The prophetic imagination* (40th anniversary ed.). Fortress Press.

Caragounis, C. C. (1992). Kingdom of God/Heaven. In J. B. Green, S. McKnight, & I. H. Marshall (Eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (pp. 417–430). InterVarsity Press.

Carter, W. (2000). *Matthew and the margins: A sociopolitical and religious reading*. Orbis Books.

Davies, W. D., & Allison, D. C. (2004). *Matthew: A shorter commentary*. T&T Clark International.

Evans, C. A. (1992). Old Testament in the Gospels. In J. B. Green, S. McKnight, & I. H. Marshall (Eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (pp. 579–590). InterVarsity Press.

France, R. T. (2007). *The Gospel of Matthew*. Eerdmans.

Fromm, E. (1963). Prophets and priests. In *On disobedience and other essays: The art of being* (pp. 127–150). Harper & Row.

Goldingay, J. (2000). *Men behaving badly*. Paternoster Press.

Goldingay, J. (2010). *Key questions about Christian faith: Old Testament answers*. Baker Academic.

Guelich, R. A. (1982). *The Sermon on the Mount: A foundation for understanding*. Word Publishing.

Hagner, D. A. (1993a). *Matthew 1–13* (Word Biblical Commentary, Vol. 33A). Word Books.

Hagner, D. A. (1993b). *Matthew 14–28* (Word Biblical Commentary, Vol. 33B). Word Books.

Hauerwas, S. (1981). *A community of character: Toward a constructive Christian social ethics*. University of Notre Dame Press.

Hauerwas, S. (1983). *The peaceable kingdom: A primer in Christian ethics*. University of Notre Dame Press.

Heschel, A. J. (1962). *The prophet*. Harper & Row.

Hurst, I. D. (1992). Ethics of Jesus. In J. B. Green, S. McKnight, & I. H. Marshall (Eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (pp. 210–222). InterVarsity Press.

Keener, C. S. (1997). *Matthew*. InterVarsity Press.

Luz, U. (1995). *The theology of the Gospel of Matthew*. Cambridge University Press.

Luz, U. (2007). *Matthew 1–7*. Fortress Press.

McKnight, S. M. (1992a). Justice, righteousness. In J. B. Green, S. McKnight, & I. H. Marshall (Eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (pp. 411–416). InterVarsity Press.

McKnight, S. M. (1992b). Matthew, Gospel of. In J. B. Green, S. McKnight, & I. H. Marshall (Eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (pp. 527–541). InterVarsity Press.

Mello, A. (2014). *Chi è profeta?* Edizioni Qiqajon.

Moltmann, J. (1993). *The church in the power of the Spirit*. Fortress Press.

Moo, D. J. (1992). Law. In J. B. Green, S. McKnight, & I. H. Marshall (Eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (pp. 450–461). InterVarsity Press.

Okesson, G. A. (2020). *A public missiology: How local churches witness to a complex world*. Baker Academic.

Osborne, G. R. (2010). *Matthew*. Zondervan.

Sacks, J. (n.d.a). *The prophetic view of sacrifice*. Retrieved from https://www.yeshiva.co/midrash/44304

Sacks, J. (n.d.b). *The prophetic voice*. Retrieved from https://outorah.org/p/840/

Sacks, J. (n.d.c). *The world's most enduring moral voice – Introduction to Covenant & Conversation 5775 on ethics*. Retrieved from https://blogs.timesofisrael.com/the-worlds-most-enduring-moral-voice-introduction-to-covenant-conversation-5775-on-ethics/

Senior, D. (1996). *What are they saying about Matthew?* Paulist Press.

Snodgrass, K. (2008). *Stories with intent: A comprehensive guide to the parables of Jesus*. Eerdmans.

Stanton, G. N. (1992). Sermon on the Mount. In J. B. Green, S. McKnight, & I. H. Marshall (Eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (pp. 735–744). InterVarsity Press.

Volf, M. (2011). *A public faith: How followers of Christ should serve the common good*. Brazos Press.

Volf, M., & McAnnally-Linz, R. (2016). *Public faith in action: How to think carefully, engage wisely and vote with integrity*. Brazos Press.

Walzer, M. (2018). *In God's shadow: Politics in the Hebrew Bible*. Yale University Press.

Warren, R. (2012). *Faith in the public square*. Bloomsbury.

Westerholm, S. (1992). Pharisees. In J. B. Green, S. McKnight, & I. H. Marshall (Eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (pp. 609–614). InterVarsity Press.

Wright, C. J. H. (2004). *Old Testament ethics for the people of God*. Inter-Varsity Press.

Wright, N. T. (1992). *The New Testament and the people of God*. Fortress Press.

Wright, N. T., & Bird, M. F. (2024). *Jesus and the powers: Christian political witness in an age of totalitarian terror and dysfunctional democracies*. SPCK.

References:

Betz, H. D. (1995). *The Sermon on the Mount*. Fortress Press.

Borg, M. J., & Crossan, J. D. (2006). *The last week: The day-by-day account of Jesus' final week in Jerusalem*. HarperOne.

Brueggemann, W. (1994). *A social reading of the Old Testament: Prophetic approaches to Israel's communal life*. Fortress Press.

Brueggemann, W. (2012). *An introduction to the Old Testament: The canon and Christian imagination*. Westminster John Knox Press.

Brueggemann, W. (2016). *God, neighbor, empire: The excess of divine fidelity and the command of common good*. Baylor University Press.

Brueggemann, W. (2018). *The prophetic imagination* (40th anniversary ed.). Fortress Press.

Caragounis, C. C. (1992). Kingdom of God/Heaven. In J. B. Green, S. McKnight, & I. H. Marshall (Eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (pp. 417–430). InterVarsity Press.

Carter, W. (2000). *Matthew and the margins: A sociopolitical and religious reading*. Orbis Books.

Davies, W. D., & Allison, D. C. (2004). *Matthew: A shorter commentary*. T&T Clark International.

Evans, C. A. (1992). Old Testament in the Gospels. In J. B. Green, S. McKnight, & I. H. Marshall (Eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (pp. 579–590). InterVarsity Press.

France, R. T. (2007). *The Gospel of Matthew*. Eerdmans.

Fromm, E. (1963). Prophets and priests. In *On disobedience and other essays: The art of being* (pp. 127–150). Harper & Row.

Goldingay, J. (2000). *Men behaving badly*. Paternoster Press.

Goldingay, J. (2010). *Key questions about Christian faith: Old Testament answers*. Baker Academic.

Guelich, R. A. (1982). *The Sermon on the Mount: A foundation for understanding*. Word Publishing.

Hagner, D. A. (1993a). *Matthew 1–13* (Word Biblical Commentary, Vol. 33A). Word Books.

Hagner, D. A. (1993b). *Matthew 14–28* (Word Biblical Commentary, Vol. 33B). Word Books.

Hauerwas, S. (1981). *A community of character: Toward a constructive Christian social ethics*. University of Notre Dame Press.

Hauerwas, S. (1983). *The peaceable kingdom: A primer in Christian ethics*. University of Notre Dame Press.

Heschel, A. J. (1962). *The prophet*. Harper & Row.

Hurst, I. D. (1992). Ethics of Jesus. In J. B. Green, S. McKnight, & I. H. Marshall (Eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (pp. 210–222). InterVarsity Press.

Ivanov, M. (2024). Propovidnyky i proroky: vzayemodiya poklykannya i dariv [Preachers and Prophets: The Interaction of Vocation and Gifts]. Bohomysliye: literaturno-bohoslovs′kyy al′manakh, 34(2), 86-105. [in Ukrainian]

Keener, C. S. (1997). *Matthew*. InterVarsity Press.

Luz, U. (1995). *The theology of the Gospel of Matthew*. Cambridge University Press.

Luz, U. (2007). *Matthew 1–7*. Fortress Press.

McKnight, S. M. (1992a). Justice, righteousness. In J. B. Green, S. McKnight, & I. H. Marshall (Eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (pp. 411–416). InterVarsity Press.

McKnight, S. M. (1992b). Matthew, Gospel of. In J. B. Green, S. McKnight, & I. H. Marshall (Eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (pp. 527–541). InterVarsity Press.

Mello, A. (2014). *Chi è profeta?* Edizioni Qiqajon.

Moltmann, J. (1993). *The church in the power of the Spirit*. Fortress Press.

Moo, D. J. (1992). Law. In J. B. Green, S. McKnight, & I. H. Marshall (Eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (pp. 450–461). InterVarsity Press.

Mur, M. (2020). *Khronika Mesii: Narys zhyttia Isusa Khrysta v khronolohichnii poslidovnosti* [Chronicle of the Messiah: An outline of the life of Jesus Christ in chronological order]. Knyhonosha. [in Ukrainian]

Okesson, G. A. (2020). *A public missiology: How local churches witness to a complex world*. Baker Academic.

Osborne, G. R. (2010). *Matthew*. Zondervan.

Ror, R. (2024). *Rozdumy v ochikuvanni Rizdva* [Reflections in anticipation of Christmas]. Svichado. [in Ukrainian]

Rusyn, I. (2025). Blazhenni holodni i sprahli pravednosti, bo vony nasytiatsia [Blessed are those who hunger and thirst for righteousness, for they shall be satisfied]. In O. Heichenko, R. Solovii, & Ye. Ustinovych (Eds.), *Blazhenstvo i teror: Ukrainska bohoslovska vidpovid na rosiisku ahresiiu* [Beatitude and terror: A Ukrainian theological response to Russian aggression] (pp. 125–165). Dukh i Litera. [in Ukrainian]

Sacks, J. (n.d.a). *The prophetic view of sacrifice*. Retrieved from https://www.yeshiva.co/midrash/44304

Sacks, J. (n.d.b). *The prophetic voice*. Retrieved from https://outorah.org/p/840/

Sacks, J. (n.d.c). *The world's most enduring moral voice – Introduction to Covenant & Conversation 5775 on ethics*. Retrieved from: https://blogs.timesofisrael.com/the-worlds-most-enduring-moral-voice-introduction-to-covenant-conversation-5775-on-ethics/

Senior, D. (1996). *What are they saying about Matthew?* Paulist Press.

Snodgrass, K. (2008). *Stories with intent: A comprehensive guide to the parables of Jesus*. Eerdmans.

Stanton, G. N. (1992). Sermon on the Mount. In J. B. Green, S. McKnight, & I. H. Marshall (Eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (pp. 735–744). InterVarsity Press.

Volf, M. (2011). *A public faith: How followers of Christ should serve the common good*. Brazos Press.

Volf, M., & McAnnally-Linz, R. (2016). *Public faith in action: How to think carefully, engage wisely and vote with integrity*. Brazos Press.

Walzer, M. (2018). *In God's shadow: Politics in the Hebrew Bible*. Yale University Press.

Warren, R. (2012). *Faith in the public square*. Bloomsbury.

Westerholm, S. (1992). Pharisees. In J. B. Green, S. McKnight, & I. H. Marshall (Eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (pp. 609–614). InterVarsity Press.

Wright, C. J. H. (2004). *Old Testament ethics for the people of God*. Inter-Varsity Press.

Wright, N. T. (1992). *The New Testament and the people of God*. Fortress Press.

Wright, N. T., & Bird, M. F. (2024). *Jesus and the powers: Christian political witness in an age of totalitarian terror and dysfunctional democracies*. SPCK.

Дата першого надходження статті до видання: 09.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 06.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 2-1:316.774:004.738.5(477)
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.6

Сєвальнєв Герман Едуардович,
аспірант
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
orcid.org/0009-0009-6656-4531
sevalnev.g@gmail.com

РЕЛІГІЙНІ TIKTOK-ІНФЛЮЕНСЕРИ В УКРАЇНІ: ТИПОЛОГІЯ ТА РИНКОВА ЛОГІКА

Поширення соціальних мереж трансформує публічну релігійну комунікацію: релігійні актори адаптують сакральні практики до вимог алгоритмів платформ, формуючи нові конфігурації авторитету та легітимності поза традиційними інституціями. TikTok як платформа з виразною орієнтацією на рекомендаційний алгоритм і короткий відеоформат являє особливий контекст для аналізу цих процесів. Українські релігійні TikTok-інфлюенсери постають значущими акторами публічної релігійної сфери, чия діяльність набуває специфічного забарвлення в умовах повномасштабної війни.

Дослідження використовує якісний порівняльний аналіз трьох кейсів методом цілеспрямованої вибірки. Теоретичну рамку складають теорія медіатизації релігії, концепція «цифрової релігії», теорія релігійного ринку та аналітика релігійного авторитету в онлайн-середовищі. Емпіричний матеріал – контент акаунтів @war_priest, @matushka_katerina та @ivana.dopomoga – систематизовано за критеріями інституційної прив'язки, ринкової орієнтації та механізмів легітимації.

Виявлено три типи релігійних TikTok-інфлюенсерів: інституційний тип з вираженою сакралізацією воєнного контексту; похідно-інституційний тип, що функціонує у формальній прив'язці до конфесійної інституції; незалежний ринковий тип, де сакральне функціонує як товар у відкритому духовному маркетплейсі. Для кожного типу описано специфічні механізми легітимації, формати контенту та монетизаційні стратегії.

Релігійні TikTok-інфлюенсери є новою конфігурацією публічної релігії в Україні, що поєднує ознаки деінституціоналізації, медіатизації та ринкової логіки. Запропонована типологія дозволяє диференціювати стратегії релігійних акторів у цифровому просторі та пропонує інструмент для порівняльних досліджень. Специфіка українського контексту – конфесійний конфлікт, воєнна мобілізація та кризова релігійність – суттєво модифікує загальні тенденції.

Ключові слова: публічна релігійна комунікація, релігійні інфлюенсери, медіатизація релігії, цифрова релігія, релігійний авторитет, ринкова логіка.

Sievalniev Herman,
Postgraduate Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv
orcid.org/0009-0009-6656-4531
sevalnev.g@gmail.com

RELIGIOUS TIKTOK INFLUENCERS IN UKRAINE: TYPOLOGY AND MARKET LOGIC

The spread of social media transforms public religious communication: religious actors adapt sacred practices to platform algorithmic demands, forming new configurations of authority and legitimacy outside traditional institutions. TikTok, as a platform with a pronounced orientation toward recommendation algorithms and short video format, constitutes a particular context for analyzing these processes. Ukrainian religious TikTok influencers have emerged as significant actors in the public religious sphere, their activity acquiring specific dimensions under the conditions of full-scale war.

© Сєвальнєв Г. Е., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

The study employs qualitative comparative case analysis of three purposively selected cases. The theoretical framework integrates mediatization of religion theory, the concept of "digital religion", religious market theory, and analytics of religious authority in online environments. The empirical material – content of the accounts @war_priest, @matushka_katerina, and @ivana.dopomoga – was systematized according to the criteria of institutional affiliation, market orientation, and legitimation mechanisms.

Three types of religious TikTok influencers are identified: the institutional type with a pronounced sacralization of the wartime context; the derivative-institutional type functioning within a formal affiliation to a confessional institution; and the independent market type, where the sacred functions as a commodity in an open spiritual marketplace. For each type, specific legitimation mechanisms, content formats, and monetization strategies are described.

Religious TikTok influencers represent a new configuration of public religion in Ukraine, combining features of deinstitutionalization, mediatization, and market logic. The proposed typology enables differentiation of religious actors' strategies in the digital space and offers a tool for comparative research. The specificity of the Ukrainian context – confessional conflict, wartime mobilization, and crisis religiosity – substantially modifies general trends.

Key words: public religious communication; religious influencers; mediatization of religion; digital religion; religious authority; market logic.

Вступ. Трансформація публічної релігійної комунікації є одним із ключових процесів постсекулярного суспільства. Якщо Габермас фіксує «повернення» релігії у публічну сферу як феномен, що вимагає нових форм дискурсивної легітимації (Habermas, 2006, с. 9–10), то Казанова описує структурну деприватизацію релігії – її вихід із приватної сфери назустріч публічним дискурсам і інституціям (Casanova, 1994, с. 5–6). Обидва підходи розроблялися до становлення соціальних мереж як домінантного комунікативного середовища. Медіатизація релігії (Hjarvard, 2013) – процес, у якому медіа перестають бути нейтральним каналом передачі і стають автономним інститутом, що задає власну логіку для всіх учасників комунікації, зокрема й релігійних акторів, – відкриває новий аналітичний горизонт для розуміння сучасної публічної релігійності.

Поява соціальних медіа й особливо алгоритмічних платформ – YouTube, Instagram, TikTok – радикалізує цю трансформацію. Якщо традиційна медіатизація стосувалася насамперед взаємодії релігійних інституцій із мас-медіа, то цифрова медіатизація відкриває шлях до прямого публічного висловлювання для будь-якого релігійного актора незалежно від інституційної приналежності. Виникають «релігійні інфлюенсери» – особи, що набувають значної аудиторії та впливу у сфері релігійної комунікації через персональні акаунти, оминаючи або поєднуючи з традиційними структурами релігійного авторитету (Febrian, 2024, с. 2; Sheldon, 2024, с. 173).

TikTok являє особливий аналітичний контекст. На відміну від мережевих платформ, де аудиторія будується передусім через соціальні зв'язки, TikTok базується на рекомендаційному алгоритмі, що просуває контент переважно до незнайомих користувачів на основі показників утримання уваги. Це перебудовує саму логіку релігійної комунікації: богослів'я мусить бути переупакованим у «гачок» перших трьох секунд; катехиза – розгортатися як серіал; духовний авторитет – візуалізуватися та персоналізуватися. Платформна логіка (Evolvi, 2021, с. 9–10) визначає, які форми сакрального набувають видимості й поширення.

В Україні ці загальні тенденції набувають специфічного контексту. Ваннер описує українську релігійність як переважно культурно-ідентичнісну, а не доктринальну: православна ідентичність для більшості українців є маркером належності до спільноти, а не строгим теологічним вибором (Wanner, 2022, с. 10–12). Водночас з 2019 р. в українському медіапросторі відбувається конвергенція релігійного та маркетингового дискурсів (Klymentova, 2022, с. 32, 35), яка суттєво передувала масовому поширенню TikTok-релігійності. З початком повномасштабного вторгнення Росії в 2022 р. конфесійний розкол між ПЦУ та УПЦ МП стає проєкцією ширшого протистояння, а релігійна комунікація набуває виразного маркеру «свій/чужий» (Surzhko Harned, 2022, с. 11). Релігійні TikTok-інфлюенсери виявляються не просто комунікаторами сакрального, але й акторами цієї ідентичнісно-ідеологічної динаміки.

Незважаючи на зростаючу кількість досліджень релігійних інфлюенсерів, україномовний сегмент та воєнний контекст залишаються практично не дослідженими. Ця

стаття пропонує типологію релігійних TikTok-інфлюенсерів в Україні та її верифікування на трьох кейсах. Теоретичний внесок полягає у поєднанні концепцій медіатизації, ринкової логіки та реконфігурації релігійного авторитету стосовно TikTok-специфічного контексту в умовах збройного конфлікту.

Мета статті – розробити та обґрунтувати типологію релігійних TikTok-інфлюенсерів в українському сегменті на основі критеріїв інституційної прив'язки та ринкової орієнтації. Відповідно до мети, вирішуються такі завдання: (1) визначити теоретичні координати аналізу в термінах медіатизації, ринкової логіки та цифрового релігійного авторитету; (2) запропонувати типологічну схему; (3) описати три репрезентативні кейси; (4) окреслити специфіку українського контексту як модифікуючого чинника.

Методи. Дизайн дослідження – якісний порівняльний кейс-аналіз. Порівняльна логіка дозволяє через контраст між кейсами верифікувати типологічну схему: кожен кейс добирається не як випадкова одиниця вибірки, а як представник певного типу – відповідно до принципу теоретичної (цілеспрямованої) вибірки. Одиницею аналізу є публічний TikTok-акаунт релігійного комунікатора разом із його контентом, аудиторною динамікою та монетизаційними практиками.

Критерії відбору кейсів лягають в двоосну систему координат: ступінь інституційної прив'язки – від конфесійно закріпленого актора до повністю незалежного; ступінь ринкової орієнтації – від некомерційного сакрального служіння до відкритого духовного маркетплейсу. Комбінація двох осей утворює аналітичний простір, у якому виокремлено три ідеальні типи. Перший – інституційний тип із сакралізацією воєнного дискурсу; другий – похідно-інституційний тип із помірною ринковою орієнтацією; третій – незалежний ринковий тип. Для кожного типу обрано один кейс, що є найбільш інформативним прикладом.

Емпіричний матеріал охоплює публічний контент трьох TikTok-акаунтів: @war_priest (понад 17,5 тис. підписників станом на лютий 2025 р.), @matushka_katerina (понад 38 тис. підписників), @ivana.dopomoga (понад 160 тис. підписників). Здійснювався аналіз всіх доступних одиниць контенту в період від створення акаунта до лютого 2025 р. за такими параметрами: тематична структура контенту, формати відео, візуальна ідентичність, механізми взаємодії з аудиторією (коментарі, відповіді, стрими), маркери інституційної приналежності, наявність і тип монетизації. Дані фіксувалися у структурованому протоколі спостереження; кожен акаунт охоплено у вибірці не менше 60 відео.

Теоретична рамка складається з трьох взаємодоповнюючих концептуальних блоків.

Перший блок – публічна релігія та деінституціоналізація. Казанова описує деприватизацію релігії як процес, у якому релігія повертається до публічних дискурсів, але вже не через інституційні канали церков, а через безпосередню участь релігійних акторів у громадянському суспільстві (Casanova, 1994, с. 5–6). Габермас розвиває цю тезу у постсекулярному напрямку: у публічній сфері релігійні голоси повинні «перекладати» свої позиції мовою загальнозрозумілих аргументів, водночас зберігаючи семантичний потенціал сакрального (Habermas, 2006, с. 9–10). Кемпбел уточнює, як онлайн-середовище рекомпонує чотири виміри релігійного авторитету – ієрархію, структуру, ідеологію та текст, – дозволяючи акторам вибірково спиратися на ті виміри, що найефективніше працюють у цифровому просторі (Campbell, 2007, с. 1045–1046). Спільно ці три перспективи задають рамку для аналізу того, яким чином TikTok-інфлюенсери конструюють публічну релігійну легітимність поза або всупереч традиційним інституційним механізмам.

Другий блок – медіатизація релігії та платформна логіка. Хьярвард формулює таку тезу медіатизації: медіа не просто транслюють релігійні змісти, а підпорядковують релігійну комунікацію власній логіці – видовищності, персоналізації, сенсаційності та ринковій конкуренції за увагу (Hjarvard, 2013). Пізніше Хьярвард уточнює, що медіатизація послаблює традиційний інституційний авторитет релігії, натомість підсилює індивідуальний і харизматичний (Hjarvard, 2016, с. 8). Кемпбел і Беллар розвивають концепцію «цифрової релігії», підкреслюючи нерозривність онлайн- і офлайн-вимірів сучасної релігійної практики (Campbell & Bellar, 2023, с. 1–11). Еволві вводить поняття «гіпермедіованого релігійного простору» – флюїдного середовища, де сакральне циркулює

між платформами та фізичними просторами, набуваючи нових матеріальних форм (візуальна естетика, об'єкти в кадрі, тілесна присутність) (Evolvi, 2021, с. 9–10). Для TikTok принципово важливим є те, що алгоритм рекомендацій функціонує як автономний відбірник сакрального контенту: не вірянин шукає інфлюенсера, а алгоритм приводить потенційного глядача до відео незалежно від його попередніх релігійних інтересів.

Третій блок – ринкова логіка та брендинг сакрального. Іаннаконе запропонував модель релігійного ринку: якщо держава не монополізує релігійну сферу, між конфесіями розгортається конкуренція за «споживача», а релігійні організації вимушені підвищувати «якість пропозиції» та знижувати «витрати входу» для нових членів (Iannaccone, 1992, с. 271–274). Айнштайн екстраполює цю логіку на медіапростір: сучасна релігія функціонує як бренд – із логотипом, наративом, емоційним позиціонуванням і цільовою аудиторією (Einstein, 2008, с. 12–15). Айнштайн і Тейлор показують, що у цифрову епоху брендинг сакрального виходить за межі традиційних конфесій і охоплює нових акторів – велнес-практиків, духовних коучів, мотиваційних спікерів у релігійній упаковці (Einstein & Taylor, 2024, с. 1–2). Ця рамка є необхідною для аналізу монетизаційних стратегій TikTok-інфлюенсерів і тих механізмів, якими ринкова логіка проникає навіть у формально інституційний контент.

Аналіз емпіричного матеріалу здійснювався методом тематичного кодування у два етапи: індуктивний (відкрите кодування контентних патернів без апріорних категорій) і дедуктивний (перевірка кодів відносно теоретичних конструктів). Надійність аналізу забезпечувалась повторним кодуванням 20% масиву з інтервалом у два тижні та веденням рефлексивного журналу кодування. Обмеженням дослідження є відсутність даних про демографічний профіль аудиторії та показники монетизації, доступ до яких у TikTok є закритим без офіційного API.

Результати. Результати аналізу дозволяють сформулювати типологію релігійних TikTok-інфлюенсерів в Україні, що базується на двох осях: ступінь інституційної прив'язки (конфесійно закріплений – незалежний) та ступінь ринкової орієнтації (некомерційне служіння – духовний маркетплейс). Поєднання цих осей утворює аналітичний простір, у якому виокремлено три ідеальні типи: інституційно-сакральний, похідно-інституційний, незалежний ринковий.

Тип А – Інституційно-сакральний тип (Володимир Рідний, @war_priest). Акаунт є найбільш показовим прикладом конфесійно закріпленого актора, чий контент конституює специфічний для України контекст війни. Автор ідентифікує себе як православний священик ПЦУ, активний капелан, що перебуває в безпосередній близькості до лінії фронту. Інституційний авторитет тут не послаблюється, а, навпаки, посилюється через специфічний механізм воєнної легітимації: фізична присутність у зоні бойових дій стає сакральним жестом, що підтверджує автентичність релігійного послання.

Контентна структура акаунта демонструє три стійкі тематичні кластери. Перший – «польова теологія»: короткі відео, у яких священик пояснює теологічні концепти (мучеництво, жертовність, воскресіння) через конкретні воєнні обставини. Другий – «ритуал у полі»: документація богослужінь, сповідей і причасть безпосередньо в польових умовах – окопах, підвалах, медичних пунктах. Третій – «свідчення»: особисті розповіді загиблих солдатів, відео-«некрологи» з повним іменем і фотографією, що перетворюють платформу на простір колективного горювання та сакралізованої пам'яті. Візуальна мова поєднує суворий кліровий одяг із реалістичною фронтовою естетикою – запис ведеться переважно у природних умовах без постановочного освітлення.

З точки зору теорії медіатизації (Hjarvard, 2013), цей тип демонструє парадоксальну динаміку: формально актор підкоряється платформній логіці (короткий формат, регулярність, взаємодія із аудиторією, відповіді на запитання), але змістовно спирається на традиційний інституційний авторитет (ряса, зйомки на фоні церкви, богослужіння). Кемпбел описав би цей випадок як збереження «структурного» та «ідеологічного» вимірів авторитету при трансформації «ієрархічного» (Campbell, 2007, с. 1045–1046). Монетизація відсутня; є лише посилання на донати конкретним солдатам або бойовим підрозділам. Сакральне функціонує тут не як товар, а як мобілізаційний ресурс.

Тип Б – Похідно-інституційний тип (Матушка Катерина, @matushka_katerina).

Акаунт репрезентує принципово відмінну конфігурацію. Авторка – дружина православного священика УПЦ («матушка»), що є традиційним статусом у православній соціальній ієрархії, – використовує інституційну прив'язку як підґрунтя для ринкового позиціонування. Конфесійна ідентичність тут функціонує як бренд-диференціатор: «справжня православна жінка» у сучасному цифровому просторі.

Контентна стратегія вибудована навколо концепту «православний побут»: рецепти пісних страв, поради з виховання дітей у вірі, пояснення церковного календаря, огляди богослужбової атрибутики, хорові співи. Паралельно активно присутній «лайфстайл» контент – інтер'єр будинку, сімейні подорожі, «день матушки». Айнштайн визначила б цю стратегію як «lifestyle branding» у релігійному секторі: ідентичність продається не через доктринальні твердження, а через естетичну демонстрацію «правильного» способу життя (Einstein, 2008, с. 12–15). Монетизація є відкритою і різноплановою: нативна реклама православних видавництв, дитячих товарів і продуктів харчування, платні онлайн-курси («Православна кухня», «Виховання у вірі»), партнерські програми.

З погляду теорії медіатизації цей тип ілюструє повну інтеграцію релігійного актора в логіку платформи: алгоритм, час публікації, формат і естетика підпорядковані максимізації охоплення та конверсії. Водночас зберігається формальна конфесійна рамка, що слугує «печаткою автентичності» – саме ця рамка відрізняє акаунт від звичайного материнського блогу. Еволві описала б такий контент як типовий приклад «гіпермедіованого релігійного простору», де сакральне та побутове нерозривно переплітаються на рівні візуальної мови: освячена вода стоїть поруч з кухонним приладдям, фото з причастя перемежовуються рекламою православних образів із можливістю замовити через Інстаграм (Evolvi, 2021, с. 9–10).

Тип В – Незалежний ринковий тип (Пані Іванна допоможе!, @ivana.dopomoga). Акаунт є найчистішим втіленням третього типу – релігійного чи псевдорелігійного актора, повністю деінституціоналізованого, чий продукт є відкрито синкретичним духовним «помічником». Авторка позиціонує себе як «духовний провідник», «молитовна помічниця», «жінка, яка допомагає через молитву» – без прямої конфесійної ідентифікації. У відеорядах поєднуються православна іконографія, практики медитації, кольоротерапія та нумерологічні рекомендації.

Саме цей тип найбільш повно відповідає концепції spiritual marketplace – духовного маркетплейсу, описаного Айнштайн і Тейлор (Einstein & Taylor, 2024, с. 1–2): споживач формує власний духовний «кошик», поєднуючи елементи різних традицій, а постачальник пропонує модульний набір практик під конкретні запити (здоров'я, відносини, фінансовий добробут, захист від «негативної енергії»). Монетизація є найбільш розвиненою серед трьох кейсів: платні «молитви на замовлення», курси «духовного зцілення», продаж освячених предметів (свічки, ікони, обереги), консультації у форматі «особисте питання – особиста молитва».

З точки зору ринкової теорії Іаннаконе (Iannaccone, 1992, с. 271–274), цей актор максимально знизив «вхідні бар'єри» для потенційного «споживача»: немає обов'язкових доктринальних зобов'язань, немає вимог до регулярної практики, продукт адаптується під запит. Кемпбел описала б цей випадок як повну рекомпозицію авторитету: ієрархічний і структурний виміри повністю відсутні, авторитет тримається виключно на ідеологічному (особисте «покликання», наратив «дару») та текстуальному (вибіркове цитування Писання як підтвердження) (Campbell, 2007, с. 1045–1046). Медіатизаційна логіка тут реалізована найбільш послідовно: контент виробляється під алгоритм, а «духовна допомога» виступає товаром із чіткими характеристиками продукту.

Порівняння трьох типів дозволяє сформулювати ряд аналітичних висновків. По-перше, інституційна прив'язка не є лінійним захистом від ринкової логіки: Похідно-інституційний тип демонструє, що навіть формально інституційний актор може повністю інтегруватися в логіку платформного маркетингу. По-друге, воєнний контекст суттєво трансформує логіку авторитету: фізична небезпека та близькість до смерті функціонують як сакральний «капітал», недосяжний для деінституціоналізованих акторів. По-третє, синкретизм незалежно-ринкового типу є не слабкістю, а конкурентною

перевагою на плюралістичному ринку: відсутність конфесійних обмежень розширює потенційну аудиторію, а гнучкість «продукту» підвищує конверсію.

Дискусія і висновки. Запропонована типологія релігійних TikTok-інфлюенсерів в Україні дозволяє впорядкувати аналітичний ландшафт, у якому до цього переважали або надто загальні описи «релігійних акторів у соціальних мережах», або надто деталізовані кейс-стадії без порівняльного виміру. Два критерії типологізації – інституційна прив'язка та ринкова орієнтація – виявляються достатніми для диференціації якісно відмінних стратегій, водночас залишаючи простір для дослідження та відкриття нових типів релігійних інфлюєнсерів.

Результати узгоджуються з прогнозами теорії медіатизації: усі три типи адаптуються до платформної логіки TikTok, хоча і в різній мірі та різними способами. Водночас дані ставлять під сумнів лінійний сценарій «медіатизація витісняє інституційну релігію»: Інституційно-сакральний тип свідчить, що в умовах збройного конфлікту інституційний авторитет може набувати нової ваги саме через медіатизацію. Війна виявляється потужним «контрмедіатизаційним» фактором – вона реактивує традиційні сакральні функції релігійного інституту (ритуал смерті, горювання, сакралізація жертви), надаючи їм нового цифрового розповсюдження.

Теорія релігійного ринку Іаннаконе підтверджується на рівні незалежного ринкового (Тип В) і частково похідно-інституційного (Тип Б), проте інституційно-сакральний тип (Тип А) суттєво виходить за її межі: «ринкова» логіка тут не є рушійною, а сакральне не функціонує як товар. Це вказує на необхідність диференційованого застосування ринкової метафори залежно від контексту: плюралістичний мирний ринок і воєнний «надзвичайний стан» релігії підпорядковуються різній логіці.

Українська специфіка виявляється у трьох взаємопов'язаних чинниках. По-перше, конфесійний розкол між ПЦУ та УПЦ (МП) функціонує як фонова напруга для всіх трьох типів: конфесійна ідентифікація (або її стратегічна відсутність) є комунікативним вибором із ідеологічними наслідками. По-друге, «кризова релігійність» воєнного часу (підвищений запит на сакральне в умовах невизначеності та втрати) формує особливе аудиторне середовище, у якому релігійний контент отримує підвищену видимість незалежно від типу. По-третє, формування нової «православної ідентичності» відкриває символічний ресурс, яким усі три типи по-різному користуються: Тип А – через воєнний героїзм, Тип Б – через «справжнє православ'я» в побуті, Тип В – через духовну автономію від зовнішніх авторитетів.

Обмеження дослідження пов'язані з недоступністю аналітичних даних TikTok (демографія аудиторії, точні показники монетизації) та неможливістю верифікації декларованих акторами ідентичностей. Перспективи подальших досліджень включають: порівняльний аналіз із релігійними інфлюенсерами інших східноєвропейських країн; кількісний аналіз залученості аудиторії у зіставленні з тематичними кластерами; дослідження рецепції контенту через інтерв'ю з підписниками.

На підставі проведеного дослідження можна зробити такі висновки. Перше: релігійні TikTok-інфлюенсери в Україні є диференційованою категорією акторів, а не однорідною групою – між трьома виявленими типами існують принципові відмінності у логіці авторитету, монетизації та стратегії легітимації. Друге: запропонована типологія за двома осями (інституційна прив'язка та ринкова орієнтація) є працюючим аналітичним інструментом, придатним для порівняльних досліджень. Третє: воєнний контекст є не просто «зовнішнім» чинником, а структурним елементом, що трансформує саму логіку публічної релігійної комунікації в Україні, – насамперед через реактивацію інституційного авторитету та підвищений суспільний запит на сакральне. Четверте: медіатизація, ринкова логіка та деінституціоналізація є не паралельними, а взаємодіючими процесами, конфігурація яких визначається конкретним суспільно-політичним контекстом.

Список використаних джерел:

Campbell, H. A. (2007). Who's got the power? Religious authority and the internet. Journal of Computer-Mediated Communication, 12(3), 1043–1062. https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00362.x.

Campbell, H. A., & Bellar, W. (2023). Digital religion: The basics. Routledge. Casanova, J. (1994). Public religions in the modern world. University of Chicago Press.

Einstein, M. (2008). Brands of faith: Marketing religion in a commercial age. Routledge.

Einstein, M., & Taylor, S. M. (Eds.). (2024). Selling the sacred: Religion and marketing from CrossFit to QAnon. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003342229.

Evolvi, G. (2021). Religion and the internet: Digital religion, (hyper)mediated spaces, and materiality. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik, 6*, 9–25. https://doi.org/10.1007/s41682-021-00087-9.

Febrian, H. (2024). Visualizing authority: Religious influencers on Instagram and TikTok. *Social Media + Society, 10*(4). https://doi.org/10.1177/20563051241286850.

Habermas, J. (2006). Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy, 14*(1), 1–25.

Hjarvard, S. (2013). The mediatization of culture and society. Routledge.

Hjarvard, S. (2016). Mediatization and the changing authority of religion. *Media, Culture & Society, 38*(1), 8–17. https://doi.org/10.1177/0163443715615412.

Iannaccone, L. R. (1992). Sacrifice and stigma: Reducing free-riding in cults, communes, and other collectives. *Journal of Political Economy, 100*(2), 271–291.

Klymentova, O. (2022). Religious advertising in Ukraine: Political and social contexts. *Cosmopolitan Civil Societies: An Interdisciplinary Journal, 14*(1), 32–48. https://doi.org/10.5130/ccs.v14.i1.7969.

Müller, J., & Friemel, T. N. (2024). Meaning-making through social media. *Journal of Religion, Media and Digital Culture, 13*(2), 198–224.

Myers, S., Syrdal, H. A., Mahto, R. V., & Sen, S. S. (2023). Social religion: A cross-platform examination of the impact of religious influencer message cues on engagement – The Christian context. *Technological Forecasting and Social Change, 191*, Article 122442. https://doi.org/10.1016/j.techfore.2023.122442.

Sheldon, Z. (2024). Legitimizing religious influencers: A case study of evangelical celebrities on Instagram. *Journal of Religion, Media and Digital Culture, 13*(2), 173–197. https://doi.org/10.1163/21659214-13021248.

Surzhko Harned, L. (2022). Russian World and Ukrainian autocephaly: Religious narratives in anti-colonial nationalism of Ukraine. *Religions, 13*(4), Article 349. https://doi.org/10.3390/rel13040349.

Wanner, C. (2022). Everyday religiosity and the politics of belonging in Ukraine. Cornell University Press.

References:

Campbell, H. A. (2007). Who's got the power? Religious authority and the internet. *Journal of Computer-Mediated Communication, 12*(3), 1043–1062. https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00362.x.

Campbell, H. A., & Bellar, W. (2023). Digital religion: The basics. Routledge. Casanova, J. (1994). Public religions in the modern world. University of Chicago Press.

Einstein, M. (2008). Brands of faith: Marketing religion in a commercial age. Routledge.

Einstein, M., & Taylor, S. M. (Eds.). (2024). Selling the sacred: Religion and marketing from CrossFit to QAnon. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003342229.

Evolvi, G. (2021). Religion and the internet: Digital religion, (hyper)mediated spaces, and materiality. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik, 6*, 9–25. https://doi.org/10.1007/s41682-021-00087-9.

Febrian, H. (2024). Visualizing authority: Religious influencers on Instagram and TikTok. *Social Media + Society, 10*(4). https://doi.org/10.1177/20563051241286850.

Habermas, J. (2006). Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy, 14*(1), 1–25.

Hjarvard, S. (2013). The mediatization of culture and society. Routledge.

Hjarvard, S. (2016). Mediatization and the changing authority of religion. *Media, Culture & Society, 38*(1), 8–17. https://doi.org/10.1177/0163443715615412.

Iannaccone, L. R. (1992). Sacrifice and stigma: Reducing free-riding in cults, communes, and other collectives. *Journal of Political Economy, 100*(2), 271–291.

Klymentova, O. (2022). Religious advertising in Ukraine: Political and social contexts. *Cosmopolitan Civil Societies: An Interdisciplinary Journal, 14*(1), 32–48. https://doi.org/10.5130/ccs.v14.i1.7969.

Müller, J., & Friemel, T. N. (2024). Meaning-making through social media. *Journal of Religion, Media and Digital Culture, 13*(2), 198–224.

Myers, S., Syrdal, H. A., Mahto, R. V., & Sen, S. S. (2023). Social religion: A cross-platform examination of the impact of religious influencer message cues on engagement – The Christian context. *Technological Forecasting and Social Change, 191*, Article 122442. https://doi.org/10.1016/j.techfore.2023.122442.

Sheldon, Z. (2024). Legitimizing religious influencers: A case study of evangelical celebrities on Instagram. *Journal of Religion, Media and Digital Culture, 13*(2), 173–197. https://doi.org/10.1163/21659214-13021248.

Surzhko Harned, L. (2022). Russian World and Ukrainian autocephaly: Religious narratives in anti-colonial nationalism of Ukraine. *Religions, 13*(4), Article 349. https://doi.org/10.3390/rel13040349.

Wanner, C. (2022). Everyday religiosity and the politics of belonging in Ukraine. Cornell University Press.

Дата першого надходження статті до видання: 30.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 272-722.5(477):[27-675+316.48]
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.7

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

ПУБЛІЧНІ ДЕБАТИ УПЦ (МП) ТА ПЦУ: РОЗБІЖНОСТІ ТА ШЛЯХИ ДЛЯ ДІАЛОГУ

Актуальність теми дослідження обумовлюється резонансністю тематики взаємодії ПЦУ та УПЦ (МП) в Україні. Характеристика проблематики розбіжностей між означеними релігійними деномінаціями в умовах повномасштабної війни насамперед є важливою в контексті розуміння сутнісних розбіжностей між позиціями двох найбільших православних деномінацій в Україні. В ході дослідження за основу взято матеріали інтерв'ю видання «LIGA.net» проведеного у 2024 р., в якому брали участь митрополит Климент, голова інформаційно-просвітницького відділу УПЦ (МП), а також Олександр (Драбинко), митрополит Переяславський і Вишневський ПЦУ. До уваги також беруться матеріали аналогічних за форматом дебатів опублікованих в медіа «Суспільне Чернівці» у 2025 р., де спікерами були священник Василій Ковташ, настоятель храму ПЦУ у селі Рингачі Чернівецької області, а також священник Іоан Веренька, настоятель храму в селі Мілієве Чернівецької області. Ці два означених епізоди безпосередньо відображають внутрішньоконфесійні позиції УПЦ (МП) та ПЦУ, що дає змогу поглянути на проблематику розбіжностей та пошуку шляхів для діалогу між ними з точки зору репрезентації принципових позицій кожної зі сторін. Окрім цього, в ході дослідження для розгляду предметності аргументації митрополита Климента з УПЦ (МП), резюмовано основні зауваження Головного юридичного управління Апарату Верховної Ради України щодо законопроєкту № 8371 від 19.01.2023 р., який предбачає обмеження діяльності релігійних організацій афілійованих з центрами впливу в Москві. На основі опрацьованого матеріалу констатовано ряд фундаментальних суперечностей у взаємодії обох релігійних організацій. Ідентифіковано фактори, що їх підсилюють. Визначено специфіку аргументації кожної із сторін. Розглянуто шляхи для діалогу між ПЦУ та УПЦ (МП).

Ключові слова: дебати УПЦ (МП) та ПЦУ, розбіжності УПЦ (МП) і ПЦУ, православ'я в умовах війни, взаємодія ПЦУ та УПЦ (МП), інформаційна війна в релігійній площині.

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
b.synchak@ugi.edu.ua

PUBLIC DEBATE BETWEEN THE UOC (MP) AND THE OCU: DIFFERENCES AND PATHWAYS FOR DIALOGUE

The relevance of this research topic stems from the high public interest in the issue of relations between the OCU and the UOC (MP) in Ukraine. An analysis of the issues surrounding the differences between these religious denominations in the context of a full-scale war is particularly important for understanding the fundamental differences between the positions of the two largest Orthodox denominations in Ukraine. The study is based on materials from an interview published by "LIGA.net" in 2024, featuring Metropolitan Klyment, head of the Information and Education Department of the UOC (MP), as well as Oleksandr (Drabinko), Metropolitan of Pereyaslav

© Синчак Б. А., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

and Vyshneve of the OCU. Also taken into account are materials from a debate of a similar format published by the media outlet “Suspilne Chernivtsi” in 2025, where the speakers were Priest Vasyl Kovtash, rector of the OCU church in the village of Ringachi, Chernivtsi Oblast, and Priest Ioan Verenka, rector of the church in the village of Milieve, Chernivtsi Oblast. These two episodes directly reflect the intra-denominational positions of the UOC (MP) and the OCU, allowing us to examine the issues of disagreement and the search for avenues of dialogue between them from the perspective of the representation of each side’s fundamental positions. In addition, as part of the study to assess the validity of Metropolitan Clement’s arguments from the Ukrainian Orthodox Church (Moscow Patriarchate), the main comments of the Main Legal Department of the Verkhovna Rada of Ukraine regarding draft law No. 8371 of January 19, 2023, which provides for restrictions on the activities of religious organizations affiliated with centers of influence in Moscow, were summarized. Based on the analyzed material, a number of fundamental contradictions in the interaction between the two religious organizations were identified. Factors that exacerbate these contradictions were identified. The specific nature of each side’s arguments was determined. Pathways for dialogue between the OCU and the UOC (MP) were examined.

Key words: debates between the UOC (MP) and the OCU, differences between the UOC (MP) and the OCU, Orthodoxy in wartime, interaction between the OCU and the UOC (MP), information warfare in the religious sphere.

Постановка проблеми. Актуальність розгляду проблематики релігійного життя в контексті його значення та впливу на суспільно-політичні процеси в умовах повномасштабної російсько-української війни постає в міжгалузевому вимірі релігії, як соціального інституту. За словами, Євстратія Зорі, архієрея ПЦУ, митрополита Білоцерківського, та речника Священного синоду, – «зараз ми бачимо, що релігія і релігійна мотивація в тому чи іншому вигляді, принципово визначають порядок денний нинішнього світу» (LIGA.net, 2026). Тут автор підкреслює значення релігійного сьогодення для політичного контексту, в якому воно часом може мати визначальну роль. Як приклад Євстратій Зоря згадує, «те з чим ми маємо зараз справу, ідеологія «русского міра», з чого вона вийшла? Це ідеологія третього Риму, середньовічна, псевдорелігійна, насправді, але закорінена в релігійній мотивації. І на отаку релігійну мотивацію ви не можете відповісти світською мотивацією, тому що це абсолютно різнонаправлені речі» (LIGA.net, 2026). Тут вже йдеться про необхідність контрдій пов’язаних щонайменше з явищем інформаційної війни в релігійній площині. У цьому контексті, щодо української релігійної проблематики в православ’ї, важливим є конструктивний підхід до врегулювання непорозумінь між ПЦУ та УПЦ (МП). Саме тому, вивчення розбіжностей та пошук шляхів для діалогу між двома найбільш впливовими православними релігійними групами в Україні є важливим напрямом для релігієзнавчих та міждисциплінарних досліджень в різних галузях.

Метою дослідження є визначення особливостей в розбіжностях та шляхах для діалогу УПЦ (МП) та ПЦУ на основі матеріалів публічних дебатів.

Методи дослідження. Для досягнення поставленої мети в ході роботи було використано методи аналізу та синтезу, зокрема для систематизації та категоризації інформації, яка лягла в основу дослідження. Метод моніторингу застосовано для формування предметних висновків на основі систематизованих даних.

Огляд актуальних публікацій. Українські науковці загалом звертають увагу на різного роду проблемні аспекти суперечностей та шляхів для діалогу ПЦУ та УПЦ (МП). Наприклад, С. Кагамлик зазначає, що «військова та ідеологічна агресія Росії стала маркером соціальної ідентичності й цивілізаційного вибору християнських конфесій в Україні» (Кагамлик С., 2021, с. 80). Тут йдеться про асоціативний ефект, який російське повномасштабне вторгнення спричинило на свідомість частини українського суспільства. Натомість, О. Сарапін звертає увагу на те, що «у сприйнятті війни як зла і насильства позиції УПЦ та ПЦУ багато в чому збігаються» (Сарапін О., 2023, с. 60). Насамперед засудження аморальності війни та вбивств є її невід’ємною частиною. Я. Стоцький, коментує «аспект віднаходження релігійною особою, як складової релігійної громади, надійних, правильних, правдивих орієнтирів ціннісно збалансованого життя та мірил відмежування істинної духовності від її квазіформ», наприклад проросійського вектору (Стоцький Я., 2025, с. 72). Насправді розділення релігійного обряду і позарелігійної російської антиукраїнської ідеології дає можливість краще зрозуміти конфліктність означеної проблематики. За словами Л. Филипович – «очевидно, що УПЦ різко

негативно відреагувала на об'єднавчі тенденції в українському православ'ї та появу ПЦУ й отримання нею Томосу», тут йдеться зокрема й про конкуренцію (Филипович Л., 2024). Наведені праці є свідченням актуальності заявленої проблематики, проте у них не подається аналіз публічних дебатів УПЦ (МП) та ПЦУ.

Основна частина. Публічні дебати представників УПЦ (МП) та ПЦУ є джерелом унікальної інформації, яка ґрунтовно відображає внутрішні церковно-конфесійні і богословські позиції обох сторін. Переконливість аргументів, гострі запитання, та фахова практична компетентність спікерів дають змогу деталізовано розібратися розбіжностях та шляхах до діалогу, які формулюють самі представники означених релігійних організацій. В ході дослідження за основу взято матеріали інтерв'ю видання «LIGA.net» проведеного у 2024 р., в якому брали участь митрополит Климент, голова інформаційно-просвітницького відділу УПЦ (МП), а також Олександр (Драбинко), митрополит Переяславський і Вишневський ПЦУ (LIGA.net, 2024). До уваги також бралася матеріали аналогічних за форматом дебатів опублікованих в медіа «Суспільне Чернівці» у 2025 р., де брали участь священник Василій Ковташ, який є настоятелем храму ПЦУ у селі Рингачі Чернівецької області, а також священник Іоан Веренька, який є настоятелем храму в селі Мілієве Чернівецької області (Суспільне Чернівці, 2025). Можна констатувати, що в контексті дослідження ця розмова є менш змістовною ніж перший означений епізод оприлюднений виданням LIGA.net. Це обумовлено надмірною емоційністю учасників під час дискусії, а отже і упередженістю, подекуди небажанням сприймати чи конструктивно контраргументувати думку опонента. Але він також має цінність з боку розуміння специфіки подання емоційних аргументів обох сторін, настроїв всередині духовенства та вірян обох релігійних деномінацій. Це вкотре вказує на необхідність пошуку розумного рішення щодо налагодження змістовного діалогу між ПЦУ та УПЦ (МП), для уникнення загострення потенційного можливих міжконфесійних конфліктів.

У таблиці 1 подані ключові тези висловлених розбіжностей в публічних дебатах УПЦ (МП) та ПЦУ проведених та опублікованих на базі видання «LIGA.net» у 2024 р. У таблиці жирним шрифтом виділені ключові слова в аргументації представників обох релігійних деномінацій. Також у тексті подано коментарі з символом «*», які потребують додаткового пояснення. Перший з них, розміщений у пункті 2, де йдеться про Грамоту Олексія ІІ, у третьому абзаці якої зазначається, що «Українська Православна Церква з'єднана через нашу Російську Православну Церкву з Єдиною Святою, Соборною і Апостольською Церквою» (ДЕСС, 2023). Це вказує на те, що попри відмежування від РПЦ, УПЦ (МП) є канонічно визнаною частиною всесвітнього православ'я лише через зв'язок з РПЦ. Наступний коментар стосується зауважень Головного юридичного управління Апарату Верховної Ради України щодо законопроєкту № 8371, в якому передбачається обмеження діяльності в Україні релігійних організацій, що мають афілійованість з центрами впливу в рф, як країні-агресорі. Для предметності необхідно розглянути основні з них (див. табл. 2).

Виокремлені в таблиці 2 зауваження Головного юридичного управління Апарату Верховної Ради України щодо законопроєкту № 8371 вказують на загальний характер необхідності правових врегулювань в означеному законопроєкті. Це є звичайною практикою під-час розгляду всіх законопроєктів для усунення невідповідностей із різними аспектами українського законодавства. Означені зауваження пройшли розгляд профільним Комітетом в 2 читаннях у період з 19.01.2023 по 19.08.2024 Отже, протягом цього часу, до прийняття закону парламентарі мали можливість детально розглянути кожне з них. В результаті чого, частину було відхилено, тоді як інші враховано, частково або повноцінно. Оскільки текст Порівняльної таблиці змін в законопроєкті другого читання налічує 924 сторінки, для детального розуміння врахованих та відхилених змін щодо 11 пунктів Таблиці 2 потрібна фахова юридична оцінка, та окреме дослідження. В межах поточного дослідження достатньо обмежитися характеристикою контексту означених зауважень. Для цього достатнього ідентифікувати його ключові маркери. Щодо пунктів 1, 2, 7, 8, 9, 10, 11 таблиці 2 можемо ідентифікувати як зауваження щодо необхідності правових прегулювань, які є сферою безпосередньо юридичної відповідальності, зокрема профільного Комітету.

Таблиця 1

Розбіжності в публічних дебатах УПЦ (МП) та ПЦУ (LIGA.net, 2024)

№	ППП / та тези спікерів	
	Митрополит Климент, голова інформаційно-просвітницького відділу УПЦ (МП)	**Олександр (Драбинко), митрополит Переяславський і Вишневський ПЦУ**
1	«УПЦ (МП) єдина православна церква з моменту здобуття Україною незалежності» (LIGA.net, 2024)	«ПЦУ спадкоємиця УПЦ КП з власною автокефалією» (LIGA.net, 2024)
2	«УПЦ має всі статутні документи, в яких визначено, що вона є незалежною» (LIGA.net, 2024)	«Переходячи з юридичної площини в канонічну – відмежування від МП це не вихід з МП. Канонічно УПЦ заявляє про незалежність від МП через Грамоту Олексія II»* (LIGA.net, 2024)
3	«Протягом всього часу підготовки закону (№8371) жодна інформаційна агенція в Україні не дала можливість представникам УПЦ висловитися на загальноукраїнському рівні про свою позицію» (LIGA.net, 2024)	Патріархом УПЦ (МП) є Кирил (глава РПЦ), оскільки патріарха і глави в диптиху УПЦ (МП) немає. Відповідно її сприймають закордоном як частину РПЦ, як МП (LIGA.net, 2024)
4	«В українському законодавстві немає такого терміну як канони і канонічний зв'язок». Посилання на зауваження від Головного юридичного управління* (LIGA.net, 2024)	Закон (№8371) не є дискримінаційний, бо він стосується юридичної особи, а не релігійних переконань. «Ніхто не заставляє відрікатися від церкви,... від Христа, мова йде виключно тільки про афілійованість із МП» (LIGA.net, 2024)
5	«Завдяки тому, що ми маємо Томос 1990 р., ми маємо можливість мати той статус, в якому написано «незалежна» і самостійна церква в своєму управлінні» (LIGA.net, 2024)	«Ніхто з МП не виходив, це була полуміра популістського характеру аби тільки заспокоїти віруючих і духовенство» (LIGA.net, 2024)
6	«Закон (№8371) прописаний так, що можна заборонити будь-яку конфесію або організацію цим законом. …За заявою будь-якої людини, може розпочатися процедура припинення релігійної організації, тому що вона буде підозрюватися в тому, що вона агітує за рускій мір чи за щось інше» (LIGA.net, 2024)	«3 єпархії Криму, які ви вважаєте українськими, я певен, анексовано,... сепаратистів (з УПЦ МП) які пішли на співпрацю з окупаційною владою звільнено – жодної заяви протесту від УПЦ (МП) не поступило». Анексовано Луганську, частину Запорізької, призначено на місце владки Єфрема єпископа із Росії... 8 єпархій, мені здається на сьогоднішній день відтяпав патріарх Кирило» (LIGA.net, 2024)
7	«Напередодні прийняття цього закону, ми мали спілкування із народними депутатами, які готували цей закон, і з представниками державних установ, які відповідальні за державно-церковні відносини. І вони конкретно говорили, що ця законодавча ініціатива стосується УПЦ (МП),... що закон справжнє завдання цього закону – це ліквідація УПЦ (МП), а не запобігання викликам в державній безпеці» (LIGA.net, 2024)	«Юридична сторона цього закону – «ніхто не зможе заборонити діяльність будь-якої юридичної особи (парафії), а їх на сьогоднішній день в Україні до 10 000. І кожна із них буде розглядатися в окремому порядку судовому. І ви маєте повне конституційне право відстояти в суді свою точку зору, що ви є релігійною організацією не афілійованою з МП» (LIGA.net, 2024)
8	«ДЕСС показала свою упередженість в цьому питанні. Сьогодні у нас глава ДЕСС чітко говорить про те, що вся його діяльність, і все його розуміння ситуації релігійної буде спрямовано на те, що би УПЦ (МП) зазнавала трансформацій і зазнавала певних змін» (LIGA.net, 2024) «Мова для держави має бути вкилючно в юридичній площині, а не в богословських категоріях». «Чи несе УПЦ (МП) загрозу для державної безпеки,... це питання абсолютно абсурдне і немає жодних доказів того, що вона несе таку загрозу» (LIGA.net, 2024)	«Вплив канонічний на суспільне життя і на юридичне є, чи немає? 1990 р., даровано патріархом Олексієм Томос про самостійність і незалежність у своєму управлінні. В 1992 р. з канонічного благословіння патріарха Олексія, в незалежній і самостійній уже 2 роки церкві, збирається Харківський собор і знімає з посади митрополита Філарета. В 1995 р. його анафематствують на соборі в Москві, тоже канонічно – це вплинуло на політичний росклад в державі Україна, це розділило суспільство на КП і на канонічну (УПЦ МП). Вплив центру в Москві зіграв свою вирішальну роль. Якби патріарх Олексій не благословив, цього собору не було б» (LIGA.net, 2024)

Проте, у пунктах 3, 4, 5, 6 – першопричиною чітко прослідковується воєнний стан, як надзвичайна передумова необхідності розгляду та впровадження відповідних змін. Отже, значною мірою, саме повномасштабне російське вторгнення в Україну, та гібридність інформаційної війни із залученням релігійного впливу РПЦ та МП, зумовили необхідність перегляду проблематики врегулювання потенційного зловживання релігійною свободою в позарелігійних, ідеологічних та політичних аспектах. В такому разі це питання має обґрунтування захисту національної безпеки, про що йдеться у тексті закону.

Таблиця 2

Основні зауваження Головного юридичного управління Апарату Верховної Ради України щодо законопроєкту № 8371 від 19.01.2023 (Верховна Рада України, 2024)

Основний контекст зауваження	Контекст
«Не дотримано вимог частини першої статті 116 Регламенту Верховної Ради України» (Верховна Рада України, 2024).	Формальний характер
«Законопроект № 8371 має на меті захист «національної та громадської безпеки, прав і свобод людини посилається на статтю 35 Конституції України, статті 9 та 11 Європейської конвенції з прав людини, які... можливість обмеження відповідних прав законом в інтересах національної або громадської безпеки, захисту прав і свобод інших осіб» (Верховна Рада України, 2024).	Правове врегулювання легітимності мети
«Ні Конституція України та Європейська конвенція з прав людини, на які посилається законопроект, ні Міжнародний пакт про громадянські і політичні права (далі – МПГПП) не передбачають можливості обмеження права на свободу совісті, релігії та об'єднання у релігійні організації в інтересах національної безпеки» (Верховна Рада України, 2024).	Воєнний стан як надзвичайна передумова
«Пунктом 31 Довідника із застосування статті 9 Європейської конвенції Протоколу № 4, «національна безпека» не фігурує поміж цілей, перелічених у статті 9 § 2. Це упущення є далеко не випадковим, навпаки, відмова творців Конвенції включити саме цей мотив до переліку законних підстав втручання віддзеркалює першорядне значення релігійного плюралізму» (Верховна Рада України, 2024).	Воєнний стан як надзвичайна передумова
«Бюро з демократичних інститутів і прав людини ОБСЄ (БДІПЛ) зауважує, що «національна безпека» не є допустимим обмеженням згідно зі статтею 9.2 ЄКПЛ та статтею 18.3 МПГПП» (Верховна Рада України, 2024).	Воєнний стан як надзвичайна передумова
«Стаття 64 Конституції України також передбачає, що в умовах воєнного або надзвичайного стану можуть встановлюватися окремі обмеження прав і свобод стаття 35 Конституції України відсутня в переліку прав і свобод, які не можуть бути обмежені» (Верховна Рада України, 2024).	На період воєнного стану
«Запропоноване статтями 3 і 4 припинення діяльності юридичної особи (Російської православної церкви), яка, до того ж, не є зареєстрованою в Україні, свідчить про відсутність правового врегулювання питання припинення діяльності на території України іноземної релігійної організації» (Верховна Рада України, 2024).	Додано механізм розриву зв'язків
«Не забезпечує юридичної визначеності в контексті відсутності механізму припинення діяльності РПЦ в Україні» (Верховна Рада України, 2024).	Додано строк у 9-місяців
«Не враховують вимог принципу правової визначеності як складової конституційного принципу верховенства права, оскільки поза увагою проекту залишились питання: які повноваження матиме ця комісія, які рішення чи звіти вона має ухвалювати, з числа яких осіб суд має створити таку комісію, яка кількість членів комісії, строк її повноважень, її повноважність (кворум) тощо» (Верховна Рада України, 2024).	Потребує деталізації
«Системне тлумачення згаданих положень статті 17 Закону не дозволяє визначити чіткі законодавчі критерії нікчемності договору у таких випадках, а відтак передбачена законопроектом легітимна мета щодо обмеження певних прав релігійної організації, може бути засобом зловживання правом суб'єктами правозастосування» (Верховна Рада України, 2024).	Необхідне тлумачення в межах судової практики
«Питання щодо віднесення до виключних випадків здійснення представництва прокурорами інтересів держави в суді у правовідносинах, пов'язаних із релігійними організаціями, є спірним та неоднозначним і потребує додаткового вивчення з урахуванням міжнародних стандартів і практик ролі прокуратури у подібних категоріях справ» (Верховна Рада України, 2024).	Потребує деталізації

У таблиці 3 наведені ключові тези представників УПЦ (МП) та ПЦУ щодо можливих шляхів для діалогу. Стосовно цього резюмуємо наступне. 1. Насамперед констатуємо, що обидві сторони говорять про необхідність такого діалогу; 2. Окрім цього, УПЦ (МП) наголошує на неефективності зовнішнього тиску з боку держави або ПЦУ на внутрішньоцерковні процеси. Натомість ПЦУ зазначає, що не потрібно перевіряти абсолютно всіх священників УПЦ (МП), але ті, хто порушують закон або є колаборантами, наражають себе на увагу з боку українських спецслужб; 3. УПЦ (МП) робитиме все можливе для того щоб бути церквою для українського народу. ПЦУ вказує на те, що у цьому процесі їм необхідне самоусвідомлення щодо здобуття автокефалії і повного виходу зі складу МП; 4. За словами УПЦ (МП) несправедливою є увага лише до їхньої релігійної організації, адже про афілійованість із рф можна говорити й стосовно інших українських релігійних спільнот. Натомість з боку ПЦУ лунає заклик до самовизначення вищого керівництва УПЦ (МП) щодо ухвалення рішення про повний вихід з МП, а також про подальше об'єднання або мирне співіснування обох релігійних деномінацій в Україні.

Висновки. Основні розбіжності між УПЦ (МП) та ПЦУ полягають насамперед в конкурентності двох найбільших православних

Таблиця 3

Шляхи для діалогу в публічних дебатах УПЦ (МП) та ПЦУ (LIGA.net, 2024)

ППП / та тези спікерів	
Митрополит Климент, голова інформаційно-просвітницького відділу УПЦ (МП)	**Олександр (Драбинко), митрополит Переяславський і Вишневський ПЦУ**
«Дуже неправильна теза, що УПЦ (МП) не хоче цього діалогу. Як владика Олександр сказав, УПЦ ініціювала цей діалог. Неодноразово УПЦ в тих чи інших формах зверталася, спочатку до КП, потім до ПЦУ про необхідність такого діалогу. Для того, щоб ми називаючи себе християнами вели цей діалог, нам потрібно на християнському підґрунті вести цей діалог. Не на політиці, не на якихось шантажах чи інших умовах (тобто без тиску з боку держави)» (LIGA.net, 2024)	«Відбулася зовсім неконструктивна діяльність УПЦ (МП) по відношенню до цього моменту (ставлення до участі в Об'єднавчому соборі). З однієї сторони, одні називають інших москалями, ті називають бандерівцями. Не можна всіх гребти під одну гребінку. Є звичайно негативні персонажі як з однієї, так і з іншої сторони. У нас нажаль не вистачає в цьому процесі християнського розуміння прощення і взаємолюбові і взаємоповаги» (LIGA.net, 2024)
Є безліч можливостей щоб подолати всі кризи в православ'ї. На моє глибоке переконання, і історія про це свідчить, що чим менше зовнішніх чинників впливає на суто церковний процес, тим швидше і гармонійніше цей церковний процес відбувається. Чим більш агресивніше і наполегливіше хтось хоче цей процес спрямувати в певне русло, чи прискорити чи навпаки пригальмувати, тим цей процес відбувається складніше	Я категорично проти будь-яких перевірок (священників УПЦ (МП), оскільки це принижує людину, її достоїнство. Ми всі є громадянами України і маємо абсолютно рівні права. Якщо ми порушуємо законодавство, або являємося колаборантами, це повинні виявити спецслужби. І винести відповідні рішення» (LIGA.net, 2024)
«Митрополит Олександр – Чи може бути УПЦ (МП) автокефальною?» «Митрополит Климент – Може бути, звісно. Це не від мене залежить. Ви знаєте, що статус – це не мета. А статус це форма, засіб, за допомогою якого церква звершує свою місію. …УПЦ (МП) все зробить для того, щоби бути церквою українського народу. І щоб її статус, той чи інший давав їй можливість звершувати місію серед українського народу» (LIGA.net, 2024)	«Москва 141 рік проголосила автокефалію і була не визнаною» (LIGA.net, 2024). «Потрібно було дати відповідь на лист митрополиту Епіфанію (2024), або відновити ту про яку я вже говорив, але щоб вона була персоніфікована. Повинні бути прийняті голови цих комісій, і склад прийнятий священим Синодом однієї структури і іншої структури. Не обов'язково щоб це були вливання в помісну УПЦ. Це повинно бути самоусвідомлення УПЦ (МП)… необхідності автокефалії, і повний вихід із складу МП» (LIGA.net, 2024).
«Незрозуміло, чого така увага виключно до УПЦ (МП). І в цьому якраз я бачу певні підтексти, маніпуляції певні. Спроби вирішувати якісь абсолютно не церковні і брудні політичні питання, використовуючи ім'я УПЦ (МП). Безліч українських релігійних організацій в Україні мають канонічні зв'язки із центрами в РФ. 1 приклад – ПЦУ, в них є парафія зареєстрована в РФ, Богородська парафія. Голова цієї парафії юридично був зареєстрований в РФ, і був якийсь час членом синоду ПЦУ. Звернемо увагу на мусульман, які мають канонічний зв'язок із мусульманами очільник яких є Кадиров. Є протестанти, які якщо б послухали ви їхні проповіді деякі, то наші, ми просто в шоці іноді від того, що вони собі дозволяють проповідувати в Україні. І при цьому, у них є канонічні зв'язки із протестантами в РФ» (LIGA.net, 2024)	«Можна буде про цей закон (№8371) забути раз і назавжди, коли буде прийнято постанову про вихід (УПЦ (МП) зі складу МП» (LIGA.net, 2024). «УПЦ (МП) потрібно: Відновити поминовіння патріарха Варфоломія. Скасувати ту постанову Синоду в якій розірвали євхаристичне спілкування в угоду Москві. І консолідуватися. Люди і священники, вони довіряють своєму священноначаллю. …Коли священноначалля скаже, що ми йдемо ось таким ось курсом, я просто певен що до цього процесу доєднається переважна більшість духовенства УПЦ (МП)» (LIGA.net, 2024). «Або об'єднання або співіснування цих двох структур в мирі, злагоді, любові, і євхристійному спілкуванні» (LIGA.net, 2024)

спільнот в Україні. Проте, вони мають й надзвичайно складний міждисциплінарний характер, який проявляється в різниці тлумачення юридичної точки зору, та її зв'язку з канонічною, яка не є частиною законодавства, а лише богослов'я, але при цьому має вагомий вплив на позарелгійні суспільно-політичні процеси в Україні. На основі опрацьованих матеріалів аргументація обох сторін видається по-своєму конструктивною в різних аспектах, з огляду на що, вона потребує подальшого дослідження та пошуку шляхів до врегулювання. З правової точки зору в Україні повинен бути реалізований прозорий і зрозумілий механізм щодо визначення афілійованості УПЦ (МП) з РПЦ. Наразі його реалізує комісія ДЕСС, проте, УПЦ (МП) заявляє про її упередженість. Окрім того, в самої УПЦ (МП), у випадку ухвалення відповідних судових рішень, повинна бути готовність – реально розірвати зв'язки з РПЦ. Тут йдеться про повний вихід зі складу РПЦ, оскільки остання всіляко підтримує війну рф проти України, називає її «св'ященною», та благословляє російських військових на вбивство українців. Будучи частиною такої релгійної організації, в УПЦ (МП) неминуче постає невирішений конфлікт інтересів між підтримкою українського народу в захисті від

загарбників, та засудженням і протидією діям РПЦ, до якої вона опосередковано належить (згідно з Грамотою Олексія II). Необхідність пошуку шляхів до діалогу обумовлюється низкою передумов та факторів ключовими з яких є взаємоповага та спільне бажання домогтися компромісного результату, який би гарантував непричетність УПЦ (МП) до власне МП, але при цьому зберігав за нею права незалежної автокефальної української церкви, у випадку якщо варіант об'єднання з ПЦУ не є прийнятним для релігійної спільноти. Означені тези свідчать про необхідність відновлення діалоу на офіційному рівні між УПЦ (МП) та ПЦУ, який повинен базуватися на взаємоповазі, компромісності, та бажанні пошуку шляхів для подальшого співдружного співіснування обох релігійних деномінацій. Означена проблематика з огляду на свою складність, міждисциплінарність, та суспільну значимість, потребує подальших ґрунтовних досліджнень.

Список використаних джерел:

Висновок релігієзнавчої експертизи Статуту про управління Української Православної Церкви на наявність церковно-канонічного зв'язку з Московським патріархатом. ДЕСС, 2023. URL: https://dess.gov.ua/vysnovok-relihiieznavchoi-ekspertyzy-statutu-pro-upravlinnia-ukrainskoi-pravoslavnoi-tserkvy/.

Зауваження Головного юридичного управління. Проект Закону про внесення змін до деяких законів України щодо діяльності в Україні релігійних організацій № 8371. Верховна Рада України, 2024. URL: https://itd.rada.gov.ua/billinfo/Bills/pubFile/2348726.

Кагамлик, С. (2021). Церква в Україні в умовах сучасних загроз: реакція на Російську військову агресію. *Українознавчий альманах*, № 29. С. 79–84.

Луцан, І. (2022). Практичні моделі соціально значущої діяльності священнослужителів православної церкви України в умовах воєнних злочинів росії проти україни (на прикладі західного регіону країни). *Educational Discourse: Collection of Scientific*. Papers № 41, Issue 7–9, 2022. С. 86.

ПЦУ чи УПЦ: Хто справжній? Жорсткі дебати про канонічність українських церков! LIGA.net, 2024. URL: https://youtu.be/776k8CcFVXU.

Сарапін, О. (2023) Порівняння ставлення до війни Української православної церкви та Православної церкви України. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник.* № 1 (21). С. 59–61.

Стоцький, Я. (2025). Психологічно-політичні та юридичні особливості в процесі трансформації релігійних організацій із УПЦ МП до ПЦУ. V Міжнародна наукова конференція «Воєнні конфлікти та техногенні катастрофи: історичні та психологічні наслідки», 15–16 квітня 2025 року. Т.: ФОП Паляниця В. А. С. 69–72.

Томос – це папір? Дискусія отців УПЦ та ПЦУ з Буковини про переходи, ізвод та основоположність. Суспільне Чернівці, 2025. URL: https://youtu.be/TZZfLiWu6DY.

Филипович, Л. (2024). Небезпека внутрішньоправославного конфлікту в Україні для міжхристиянських відносин. Культурологічний альманах, № 2. С. 19–25.

Чому Росія втратить православ'я? Клімкін питає Євстратія Зорю. LIGA.net, 2026. URL: https://youtu.be/aO7AKLRXCOU.

References:

Vysnovok relihiieznavchoi ekspertyzy Statutu pro upravlinnia Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy na naiavnist tserkovno-kanonichnoho zviazku z Moskovskym patriarkhatom (2023) [Conclusion of the religious expert examination of the Statute on the Management of the Ukrainian Orthodox Church for the presence of a church-canonical connection with the Moscow Patriarchate]. DESS. Retrieved from: https://dess.gov.ua/vysnovok-relihiieznavchoi-ekspertyzy-statutu-pro-upravlinnia-ukrainskoi-pravoslavnoi-tserkvy/ [in Ukrainian].

Zauvazhennia Holovnoho yurydychnoho upravlinnia. Proekt Zakonu pro vnesennia zmin do deiakykh zakoniv Ukrainy shchodo diialnosti v Ukraini relihiinykh orhanizatsii № 8371 (2024) [Comments of the Main Legal Department. Draft Law on amendments to some laws of Ukraine regarding the activities of religious organizations in Ukraine No. 8371]. Verkhovna Rada Ukrainy. URL: https://itd.rada.gov.ua/billinfo/Bills/pubFile/2348726 [in Ukrainian].

Kahamlyk, S. (2021). Tserkva v Ukraini v umovakh suchasnykh zahroz: reaktsiia na Rosiisku viiskovu ahresiiu [Church in Ukraine in the conditions of modern threats: Reaction to Russian military aggression]. Ukrainoznavchyi almanakh, (29), 79–84 [in Ukrainian].

Lutsan, I. (2022). Praktychni modeli sotsialno znachushchoi diialnosti sviashchennosluzhyteliv pravoslavnoi tserkvy Ukrainy v umovakh voiennykh zlochyniv rosii proty ukrainy (na prykladi zakhidnoho rehionu krainy) [Practical models of socially significant activities of clergy of the Orthodox Church of Ukraine in the conditions of Russia's war crimes

against Ukraine (on the example of the western region of the country)]. Educational Discourse: Collection of Scientific Papers, (41), 7–9, 86 [in Ukrainian].

PTSU chy UPTS: Khto spravzhnii? Zhorstki debaty pro kanonichnist ukrainskykh tserkov! (2024) [OCU or UOC: Who is real? Harsh debates about the canonicity of Ukrainian churches!]. LIGA.net. Retrieved from: https://youtu.be/776k8CcFVXU [in Ukrainian].

Sarapin, O. (2023). Porivniannia stavlennia do viiny Ukrainskoi pravoslavnoi tserkvy ta Pravoslavnoi tserkvy Ukrainy [Comparison of attitudes toward the war of the Ukrainian Orthodox Church and the Orthodox Church of Ukraine]. Sofiia. Humanitarno-relihiieznavchyi visnyk, 1(21), 59–61 [in Ukrainian].

Stotskyi, Ya. (2025). Psykholohichno-politychni ta yurydychni osoblyvosti v protsesi transformatsii relihiinykh orhanizatsii iz UPTS MP do PTSU [Psychological-political and legal features in the process of transformation of religious organizations from the UOC-MP to the OCU]. V Mizhnarodna naukova konferentsiia “Voienni konflikty ta tekhnohenni katastrofy: istorychni ta psykholohichni naslidky”. T.: FOP Palianytsia V.A., 69–72 [in Ukrainian].

Tomos – tse papir? Dyskusiia ottsiv UPTS ta PTSU z Bukovyny pro perekhody, izvod ta osnovopolozhnist (2025) [Is Tomos a piece of paper? Discussion of UOC and OCU fathers from Bukovyna about transitions, recension and fundamentality]. Suspilne Chernivtsi. Retrieved from: https://youtu.be/TZZfLiWu6DY [in Ukrainian].

Fylypovych, L. (2024). Nebezpeka vnutrishniopravoslavnoho konfliktu v Ukraini dlia mizhkhrystyianskykh vidnosyn [The danger of intra-Orthodox conflict in Ukraine for inter-Christian relations]. Kulturolohichnyi almanakh, (2), 19–25 [in Ukrainian].

Chomu Rosiia vtratyt pravoslavia? Klimkin pytaie Yevstratiia Zoriu (2026) [Why will Russia lose Orthodoxy? Klimkin asks Yevstratiy Zorya]. LIGA.net. Retrieved from: https://youtu.be/aO7AKLRXCOU [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 25.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

UDC 271-172:327.5
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.8

Fenno Iryna,
PhD in Philosophy, Associate Professor of Department of Religious Studies
Taras Shevchenko National University of Kyiv,
guest researcher at the Ludwig Maximilian University (Munich, Germany)
orcid.org/0000-0001-8268-7675
ira.fenno@gmail.com

SOURSES AND PREREQUISITES FOR THE FORMATION OF THE ORTHODOX ETHICS OF PEACE

This article analyses the underlying factors in the development of Orthodox peace ethics. Contemporary documents of the Orthodox Churches, which set out their social teachings on war and peace, and even more so the statements and speeches of church leaders regarding the Russian-Ukrainian war, reflect significant differences in approaches to peace ethics and issues of war. The article notes that the Orthodox perspective is characterized by diversity and uncertainty; Orthodoxy lacks a systematic methodology for addressing the ethical, theological and socio-political issues associated with war and peace. However, socio-historical factors have been identified that explain this trend. The author argues that this is facilitated by the general ecclesiastical structure of Orthodoxy, which complicates the formation of a shared vision of social problems, given the different social, political and historical contexts in which autonomous and autocephalous churches operate. Furthermore, historically established features of relations between Orthodox churches and state authorities play a role.

The author also analyses the ideological origins of Orthodox peace ethics, drawing on the biblical narrative and the Eastern Christian theological heritage, specifically the ideas of the most prominent figures who formulated their reflections on issues of war and peace from an ethical perspective, namely Basil the Great and Gregory Palamas. The article notes that the Eastern Christian patristic heritage, together with liturgical practice and theological works, does not constitute a fully systematized doctrine, yet it provides a rationale and normative guidelines for the Orthodox response to the challenge of war.

Key words: war, peace, ethics of peace, Orthodoxy, Orthodox Churches, Orthodox ethics, conflict, violence, theology.

Фенно Ірина,
кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства
Київського національного університету імені Тараса Шевченка,
гостьова дослідниця факультету католицької теології
Університету Людвіга-Максиміліана (Мюнхен, Німеччина)
orcid.org/0000-0001-8268-7675
ira.fenno@gmail.com

ДЖЕРЕЛА ТА ПЕРЕДУМОВИ ФОРМУВАННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЕТИКИ МИРУ

Стаття присвячена аналізу передумов формування православної етики миру. Сучасні документи православних церков, в яких презентовано соціальне вчення щодо війни і миру, а тим більше позиції, промови церковних лідерів щодо російсько-української війни, відображають значну різницю в підходах до етики миру і питань війни. У статті констатується, що православний погляд характеризується різноманітністю та невизначеністю, православ'ю бракує систематичної методології для осмислення етичних, богословських та соціально-політичних питань, пов'язаних із війною та миром. Однак виявлені суспільно-історичні фактори, що пояснюють цю тенденцію. Автор обґрунтовує що цьому сприяють загальна церковна структура

© Fenno I., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Вселенського православ'я, що ускладнює формування спільного бачення соціальних проблем, зважаючи на різний суспільний, політичний і історичний контекст функціонування автономних і автокефальних церков. А також історично сформовані особливості відносин між православними церквами і державною владою.

Автор також аналізує ідейні витоки православної етики миру, звертаючись до біблейського наративу та східнохристиянської богословської спадщини, а саме ідей найбільш яскравих представників, що сформулювали свої певні рефлексії щодо питань війни і миру з етичною основою, а саме Василія Великого та Григорія Палами. У статті констатується, що східнохристиянська патристична спадщина, разом із літургійною практикою та богословськими працями, не становить повністю систематизованого вчення, однак формує обґрунтування та нормативні орієнтири для православної відповіді на виклик війни.

Ключові слова: війна, мир, етика миру, православ'я, православні церкви, православна етика, конфлікт, насильство, теологія.

Introduction. In the contemporary world, marked by the accelerated escalation of military conflicts, the infringement on the pillars of global and European security architecture, and the emergence of new geopolitical blocs and partnerships, there is an imperative to revert to the ethical framework of social and international relations. This reorientation necessitates a pronounced emphasis on political ethics and the ethics of peace. In this section, the theoretical and methodological foundations of understanding ethics in general are to be outlined. These foundations are further divided by researchers into meta-ethics, descriptive ethics, and normative ethics (Schrage, 2022, p. 15–16). For the purposes of this study, normative ethics is of the utmost importance, as it deals with the analysis of the most general relevant principles, such as human dignity, freedom, justification of norms, virtues and responsibility, as well as the ethical foundations of specific spheres of personal or social life (Schrage, 2022, p. 16). Therefore, in political ethics and the ethics of peace, these fundamental ethical principles manifest and are reflected in a particular sphere of social relations, namely socio-political relations, where freedom and justice serve as the basic principles. Despite the fact that the issues of peace and war have regularly become highly relevant throughout the 20th and 21st centuries, there is still a need for a conceptual and systematic understanding of the ethics of peace, given its multifaceted and interdisciplinary context. However, from a theological and religious studies perspective, and especially in the context of Christian social ethics, «stands in peculiar tension with the central importance of peace ethics in the biblical message and in political philosophy» (Bock, Frühbauer, Stur, 2015, p. 18).

Defining the basic foundations and principles of the Orthodox ethics of peace is an interesting and rather difficult task for a researcher. On the one hand, we can speak of the confessionally oriented views of the Orthodox on the issues of war and peace, which reflect Orthodox doctrine and practice. Conversely, it is impracticable to articulate a singular Orthodox perspective on these matters. A close examination of the documents that are most representative of the current position on war and peace reveals significant differences in approach. This is particularly evident in the documents of the Patriarchate of Constantinople and the Patriarchate of Moscow. A similar distinction is also apparent in the positions, speeches, and practices of the two Patriarchs.

The Russian war against Ukraine has brought this to the fore and increased the need for a systematic analysis of the foundations of the Orthodox ethic of peace, its key provisions, and origins. The Orthodox ethic of peace remains a relatively underexplored area in academic research, though there are scholars who are developing specific inquiries related to the topic. The following are a few examples of such investigations. Regina Elsner, Professor of Eastern Church Studies and Ecumenism at the Ecumenical Institute at the University of Münster, who focuses on the study of Orthodox peace ethics and the militarisation of the Church in the post-Soviet space. Ioan Moga, Associate Professor of Orthodox Theology at the University of Vienna, who studies the peacebuilding potential of the Orthodox Church. In the research literature, one can find attempts to understand the peculiarities of the Orthodox approach to war, as well as attempts to build Orthodox hermeneutics of war and peace. Examples include the work of Elizabeth Prodromou and Perry Hamalis from the United States. Thus, the historiography of the Western Christian tradition is presented as existing between two poles: the radically pacifist Protestant position and the Catholic justification of just war. Several Orthodox theologians, including Stanley Harakas,

Alexander Webster, and John McGuckin, have emphasized this contrast and the fundamental differences between the Orthodox and Western Christian positions (Hamalis, Karras, 2017).

The fundamentals and historical stages of the formation of peace ethics from a «Western» perspective have been developed and systematized. For example, Marco Schrage provides a thorough analysis of the development of peace ethics, tracing the fundamental paradigm shift from a «natural law and Christian understanding» (based on the belief in a natural order) to a «positive-legal formal understanding» (a legal minimum order) to a «normative-elementary» understanding («condemnation of war and normative restrictions on sovereignty, which must be measured by ethical standards») (Schrage, 2022, p. 57–60). In other words, from its very beginnings, Christianity has demonstrated an interest in social and political issues, grounded in theological and ethical principles, and a discourse on peace has been an integral part of it. And as Vasilios N. Makrides so aptly observes «it is important to pay closer attention to the institutional church and its overall position within the existing socio-political establishment and context in the East and West» (Makrides, 2013).

Key Research Findings. The Orthodox view is characterized by diversity and vagueness, meaning there is no single, consistent position characteristic of the entire Orthodox community. The researchers observe that Orthodoxy is deficient in a systematical methodology for comprehending the ethical, theological and socio-political issues that pertain to war and peace. The following factors must be considered when analyzing this phenomenon: 1. Ecclesiastical structure of the Orthodox Church. It is not possible to speak in general terms about the Orthodox approach to issues of war or the ethics of peace, because the structure of ecumenical Orthodoxy includes autonomous and autocephalous Churches that independently form their fundamental views on social and political views, while remaining doctrinally united and drawing on the common heritage of Scripture and Tradition, basic ethical principles and values. 2. The historical and sociopolitical shaping of the specificities of relations between Orthodox churches (with a focus on the Patriarchates of Constantinople and Moscow) and between churches and state power has led to different approaches to social doctrine, social ethics, and the hermeneutics of war and peace. These differences are reflected in the practices of these churches.

In other words, the historical and political context played an important role in shaping Eastern Christian views on war in theological and ethical terms.

In defining the basic position of the Orthodox ethic of peace, the researchers agree that the Orthodox hermeneutic of war and peace is located «a categorical rejection of notions of just or holy war on the one hand and complete pacifism, on the other» (Hamalis, Karras, 2017, p. 216–217).

The primary source for comprehending the concept of peace and its manifold aspects is the biblical message. In the course of their research, theologians have repeatedly emphasized the significant potential of the ideas contained within the Holy Scriptures, «Biblical proclamation is, at its core, a message of peace» (Biser, 2003, p. 11). The New Testament texts are unambiguous in their presentation of the call for peace and peacemaking. By contrast, the Old Testament texts may initially appear to be obscure, but as E. Biser, German theologian and philosopher of religion, argues, «Those who expect it to contain only reports of times of calamity, wars, and judgments will be surprised by the moving testimonies of peace that it offers in all its parts» (Biser, 2003, p. 11). And Gerd Theissen, former professor of New Testament studies at the University of Heidelber, summarized all the complementary views on the ethics of peace in biblical texts: «It is based on a combination of the desire for peace in the Old Testament and an ethic of loving one's enemies in the New Testament» (Theißen, 2017, p. 7–8).

The semantic framework of the concept of peace, its various dimensions, the anthropological foundations of peace, the psychological aspects of reconciliation with oneself and others, issues of identity and conflict, the ability to compromise and the limits of compromise, violence and justice, and many other topics are raised in biblical texts. In essence, Christian social ethics, in its broader sense, and Orthodox ethics, in its specific sense, regard the Holy Scriptures as the primary source for the development of ideas about the ethics of peace, their interpretation, and clarification of contexts.

The patristic heritage constitutes a significant source for the development of the doctrine of war and peace. It is noteworthy that the Eastern patristic

tradition, characterized by its distinct approaches to theological issues and the interpretation of biblical provisions, also engages with the subjects of war and peace. This tradition establishes the fundamental guidelines for the development of an ethics of peace.

In Eastern Christian theology, fragmentary reflections on war can be found in the works of several notable figures, including Basil of Caesarea, Athanasius of Alexandria, John Chrysostom, and Gregory Palamas. However, it is crucial to acknowledge the substantial variation in the rhetoric and hermeneutics of war and peace across their philosophical works. A paucity of consistent and systematic views on war is evident among the Fathers of the Eastern Church. In contrast to the consistent and well-founded position espoused by Augustine of Aurelius, Gratian, Thomas Aquinas in the West, Byzantine theologians did not articulate a position of comparable consistency and foundation. Additionally, there is an absence of internal Orthodox discourse concerning the ethical implications of warfare.

The evolution of views on war in early Christian writings will be considered, with particular emphasis on the Eastern patristic tradition.

Early Christian thought underwent significant changes in its attitude toward war and military service. A thorough examination of the works from the second and third centuries reveals a definitive rejection of the notion of Christian participation in military service. This consensus was evident in both the Latin and Greek parts. As Gerd Theissen observes, given that military service was not obligatory in the pre-Constantinian era, it was not challenging to maintain this position, and the instruction that Christians should not be soldiers but soldiers could become Christians was tacitly observed (Theißen, 2017, p. 10–11). According to Ronald Sider, prior to the time of Constantine, no known Christian writer has expressed support for the idea of Christian military service or provided a justification for legitimate killing (Hamalis, Karras, 2017, p. 134).

A striking example of how the role or mission of Christians was explained during times of war can be found in Origen, where he responds to Celsus. «And as we by our prayers vanquish all demons who stir up war, and lead to the violation of oaths, and disturb the peace, we in this way are much more helpful to the kings than those who go into the field to fight for them… And none fight better for the king than we do. We do not indeed fight under him, although he require it; but we fight on his behalf, forming a special army – an army of piety – by offering our prayers to God» (Origen, VIII, 73). There's been a debate in academic circles about whether there was a total rejection of military service and whether it can be defined as completely pacifist. The rationale behind the rejection of military service is therefore as follows: the performance of idolatrous pagan rites, which contradicted the foundations of the Christian faith, constituted an unacceptable part of military life. Alternatively, this could be attributed to the fact that military service was perceived as being in direct opposition to the principles of Christianity, which advocate for the rejection of violence.

In the second half of the second century and later a shift in circumstances became evident. In academic discourse, this phenomenon is referred to as the «Konstantinischen Wende», signifying that, as a Christian, the emperor naturally recruited an increasing number of Christians into the military (Theißen, 2017, p. 11). The transition from the pre-Constantinian to the post-Constantinian era was characterized by a shift in the conceptualisation of military service. At the political and governmental level, the question of the participation of Christians in a pagan army was first posed in terms of the military defence of the Christian state. During the 3rd and 4th centuries, there was an increase in numbers of Christian soldiers. This situation required a reflection on and formulation of a position by Christians regarding the circumstances under which participation in military action is justified for them. The Cappadocians are the most prominent representatives in this area.

The ethical dilemmas of participation in war, as well as the necessity for Christians to engage in acts of violence during times of conflict, were examined among the Cappadocians, particularly by Basil of Caesarea (Basil the Great), whose thought was significantly shaped by Origen. At the same time, Basil advances these reflections further, offering a more developed consideration of war and military life while placing special emphasis on their moral and religious tensions. His writings contain reflections on these issues, which may be summarized as follows. War is invariably regarded as an evil. Furthermore, there exists no moral or ecclesiastical justification for Christian participation in armed

conflict, insofar as such involvement necessarily entails violence and the taking of human life. As Basil of Caesarea observes with regard to soldiers, «their hands are un not clean» (Basil, 1955, p. 23). Violent acts committed in wartime share the same inherent nature as other forms of violence; however, soldiers may be granted «pardon or forgiveness» on the grounds that their actions were undertaken in defense of «virtue and piety» (Hamalis, Karras, 2017, p. 146). As noted in his article on Basil the Great Valerie A. Karras (Karras, 2018), he recognised the moral ambiguity involved in taking a life to save others, as well as the profound impact that the act of killing inevitably has on the soldier, regardless of how «just» or «righteous» the cause of the war may be considered.

The position of St Basil the Great does not provide any justification for a just war; it contradicts the Christian way of thinking because it involves violence. In the words of Basil the Great scholar J. McGuckin, "all violence – whether local, individual or state-sanctioned – is an expression of pride that is incompatible with the values of the Kingdom of God" and the only legitimate reason is the defence of the weak and innocent – but it cannot be justified (Karras, 2018). Despite the most noble of intentions, a true Christian may seek the purifying experience of temporarily returning to a repentant lifestyle.

Another thinker within the Eastern Christian tradition who addressed the topic of war and peace in his reflections was Byzantine Greek theologian Gregory Palamas, though he situated this issue within a much broader thematic framework. Overall, the legacy of Saint Gregory Palamas (14th century) is of decisive importance for the development of Orthodox theology and spirituality. By providing a theological foundation for Hesychasm as a tradition of rational prayer, the Saint affirms the doctrine of the possibility of a real union between man and God. His hermeneutics of war and peace is constructed through a return to the roots – that is, ontology. C. Athanasopoulos notes the importance of precisely this approach, pointing out that «This perspective needs to be ontological because it needs to focus on the existence of what actually and really influences human will» (Athanasopoulos, 2025, p. 20), and it enables to delve deeply into an understanding of the foundations of human existence and nature. This is the only way to identify the roots and causes of human cruelty and violence, which are the key factors in alienating people from peace and tranquillity. Consequently, the following questions arise in the context of theology, ontology, anthropology and ethics. In his work "Homily One: On Peace between us and others" Palamas emphasizes that it is sin that lies at the root of hostility between people and the turning away from love, which should fill the heart and serve as a reliable foundation for communion with God and other people. The author is clear: the disappearance of love from the heart and the subsequent intrusion of hatred (which he describes as a disease) is the cause of destructive processes within the human being. These processes manifest at the individual and societal levels as violence and war. The consequences of it can be summarised as follows: "rational powers are weakened, the heart loses its sensitivity and ability to love, there is no control of one's volitional powers, and a transformation into an inert being by materiality and the will of the flesh" (Athanasopoulos, 2025, p. 24). In other words, this condition affects the human condition as a whole, and it is therefore primarily through a "holistic" transformation of the individual that we can overcome violence and war, and achieve peace – again, first and foremost, peace within the human soul and heart. In summary, this condition impacts the human being as a whole. Therefore, achieving peace and overcoming violence and war necessitates a "holistic" transformation of the individual, with the primary focus being on peace within the soul and heart.

Conclutions. Although early Christian and Byzantine theology lacks comprehensiveness and systematicity in its understanding of the ethics of peace, it is worth noting that the theological and ethical justifications for issues of war and peace in the works of Eastern Christian thinkers nevertheless reveal interesting patterns and trends. The pastoral dimension is evident in attempts to present an eschatological perspective within the hermeneutics of war and peace. There is a palpable tension between the Christian ideal of the world in a state of perfection prior to the Fall, as well as the coming Kingdom of God, and the present state of sinfulness on earth. And war and violence are manifestations of evil and sin in this world. Consequently, there is an expressed need for spiritual guidance, the moral transformation of humanity, and a return to authentic spirituality.

The Eastern Christian patristic heritage, together with liturgical practice and theological writings does not constitute a fully systematized doctrine; nevertheless, it offers substantial evidence and normative guidance for the Orthodox response to the challenge of war.

Bibliography:

Athanasopoulos, C. (2025). Contemporary War Ethics: Quest for a Metaphysical Solution to the Problem of Moral Value in recent debates. An Answer in Orthodox Theology and Philosophy. *Analogia. The Pemptousia Journal for Theological Studies.* Vol. 24. P. 9–35.

Basil, Saint. (1955). *Letters.* vol. II, trans. Sister Agnes Clare Way. Washington: Catholic University of America Press.

Biser, E. (2003). *Wege des Friedens*. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag.

Bock, V., Frühbauer, J., A., Stur, C. (Hrsg). (2015). *Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts*. Munster: Aschendorff Verlag.

Hamalis, P.T., Karras, V.A. (Ed). (2017) *Orthodox Christian Perspectives on War.* University of Notre Dame Press, 216–217.

Karras, V. A. (2018). "Their Hands Are Not Clean": Basil the Great on War and the Christian State. *The Wheel.* URL: https://wheeljournal.com/wp-content/uploads/2024/03/12_Karras.pdf.

Makrides, V. N. (2013). Why does the Orthodox Church Lack Systematic Social Teaching? *Skepsis. A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research* (Athens – Olympia) 23, 281–312.

Origen. Contra Celsum. *Ante-Nicene Fathers.* (1885). Ed. by A. Roberts, J. Donaldson, A. C. Coxe. Vol. 4. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., URL: https://www.newadvent.org/fathers/04168.htm.

Palamas, G. *Homily One: On Peace between us and others*. URL: https://www.johnsanidopoulos.com/2021/01/on-peace-with-one-another-timeless-and.html.

Schrage, M. (2022). *Friedens- und Konfliktethik. Ein Grundriss.* Opladen, Toronto: Verlag Barbara Budrich.

Theißen, G. (2017). Christliche Friedensethik – neuzeitliches Konstrukt oder Fortsetzung der biblischen Geschichte? *International Journal of Orthodox Theology.* Vol. 8(3).

References:

Athanasopoulos, C. (2025). Contemporary War Ethics: Quest for a Metaphysical Solution to the Problem of Moral Value in recent debates. An Answer in Orthodox Theology and Philosophy. *Analogia. The Pemptousia Journal for Theological Studies,* 24, 9–35.

Basil, Saint (1955). Letters. vol. II, trans. Sister Agnes Clare Way. Washington: Catholic University of America Press.

Biser, E. (2003). Wege des Friedens. [Paths to Peace]. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag [in German].

Bock, V., Frühbauer, J., A., Stur C. (Hrsg). (2015). *Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts*. [Christian Peace Ethics in the Face of the Challenges of the 21st Century]. Munster: Aschendorff Verlag [in German].

Hamalis, P. T., Karras, V. A. (Ed). (2017) Orthodox Christian Perspectives on War. University of Notre Dame Press, 216–217.

Karras, V. A. (2018). "Their Hands Are Not Clean": Basil the Great on War and the Christian State. *The Wheel.* URL: https://wheeljournal.com/wp-content/uploads/2024/03/12_Karras.pdf.

Makrides V. N. (2013). Why does the Orthodox Church Lack Systematic Social Teaching? *Skepsis. A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research* (Athens – Olympia) 23, 281–312.

Origen. Contra Celsum. *Ante-Nicene Fathers.* (1885). Ed. by A. Roberts, J. Donaldson, A. C. Coxe. Vol. 4. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., URL: https://www.newadvent.org/fathers/04168.htm.

Palamas G. Homily One: On Peace between us and others. URL: https://www.johnsanidopoulos.com/2021/01/on-peace-with-one-another-timeless-and.html

Schrage M. (2022). Friedens- und Konfliktethik. Ein Grundriss [Ethics of Peace and Conflict: An Overview]. Opladen, Toronto: Verlag Barbara Budrich [in German].

Theißen G. (2017). Christliche Friedensethik – neuzeitliches Konstrukt oder Fortsetzung der biblischen Geschichte? [Christian peace ethics – a modern construct or a continuation of biblical history?]. *International Journal of Orthodox Theology,* 8(3) [in German].

Дата першого надходження статті до видання: 25.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

ІСТОРІЯ ТА АРХЕОЛОГІЯ

УДК 025.17:930.85:[378:027.7(477.64)
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.9

Антощак Марина Миколаївна,
кандидат історичних наук,
доцент кафедри історії та філософії
Бердянського державного педагогічного університету
orcid.org/0000-0001-5275-7433
mberezhna1966@ukr.net

Білокінь Світлана Володимирівна,
завідувач бібліотеки
Бердянського державного педагогічного університету
s.v.bilokin@gmail.com

Золотар Людмила Миколаївна,
кандидат історичних наук,
старша викладачка кафедри історії та філософії
Бердянського державного педагогічного університету
orcid.org/0000-0002-0070-0491
zolotar_lyuda@ukr.net

ФОНД РІДКІСНОЇ І ЦІННОЇ КНИГИ БЕРДЯНСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО ПЕДАГОГІЧНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ЯК ДЖЕРЕЛО ЗБЕРЕЖЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ

У статті досліджується роль та значення фонду рідкісної і цінної книги бібліотеки Бердянського державного педагогічного університету у контексті збереження національної культурної та інтелектуальної спадщини.

Здійснено комплексний історико-книгознавчий аналіз процесу генезису, функціонування та соціокультурної ролі фонду. Дослідження базується на вивченні специфіки формування окремого підрозділу бібліотеки, створення книжкових колекції, які сформували унікальні зібрання книжкових пам'яток. Автори публікації висвітлюють специфіку формування колекції, що включають стародруки, прижиттєві видання відомих діячів науки та культури, освіти, а також книги з дарчими написами та екслібрисами.

Наголошено на важливості збереження таких фондів у контексті сучасних викликів для культурної спадщини України. Висвітлено значення фонду у вихованні студентської молоді та популяризації книжкової культури Приазовського регіону. Фонд рідкісної та цінної книги Бердянського державного педагогічного університету є не лише структурним підрозділом бібліотеки, а й унікальним культурним осередком.

Це дослідження спрямоване на звернення уваги на об'єкти, які є частиною культурної спадщини, але в умовах війни, яка створює безпрецедентні ризики: загроза фізичного знищення або неналежного зберігання раритетів, ризик незаконного вивезення (мародерства) культурних цінностей, неможливість доступу українських науковців до першоджерел. Публікація підкреслює необхідність звернення уваги та фіксації статусу таких фондів та розробки стратегій їхнього дистанційного моніторингу й майбутнього повернення до українського наукового та культурного простору.

Ключові слова: рідкісна книга, цінні видання, бібліотечний фонд, культурна спадщина, книжкові пам'ятки, історія книги, національна пам'ять, Північне Приазов'я.

© Антощак М. М., Білокінь С. В., Золотар Л. М., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Antoshchak Maryna,
Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of the History and Philosophy of Berdyansk State Pedagogical University
orcid.org/0000-0001-5275-7433
mberezhna1966@ukr.net

Bilokin Svitlana,
Library Director of Berdyansk State Pedagogical University
s. v. bilokin@gmail.com

Zolotar Liudmyla,
Candidate of Historical Sciences, Senior Lecturer of the Department of the History and Philosophy of Berdyansk State Pedagogical University
orcid.org/0000-0002-0070-0491
zolotar_lyuda@ukr.net

RARE AND VALUABLE BOOK COLLECTION OF BERDYANSK STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY AS A SOURCE OF CULTURAL HERITAGE PRESERVATION

This article examines the role and significance of the collection of rare and valuable books at the library of Berdiansk State Pedagogical University in the context of preserving the national cultural and intellectual heritage.

A comprehensive historical and bibliographical analysis of the genesis, functioning and socio-cultural role of the collection has been carried out. The study is based on an examination of the specific process of establishing a separate section of the library and creating book collections that have formed unique collections of book artefacts. The authors of the publication highlight the specifics of the collection's formation, which includes incunabula, lifetime editions by renowned figures in science, culture and education, as well as books with dedications and bookplates.

The importance of preserving such collections in the context of contemporary challenges to Ukraine's cultural heritage is emphasised. The significance of the collection in the education of students and the promotion of book culture in the Azov region is highlighted. The Rare and Valuable Books Collection of Berdiansk State Pedagogical University is not only a structural unit of the library but also a unique cultural centre.

This study aims to draw attention to objects that form part of cultural heritage, but which, in the context of war, face unprecedented risks: the threat of physical destruction or improper storage of rare items, the risk of the illegal removal (looting) of cultural artefacts, and the inability of Ukrainian researchers to access primary sources. The publication emphasises the need to draw attention to and document the status of such collections, and to develop strategies for their remote monitoring and future return to the Ukrainian academic and cultural sphere.

Key words: rare book, valuable editions, library collection, cultural heritage, book monuments, history of the book, national memory, Northern Azov region.

Постановка проблеми. У сучасному інформаційному суспільстві, де цифровізація охоплює всі сфери життя, особливої ваги набуває збереження матеріальних носіїв інтелектуальної пам'яті. Книжкові пам'ятки – це не лише джерело інформації, а й унікальні об'єкти матеріальної культури, що відображають еволюцію суспільної думки, книжкового мистецтва та історії освіти. В умовах повномасштабної агресії РФ проти України особливої гостроти набуває питання збереження книжкових пам'яток, що залишилися на тимчасово окупованих територіях. Фонд рідкісної і цінної книги Бердянського державного педагогічного університету, опинився саме в такій ситуації. Проблема полягає не лише у загрозі фізичного знищення колекції, а й у спробах легітимізації її привласнення окупаційними структурами. Це дослідження – це можливість продемонструвати унікальність фонду та шляхи формування колекцій, і їх значення в популяризації культурної спадщини регіону.

Аналіз попередніх досліджень. Проблема збереження та наукового аналізу колекцій фондів рідкісних та цінних видань університетських бібліотек є об'єктом уваги багатьох українських науковців. Дослідження цієї тематики можна умовно поділити на кілька

напрямів: загальнотеоретичні та методологічні засади. Фундаментальне значення для розуміння поняття «книжкова пам'ятка» та розробки методики опрацювання рідкісних видань мають праці фахівців Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського, зокрема Г. І. Ковальчук. Її дослідження заклали методологічну базу для атрибуції, наукового опису та каталогізації рідкісних книг у фондах наукових бібліотек. Також важливими є розвідки Н. П. Бондар та М. І. Мельник, які розглядають стародруки як частину національного культурного надбання.

Специфіка формування фонду рідкісної та цінної книги БДПУ тісно пов'язана з історією самого навчального закладу (від чоловічої гімназії до сучасного університету). У цьому контексті важливими є праці істориків університету, таких як І. І. Лиман та В. М. Константінова. Їхні дослідження з історії Бердянської чоловічої гімназії та інших навчальних закладів, які були наступниками гімназії, дають змогу відстежити шлях надходження перших цінних видань до бібліотеки, що стали основою сучасного фонду рідкісної книги.

Безпосередній аналіз структури фонду, опис окремих колекцій та стародруків представлений у публікаціях працівників бібліотеки університету. У них висвітлюються результати інвентаризації рідкісних видань, досвід створення електронних каталогів та цифровізації цінних об'єктів для забезпечення доступу до них широкого загалу дослідників. Але більшість із них були опубліковані в засобах масової інформації місцевого або регіонального рівня.

Питання ролі бібліотек як центрів збереження культурної спадщини Північного Приазов'я порушуються у збірниках наукових праць, присвячених краєзнавству та історії освіти регіону. Дослідники звертають увагу на те, що фонд БДПУ є унікальним джерелом для вивчення інтелектуальної історії регіону XIX – початку XX століття. Але згадка фонду була в загальному контексті щодо збереження культурного надбання Запорізької області.

Метою дослідження є аналіз структури та складу фонду, визначення історичної, наукової та художньої цінності конкретних екземплярів, що зберігаються в бібліотечному підрозділі, роль університетської спільноти в популяризації та збереженні культурної спадщини та окреслення важливості фонду рідкісної і цінної книги в загальнонаціональному контексті.

Методологія дослідження фонду рідкісної і цінної книги Бердянського державного педагогічного університету як джерела збереження культурної спадщини передбачає комплексний підхід, що поєднує методи книгознавства, історії, культурології та бібліотекознавства, тому для здійснення дослідження були залучені фахівці бібліотечної справи та історики. Дослідження ґрунтується на аналізі, вивченні та узагальненні наявних колекцій фонду. Частково були залучені історико-генетичний метод, який дозволяє простежити шлях формування фонду БДПУ, виявити джерела надходження книг (приватні колекції, реорганізовані бібліотеки, дарунки), та хронологічний метод, покликаний структурувати видання за періодами (стародруки, видання XIX – початку XX ст., прижиттєві видання класиків). Джерелознавчі методи дозволили вивчити книгу як матеріальний об'єкт та дослідити її провенанс.

Виклад основного матеріалу. Створення і функціонування в бібліотечних установах фондів рідкісних і цінних книг не є поодиноким випадком та засвідчує той факт, що керівництво установи прагне до збереження та популяризації книг, які мають історичну, типографічну чи естетичну цінність. Повномасштабне вторгнення російської федерації на територію України та окупація частини її території відобразилися на всіх сферах життя. Освітньо-культурні установи та організації стали об'єктами руйнувань та знищення. Звернення уваги на становлення та діяльність цього підрозділу – це можливість представити цінність та значення фонду з різних аспектів: бібліотечного, педагогічного та в контексті збереження культурної спадщини регіону.

Бердянський державний педагогічний університет, а саме його матеріально-технічна база, залишилася в окупації, але більша частина науково-педагогічних працівників та співробітників були переміщені до Запоріжжя і продовжили працювати в українському законодавчому полі, готуючи фахівців відповідно до профілю навчального закладу. Найціннішим, звісно, є кадровий потенціал будь-якої організації, але в окупації залишився весь бібліотечний фонд університету, який на початок 2022 року становив 272 488 одиниць зберігання, і, звісно, фонд рідкісної і цінної книги залишився

в стінах університету. Швидка окупація регіону – Бердянськ був окупований 27 лютого 2022 року – не дозволила вирішити питання евакуації бібліотечного фонду. (Бібліотека Бердянського державного педагогічного університету, 2026, https://library.bdpu.org.ua/).

Реалізація концепції створення фонду рідкісних і цінних видань пройшла шлях від стратегічного задуму до практичного впровадження, яке стало можливим завдяки адміністративним трансформаціям у структурі бібліотеки. Офіційне функціонування нового структурного підрозділу було ініційовано у грудні 2012 року. Початковий етап діяльності включав забезпечення матеріально-технічної бази, облаштування спеціалізованого приміщення та розробку нормативно-інструктивної бази (положень та інструкцій). Формування джерельної бази здійснювалося за двома основними векторами: шляхом ретроспективного відбору документів із основного книгосховища та за рахунок дарчих надходжень. Суб'єктний склад дарувальників охоплював науково-педагогічний персонал, співробітників та студентів університету, а також представників міської громади. Важливим аспектом комунікаційної політики стало систематичне оприлюднення відомостей про дарувальників на сайті бібліотеки. Процес комплектування фонду характеризується динамічністю та безперервним кількісним зростанням. Хронологічні межі фонду визначено періодом другої половини XIX – першої половини XX століття. Науково-фондова робота включала розробку картотеки в паперовому та електронному форматі, вивчення та джерелознавчий аналіз відібраних примірників. Окремим вектором діяльності ідея оцифровування видань, але було оцифровано лише титульні сторінки, які були додані до електронної картотеки. Систематизація фонду базується на групуванні документів за типологічними та тематичними ознаками, що супроводжується розробкою відповідної системи абревіатур. Структура колекції представлена такими категоріями: видання з унікальними видавничими марками, краєзнавча література, прижиттєві публікації класиків науки та художньої літератури, репринтні й факсимільні копії, а також навчальні посібники періоду діяльності чоловічої гімназії.

Найдавнішим виданням у структурі фонду є другий том *[Книги разрядные, по официальным оных спискам, изданныя с Высочайшего соизволения II отделением Его Императорского Величества канцелярии]* 1855 року перевидання. Хронологічні межі змісту цього тому охоплюють 1628–1636 роки та містять вцілілі матеріали розрядних книг з 15-ї по 24-ту включно (Каталог ФРЦК, 2012–2022, https://library.bdpu.org.ua/fond-ridkisnoy-i-cinnoyi-knugu/elektronna-kolektsiya-ridkisnykh-vydan).

Досить репрезентативними є джерела, які відносяться до довідкових видань, у фонді зберігається повне зібрання *[Энциклопедический Словарь» за редакцією професора І. Є. Андрієвського, в продовженні К. К. Арсеньєва та професора Ф. Ф. Петрушевського (1890–1907])*, який має 82 основні томи та 4 додаткові. Інше довідкове видання це *[Энциклопедическій Словарь Русскаго Библіографическаго Института. Бр. А. и И. Гранатъ и К°». 7-е изд. Совершенно перераб.; (11-е повторное) / под ред. проф. Ю. С. Гамбарова, проф. В. Я. Желѣзнова, проф. М. М. Ковалевскаго и др. М.: Гранатъ и К°]*, нараховує 52 одиниці зберігання. На цих словниках розміщенні видавничі марки і вони є книгами періоду діяльності чоловічої гімназії (Каталог ФРЦК, 2012–2022, https://library.bdpu.org.ua/fond-ridkisnoy-i-cinnoyi-knugu/elektronna-kolektsiya-ridkisnykh-vydan).

Окрема місце в комплектуванні фонду відводили книгам, які були подаровані, в публікації наведені лише деякі джерела та їх дарувальники, а саме: [*Марбе К. Научное и практическое значеніе психологіи, пер. съ нем. СПб.: Типографиія «СѢВЕРЪ», 1913. 73 с. Бесплатное прниложениіе къ газете «Школа и Жизнь»]*, була подарована головою Бердянського міського грецького товариства «Еллада» Нагай І. Д. [*Иллюстрированная исторія религій: Т. І: Кн. 1 / сост. д-ром и ординарнымъ проф. теологіи въ Амстердамъ Д. П. Шантепи-де-ля-Соссей ; пер. съ послѣдняго нѣм. изд. подъ ред. В. Н. Линдъ. М.: Изд. магазина «Книжное дело», 1899. 342 с.],* подаровано старшою науковою співробітницею відділу рукописів бібліотеки ім. Вернадського Біловою С. М. (м. Київ). За період з 2012–2022 роки було подарована 50 книг, що становить близько 5% від загальної чисельності фонду (Каталог ФРЦК, 2012–2022, https://library.bdpu.org.ua/fond-ridkisnoy-i-cinnoyi-knugu/elektronna-kolektsiya-ridkisnykh-vydan).

Важливий сегмент джерельної бази дослідження становлять документи з історії Бердянщини, що висвітлюють еволюцію освітньої та медичної сфер регіону. Ключовим джерелом є фундаментальне видання [Сборникъ постановленій Бердянскаго Уѣзднаго Земскаго Собранія с 1866 г. по 1908 г. Т. 2. М.: Мысль, 1911. 980 с.], зміст якого дозволяє реконструювати механізми функціонування та нормативно-правового регулювання закладів соціальної інфраструктури повіту. Окрім того, значну наукову цінність має «Общій очеркъ состоянія народныхъ училищъ Таврической губернии за 1886 г. Бердянскъ, 1887. 142 с.], де репрезентовано статистичні та аналітичні дані щодо стану народної освіти. Загалом регіональний аспект представлений п'ятьма фаховими виданнями, хронологічні межі яких (1866–1915 рр.) охоплюють період активної модернізації краю (Каталог ФРЦК, 2012–2022, https://library.bdpu.org.ua/fond-ridkisnoy-i-cinnoyi-knugu/elektronna-kolektsiya-ridkisnykh-vydan).

Виходячи з профілю навчального закладу, найбільш чисельним розділом фонду є освіта, навчання та виховання. Ці джерела одночасно можна віднести до різних колекцій: вони можуть бути і прижиттєвими виданнями, і книгами періоду діяльності чоловічої гімназії, деякі з них: [Багалѣй Д. И. Опытъ исторіи Харьковскаго Университета (по неизданнымъ матеріаламъ). Т. 1. (1802–1815 г.). Х.: Паровая Типогр. и Литогр. Зильберберг, 1898. 1204 с.: ил. изд. ил. портрет. выдающ. дѣятел]. Філософські праці мають також видавничу марку і датуються періодом існування чоловічої гімназії: [Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Ч. 1. Объективная логика. Кн. 1. Учение о бытіи; пер. с нем. Н. Г. Дебольскага. Петроградъ: Типогр. М. М. Стасюлевича, 1916. 269 с.]; [Контъ О. Курсъ положительной философіи: в 6 т. Т. 1. Философія; Математики СПб.: Тов. «Посредникъ», 1900. 141 с.]. Найбільш представницькими в контексті наповнення є такі розділи фонду: історія – 156, математика – 169 та художня література – 216 одиниць зберігання (ФРЦК, 2026, https://library.bdpu.org.ua/fond-ridkisnoy-i-cinnoyi-knugu).

Важливим етапом систематизації фондів стало формування колекції «Україніка», яка наразі налічує 98 примірників. До її складу увійшли праці вітчизняних науковців, класиків літератури, а також видання українських друкарень і видавництв, що хронологічно охоплюють період від кінця XIX до першої половини XX ст. Попри тривалі фахові дискусії щодо доцільності назви та принципів відбору матеріалів, створення колекції було визнано необхідним кроком для виокремлення національного складника. Необхідність такої ініціативи зумовлена значною мовною асиметрією фонду рідкісних та цінних книг: близько 88% його загального обсягу становить російськомовна література. Така структурна деформація є безпосереднім наслідком тривалої імперської та радянської політики, спрямованої на нівелювання української культурної ідентичності в книговидавничій справі. (ФРЦК, 2026, https://library.bdpu.org.ua/fond-ridkisnoy-i-cinnoyi-knugu).

Окремою колекцією є репринтні та факсимільні видання. Репринт – це майже першодрук, але з більш розширеними можливостями. Факсиміле – друк твору, що графічно точно відтворює раніше випущене оригінальне видання або рукопис, підпис, малюнок, креслення, гравюру, монограму, включаючи всі особливості паперу й обкладинки. Ця колекція налічувала 124 назви, основним джерелом поповнення були фонди бібліотеки. Інтерес викликали деякі з них, а саме: [Руссьян Ц. К. Определенные интегралы] 1914 року в рукописному варіанті; [Синцов Д. М. Геометрические приложения дифференциального исчисления] 1919 року, надруковані на друкарській машинці. У фонді є видання іноземними мовами, а саме англійською, італійською, німецькою : [*Picken D. K. The Theory of Elementary Trigonomety. Wellington: Whitcombe & Tombs Limited, 1910. 48], [Les cEuvres complites de Calileo Galilei: prospectus de lareimpression de L'edition national. Florence: G. Barbera E'diteur,1929. 23], [Schallreuter Walter. Einführung in die Physik. B. 1. Mechanik und Akustik. 2 auflage. Halle: VEB Wilhelm Knapp Verlag, 1954. 352. mit 385] [Abbildungen, Grammatik der deutschen Sprache. Satz-und Beziehugslehre / Als Ergnzung zum Duden bearbeitet von Dr. Walter Jung, unter Mitwirkung von Prof. Dr. Henrik Becker. Leipzig: Veb Bibliograhisches Institut, 1961. 284]* (Каталог ФРЦК, 2012–2022, https://library.bdpu.org.ua/fond-ridkisnoy-i-cinnoyi-knugu/elektronna-kolektsiya-ridkisnykh-vydan).

У 2019 році було вирішено додати до фонду дві нові колекції, які, хоча хронологічно й не вписувалися в рамки фонду, стали його

складовою частиною. Це колекція мініатюр та малоформатних видань, яка нараховувала 33 одиниці, що були надруковані українською, російською та німецькою мовами. Колекція періодичних видань представлена 20 підшивками місцевої та регіональної преси, які датовані періодом 1964–1971 років. Робота з аналізу та дослідження цих колекцій була розпочата, але не завершена (ФРЦК, 2026, https://library.bdpu.org.ua/fond-ridkisnoy-i-cinnoyi-knugu).

Додаткову інформацію ми можемо дізнатися з провенієнцій (лат. іменник «походження» від дієслова provenire – «виникати, виходити, відбуватися, знаходитися») – у книгознавстві це вкладні та власницькі записи (авторські помітки, дарчі написи та ін.) і позначки на книзі, що свідчать про походження та приналежність документа (книги), визначають історію володіння певних осіб та інституцій цією книгою, які були зроблені від руки або у вигляді книжкових знаків (екслібриси, суперекслібриси, печатки, наклейки тощо) (Соколов В., 2019, http://surl.li/hkrku). Провенієнції, які є у фонді, представлені графічними знаками – це дає нам можливість простежити шлях, який пройшла книга, поки вона не стала частиною фонду: [печать Городского 8-классного Комерческого училища г. Бердянска], [печать козельской женской гимназии], [печать из личной библиотеки Сергея Ивановича Наумова], [печать Одесская профессиональная школа садоводства] (Каталог ФРЦК, 2012–2022, https://library.bdpu.org.ua/fond-ridkisnoy-i-cinnoyi-knugu/elektronna-kolektsiya-ridkisnykh-vydan). Виникає питання, як вони потрапили до основного фонду бібліотеки.

За період своєї діяльності у фонді діяли стаціонарні виставки, у період пандемії створювалися віртуальні виставки, кожного навчального року проводилися екскурсії бібліотекою університету, де фонд рідкісної і цінної книги був одним із найбільш цікавих об'єктів; проведення різного спрямування університетських заходів та гостьові екскурсії не оминали цей структурний підрозділ. Здобувачі обох рівнів навчання при написанні випускної кваліфікаційної роботи та викладачі, науковці користувалися джерелами, які зберігалися у фонді.

Висновки. Результати проведеного аналізу дали змогу вивчити та розкрити склад і цінність книжкової спадщини, збереженої у фонді. На початок 2022 року за майже 10 років свого існування фонд нараховував близько 1000 одиниць зберігання. Була розроблена документація, сформовано 5 колекцій, створена картотека в паперовому і електронному форматі, розпочата робота з оцифрування та реставрації книг фонду. Реалізовано ряд заходів, спрямованих на популяризацію та збереження книги, використання джерел інформації в науково-дослідній роботі викладачів, здобувачів університету. На рівні великих бібліотечних установ фонд рідкісної та цінної книги Бердянського державного педагогічного університету виглядає не досить масштабно, але в контексті регіонального аспекту є досить репрезентативним, бо виконує ряд функцій: наукову, культурну та функцію популяризації та збереження книжкової спадщини Північного Приазов'я. Сьогодні весь бібліотечний фонд перебуває в окупації та є недоступним, на жаль, достовірно ми не можемо володіти інформацією про його цілісність, але його активно використовують у сюжетах пропагандистського спрямування, видаючи за власні здобутки.

Список використаних джерел:

Бердянська чоловіча гімназія (остання третина XIX століття) (2006). Упорядники: В. М. Константінова, І. І. Лиман. Матеріали з історії Бердянського державного педагогічного університету. Том І. Київ: «Освіта України», 2006. 528 с.

Бердянська чоловіча гімназія (1901–1919 роки) (2007). Упорядники: І. І. Лиман, В. М. Константінова. Матеріали з історії Бердянського державного педагогічного університету. Том ІІ. Київ: «Освіта України», 2007. 631 с.

Бібліотека Бердянського державного педагогічного університету (2026). URL:https://library.bdpu.org.ua/ (дата звернення: 17.03.2026).

Бондар Н. П., Ковальчук Г. І. (2021). Книгознавчі, бібліотекознавчі, українознавчі дослідження історико-культурних фондів Інституту книгознавства НБУВ. Відділ стародруків та рідкісних видань. Історико-культурні фонди Інституту книгознавства Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського: дослідження, організація доступу та створення електронного ресурсу (2000–2020): монографія. Т. Д. Антонюк та ін.; ред. Г. І. Ковальчук. Київ, 2021. С. 60–124.

Картотека ФРЦК БДПУ (2012–2022). URL: https://library.bdpu.org.ua/fond-ridkisnoy-i-cinnoyi-knugu/elektronna-kolektsiya-ridkisnykh-vydan/ (дата звернення: 19.03.2026).

Ковальчук Г. І. (2021). Дослідження стародруків та рідкісних видань: з історії атрибуції книжкових пам'яток. *Український історичний журнал*, *3*, 148–156. URL: http://surl.li/rsnjy (дата звернення: 21.03.2026).

Ковальчук Г. І. (2019). Книжкові пам'ятки. Українська бібліотечна енциклопедія: вебсайт. URL: http://surl.li/fkegu (дата звернення: 22.03.2026).

Ковальчук Г. І. (2020). Рідкісні книги. Українська бібліотечна енциклопедія: вебсайт. URL: http://surl.li/ofxqh (дата звернення: 22.03.2026).

Мельник М. І. (2023). Історико-книгознавчі дослідження фонду бібліотеки з метою створення книжкових колекцій. *Бібліотечний форум: історія, теорія і практика*, *2*, 19. URL: http://surl.li/rtkow (дата звернення: 19.03.2026).

Про затвердження Порядку відбору рукописних книг, рідкісних і цінних видань до Державного реєстру національного культурного надбання: наказ Міністерствава культури України № 437 від 14.06.2016 р. zakononline: вебсайт. URL: http://surl.li/rsnjg (дата звернення: 17.03.2026).

Положення про фонд рідкісної та цінної книги (2012). URL: https://library.bdpu.org.ua/fond-ridkisnoy-i-cinnoyi-knugu/polozhennya-pro-fond (дата звернення: 17.03.2026).

Соколов В. Ю. (2019). Провенієнція. Українська бібліотечна енциклопедія: вебсайт. URL: http://surl.li/hkrku(дата звернення: 22.03.2026).

Фонд рідкої та цінної книги Бердянського державного педагогічного університету (ФРЦК) (2026). URL: https://library.bdpu.org.ua/fond-ridkisnoy-i-cinnoyi-knugu/ (дата звернення: 19.03.2026).

References:

Berdyansk Men's Gymnasium (Last Third of the 19th Century) (2006). Edited by: V. M. Konstantinova, I. I. Lyman. Materials on the History of Berdyansk State Pedagogical University. Vol. I. Kyiv: Osvita Ukrainy. 528 p.

Berdyansk Men's Gymnasium (1901–1919) (2007). Edited by: I. I. Lyman, V. M. Konstantinova. Materials on the History of Berdyansk State Pedagogical University. Volume II. Kyiv: Osvita Ukrainy. 631 p.

Library of Berdyansk State Pedagogical University (2026). URL: https://library.bdpu.org.ua/ (access date 17.03.2026).

Bondar, N. P., Kovalchuk, G. I. (2021). Bibliographical, Library Science, and Ukrainian Studies Research on the Historical and Cultural Collections of the Institute of Bibliography of the National Library of Ukraine. Department of Early Printed Books and Rare Editions. Historical and Cultural Collections of the Institute of Book Studies of the V. I. Vernadsky National Library of Ukraine: Research, Organization of Access, and Creation of an Electronic Resource (2000–2020): Monograph. T. D. Antoniuk et al.; ed. H. I. Kovalchuk. Kyiv. P. 60–124.

Card Index of the CRVB at BSPU (2012–2022). URL:https://library.bdpu.org.ua/fond-ridkisnoy-i-cinnoyi-knugu/elektronna-kolektsiya-ridkisnykh-vydan (accessed 19.03.2026).

Kovalchuk, G. I. (2021). Research on Old Prints and Rare Editions: On the History of Attribution of Book Monuments. *Ukrainian Historical Journal, 3*, 148–156. URL: http://surl.li/rsnjy (accessed 21.03.2026).

Kovalchuk, G. I. (2019). Book Monuments. Ukrainian Library Encyclopedia: website. URL: http://surl.li/fkegu (accessed 22.03.2026).

Kovalchuk, G. I. (2020). Rare Books. Ukrainian Library Encyclopedia: website. URL: http://surl.li/ofxqh (accessed 22.03.2026).

Melnik, M. I. (2023). Historical and bibliographic research of the library's collection for the purpose of creating book collections. *Library Forum: History, Theory, and Practice, 2*, 19. URL: http://surl.li/rtkow (accessed 19.03.2026).

On the Approval of the Procedure for Selecting Manuscript Books, Rare, and Valuable Publications for the State Register of National Cultural Heritage: Order of the Ministry of Culture of Ukraine No. 437 dated June 14, 2016. zakononline: website. URL: http://surl.li/rsnjg (accessed 17.03.2026).

Regulations on the Rare and Valuable Books Collection (2012). URL: https://library.bdpu.org.ua/fond-ridkisnoy-i-cinnoyi-knugu/polozhennya-pro-fond (accessed 17.03.2026).

Sokolov, V. Yu. (2019) Provenance. Ukrainian Library Encyclopedia: website. URL: http://surl.li/hkrku (accessed: 22.03.2026).

Collection of Rare and Valuable Books of Berdiansk State Pedagogical University (CRVB) (2026). URL: https://library.bdpu.org.ua/fond-ridkisnoy-i-cinnoyi-knugu (accessed 19.03.2026).

Дата першого надходження статті до видання: 31.01.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 94«1917/1922»
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.10

Біліченко Лідія Сергіївна,
магістр історії, випускник Чорноморського національного університету імені Петра Могили
orcid.org/0009-0000-9204-8295
bilichenkolidiia@gmail.com

НКЗС УСРР: СТВОРЕННЯ, СТРУКТУРА, ОСНОВНІ ФУНКЦІЇ ТА ДІЯЛЬНІСТЬ (1917–1922 РР.)

У роботі вперше в українській історіографії здійснюється дослідження історії заснування та функціонування Народного комісаріату закордонних справ, який був центральним органом виконавчої влади в УСРР та відповідав за проведення зовнішньої політики. Предметом цього дослідження є історія формування та функціонування Народного комісаріату закордонних справ УСРР протягом 1917–1922 рр. як одного з органів системи державного управління. Об'єктом дослідження є основні закономірності та особливості правового регулювання суспільних відносин, що складалися в процесі становлення фундаментальних засад діяльності та подальшого організаційно-правового розвитку Народного комісаріату із закордонних справ.

З'ясовано, що Народний комісаріат закордонних справ УСРР було започатковане створенням 14 грудня 1917 р. в Харкові з'їздом рад народного секретаріату з міжнаціональних справ радянської УНР на чолі з більшовиком С. Бакинським. Встановлено, що системна розбудова апарату НКЗС УСРР розпочалася з 1920 р., коли було розроблено «Положення щодо діяльності Народного комісаріату закордонних справ УСРР», яке регламентувало основні обов'язки та функції комісаріату. У складі Народного комісаріату закордонних справ УСРР центральне місце займав дипломатичний відділ, до складу якого входили такі відділення: рефентура, секретна частина та протокольна частина Зроблено висновок, що Народний комісаріат закордонних справ здійснював керівництво дипломатичними відносинами, вів переговори, укладав міжнародні договори та представляв інтереси УСРР за кордоном. Історія існування НКЗС, як і дипломатії УСРР, виявилася досить короткою. 18 жовтня 1922 р. ЦК КП(б)У ухвалив постанову «Про згортання апарату НКЗС» і доручив заступникові глави НКЗС УСРР В. Яковлєву розпочати переговори з НКЗС РСФРР про об'єднання відповідних наркоматів.

Ключові слова: Народний комісаріат закордонних справ, УСРР, дипломатія, зовнішня політика, міжнародні відносини.

Bilichenko Lidiia,
Master of History, Graduate of Petro Mohyla Black Sea National University
orcid.org/0009-0000-9204-8295
bilichenkolidiia@gmail.com

PEOPLE'S COMMISSARIAT OF FOREIGN AFFAIRS OF THE USSR: CREATION, STRUCTURE, MAIN FUNCTIONS AND ACTIVITIES (1917–1922)

The work is the first in Ukrainian historiography to study the history of the establishment and functioning of the People's Commissariat of Foreign Affairs, which was the central body of executive power in the Ukrainian SSR and was responsible for conducting foreign policy. The subject of this study is the history of the formation and functioning of the People's Commissariat of Foreign Affairs of the Ukrainian SSR during 1917–1922 as one of the bodies of the state administration system. The object of the study is the main patterns and features of the legal regulation of social relations that were formed in the process of forming the fundamental principles of activity and further organizational and legal development of the People's Commissariat of Foreign Affairs.

© Біліченко Л. С., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

It is found that the People's Commissariat of Foreign Affairs of the Ukrainian SSR was established on December 14, 1917 in Kharkov by the Congress of Councils of the People's Secretariat for Interethnic Affairs of the Soviet UNR headed by the Bolshevik S. Bakynsky. It has been established that the systematic development of the apparatus of the National Commissariat of Foreign Affairs of the Ukrainian SSR began in 1920, when the "Regulations on the Activities of the People's Commissariat of Foreign Affairs of the Ukrainian SSR" were developed, which regulated the main duties and functions of the commissariat. The diplomatic department occupied a central place in the structure of the People's Commissariat of Foreign Affairs of the Ukrainian SSR, which included the following departments: the refenture, the secret part and the protocol part. It was concluded that the People's Commissariat of Foreign Affairs managed diplomatic relations, conducted negotiations, concluded international treaties and represented the interests of the Ukrainian SSR abroad. The history of the existence of the National Commissariat of Foreign Affairs, as well as the diplomacy of the Ukrainian SSR, turned out to be quite short. On October 18, 1922, the Central Committee of the CPSU (b) adopted a resolution "On the Dissolution of the NKZS Apparatus" and instructed the Deputy Head of the NKZS of the Ukrainian SSR, V. Yakovlev, to begin negotiations with the NKZS of the RSFSR on the unification of the relevant people's commissariats.

Key words: People's Commissariat of Foreign Affairs, Ukrainian SSR, diplomacy, foreign policy, international relations.

Постановка проблеми. Адміністративний апарат відіграє важливу роль у житті держави. Від його ефективності без-посередньо залежить успіх у проведенні верховною владою тієї чи іншої політичної лінії. Серед органів управління Міністерству закордонних справ належить особливе місце. Воно відстоює на міжнародній арені інтереси своєї країни та вибудовує її відносини з іншими державами. Саме від нього значною мірою залежить економічна та політична незалежність держави. Специфіка функціонування зовнішньополітичного відомства полягає в тому, що, будучи, з одного боку, частиною системи управління, воно у своїй діяльності керується як внутрішніми законами, так і нормами міжнародного права. Тому вивчення історії Народного комісаріату закордонних справ УСРР, його структурної еволюції та функціонування має велике наукове значення.

Народний комісаріат закордонних справ Української Соціалістичної Радянської Республіки (Народний комісарі-ат закордонних справ УСРР) був відомством, відповідальним за зовнішні відносини радянської України. Він був утворений 14 грудня 1917 року в Харкові як «Народний комісаріат з міжнаціональних справ» радянської Української Народної Республіки (УНР). Першим очільником був призначений Олександр Корнійчук. Народні комісаріати, включаючи закордонних справ, існували у кожній радянській республіці. Народний комісар закордонних справ входив до уряду республіки (Рада Народних Комісарів).

Актуальність теми дослідження також обумовлена особливою значимістю широкого кола питань, пов'язаних з організаційно-правовими основами становлення та діяльності державного органу зовнішніх зносин Народного комісаріату закордонних справ УСРР.

Аналіз досліджень і публікацій. Серед дослідників які прямо або опосередковано займалися зазначеною темою, можна виділити праці Л. Біліченко (Біліченко, 2023, с. 23–27), Д. Вєдєнєєва, Д. Будкова (Вєдєнєєв, Будков, 2006, с. 312), В. Головченка (Головченко, Електронний ресурс), Ю. Крамара (Крамар, 2012, с. 2–13) та Р. Пирога (Пиріг, 1996, с. 5–10).

Мета статті. Метою дослідження є комплексний аналіз становлення та діяльності Народного комісаріату із закордонних справ, а також правових аспектів зовнішньополітичної діяльності радянської держави у досліджуваний період. На основі залучених до дослідження друкованих та архівних матеріалів у роботі зроблено спробу визначити роль комісаріату в проведенні державної зовнішньої політики.

Виклад основного матеріалу. Народний комісаріат закордонних справ УСРР – відомство закордонних справ Радянської України, започатковане створенням 14 грудня 1917 р. в Харкові з'їздом рад народного секретаріату з міжнаціональних справ радянської УНР на чолі з більшовиком С. Бакинським (Л. Бернгеймом; 1886–1939). Але принципові питання міжнародного характеру мали вирішуватися безпосередньо ЦВК Радянської України й урядом, тому фактично основним завданням відомства С. Бакинського стала координація ведення бойових дій Радянської Росії та УНР Народного секретаріату проти Всевеликого Війська Донського й УНР Української Центральної

Ради. Від початку зовнішньополітична активність Радянської України була пов'язана із дипломатією Радянської Росії на Брестських мирних переговорах 1918 р. Роль представників легітимного українського уряду мала відігравати створена 12 січня 1918 р. (30 грудня 1917 р.) ЦВК Радянської України місія в складі Ю. Медвєдєва (голова) та народних секретарів В. Затонського й В. Шахрая, що ввійшла до складу російської делегації. Делегація, на противагу представникам УЦР, не досягла помітного дипломатичного успіху.

1 березня 1918 р. в Полтаві народний секретаріат з міжнаціональних справ був реорганізований у Народний секретаріат закордонних справ на чолі з В. Затонським, якого 4 березня змінив М. Скрипник (водночас голова Народного секретаріату). Спільно з Ю. Коцюбинським і М. Врублевським він очолив надзвичайне повноважне посольство ЦВК Радянської України і Народного секретаріату до Москви, де безуспішно намагався зберегти в РСФРР українські радянські структури управління, але уряд В. Леніна не бажав втягнення Росії у війну з Німеччиною. Тому українські радянські структури було розпущено (за офіційною версією, вони припинили функціонувати). У складі Тимчасового робітничо-селянського уряду України, сформованого в м. Суджа (нині місто Курської обл. РФ) 28 листопада 1918 р., зовнішньополітичне відомство не було передбачене, лише з його реорганізацією 28 січня 1919 р. в Харкові в РНК УСРР було запроваджено Народний комісаріат закордонних справ (НКЗС) на чолі з головою уряду Х. Раковським. Уже на середину 1919 він став розгалуженою установою у складі 9 відділів, зокрема, дипломатично-консульського, правового, іноземного агентств, дипкур'єрів, загального, інформаційного й архівного (Головченко, Електронний ресурс).

Однак системна розбудова апарату НКЗС УСРР розпочалася з 1920 р., коли було розроблено «Положення щодо діяльності Народного комісаріату закордонних справ УСРР», яке регламентувало основні обов'язки та функції комісаріату. Згідно з цим Положенням:

– «Народний комісаріат закордонних справ має предметом своєї діяльності політичні зносини з іноземними урядами, заступництво у сфері української торгівлі, клопотання щодо захисту українських громадян за кордоном, сприяння задоволенню законних вимог іноземців в Україні.

– До здійснення вищеперерахованих завдань Народним комісаріатом закордонних справ здійснюється нагляд та керівництво діяльністю дипломатичних і консульських представництв УСРР за кордоном та загальний нагляд за діяльністю усіх посадових осіб УСРР, які знаходяться по службовим справам за кордоном.

– До обов'язків комісаріату також входить редагування договорів, угод та конвенцій і представлення їх на узгодження органів Верховної влади УСРР.

– Народним комісаріатом закордонних справ здійснюється керівництво та нагляд за проведенням у життя усіх підписаних та затверджених договорів і конвенцій, сприяння відповідним установам УСРР у здійсненні ними прав, встановлених цими актами, а та-кож допомозі урядам іноземних держав у задоволенні їх вимог, які були прописані у договорах.

– Ще однією функцією є збирання та розробка свідчень щодо політичного та економічного життя іноземних держав та інформування на основі цих даних зацікавлених відомств УСРР.

– Народний комісаріат закордонних справ проводить у законодавчому порядку видання декретів та постанов, які стосуються відносин УСРР з іноземними уря-дами та їх громадянами» (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1с. Спр. 58. Арк. 1).

На чолі Народного комісаріату закордонних справ УСРР стояв народний комісар з іноземних справ, який призначався ВУЦВКом за клопотанням Раднаркома та Колегії під головуванням Наркома. Народний комісар з іноземних справ був повноправним представником УСРР у її зовнішніх зносинах та діяв від імені держави (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1с. Спр. 58. Арк. 1 зв.). Народний комісар мав свого заступника (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1с. Спр. 58. Арк. 2).

У складі Народного комісаріату закордонних справ УСРР центральне місце займав дипломатичний відділ, до складу якого входили такі відділення: рефентура, секретна частина та протокольна частина (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1с. Спр. 58. Арк. 2 зв.).

До обов'язків дипломатичного відділу входило:

– Збирання усіх матеріалів, які стосувалися відносин України з іншими державами.

– Збирання та систематизація матеріалів, які стосувалися зовнішньої політики України у минулому.

– Збирання документів колишніх відомств з іноземних справ, які стосувалися політики Росії щодо України.

– Детальне ознайомлення з політичним та економічним становищем іноземних держав.

– Участь у складанні та відрядженні посольств, дипломатичних місій та консульств.

– Інструктування посольств за кордоном.

– Складання та написання проєктів.

– Здійснення письмових зносин з радянськими представниками за кордоном.

– Реальні заходи стосовно секретності у дипломатичних зносинах (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1с. Спр. 58).

У районах важливих морських портів УСРР Народним комісаріатом призначалися уповноважені, які діяли відповідно до наказів та інструкцій комісаріату. До їх обов'язків входило: зносини з усіма офіційними представниками іноземних держав, які знаходилися у районі діяльності уповноваженого; нагляд за виконанням місцевими органами влади договорів, які були укладені УСРР з іноземними державами (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1с. Спр. 58. Арк. 5). До прикладу, 23 липня 1922 р. у Миколаївський порт прибуло норвезьке судно «СтароБорг». Під час перевірки зазначеного судна і документів команди були встановлені особи російських матросів, взяті на судно у якості кочегарів ще у Новоросійську. Із допиту капітана з'ясувалося, що матроси були прийняті на роботу згідно з договором із Союзом моряків порту Новоросійська з гарантією повернутися назад. Хоча договору на руках не було. У зв'язку з цим Народний комісаріат просив ужити заходів щодо ліквідації подібних фактів (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1. Спр. 64. Арк. 76).

Зарубіжні установи Народного комісаріату закордонних справ УСРР мали своєю метою захист інтересів УСРР в іноземних державах. Закордонні установи поділялися на дипломатичні та консульські представництва УСРР (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1с. Спр. 58. Арк. 5 зв.). При уповноважених представниках за кордоном призначалися радник, секретар та технічний персонал (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1с. Спр. 58. Арк. 14).

Згідно з першим декретом, який видали Рада Народних комісарів України спільно з Народним комісаріатом закордонних справ УСРР, громадяни іноземних країн, які проживали у межах УСРР, могли користуватися такими ж правами та несли такі ж самі обов'язки, як і громадяни УСРР. Зокрема:

– Іноземні громадяни відповідали на рівні з українськими громадянами за кримінальні справи, контрреволюційну діяльність та спекуляцію перед судовими установами. Відповідні органи повинні були негайно повідомляти Народний комісаріат закордонних справ УСРР про протиправні вчинки іноземних громадян, а комісаріат доводив до відома ту державу, громадянами якої значилися дані особи. У місцевостях, де діяли іноземні консульства, спочатку про протиправні вчинки повідомляли відповідні консульства.

– Іноземні громадяни мали можливість користуватися усіма правами юридичного захисту як у судових, так і в адміністративних органах, користуючись правами на подання скарг та заяв.

– Міські квартири іноземних підданих підлягали реквізиції тільки на основі відповідних рішень міських комісій виключно для потреб радянських закладів і з наданням терміну не менше тижня для переїзду на нову квартиру.

– Службовці іноземних дипломатичних та консульських установ не користувалися спеціальними пільгами (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1с. Спр. 1. Арк. 1).

– Меблі та інші побутові речі у квартирах іноземців реквізиції не підлягали.

– До відбування військових обов'язків іноземці не залучалися.

– Арешти іноземців без слідства та суду через невнесення податків та виплати грошового штрафу заборонялися.

– Відносно права вивозу за кордон товарів та іншого майна іноземці підпадали під загальні закони (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1с. Спр. 1. Арк. 1 зв.).

30 квітня 1919 р. Народний комісаріат закордонних справ УСРР від імені радянського уряду подав ноту протесту проти Австрії «…у тому, що Австрія веде боротьбу проти робітників і соціалістів» (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1с. Спр. 1. Арк. 12).

У тому ж місяці у Баварії за участю народного комісара з іноземних справ Чичеріна відбулася

Рада народних депутатів. У резолюції з'їзду зазначалося наступне: «Ми вдячні за теплий прийом і від усього серця вітаємо Радянську Баварську Республіку. Наполегливо просимо все частіше повідомляти нас, яких ви вживаєте заходів проти буржуазних катів: роззброїли чи ви буржуазію та чи озброїли працівників? Чи використали склади з одягом та іншими товарами для надання допомоги у широкому масштабі робітникам, а особливо сільському пролетаріату та малоземельним селянам? Відмінили іпотеки та оренди? Чи примусили ви буржуазію зайняти менші приміщення, з метою дати можливість робітникам поселитися у багатих квартирах? Мобілізували ви усіх робочих до останнього чоловіка у прилеглих селах для захисту Радянської Республіки?».

З цієї резолюції можна зробити висновок, що радянський уряд усіляко намагався розхитати ситуацію всередині самої Німеччини й обрав для цього задуму територію Баварії. Робили вони це для того, щоб розповсюдити свій політичний вплив на сусідні держави (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1с. Спр. 1. Арк. 13).

Згідно з Постановою по регламенту засідань вищого керівництва Народного комісаріату закордонних справ УСРР:

– Засідання Ради правління тривало від 8:00 годин дня до 24:00 годин вечора.

– Засідання відкривалося головою при наявності 5-ти членів правління.

– Екстрені засідання призначалися головою правління.

– Порядок денний складався також головою правління.

– У виняткових випадках член правління міг бути не згоден з головою правління та ставити своє питання у порядок денний засідання.

– Постанови, резолюції вносилися тільки у письмовій формі.

– Протоколи підписувалися головою та секретарем і за можливості членами правління.

– За винятком постанов програмного характеру, декрети підписувалися головою, народним комісаром, управляючими справами та секретарем.

– Народний комісар періодично робить доповідь щодо діяльності Комісаріату.

– Копії важливих для Комісаріату телеграм надаються в управління справами (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1с. Спр. 1. Арк. 33).

– Заяви та власні думки подавалися тільки у письмовому варіанті.

– Доповідачу надається 20 хвилин, заключне слово доповідача триває 10 хвилин, оратора – 5 хвилин.

– Народний комісар з приходом на засідання розписується на окремому аркуші (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1с. Спр. 1. Арк. 33 зв.).

У зв'язку з переїздом правління комісаріату до Києва був виданий розрахунок для деяких службовців міністерства. Згідно з ним: «службовці звільняються у зв'язку з переїздом до Києва. Розраховують їх відповідно до «Правил і ліквідаційних видач службовцям правлячих закладів при ліквідації та скороченні штатів». Інші ж службовці переїжджають до Києва та отримують для евакуації 1 500 руб.» (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1с. Спр. 1. Арк. 84).

Розповсюдженою практикою комісаріату було заступництво та відстоювання інтересів своїх громадян за межами держави. Особи й самі нерідко зверталися за допомогою. Так, 3 лютого 1922 р. надійшла заява громадянки Феодори Федорович, у якій вона зазначала, що 19 січня 1922 р. до її помешкання прийшли польські правоохоронні органи і заарештували її чоловіка та брата. Народний комісаріат закордонних справ негайно розпочав розслідування даного питання (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1. Спр. 64. Арк. 26).

Також варто зазначити, що з 1922 р. іноземним громадянам дозволявся в'їзд в УСРР тільки після погодження Народного комісаріату закордонних справ УСРР (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1. Спр. 64. Арк. 8). 3 квітня 1922 р. відбулося спеціальне засідання з приводу порядку виїзду за кордон та репатріації іноземців (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1. Спр. 64. Арк. 11). Був розроблений декрет стосовно нових правил дозволу на виїзд (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1. Спр. 64. Арк. 50). Згідно з іншим розпорядженням, піддані Польщі, які служили у Червоній Армії та дослужилися до високих чинів, могли за бажанням покинути Радянський Союз та відправитися до Польщі (ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1. Спр. 64. Арк. 41).

Історія існування НКЗС, як і дипломатії УСРР, виявилася досить короткою. 18 жовтня 1922 р. ЦК КП(б)У ухвалив постанову «Про згортання апарату НКЗС» і доручив

заступникові глави НКЗС УСРР В. Яковлєву розпочати переговори з НКЗС РСФРР про об'єднання відповідних наркоматів (Головченко, Електронний ресурс).

Висновки. Таким чином, Народний комісаріат закордонних справ був центральним органом виконавчої влади в УСРР, який відповідав за проведення зовнішньої політики. Він здійснював керівництво дипломатичними відносинами, вів переговори, укладав міжнародні договори та представляв інтереси УСРР за кордоном.

Список використаних джерел:

Біліченко Л. (2023). Діяльність посольства УСРР у Польщі (1921–1923 рр.). *Актуальні питання гуманітарних наук*, *69*(1), 23–27.

Вєдєнєєв Д. В., Будков Д. В. (2006). Юність української дипломатії. Становлення зовнішньополітичної служби України в 1917–1923 роках: монографія. Київ: К. І. С. 312 с.

Головченко В. І. Народний комісаріат закордонних справ УСРР [Електронний ресурс]. URL: http://resource.history.org.ua/cgibin/eiu/history.exe? Z21ID=&I21DBN=EIu&P21DBN=EIU&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=eiu_all&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=TRN=&S21COLORTERMS=0&S21STR=Narodnyj_komisariat_zakordonnykh_sprav_USRR.

Крамар Ю. (2012). Українсько-польські стосунки міжвоєнної доби в політичній публіцистиці пілсудчиків. Житомирський державний університет імені Івана Франка. С. 2–13.

Пиріг Р. (1996). Документальна спадщина Компартії України: проблеми інтеграції в систему державної архівної служби. *Константи: Альманах соціальних досліджень*, 2, 5–10.

ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1с. Спр. 1.

ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1с. Спр. 58.

ЦДАВО. Ф. Р-4. Оп. 1. Спр. 64.

References:

Bilichenko L. (2023). Diialnist posolstva USRR u Polshchi (1921–1923 rr.) [Activities of the Embassy of the Ukrainian SSR in Poland (1921–1923)]. Aktualni pytannia humanitarnykh nauk, *69*(1), 23–27 [in Ukrainian].

Viedienieiev D. V., Budkov D. V. (2006). Yunist ukrainskoi dyplomatii. Stanovlennia zovnishnopolitychnoi sluzhby Ukrainy v 1917–1923 rokakh: monohrafiia [The Youth of Ukrainian Diplomacy. The Formation of the Foreign Service of Ukraine in 1917–1923: Monograph]. Kyiv: K. I. S. 2006. 312 p. [in Ukrainian].

Holovchenko V. I. Narodnyi komisariat zakordonnykh sprav USRR [People's Commissariat of Foreign Affairs of the Ukrainian SSR]. [Elektronnyi resurs]. URL: http://resource.history.org.ua/cgibin/eiu/history.exe? Z21ID=&I21DBN=EIu&P21DBN=EIU&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=eiu_all&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=TRN=&S21COLORTERMS=0&S21STR=Narodnyj_komisariat_zakordonnykh_sprav_USRR [in Ukrainian].

Kramar Yu. (2012). Ukrainsko-polski stosunky mizhvoiennoi doby v politychnii publitsystytsi pilsudchykiv [Ukrainian-Polish relations of the interwar period in the political journalism of the Polish judges]. Zhytomyrskyi derzhavnyi universytet imeni Ivana Franka. P. 2–13 [in Ukrainian].

Pyrih R. (1996). Dokumentalna spadshchyna Kompartii Ukrainy: problemy intehratsii v systemu derzhavnoi arkhivnoi sluzhby [Documentary heritage of the Communist Party of Ukraine: problems of integration into the system of the state archival service]. *Konstanty: Almanakh sotsialnykh doslidzhen*, 2, 5–10 [in Ukrainian].

TsDAVO. F. R-4. Op. 1s. Spr. 1 [in Ukrainian].

TsDAVO. F. R-4. Op. 1s. Spr. 58 [in Ukrainian].

TsDAVO. F. R-4. Op. 1. Spr. 64 [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 30.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

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

УДК 94:008-044.922 (477)
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.11

Візітів Юлія Миколаївна,
кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри історії та методики її навчання
факультету історії та соціальних наук
Рівненського державного гуманітарного університету
orcid.org/0000-0002-2826-2067
vizitiv@gmail.com

ВІД СПАДЩИНИ ДО ПАМ'ЯТІ: МОЗАЇКИ СТАНЦІЙНИХ ПАВІЛЬЙОНІВ УКРАЇНИ У ТРАНСФОРМАЦІЯХ КУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ

Дослідження присвячене феномену радянських мозаїчних павільйонів на зупинках як унікальному виду монументального мистецтва, що поєднує естетичну, ідеологічну та меморіальну функції. У статті автор акцентує увагу на парадоксальності сучасного ставлення до цього спадку: з одного боку, мозаїки сприймаються як пережиток тоталітарного минулого, з іншого – вони є важливими носіями культурної пам'яті та локальної ідентичності. Автор наводить історичні витоки мозаїчного мистецтва від Месопотамії та Візантії до бойчукістів і радянської доби, простежуючи трансформацію техніки та її інтеграцію в архітектурний простір УРСР, періоду хрущовської реформи, коли масова забудова потребувала естетичного наповнення, а мозаїки стали інструментом пропаганди та водночас способом художнього синтезу.

Зупинки громадського транспорту розглядаються як об'єкти культурної спадщини, окремі з яких набувають символічного значення «місць пам'яті», де візуальні образи відображали трудові звершення, науковий прогрес або ж етнографічні мотиви, залежно від регіону. Автор, спираючись на власний досвід та результати безпосереднього фізичного огляду багатьох мозаїчних зупинок, наголошує, що мистецтво оздоблення малих архітектурних форм у Західній Україні тяжіє до народних орнаментів і фольклору, тоді як в Східній – до індустріальних сюжетів та радянської символіки. У роботі наведено позиції мистецтвознавців, активістів та мандрівників, які підкреслюють художню, історичну й туристичну цінність мозаїк, а також суперечливі оцінки місцевих громад щодо їхнього збереження чи демонтажу.

Автор наголошує, що відсутність правового механізму охорони малих архітектурних форм робить мозаїчні павільйони зупинок вразливими до руйнування, тоді як їхнє збереження може стати важливим чинником формування національної ідентичності та культурного ландшафту України. Дослідження стимулює суспільний діалог «збереження vs знищення» та пропонує осмислити мозаїки не лише як спадщину радянської епохи, але й як унікальний пласт української культури, що заслуговує на реставрацію, популяризацію та міжнародний захист.

Ключові слова: мозаїка, зупинка, радянський монументалізм, об'єкт культурної спадщини, місце пам'яті.

© Візітів Ю. М., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Vizitiv Yulia,
PhD in History, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of History and Teaching Methodology
Rivne State University of the Humanities
orcid.org/0000-0002-2826-2067
vizitiv@gmail.com

FROM HERITAGE TO MEMORY: BUS STOP MOSAICS IN UKRAINE'S TRANSFORMATIONS OF CULTURAL SPACE

The study is devoted to the phenomenon of Soviet mosaic bus stops as a unique type of monumental art that combines aesthetic, ideological, and memorial functions. The article emphasizes the paradoxical nature of contemporary attitudes toward this heritage: on the one hand, mosaics are perceived as remnants of a totalitarian past, while on the other, they serve as important carriers of cultural memory and local identity. The author traces the historical origins of mosaic art from Mesopotamia and Byzantium to the Boichukists and the Soviet era, following the transformation of the technique and its integration into the architectural space of the Ukrainian SSR during the Khrushchev reform, when mass housing construction required aesthetic enrichment, and mosaics became both instruments of propaganda and means of artistic synthesis.

Bus stops are considered as objects of cultural heritage, some of which acquire symbolic significance as "places of memory," where visual images reflected labor achievements, scientific progress, or ethnographic motifs depending on the region. Based on personal experience and direct physical examination of numerous mosaic bus stops, the author stresses that the art of decorating small architectural forms in Western Ukraine tended toward folk ornaments and folklore, whereas in Eastern Ukraine industrial themes and Soviet symbolism predominated. The study presents the views of art historians, activists, and travelers who highlight the artistic, historical, and touristic value of mosaics, as well as the conflicting assessments of local communities regarding their preservation or demolition.

The author emphasizes that the absence of a legal mechanism for protecting small architectural forms makes mosaic bus stops vulnerable to destruction, while their preservation may become an important factor in shaping Ukraine's national identity and cultural landscape. The study encourages public dialogue on "preservation vs. destruction" and proposes to interpret mosaics not only as heritage of the Soviet era but also as a unique layer of Ukrainian culture that deserves restoration, promotion, and international protection.

Key words: mosaic, bus stop, Soviet monumentalism, cultural heritage object, place of memory.

Вступ. У реаліях російсько-української війни, без виключень, кожен українець / українка може сказати, що черговий день наповнюється новим досвідом проходження «перехресть історії». Нерідко, цей досвід контроверсійний. До прикладу, оцінюючи виклики, які породжені процесом декомунізації, слід наголосити, що він не лише відкриває можливості для переосмислення радянської спадщини, але й створює низку суперечностей. Відтак, ми можемо спостерігати як громадськість торує шлях до прийняття швидких, необдуманих рішень, що тягне за собою нівелювання та знищення матеріальних цінностей.

Мозаїчні павільйони зупинок є особливим викликом у цьому контексті: вони поєднують естетику, ідеологію та локальну пам'ять, а їхня деконструкція веде до уніфікації простору та знеособлення культурного ландшафту. Нерідко, в гонитві за статистичними показниками декомунізації, сучасна влада на місцях вдається до практик, характерних для тоталітарних систем – знищення спадщини. По всій Україні – від Львова до Харкова і від Києва до Одеси – ми спостерігаємо свідому vs несвідому ліквідацію радянських мозаїк, що веде до знеособлення та уніфікації вуличного простору, сплощення та примітивізації фасадів.

Євгенія Моляр, фахівець та активістка мистецької ініціативи «Де Не Де», метою якої є дослідження трансформацій міського середовища в контексті декомунізації, констатує: «Так сталося через тиск російської пропаганди, яка активно намагається позиціонувати радянське як російське, таким чином позбавляючи Україну суб'єктності. Адже ми маємо українську радянську історію. Це наша частина історії, а ми на заклики путіна її руйнуємо і таким чином викреслюємо себе зі значної частини XX століття… Цей асоціативний

ряд прирівняння радянського до російського став ще більш наочним, оскільки окупанти на загарбаних територіях дістають десь ленінів, повертають їх на постаменти, втикають червоні прапори. Тобто вони надзвичайно активно працюють для того, щоб оця асоціація закріпилась. І вона закріпилася, на жаль» (Смагіна, 2023). Особливо складну ситуацію ми спостерігаємо з мозаїками, що прикрашають малі архітектурні форми – зупинки громадського транспорту.

Аналіз досліджень та публікацій. Українська радянська мозаїчна спадщина є предметом тривалих дискусій, які точаться в науковому середовищі та суспільстві. Окремої фундаментальної праці, присвяченої мозаїчним зупинкам на теренах України допоки немає. Проте є ряд реалізованих фотопроєктів, які візуалізують дану проблему. Наприклад, це фотокниги І. Нікіфорова, Л. Герман і О. Балашової (Нікіфоров, 2017), І. Нікіфорова і П. Байцим (Нікіфоров, 2024), фотоальбоми канадського фотографа К. Гервіга (Herwig, 2015; Herwig, 2017; Herwig, 2019) тощо. Отже, сучасний дослідник може послуговуватися нечисельними науковими статтями та тезами мистецтвознавців, істориків, реставраторів, освітніх блогерів та менеджерів просвітницьких сайтів, присвячених радянському монументального мистецтву, а також інформаціями волонтерів-меценатів, які працюють задля збереження та популяризації мозаїк. Ілюстративною джерельною базою для цього дослідження послугували фото мозаїчних зупинок, зроблені особисто автором під час поїздок Україною, та фото користувачів соціальних мереж, що об'єднуються в тематичні групи прихильників української мозаїки.

Мета дослідження – виявити та проаналізувати радянські мозаїчні павільйони як унікальний вид монументального мистецтва, що поєднує естетичну, ідеологічну та меморіальну функції, а також визначити їхнє місце в культурній спадщині та сучасному мистецтвознавчому дискурсі.

Завдання дослідження – охарактеризувати історичні умови виникнення та поширення мозаїчних павільйонів у радянський період; проаналізувати художні особливості та стилістичні рішення, що визначають їхню естетичну цінність; визначити ідеологічні та пропагандистські функції, закладені у візуальній мові мозаїк; розкрити меморіальний вимір цих об'єктів як носіїв колективної пам'яті; дослідити сучасний стан збереження та проблеми руйнації/ліквідації цих архітектурно-художніх форм; оцінити їхнє значення для сучасних мистецтвознавчих студій та урбаністичних практик.

Методологія цього дослідження ґрунтується на міждисциплінарному підході, що поєднує мистецтвознавчий, культурологічний, урбаністичний та пам'яттєвий аналіз, і передбачає комплексне вивчення радянських мозаїчних павільйонів як архітектурно-художніх об'єктів, що виконують естетичну, ідеологічну та меморіальну функції. У роботі застосовується візуальний аналіз композицій та стилістики мозаїк, контекстуалізація їхнього виникнення в соціально-історичних умовах радянської доби, дискурс-аналіз наукових і публічних інтерпретацій, а також польові спостереження сучасного стану збереження та руйнації цих об'єктів. Важливим методологічним принципом є критичне осмислення ідеологічних нашарувань та актуалізація проблеми втрати культурної спадщини, що дозволяє розглядати мозаїчні павільйони не лише як мистецькі артефакти, але й як носії колективної пам'яті та маркери ідентичності у сучасному культурному просторі.

Виклад основного матеріалу. Мозаїчне мистецтво має давню історію. Його витоки сягають IV тисячоліття до н. е., коли в Месопотамії почали використовувати глиняні палички для декорування стін. Техніка мозаїки досягла розквіту в добу Античності. У межах культурного простору Стародавньої Греції та Риму мозаїчними настінними панно та підлоговими мозаїками прикрашали храми, громадські будівлі, інтер'єри приватних будинків, включаючи атріуми, стої, перистилі та прохідні зони. З поширенням християнства візантійське мозаїчне мистецтво приходить на Русь. Найбільшого розквіту воно досягає після налагодження виробництва русичами смальти. Смальтове мистецтво залишається популярним серед українських митців пізнього середньовіччя, після чого на кілька століть мозаїчна культура «канула в Лєту».

Лише на початку XX століття зацікавленість до мозаїки повертається завдяки зусиллям українського художника-монументаліста Михайла Бойчука, засновника самобутньої мистецької школи Renovation Bizantine («Візантійське

оновлення»). Починаючи з 1910 року, згадана школа, відома під неформальною назвою «бойчукісти», працювала у стилі, що поєднував елементи мозаїки, іконопису, фрески та ідеї модерністів. Бойчукісти-неовізантисти черпали натхнення в мистецькій спадщині Русі та Проторенесансу.

У СРСР на зміну архітектурній епосі 20–50-х років XX століття, коли кожна споруда мала, так би мовити, свою «харизму», свою історію проектування, коли проект будівлі розроблявся під індивідуальний локальний простір і з урахуванням естетичних аспектів, приходить період типової та масової забудови. Дух нової епохи конструював Микита Хрущов, обраний 7 жовтня 1953 року першим секретарем Центрального Комітету Комуністичної партії Радянського Союзу (далі ЦК КПРС). Однією з перших реформ М. Хрущова, що ознаменувала десталінізацію, стала омріяна ним ще в 30-ті роки реорганізація архітектурної галузі. Вже 4 листопада 1955 року була ухвалена постанова ЦК КПРС і Ради Міністрів СРСР №1871 «Про усунення надмірностей у проектуванні та будівництві». Згідно з документом: «... Центральний Комітет КПРС і Рада Міністрів СРСР рішуче засуджують допущені помилки в архітектурі, проектуванні та будівництві, які суперечать лінії Партії та Уряду в цій справі, завдають значної шкоди народному господарству та гальмують поліпшення житлових і культурно-побутових умов трудящих… Радянській архітектурі повинна бути властива простота, строгість форм і економічність рішень. Привабливий вигляд будівлі та споруди повинен створюватися не шляхом застосування надуманих, дорогих декоративних прикрас, а за рахунок органічного зв'язку архітектурних форм з призначенням будівель і споруд, хороших їх пропорцій, а також правильного використання матеріалів, конструкцій і деталей та високої якості робіт...» (Центральный, 2014). У результаті, до прикладу, одне з просторових втілень соціалістичного мінімалізму, а в побуті чи по-народному – «хрущовка, панелька, совдепівка, п’ятихатка, мурашник», нагадувало картонні коробки, які мали масштабні зовнішні вертикальні площини.

Монументальні мозаїки зі смальти та плитки, інколи у поєднанні зі сграфіто, почали з’являтися, насамперед, на інфраструктурних об’єктах наприкінці 50-х років XX століття. Мозаїчна техніка відсилала до сакральних творів мистецтва Візантії, більше того, завдяки своїй декоративно-ужитковій природі вписувалася в соцреалізм. Радянське мозаїчне мистецтво перетворилося на потужний інструмент пропаганди. Через тотальний контроль інформації, пропаганду, а також завдяки таким візуальним медіа, в екстер’єрах та інтер’єрах відбувалося маніпулювання свідомістю актора, тобто «Homo Sovieticus». Самі мозаїчні панно, нерідко, відображали шлях до «світлого майбутнього» та демонстрували «буденність у мистецтві і мистецтво в буденності» (Юрко, 2017).

Жак Рансьєр, французький філософ, у своїх дослідженнях наголошує на тому, що «мистецтво не може бути поза політикою, адже саме його присутність у просторі завжди створює можливість для політичного жесту. Мозаїка, як форма монументального мистецтва, є не лише естетичним явищем, а й способом структурування суспільного порядку – видимості, пам’яті та влади. Її розміщення в публічному просторі або, навпаки, демонтаж є політичним актом, що визначає, які наративи мають право на існування. Від естетики до політики – один крок» (Тадай, 2025).

Повоєнна відбудова міст, індустріалізація та розбудова народного господарства вплинули на розвиток транспортної інфраструктури та транспортного сполучення між регіонами, містами і селами УРСР. Одночасно з цим ішов процес становлення, розвитку приміського та міжміського автобусного сполучення. Відтак, ідеологічний акцент ставився на публічному просторі, а саме – на автобусних зупинках, як на своєрідній арені формування колективної пам’яті, символічного представлення влади та конструювання соціальної ідентичності. Типова функціональна архітектура набувала естетичної привабливості та перетворювалася на символ та місце пам’яті епохи, а також пропаганди.

Смальтові тесери вирізняються стійкістю до атмосферних явищ, антропогенного впливу, механічного зносу і тисячоліттями не втрачають свого візуального рішення, естетичного вигляду та яскравості кольорів.

Мозаїки стали «довготривалим вкладом, інвестиціями» в декорування радянського публічного простору. В Україні мозаїчні панно

викладалися зі смальти або з полив'яної плиточки, остання була, так би мовити, своєрідним «економваріантом». Смальту виготовляли лише на двох склозаводах у Києві та Лисичанську. Це був дуже затратний, дороговартісний процес.

Попри те, що українським художникам доводилося працювати під пильним оком партії та покроковим контролем з боку Спілки художників СРСР, мозаїстам-монументалістам вдавалося креативно «обходити гострі кути» і створювати шедеври, позбавлені ідеологічного нашарування (Soviet). Євгенія Моляр, мистецтвознавець, яка активно працювала у проекті «Soviet mosaics in Ukraine» («Радянські мозаїки в Україні») від фонду «Ізоляція» над створенням відкритої бази даних пам'яток радянської монументалістики, робить акцент на тому, що мозаїки: «Це – важливі історичні артефакти епохи, красиві моменти в публічному просторі. Вони є пам'ятками того, як цей публічний простір конструювався в цей час, як експлуатувався. У них є власна філософія мистецтва, яка будувалась на понятті синтезу мистецтва: там архітектура і візуальне мистецтво вплітались в єдине, і таким чином утворювалось щось нове» (Прихід, 2019).

Здебільшого, ми не знаємо авторів, які працювали над оздобленням мозаїкою внутрішніх і зовнішніх поверхонь зупинкових павільйонів. Це проекти студентів або ж проекти художників-монументалістів, які не належали до Спілки художників СРСР, відтак, не мали права підписувати свої роботи (Soviet). Тим не менше, кожен такий монументальний твір має свій авторський почерк і несе локальний колорит.

Між західною та східною частинами України можна помітити знакові відмінності. Ось кілька ключових аспектів. Східна Україна була центром індустріального розвитку СРСР, тому зупинки часто відверто прославляють і репрезентують радянську ідеологію – це зображення шахт, металургії, космосу, прославлення праці та героїв праці тощо. Тут також частіше представлена радянська символіка: зірки, серпи й молоти тощо (фото 1).

Слід констатувати, що в загальному масиві зупинкового стріт-арту таких сцен усе-таки в рази менше, аніж мозаїчних панно, створених на теми народних мотивів – таких, які тяжіють до декоративно-ужиткового мистецтва, транслюють і передають концепти та символіку

Фото 1. Автобусна зупинка. Село Вільховець, Звенигородський район, Черкаська область. Фото Петра Грушка, 2025 р.

локальної культури. Особливо це стосується зупинок західних областей України.

Аналізуючи стиль та тематику мозаїчних панно на зупинках Західної України, ми можемо виділити присутність етнографічних мотивів, релігійних або фольклорних елементів, народних орнаментів, сцен з сільського життя, сюжетів на історичну тематику тощо (фото 2). Західна Україна в радянський період часто була під пильнішим ідеологічним контролем, тому мозаїки могли мати приховані національні символи, зашифровані в орнаментах (Мозаїчні, 2026).

Олег Левій, засновник проекту «Кінцева», більше відомий під нікнеймом з ТікТок «Ісус любить мозаїки», у своєму інтерв'ю Суспільно-політичному інформаційному інтернет-виданню «Суспільне. Мовлення» дає відповідь на запитання – в чому ж цінність мозаїк: «Найперше, тому що це гарно… По-друге, цінність цих мозаїк в їхній історії. Це… документація доби… А по-третє, це неймовірно унікальна річ, в якій я бачу величезний туристичний потенціял для всієї країни: коли після перемоги до нас поїдуть туристи з усього світу…» (Яковенко, 2023). У своєму інтерв'ю виданню «Суспільне. Хмельницький» О. Левій продовжує думку: «…це українська спадщина просто періоду совєтської окупації. Ми не можемо викинути все, що творилося в період оцих 70 років… Це те, що українське, це те, що дорівнює українській пісні тих часів, які ми любимо» (Паляниця, 2023).

Мозаїчна мова візуальних символів, розроблена українськими художниками, вийшла

Фото 2. Автобусна зупинка, внутрішній фасад. Село Загребля, Рівненський район, Рівненська область. Фото Юлії Візітів, жовтень 2025 р.

Фото 3. Автобусний павільйон, внутрішній фасад. Село Обарів, Рівненський район, Рівненська область. Фото Юлії Візітів, жовтень 2025 р.

за межі соцреалістичного канону. Таке поєднання простору і пам'яті викликає зацікавлення та захоплення, в тому числі й за кордоном. Так, Алекс Стемп, британський мандрівник, ділиться своїми враженнями: «…я ніколи не думав, що на своєму шляху знаходитиму дуже милі автобусні зупинки… Тим не менш, переплітаючись з традиційним фольклором, подекуди можуть раптом з'явитися політичні та мілітаристські зображення колишнього режиму… Більшість з цих пам'яток були знесені, зафарбовані, взяті в музеї, занедбані та, як правило, ігноруються місцевими жителями... їхній час добігає кінця, і я думаю, що це велика ганьба… я відчуваю, що ці колись прекрасні автобусні зупинки, з їхніми чудесними творами мистецтва, є атракціями і повинні бути відновлені... Я люблю їх!» (Pan_baklazhan, 2017).

Крістоф Брюмме, веломандрівник, німецький письменник, автор книги «111 причин любити Україну» констатує: «Мистецтво майстрів мозаїки в Україні охоплює багато шкіл і стилістичних напрямів – експресіоністські й натуралістичні, соц-арт і поп. Кожен твір мистецтва унікальний, копіювання залишається долею західних культур… Тепер мета мого життя – я хочу добитися, аби найгарніші автобусні зупинки України було взято під захист ЮНЕСКО» (Супруненко, 2016).

В Україні відсутній належний правовий механізм захисту малих архітектурних форм, зокрема зупинок громадського транспорту.

Лише суспільний запит на збереження дасть змогу запобігти руйнуванню зупинок та захистити їх від тотального знищення. Тож є свідчення позитивних зрушень у діяльності громад на місцях. Наприклад, у вересні 2025 року Василь Тимчишин, староста Сівка-Калуського округу на обговоренні у Калуській міській раді Івано-Франківської області звернув увагу на проблему руйнування мозаїчних композицій, зокрема, у селах Студінці, Голині та Пійлі. Староста наголосив: «…мозаїки є важливою частиною культурної спадщини, тож їх необхідно зберегти…», а задля їхнього відновлення необхідно залучати грантові кошти, меценатів та митців (Інформатор Калуш, 2025).

Провідну роль, у збереженні мозаїчних павільйонів на зупинках, усе ж таки відіграють небайдужі громадяни, волонтери. Так, на Менщині (Чернігівщина) учасниці громадської організації «Спілка жінок Менщини» спільно з місцевою молоддю та зацікавленими членами громади при фінансуванні Національного Фонду на підтримку демократії (NED) в рамках проекту Агентства з розвитку приватної ініціативи «Адвокати спадщини: підтримка і просування місцевих ініціативних груп молоді» реалізували ініціативу «Наступна зупинка – Мозаїка». Вікторія Неруш, волонтерка, зазначає: «Ми всі розуміли важливість цього виду монументального мистецтва. При військових діях воно страждає найбільше. І тому потрібно зберегти і зафіксувати як зовнішній вигляд, ескізи мозаїки, так і самі зупинки, які можуть ще довго служити за своїм основним призначенням» (Пучинець, 2025). Майстер класи з укладання мозаїки для волонтерок-реставраторок провели представники ГО «Цілісно» з Києва, також консультації надавали ГО «Чернігів монументальний». У результаті було реставровано мозаїчні панно на п’яти зупинках – в селах Садове, Величківка, Волосківці, Слобідка, Покровське Менської міської територіальної громади Корюківського району Чернігівської області. Мозаїчні сюжети з відновлених зупинок активістки використали для виготовлення сувенірно-інформаційної продукції: закладки, листівки, календарі, значки, буклети (Пучинець, 2025).

Проте є і приклади радикально протилежних суджень. Так, Роман Крутий, голова сільської ради Ямницької ОТГ Івано-Франківської області наводить свої контраргументи волонтерам, що виступають за збереження та реконструкцію мозаїчних полотен на зупинці: «Зупинка не використовується за цільовим призначенням, а люди приходять справити потребу, молодь дозвілля проводить. Ну і псує, на думку громади, вигляд як перед церквою, так і в цілому населеному пункті» (ТСН.ua, 2019). До розв’язання локального конфлікту між місцевою владою і громадою долучився, уже згаданий, Крістоф Брюмме, велотурист, який проїхав 20 тисяч кілометрів Україною. Він обурюється: «Це унікальне мистецтво! Я у шоці, скільки роботи! Це безкоштовне мистецтво, культурне багатство. Люди не розуміють! Вони роками бачать це. Воно нічого не коштує, не треба брати квитки, це означає, що це не мистецтво?! Жах!» (ТСН.ua, 2019).

Ще один приклад з тієї ж Івано-Франківської області – знищення в 2021 році унікальної мозаїки на історичну тематику – «Довбуш» авторства Ласла Пушкаша у місті Яремчі (Бутко, 2024). Цю подію активно обговорювали користувачі у багатоплатформовому месенджері Telegram. Дописувач з ніком «Кінцева» («Ісус любить мозаїки»/Олег Левій) писав: «… Теж українські національні мотиви. Але цього разу зруйнована (прим. авт. – мозаїка) руками українців. Зважаючи на попередню новину, на чиєму боці ці люди?» (Кінцева).

Трапляються і неоднозначні руйнування мозаїк, які є результатом трагічних випадків. Так, 29 вересня 2025 року Головне управління Національної поліції в Рівненській області повідомило: «Водій автомобіля Mercedes-Benz Arocs, 44-річний житель Житомирської області, рухаючись на кільцевому перехресті, проявив неуважність, не впорався з керуванням та здійснив наїзд на бетонну стелу» (Vse.rv.ua, 2025). Увагу рівненчан одразу привернув той факт, що внаслідок аварії було зруйновано ту частину стели на в’їзді в місто Рівне, яку прикрашало ще недекомунізоване панно з радянською символікою.

Мозаїка – цей унікальний зразок української монументалістики – перебуває на грані знищення, особливо на окупованих територіях України та в зоні бойових дій, де рашисти «на марші» уже пройшли «точку неповернення» – від знищення і викрадення античних мозаїк до руйнування мозаїчних панно

в публічних екстер'єрах. Одним з багатьох прикладів – є руйнування павільйону автобусної зупинки у Масандрі в Криму в перший місяць окупації півострова (Супруненко, 2016).

Автобусні зупинки в період російсько-української війни набувають нового практичного та символічного значення. Ми спостерігаємо їхню трансформацію та адаптацію в блокпости ТрО, укриття, орієнтири, пункти збору, місця видачі гуманітарної допомоги, тимчасові притулки тощо.

Декоровані мозаїками зупинки, в'їзні стели та дорожні знаки, зафіксовані воєнкорами та військовослужбовцями ЗСУ на світлинах і відеохроніках та опубліковані у соціальних мережах, нерідко свідчать про звільнення окупованих територій. Звичайні зупинки, оздоблені битими кахлями у стилі «наївного мистецтва», перероджуються у місця пам'яті, які транслюють візуальні наративи про локальні події і факти, демонструють українську ідентичність, особливо у контексті посттоталітарного переосмислення. Більше того, воєнні відеохроніки, у яких фігурують мозаїки, стають матеріалом для наповнення музичних кліпів воєнного часу, наприклад, українського виконавця Ярмака на пісню «Білий птах» (ROST, 2014).

Висновки. У дослідженні доведено, що радянські мозаїчні зупинки є не лише артефактами минулої епохи, але й важливими носіями культурної пам'яті, локальної ідентичності та соціальної комунікації. Їхнє збереження та осмислення у сучасному культурному ландшафті України відкриває можливості для формування нових підходів до роботи з радянською спадщиною – від реставрації та популяризації до інтеграції у туристичні й освітні практики. Слід наголосити й на тому, що мозаїчна техніка може бути ефективною формою екологічного ресайклінгу, коли мистецтво поєднується зі свідомим споживанням і зменшенням відходів. Використання уламків скла, кераміки, пластику, металу чи каменю для створення нових естетичних та функціональних об'єктів перетворює мозаїку на інструмент екологічної трансформації. Громадськість, учителі та учні мають навчитися працювати з мозаїчною зупинкою як з об'єктом культурної спадщини, так і з місцем пам'яті, що здатне активізувати символічний, соціальний та освітній потенціал. Декорована мозаїкою зупинка може стати відправною точкою для діалогу про локальну ідентичність, радянську спадщину та екологічні практики.

Таким чином, мозаїчні зупинки слід розглядати не лише як спадщину радянського монументалізму, але й як унікальний ресурс для сучасної України – ресурс, що поєднує мистецтво, пам'ять та екологічну свідомість, і який заслуговує на збереження, переосмислення та міжнародний захист.

Список використаних джерел:

Herwig, C. (2015). Soviet bus stops. FUEL. 192 c.

Herwig, C. (2017). Soviet bus stops (Vol. 2). FUEL. 192 c.

Herwig, C. (2019). Soviet metro stations. FUEL. 240 c.

Pan_baklazhan (2017). Британський мандрівник зворушливо закликав берегти закарпатські автобусні зупинки. LiveJournal. https://zupynka.livejournal.com/78478.html.

ROST (2014). Ярмак – Білий Птах [Відео]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=ezU7wmMx5tM.

Soviet Mosaics in Ukraine. https://sovietmosaicsinukraine.org/ua/artists/.

Vse.rv.ua. (2025). Вантажівка врізалася у стелу Рівного на в'їзді в місто. https://vse.rv.ua/article/vantazivka-vrizalasa-u-stelu-rivnogo-na-vizdi-v-misto.html.

Бутко, К. (2024). У Яремчі знищили мозаїку Ласла Пушкаша «Довбуш». Pragmatika.Media. https://pragmatika.media/news/u-iaremchi-znyshchyly-mozaiku-lasla-pushkasha-dovbush/.

Інформатор Калуш. (2025). Мозаїки на зупинках Калуської громади: культурна спадщина під загрозою. https://kalush.informator.ua/2025/09/21/mozayiky-na-zupynkah-kaluskoyi-gromady-kulturna-spadshhyna-pid-zagrozoyu/?form=MG0AV3.

Кінцева. Telegram пост. https://t.me/kintseva/776?single.

Мозаїчні зупинки України (2026). Facebook. https://www.facebook.com/groups/395390023045069/.

Нікіфоров, Є., & Герман, Л., & Балашова, О. (2017). Decommunized: Ukrainian Soviet Mosaics. Київ: Основи. 256 с.

Нікіфоров Є., Байцим П. (2024). Чипси: українські наївні мозаїки 1950–90. Харків: IST Publishing. 190 с.

Паляниця Н., & Шпулак Н. (2023). «Хочу зберегти мозаїчні автобусні зупинки, бо це українська культурна спадщина» – дослідник з Хмельниччини Олег Левій. Суспільне Хмельницький. https://suspilne.media/khmelnytskiy/529321-hocu-zberegti-mozaicni-avtobusni-zupinki-bo-ce-ukrainska-kulturna-spadsina-doslidnik-z-hmelniccini-oleg-levij/.

Прихід В. (2019). Повільна смерть радянських мозаїк. DW. https://www.dw.com/uk/повільна-смерть-радянських-мозаїк/a-50228935 (dw.com in Bing).

Пучинець М. (2025). На Менщині реалізували проект «Наступна зупинка – Мозаїка». Інформаційний портал Чернігівщини. https://che.cn.ua/index.php/all-news/item/9841-na-menshchyni-realizuvaly-proekt-nastupna-zupynka-mozaika.

Смагіна А. (2023). Самобутні, але незахищені: як Україна руйнує та зберігає мозаїчні панно радянського періоду. УрбанРубрика. https://rubryka.com/article/ukrayinski-mozayiky-radyanskogo-periodu/.

Супруненко О. (2016). Мистецтво автобусної зупинки: погляди українців та іноземців. Дзеркало тижня | Mirror Weekly. https://zn.ua/ukr/ART/mistectvo-avtobusnoyi-zupinki-poglyadi-ukrayinciv-ta-inozemciv-_.html.

Тадай Т. (2025). Мозаїка між мистецтвом та політикою. Sensormedia. https://sensormedia.com.ua/art/mozayika-mizh-mystecztvom-ta-politykoyu/.

ТСН.ua (2019). Культурна спадщина чи радянський непотріб: старі зупинки з мозаїкою пересварили людей на Прикарпатті. https://tsn.ua/ukrayina/kulturna-spadschina-chi-radyanskiy-nepotrib-stari-zupinki-z-mozayikoyu-peresvarili-lyudey-na-prikarpatti-1322475.html.

Центральный Комитет КПСС & Совет Министров СССР (2014). Постановление № 1871 «Об устранении излишеств в проектировании и строительстве». Wayback Machine. https://web.archive.org/web/20140716132943/http://sovarch.ru/postanovlenie55/.

Юрко І. (2017). Призабуте мистецтво. Збруч. https://zbruc.eu/node/72512.

Яковленко К. (2023). «Це українська спадщина»: проект «Кінцева» закликає зберегти мозаїки та автобусні зупинки. Суспільне Новини. https://suspilne.media/culture/435978.

References:

Herwig, C. (2015). Soviet bus stops. FUEL [in English].

Herwig, C. (2017). Soviet bus stops (Vol. 2). FUEL [in English].

Herwig, C. (2019). Soviet metro stations. FUEL [in English].

Pan_baklazhan. (2017). Brytanskyi mandrivnyk zvorushlyvo zaklykav berehty zakarpatski avtobusni zupynky [British traveler touchingly urged to preserve Transcarpathian bus stops]. LiveJournal. https://zupynka.livejournal.com/78478.html [in Ukrainian].

ROST. (2014). Yarmak – Bilyi Ptakh [Yarmak – White Bird] [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=ezU7wmMx5tM [in Ukrainian].

Soviet Mosaics in Ukraine. https://sovietmosaicsinukraine.org/ua/artists/ [in Ukrainian].

Vse.rv.ua. (2025). Vantazhivka vrizalasia u stelu Rivnoho na v'izdi v misto [Truck crashed into Rivne stele at the city entrance]. https://vse.rv.ua/article/vantazivka-vrizalasa-u-stelu-rivnogo-na-vizdi-v-misto.html [in Ukrainian].

Butko, K. (2024). U Yaremchi znyshchyly mozaiku Lasla Pushkasha "Dovbush" [In Yaremche, the mosaic of Laszlo Puskás "Dovbush" was destroyed]. Pragmatika.Media. https://pragmatika.media/news/u-iaremchi-znyshchyly-mozaiku-lasla-pushkasha-dovbush/ [in Ukrainian].

Informator Kalush. (2025). Mozaiky na zupynkakh Kaluskoi hromady: kulturna spadshchyna pid zahrozoiu [Mosaics at bus stops of Kalush community: cultural heritage under threat]. https://kalush.informator.ua/2025/09/21/mozayiky-na-zupynkah-kaluskoyi-gromady-kulturna-spadshhyna-pid-zagrozoyu/?form=MG0AV3 [in Ukrainian].

Kintseva. Telegram post [Telegram post]. https://t.me/kintseva/776?single [in Ukrainian].

Mozaichni zupynky Ukrainy [Mosaic bus stops of Ukraine]. (2026). Facebook. https://www.facebook.com/groups/395390023045069/

Nikiforov, Ye., & Herman, L., & Balashova, O. (2017). Decommunized: Ukrainian Soviet Mosaics. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].

Nikiforov, Ye., & Baitsym, P. (2024). Chypsy: ukrainski naivni mozaiky 1950–90. [Chypsy: Ukrainian naive mosaics *1950–90].* Kharkiv: IST Publishing [in Ukrainian].

Palyanytsia, N., & Shpulak, N. (2023). "Khochu zberehty mozaichni avtobusni zupynky, bo tse ukrainska kulturna spadshchyna" – doslidnyk z Khmelnychchyny Oleh Levii ["I want to preserve mosaic bus stops because this is Ukrainian cultural heritage" – researcher from Khmelnytskyi Oleh Levii]. Suspilne Khmelnytskyi. https://suspilne.media/khmelnytskiy/529321-hocu-zberegti-mozaicni-avtobusni-zupinki-bo-ce-ukrainska-kulturna-spadsina-doslidnik-z-hmelniccini-oleg-levij/ [in Ukrainian].

Prykhid, V. (2019). Povilna smert radianskykh mozaik [Slow death of Soviet mosaics]. DW. https://www.dw.com/uk/повільна-смерть-радянських-мозаїк/a-50228935 (dw.com in Bing) [in Ukrainian].

Puchynets, M. (2025). Na Menshchyni realizuvaly proekt "Nastupna zupynka – Mozaika" [In Menshchyna, the project "Next stop – Mosaic" was implemented]. Information Portal of Chernihiv Region. https://che.cn.ua/index.php/all-news/item/9841-na-menshchyni-realizuvaly-proekt-nastupna-zupynka-mozaika [in Ukrainian].

Smagina, A. (2023). Samobutni, ale nezakhyshcheni: yak Ukraina ruinuiie ta zberehaie mozaichni panno radianskoho periodu [Unique but unprotected: how Ukraine destroys and preserves mosaic panels of the Soviet period]. UrbanRubryka. https://rubryka.com/article/ukrayinski-mozayiky-radyanskogo-periodu/ [in Ukrainian].

Suprunenko, O. (2016). Mystetstvo avtobusnoi zupynky: pohliady ukraintsiv ta inozemtsiv [The art of the bus stop: views of Ukrainians and foreigners]. Dzerkalo Tyzhnia | Mirror Weekly. https://zn.ua/ukr/ART/mistectvo-avtobusnoyi-zupinki-poglyadi-ukrayinciv-ta-inozemciv-_.html [in Ukrainian].

Tadai, T. (2025). Mozaika mizh mystetstvom ta politykoiu [Mosaic between art and politics]. Sensormedia. https://sensormedia.com.ua/art/mozayika-mizh-mystecztvom-ta-politykoyu/ [in Ukrainian].

TSN.ua. (2019). Kulturna spadshchyna chy radianskyi nepotrib: stari zupynky z mozaikoiu peresvaryly liudei na Prykarpatti [Cultural heritage or Soviet junk: old mosaic bus stops divided people in Prykarpattia]. https://tsn.ua/ukrayina/kulturna-spadschina-chi-radyanskiy-nepotrib-stari-zupinki-z-mozayikoyu-peresvarili-lyudey-na-prikarpatti-1322475.html [in Ukrainian].

Tsentralny Komitet KPSS & Sovet Ministrov SSSR. (2014). Postanovlenie №1871 "Ob ustranenii izlishestv v proektirovanii i stroitelstve" [Resolution No. 1871 "On eliminating excesses in design and construction"]. Wayback Machine. https://web.archive.org/web/20140716132943/http://sovarch.ru/postanovlenie55/ [in Russian].

Yurko, I. (2017). Pryzabute mystetstvo [Forgotten art]. Zbruch. https://zbruc.eu/node/72512 [in Ukrainian].

Yakovlenko, K. (2023). "Tse ukrainska spadshchyna": proekt "Kintseva" zaklykaie zberehty mozaiky ta avtobusni zupynky ["This is Ukrainian heritage": project "Kintseva" calls to preserve mosaics and bus stops]. Suspilne News. https://suspilne.media/culture/435978 [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 03.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 06.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 63:378(161.2)(437)"1920/1939"
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.12

Гуленко Марія Олександрівна,
аспірантка
Національної наукової сільськогосподарської бібліотеки НААН України
orcid.org/0009-0003-1945-5996
Mhulenko@ukr.net

РОЗВИТОК ВИЩОЇ УКРАЇНСЬКОЇ СІЛЬСЬКОГОСПОДАРСЬКОЇ ОСВІТИ В ЕМІГРАЦІЇ У 20–30-Х РОКАХ ХХ СТОЛІТТЯ НА ТЕРИТОРІЇ ЧЕХОСЛОВАЧЧИНИ

У статті розглянуто проблематику формування підходів до освіти українців у еміграції на початку ХХ століття, зокрема, активного розвитку освіти аграрного напряму, а також внеску окремих науковців у становлення української освіти. На основі застосування проблемно-хронологічного і історико-системного методів та аналізу висвітлено особливості формування української аграрної наукової думки в контексті діяльності української наукової спільноти закордоном, як окремого явища європейського соціуму у першій половині ХХ століття. На основі архівних документів та опублікованих матеріалів проаналізовано суспільні і політичні особливості (обставини) життя українських науковців в еміграції, що визначили історію створення та діяльності Українського вільного університету (УВУ) та Української господарської академії (УГА) в Чехословаччині в контексті їх функціонування як вищих шкіл на традиціях української вільної науки, культури і патріотизму.

З'ясовано суспільні, політичні, соціальні передумови виникнення українських вищих закладів за кордоном, ключові фактори їх успішної наукової праці та результати їх діяльності, що здійснили вплив на аграрну науку в Україні, Чехії та за їх межами.

Проведено аналіз поетапного виникнення українських навчальних закладів за кордоном, впливу зовнішніх чинників на цей процес, таких, як прихильність урядів іноземних країн, їх політична та економічна підтримка у різні періоди з 20-х років і до початку другої половини 30-х років. Висвітлено суттєву ідеологічну складову як серед викладацького складу українських високих шкіл в еміграції, так і серед студентів, що мріяли повернутися з отриманими знаннями в них на Батьківщину для розбудови власної держави.

У висновках підкреслюється, що серед патріотично налаштованих українських наукових діячів першої половини ХХ ст. панували стійки переконання щодо необхідності присутності українських фахівців, діячів, преси та науковців у європейському суспільному, науковому та політичному просторі задля того, щоб вільно нести український погляд на ті чи інші події серед інших народів світу. Такий підхід у свій час дав свої результати і зумовив чимало позитивних змін у ставленні інших народів Європи та світу до ідеї української державності.

Ключові слова: Український вільний університет, Українська господарська академія, вчені, Чехословаччина, Т. Масарик, Ф. Щербина, Український Громадський Комітет, М. Шаповал.

© Гуленко М. О., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Hulenko Mariia,
Postgraduate Student, National Scientific Agricultural Library of the National Academy of Agrarian Sciences of Ukraine
orcid.org/0009-0003-1945-5996
Mhulenko@ukr.net

DEVELOPMENT OF UKRAINIAN HIGHER AGRICULTURAL EDUCATION IN EMIGRATION IN THE 20-30S OF THE 20TH CENTURY ON THE TERRITORY OF CZECHOSLOVAKIA

The article examines the issues of the formation of approaches to the education of Ukrainians in emigration at the beginning of the 20th century, in particular, the active development of agricultural education, as well as the contribution of individual scientists to the formation of Ukrainian education. Based on the application of problem-chronological and historical-system methods and analysis, the features of the formation of Ukrainian agrarian scientific thought in the context of the activities of the Ukrainian scientific community abroad, as a separate phenomenon of European society in the first half of the 20th century, are highlighted. Based on archival documents and published materials, the social and political features (circumstances) of the life of Ukrainian scientists in emigration, which determined the history of the creation and activities of the Ukrainian Free University (UFU) and the Ukrainian Economic Academy (UEA) in Czechoslovakia in the context of their functioning as higher schools in the traditions of Ukrainian free science, culture and patriotism, are analyzed.

The social, political, and social prerequisites for the emergence of Ukrainian higher education institutions abroad are highlighted, the key conditions for their successful scientific activity and the results of their activities that had an impact on agricultural science in Ukraine, the Czech Republic, and beyond are explored.

The gradual emergence of Ukrainian educational institutions abroad, the influence of external factors on this process, such as the favor of foreign governments, their political and economic support in different periods from the 1920s to the beginning of the second half of the 1930s, is analyzed. A significant ideological component is highlighted both among the teaching staff of Ukrainian higher education institutions in emigration and among students who dreamed of returning to their homeland with the knowledge they had gained in them to build their own state.

The conclusions emphasize that among patriotic Ukrainian scientists of the first half of the 20th century, there were firm convictions about the need for the presence of Ukrainian specialists, figures, the press and scientists in the European social, scientific and political space in order to freely carry the Ukrainian view on certain events among other peoples of the world. Such an approach at one time gave its positive results and caused many positive changes in the attitude of other peoples of Europe and the world to the idea of Ukrainian statehood.

Key words: Ukrainian Free University, Ukrainian Academy of Economics, scientists, Czechoslovakia, T. Masaryk, F. Shcherbyna, Ukrainian Public Committee, M. Shapoval.

Постановка проблеми. На сучасному етапі розвитку української історичної науки постає питання системного дослідження особливостей та закономірностей функціонування національних науково-освітніх інституцій за кордоном. Особливої уваги потребує досвід міжвоєнного періоду 20–30-тих рр. ХХ ст., коли після поразки національно-визвольних змагань 1917–1921 рр. на теренах Чехословаччини було сформовано унікальний інтелектуальний осередок. Завдяки всебічній підтримці чехословацького уряду та реалізації «Руської акції» Т. Масарика, українська еміграція зуміла не лише зберегти науковий потенціал, а й розбудувати потужну систему вищої аграрної освіти, центром якої у подальшому стала Українська Господарська Академія в Подєбрадах.

Дослідження цього досвіду дозволяє реконструювати стратегії виживання українських освітян та студентства в екзилі, проаналізувати їхній внесок у світову науку та зрозуміти головну мету організаторів – підготовку фахової еліти для майбутньої відбудови української економіки. У контексті сучасної повномасштабної війни, коли мільйони українців знову змушені шукати прихисток за кордоном, вивчення феномену освіти як форми культурного спротиву та збереження національної ідентичності набуває особливої гостроти. Аналіз історичних паралелей між еміграційними хвилями ХХ та ХХІ століть є критично важливим для вироблення сучасних стратегій підтримки українського наукового простору в умовах глобальних викликів.

Аналіз наукових публікацій. Важливі аспекти щодо історії організації та функціонування українських інституцій у Чехії містяться в публікаціях В. Вергунова. Значну роботу з систематизації знань про українських діячів та науковців в еміграції в Чехословаччині провів дослідник зовнішньої політики України, історії Закарпаття та Чехословаччини – С. Віднянський. Український дослідник історії визвольних змагань 1917–1921 рр. В. Моренець має ряд публікацій про історію заснування УГА, різну інформацію та відомості щодо історичних постатей, які цьому сприяли. О. Уткін подав аналіз історії створення та діяльності УГА в Чехословаччині, а також успішної науково-дослідної діяльності її викладачів та студентів. Дослідження наукової діяльності українців в еміграції та історії формування українських наукових і суспільних об'єднань за кордоном містяться у публікаціях Н. Щебетюк. Праці українських науковців дають великий спектр історичних знань про становлення української науки за кордоном, містять аналіз архівних матеріалів 20–30 рр. XX ст., завдяки чому сьогодні ми маємо важливу інформацію для аналізу подій тих років.

Мета дослідження полягає у висвітленні умов розвитку української сільськогосподарської наукової думки в еміграції, характеристики діяльності українських освітніх установ та дослідженні ролі тих інституцій, які приймали в українській освіті за кордоном активну участь.

Виклад основного матеріалу. Перша світова війна зумовила чимало змін в суспільно-політичному устрої світу. В той час одні досі могутні держави почали зникати, натомість активно утворювалися нові. Після поразки Української революції, що тривала протягом 1917–1921 років частина українців прийняла непросте рішення – еміграція. До цього рішення їх спонукав цілий ряд причин, серед яких зокрема були втеча від репресій та утисків з боку більшовицької та польської влади. В період становлення більшовицького режиму, політичні репресії в Україні призвели до масової еміграції на Захід сотень діячів освіти, науки й культури, тисяч інтелектуалів (Біогр. Т. Масарика). Ті українські емігранти, які ще у досить нещодавньому своєму минулому мали досвід політичної діяльності активно шукали нагоди кооперації з європейськими діячами, їх організаціями та урядами, для продовження боротьби за свою державність. Така нагода згодом знайшлася і ключем до певного успіху стало створення науково-освітніх установ, які надовго стали центром для об'єднання українських студентів у еміграції, студенти ж аграрних дисциплін отримали можливість активно здобувати необхідну освіту, так як сподівались скоро повернутися на Батьківщину і розвивати її в даному напрямку. Яскравими прикладом цього став Український Вільний Університет (УВУ), що був заснований спершу у Відні (1921 р.), але уже через півроку розпочав свою функціонування в Празі, яка, до слова, стала чи не найпотужнішим осередком української еміграції. Також варто зазначити, що цьому сприяла політика чехословацького уряду, який надавав допомогу еміграційним закладам і дозвіл на проживання в ЧСР емігрантів із колишньої Російської імперії (Tomash H. Masaryk), та особиста прихильність Президента Чехословаччини Томаша Масарика (1850–1937) (рис. 1) (Кобильченко В).

Саме Чехословацька республіка серед держав, що тільки починали свій шлях активних учасників міжнародних відносин стала тією

Рис. 1. Т. Ґ. Масарик. 1877 р. (Кобильченко В.)

країною, уряд якої відіграв важливу роль в підходах країн світу щодо рішення українського питання і здійснив певний значний вплив на історичний розвиток українського народу (Полішенська М., с. 47–50). Після закінчення війни та розпаду Австро-Угорщини у 1918 р. держави Антанти визнали Т. Ґ. Масарика головою тимчасового уряду Чехословаччини, а 14 листопада цього ж року в Празі Національна асамблея обрала його президентом республіки (Біогр. Т. Масарика).

УВУ був урочисто відкритий у січні 1921 року у Відні в залі інженерів і архітектів. До його складу увійшли 12 професорів і 3 доценти, які проводили свої лекції в приміщеннях віденських шкіл, що були надані у користування міською радою, а 90 слухачів університету були розподілені між правничим і філософічним факультетами як 25 на першому і 65 на другому відповідно. Чеська та німецька преса тоді прихильно відгукнулася у своїх публікаціях на заснування УВУ, зробивши акцент у них на плідній науковій праці української еміграції та на ті умови, що не дали втілити подібних ідей українським науковцям на Батьківщині. На утримання УВУ Союз витратив у першому триместрі більше як 200 000 крон, але цього все одно було не достатньо для його подальшого функціонування, тому рада університету прийняла рішення залучати додаткові джерела фінансування. Кошти вдалося залучити від чехословацького уряду, куди восени 1921 року і був перенесений УВУ, після чого відносини між ним і Союзом українських журналістів і письменників у Відні було припинено.

Зазначимо, що і сам Союз українських журналістів і письменників у Відні згодом переїхав у Прагу і був заснований там заново як Союз українських журналістів і письменників на чужині, очолений академіком С. Смаль-Стоцьким (1859–1938), а в 1932 році – професором С. Сірополко (1872–1959) (Наріжний С., с. 66).

Відкриття УВУ в Празі відбулося 23 жовтня 1921 році і його діяльність почалася із зимового семестру 1921–22 академічного року. Загальний характер УВУ Празької доби значно різнився від Віденського. У Відні малий гурток українських вчених, переважно із Західної України, заклав маленький університет для невеликої групи студентів. В Празі цей університет не тільки виріс, але набув характеру соборності, став українським університетом, що об'єднував вчених та студентів цілої України, католиків і православних. Слухачі УВУ могли також бути слухачами інших навчальних закладів. 23 вересня кожного року відбувалася звичайна передача ректорства і справ деканату новому ректорові і декану (Наріжний С., т. 1, с. 122). Запорукою плідної діяльності був високий фаховий рівень його професури, це відомі українські вчені: І. Огієнко, В. Тимошенко, В. Щербаківський, Д. Чижевський та ін. (рис. 2). Поряд з педагогічною роботою професори УВУ проводили плідну наукову, видавничу і популяризаторську роботу (Щебетюк Н.). У Празі Український вільний університет отримав щомісячну допомогу в розмірі 500 тисяч чеських крон, а керівництво Карлового університету надало приміщення для занять. Навчальний план було розроблено таким чином, щоб студенти могли поєднувати навчання в УВУ та Карловому університеті, а на перший тоді семестр вписалося понад 700 слухачів (Вергунов В. А., Віднянський С.).

Невдовзі після початку навчального процесу в УВУ стало очевидним, що освіта українців в еміграції також потребувала технічного сільськогосподарського напряму. Ідея його створення спочатку стосувалася реалізації такого факультету при Українському Вільному університеті. Проте у січні 1922 році з ініціативи празького Українського Громадського Комітету разом із представниками Всеукраїнської спілки сільсько-господарських техніків було розроблено проект заснування української вищої технічної школи (Моренець В.). Чимало зусиль до цього доклав М. Шаповал (1882–1932).

М. Ю. Шаповал (рис. 3) приділяв значну увагу місії української еміграції в інших державах. Він зазначав, що відкриття подібних УВУ та УГА українських навчальних закладів крім своєї прямої, освітньої функції, несе в собі також важливу функцію роботи над міжнародним визнанням українців, як окремого народу, а також зміцнення визнання суверенітету української держави у світі (Шаповал М., с. 15).

Таким чином, за його поглядами, мав відбуватися зв'язок з іншими народами в політичній, культурній, господарській сферах. І кожен народ, що мав на меті бути незалежним, мати суверенну державу, мусив бути репрезентованим у інших країнах світу у вигляді посольств,

Рис. 2. Світлина професорів, доцентів та лекторів Українського вільного університету у 1921–1922 рр.:
1-й ряд сидять зліва: С. Дністрянський, Ір. Горбачевський, О. Колесса, С. Смаль-Стоцький, Ф. Щербина; 2-й ряд зліва: А. Артимович, Д. Антонович, Б. Матюшенко, М. Носкова-Бочкова, М. Лозинський, К. Лоський, Д. Дорошенко; 3-й ряд зліва: В. Старосольський, В. Щербаківський, С. Рудницький, Р. Лащенко, В. Тимошенко (Наріжний С., т. 1, с. 466)

консульств, а також серед учених, політиків, артистів, особливо молоді. Адже міжнародне визнання суверенності держави, як визначав М. Шаповал, має дві важливі окремі складові, однією з яких є самовизначення людей як окремого народу і прагнення до незалежності самих представників цього народу, а другою, не менш важливою, – міжнародне визнання прагнення до незалежності такого народу, підтримка інших країн світу, його союзників на цьому шляху (Жукова О., с. 5).

Таким чином було прийнято рішення про заснування самостійного вищого навчального закладу технічного напряму із трьома основними напрямами агротехнічної освіти: агротехнічно-лісовий, сільськогосподарсько-інженерний та економічно-кооперативний. За першими двома напрямами основні кадри професури, а також першу президію Академії було направлено саме із Спілки сільсько-господарських техніків. Ректором став І. Шовгенів (1874–1943) – український гідротехнік і меліоратор, проректором – Б. Іваницький (1878–1953) – фахівець у галузі лісівництва, геоботанік, громадський діяч і засновник української школи лісівників, секретарем професорської ради був доцент І. Шереметинський (1873–1937), ветеринарний лікар, директор Департаменту ветеринарії уряду УНР, згодом професор УГА.

Третій відділ майбутньої Академії, економічний був розроблений і укомплектований

Рис. 3. М. Шаповал (1882–1932) (Жукова О.)

силами тих професорів-економістів, які знаходились у Празі.

Українська сільськогосподарська академія розпочала свою діяльність 22 квітня 1922 року. Її статут було затверджено 16 травня 1922 року згідно з ухвалою Міністерства Хліборобства Чесько-Словацької Республіки за числом 35168-1а виданого на підставі закону від 9 квітня 1920 р. (ч. 238 збір зак. розпоряджень), згідно якого УГА визначалася як приватна школа з високошкільською організацію в справах адміністрування школою, формами викладів та проведення іспитів вона визначалась як «Національна висока фахова школа», що ставила своїм завданням підготувати для України вчених агрономів, лісників, економістів, кооператорів, статистиків, меліораторів, гідротехніків та технологів (УГА в ЧС, с. 1). Лектуру очолювали провідні вчені різних галузей знань: з лісівництва – Б. Іваницький, М. Косюра, С. Колубаєв; з економічних наук – В. Тимошенко, М. Добриловський, В. Іванис; із соціології, статистики – О. Бочковський, В. Старосольський, Ф. Щербина; з технічних наук – С. Комарецький, М. Вікул, І. Труба та ін. (Вергунов В. А.). З 3 травня 1922 року УГА розташовувалася неподалік від Праги у місті Подєбради (Наріжний С., с. 137).

Створення Академії відбувалось у складних умовах після закінчення Першої світової війни. «Не було ні таблиць, ні збірок, ні пристроїв, ні одної фахової книги й ні одного українського підручника, – свідчив професор Б. Г. Іваницький, – але було в нас ясне розуміння важливості й відповідальності за ту справу, до якої ставали ми після невдач боротьби за державність. Було глибоке почуття національного обов'язку… (Уткін О., с. 94)». Перший бюджет УГА був достатньо скромний – 70 тис. чеських крон щомісячно. В організаційних питаннях навчання студентів Академія підпорядковувалась Міністерству хліборобства. Матеріально-фінансовим забезпеченням займалося Міністерство закордонних справ Чехословаччини, за кошти якого утримувалась вся академія та виділялись стипендії студентам, які не мали жодних засобів для навчання. Частину грошей для придбання учбових приладів надавало Міністерство хліборобства (Уткін О., с. 95). Як відмічав С. Наріжний, в цілях економії професори і студенти самі виготовляли учбові прилади (Наріжний С., т. 2, с. 139). Фінансові компенсації Чехословаччині щорічно надавала Ліга Націй для допомоги емігрантам із колишньої Російської імперії. За рахунок цих коштів утримувались культурно-освітні установи, виділялись стипендії (Уткін О., с. 95).

Завдяки комунікації на найвищому урядовому рівні, матеріальне становище Академії поступово покращувалося (Кобильченко В., с. 139). Таким чином значною стала матеріально-технічна база цього вузу, особливо щодо закріплення знань і проведення спеціальних дослідницьких робіт, що складалася з 33 профільних кабінетів, 2 дослідних ферм, 1 лісового розсадника, метеорологічної станції, 4 термінологічних комісій, 2 навчальних кооперативів. Усе разом дозволило Академії досить швидко стати одним із провідних галузевих науково-освітніх центрів не тільки Чехословаччини, а і Європи. Друкований доробок з цього приводу професорсько-викладацького складу вузу тільки на 1 січня 1931 р. досягав 28 845 публікацій. Викладачами УГА були майже 90 провідних для свого часу учених та освітян, які практично всі емігрували з України (Вергунов В. А.). Кількість викладачів Академії періодично змінювалась. У 1928 р. їх налічувалось 96 осіб, потім цей показник зменшився до 70 (Уткін О., с. 96).

Студентство Академії складалося із дійсних і вільних слухачів, усього за всю історію її існування було зараховано 786 осіб, набір на навчання проводився лише 6 разів і переважною більшістю серед студентів були козаки і старшини української армії з таборів для інтернованих у Польщі, Чехословаччині та Румунії, для яких Подєбради стали справжньою Меккою. Лише перший рік до ректорату надійшло понад 600 заяв із проханням прийняти до академії. Таким чином, отримавши звання інженера, освіту здобули 569 осіб: агрономів – 125, лісівників – 92, хіміків-технологів – 58, гідротехніків та економістів-кооператорів – 167. Більшість студентів до 1926–1927 рр. отримувала стипендію від чехословацького уряду (Уткін О., с. 97). Крім того у 1922 році при УГА було засновано матуральні курси за програмою реальних шкіл для тих українських студентів, які не встигли отримати середньої освіти перед еміграцією, щоб уможливити їх вступ в УГА. Всього курси прослухало 127 осіб (Наріжний С., т. 2, с. 76).

Найбільшу кількість слухачів мали агрономічний, гідротехнічний та економічний відділи, найменшу – статистичний і кооперативний. Переважна кількість студентів академії походила зі Східної та Західної України, а також Бессарабії, Буковини, Кубані, Зеленого Клину (Моренець В.).

Українські студенти УГА сподівалися, що вони знаходяться та навчаються закордоном тимчасово, на 2 роки, що вони скоро повернуться в Україну, і що їхній досвід буде корисним на Батьківщині. Але швидкого повернення додому не сталося, і випускники УГА змушені були шукати роботу з огляду на ті реалії, що на той момент склалися (Моренець В.).

Світова економічна криза 30-х років не найкращим чином вплинула на ринки Європи, Чехія не стала виключенням. Навіть за тих обставин випускники Академії знаходили для себе можливості для працевлаштування. Загалом із фахом інженера випускники УГА знайшли роботу у 16 різних країнах, найбільше – у Чехії і тодішній Польщі на сучасних західноукраїнських землях (Наріжний С., т. 1, с. 141, Уткін О., с. 100). Як засвідчують архівні документи українські студенти, що закінчили УГА активно писали заяви про бажання виїхати на роботу до французьких колоній в Африці (рис. 5). А такі випускники УГА, як Е. Ґловінський, С. Колубаїв, В. Кучеренко, Е. Томашевський відзначились своєю самостійною фахово-літературною працею (Наріжний С., т. 1, с. 162).

Прославили як Чехію, так і Україну новітніми відкриттями для потреб аграрного сектору обох країн: К. Мацієвич, Ю. Русов, Б. Іваницький, В. Тимошенко та ін. Їхні здобутки отримали прижиттєве визнання чисельними медалями та дипломами різних виставок Чехословаччини у 20–30-х рр. минулого століття (Наріжний С., т. 1, с. 163). Проте в 1928 році академія повністю перейшла у підпорядкування Міністерства хліборобства, яке майже одразу після цього заборонило подальший набір нових студентів та поставило перед керівництвом Академії завдання щодо її поступової ліквідації до кінця 1931/1932 навчального року.

Факторами, що спричинили закриття Академії вважають економічну кризу та зменшення фінансування (Наріжний С., т. 1, с. 164). Водночас були інші версії причин закриття Академії. В емігрантських колах згадувався вплив країн, вороже налаштованих до справи державного відродження українського народу (насамперед Росії) та неприхильне ставлення до Академії міністра сільського господарства Срдітки (Моренець В.).

Рис. 4. Книжкова крамниця при УГА, 1924 рік.
(Наріжний С., т. 1, с. 120)

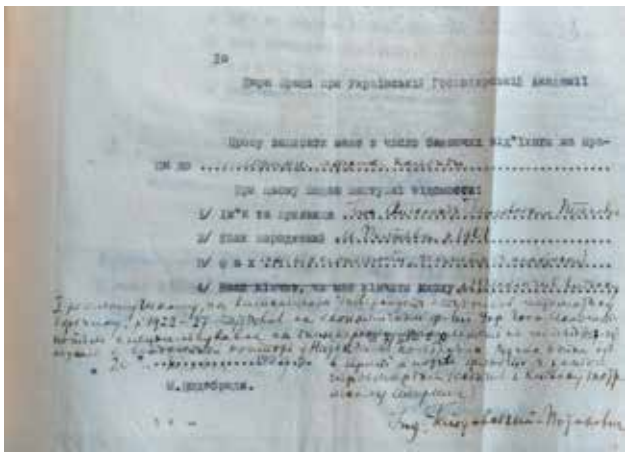

Рис. 5. Заява інженера-економіста Олександера Гайдовського-Потапович до Бюро Академічної громади. 20 травня 1929 року (ЦДАВО України). Ф. 3795. Оп. 1. Спр. 770. Арк. 3

Усі зусилля зі збереження Академії не дали результатів. Офіційно її ліквідували відповідно до постанови Ради міністрів ЧСР від 31 грудня 1935 р. та наказу Міністерства хліборобства від 1 січня 1936 р., а її спадкоємцем став Український технічно-господарський інститут в Подєбрадах, що продовжив діяльність як заочна вища політехнічна школа.

Висновки. подій на початку та в першій половині XX століття на теренах сучасної України, та внаслідок суттєвих і масштабних змін суспільно-політичного, культурного, соціального життя і в Європі, українці опинилися в складному становищі. У пошуках виходу із ситуації, що склалася із безчинством на їх рідних землях більшовиків, значна частина тогочасного соціуму емігрувала. Нажаль, нинішнє покоління українців, що вже 5-й рік поспіль вимушене жити в умовах російської збройної агресії на території України та проти українців. Як і більше 100 років тому, українці змушені покидати власні домівки, улюблену справу, дехто розлучається з рідними, частина українців опинилася в еміграції, в зовсім іншому соціумі, культурних особливостях, мовному середовищі.

Еміграція ніколи не буває легкою. На початку XX ст. українців в еміграції спіткали труднощі різного характеру, від фінансових до правових. Це суттєво відрізняло українську еміграцію від, скажімо, еміграції російської, яка, як нація імперська мала змогу попередньо акумулювати у своїх руках чималий запас грошей та інших цінностей і тому дуже скоро в Європі почали відкриватися російські банки, освітні заклади та інші установи та підприємства. Таким чином російська еміграція активно включалася у соціальний процес країн, в яких перебувала. Події повномасштабної російської війни проти українського народу, що почалася у лютому 2022 року, в черговий раз викрили цю давню проблему російської пропаганди, яка широко представлена і профінансована в країнах світу, чимало її в країнах Європи і в Америці, тому важливо пам'ятати, що війна ця не тільки збройна, а й інформаційна. У світлі цих обставин особливо пророчими виглядають слова лідерів українського суспільства, таких, як Микола Шаповал, що вже у 20-х роках XX століття застерігав український народ дбати про інформаційну підтримку своєї незалежності не тільки всередині України, а й в світі. Так, українська еміграція не мала таких можливостей, як російська і тому була змушена поступово, щабель за щаблем, займати своє місце в суспільстві, покладаючись лише на власні сили і здібності. Той поступ не був безуспішним. Українські організації досягли значних успіхів, діяльність тих людей, які рухали українську освіту, українське видавництво, український суспільно-політичний рух у інших країнах, безумовно, забезпечила досягнення ряду важливих цілей, як наукових і освітніх, так і суспільно-політичних. Вкрай важливим було згуртувати українців навколо української культури та науки, а також забезпечити високий рівень культурної і наукової комунікації з народами інших країн, зокрема у Європі.

Заснування Українського Вільного Університету та Української Господарської Академії, діяльність яких відкривала низку можливостей та перспектив українським діячам, викладачам та студентам стало можливим, передусім, завдяки вдалій та успішній комунікації очільників української громади із тодішнім урядом Чехословаччини. Цей факт є своєрідним нагадуванням крізь століття, наскільки важливою є успішна взаємодія із іншими народами і скільки цінних переваг вона може нам дати. У 20–30 рр. XX ст. вищі освітні установи та об'єднання української еміграції виконали

свою важливу місію об'єднання українців між собою та з іншими дружніми народами, посприявши активному розвитку української наукової думки і вищої освіти за кордоном.

Список використаних джерел:

Біографія Томаша Масарика. URL: https://www.chehyvolyni.com.ua/upload/files/MASARYK%20(1).pdf.

Вергунов В. А. (2013). Сільськогосподарська дослідна справа Чехії та України: з історії взаємин. Історія науки і біографістика, 1. URL: https://inb.dnsgb.com.ua/2013-1/13_vergunov.pdf.

Віднянський С. В. (2009). Масарик Томаш-Гарріг. Енциклопедія історії України. НАН України. Інститут історії України. Київ: Наукова думка. 790 с. URL: http://www.history.org.ua/?termin=Masaryk_T_G.

Жукова О. (2023). Міні-Україна в Чехії: 100 років тому уродженець Донеччини Микита Шаповал заснував Українську господарську академію. Вільне радіо. URL: https://freeradio.com.ua/mini-ukraina-v-chekhii-100-rokiv-tomu-urodzhenets-donechchyny-mykyta-shapoval-zasnuvav-ukrainsku-hospodarsku-akademiiu-foto/.

Заява інженера-економіста Олександра Гайдовського-Потаповича до Бюро праці при Українській господарській академії від 20 травня 1929 р. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (ЦДАВО України). Ф. 3795. Оп. 1. Спр. 770. Арк. 3.

Кобильченко В. (2021). Томаш Ґарріг Масарик. Президент, що став символом свободи. Історична правда. URL: https://www.istpravda.com.ua/articles/2021/10/28/160375/.

Tomash H. Masaryk (1930). The Making of a State: Memories and Observations, 1914–1918. FA Stokes Co. New York. 518 p.

Моренець В., Величко Г. Фортеця української вільної науки. (2020). Історична правда. URL: https://www.istpravda.com.ua/articles/2020/11/8/158421/.

Наріжний С. П. (1942). Українська еміграція. Т. 1: Культурна праця української еміграції між двома світовими війнами. Прага. 372 с.

Наріжний С. П. (1999). Українська еміграція: Культурна праця української еміграції 1919–1939. Київ: Вид ім. Олени Теліги. Т. 2. 272 с.

Полішенська М. (2012). Diplomatické vztahy Československa a USA 1918–1968: 1. svazek: Ministerstva, legace a diplomaté. Praha: Nakladatelství Libri. 457 c.

Українська господарська академія в Чехословацькій республіці (1928). Подєбради. 64 с.

Уткін О. (2018). Вища аграрна школа української еміграції (1922–1935 рр.). Київські історичні студії, 1(6), 94–102.

Шаповал М. (1926). Завдання української еміграції. Прага. 20 с.

Щебетюк Н. Б. (2013). Чеська сільськогосподарська книга у фондах ННСГБ НААН: історія та сучасність. Історія науки і біографістика, 1. URL: https://inb.dnsgb.com.ua/2013-1/13_stebetuk.pdf.

References:

Biorgaphy of Tomash Harrih Masaryk. Hromadska orhanizatsiia Zhytomyrska spilka volynskykh chekhiv [Public organization Zhytomyr Union of Volyn Czechs] [in Ukrainian].

Verhunov, V. A. (2013). Silskohospodarska doslidna sprava Chekhii ta Ukrainy: z istorii vzaiemyn [Agricultural research in the Czech Republic and Ukraine: from the history of relations]. *Istoriya nauky i biohrafistyka – History of Science and Biographical Studies*, *1*. URL: https://inb.dnsgb.com.ua/2013-1/13_vergunov.pdf [in Ukrainian].

Vidnianskyi, S. V. (2009). Masaryk Tomash-Harrih [Masaryk Tomasz-Harrig]. *Entsyklopediia istorii Ukrainy – Encyclopedia of Ukrainian History*. NAN Ukrainy. Instytut istorii Ukrainy. Kyiv [in Ukrainian].

Zhukova, O. (2023). Mini-Ukraina v Chekhii: 100 rokiv tomu urodzhenets Donechchyny Mykyta Shapoval zasnuvav Ukrainsku hospodarsku akademiiu [Mini-Ukraine in the Czech Republic: 100 years ago, a native of Donetsk, Mykyta Shapoval, founded the Ukrainian Economic Academy.] *Vilne radio* [in Ukrainian].

Zaiava inzhenera-ekonomista Oleksandra Haidovskoho-Potapovycha do Biuro pratsi pry Ukrainskii hospodarskii akademii vid 20 travnia 1929 r. [Application of Engineer-Economist Oleksander Haidovskyi-Potapovych to the Labor Bureau at the Ukrainian Husbandry Academy dated May 20, 1929]. Tsentralnyi derzhavnyi arkhiv vyshchykh orhaniv vlady ta upravlinnia Ukrainy (TsDAVO Ukrainy) [Central State Archive of Higher Authorities and Management of Ukraine]. Fond 3795, opys 1, sprava 770, arkush 3 [in Ukrainian].

Kobylchenko, V. (2021, October 28). Tomash Garig Masaryk. Prezydent, shcho stav symvolom svobody [Tomas Garrigue Masaryk. The president who became a symbol of freedom]. *Istorychna Pravda* [in Ukrainian].

Tomash H. Masaryk (1930). The Making of a State: Memories and Observations, 1914–1918. *FA Stokes Co.* New York. 518 p.

Morenets, V., Velychko, H. (2020). Fortetsia ukrainskoi vilnoi nauky [Fortress of Ukrainian free science.] *Istorychna Pravda – Historical truth* [in Ukrainian].

Narizhnyi, S. P. (1942). Ukrainska emihratsiia. Kulturna pratsia ukrainskoi emihratsii mizh dvoma svitovymy viinamy [Ukrainian Emigration. Cultural Work of Ukrainian Emigration Between the Two World Wars]. Vol. 1. Praha. 372 p. [in Ukrainian].

Narizhnyi, S. P. (1999). Ukrainska emihratsiia. Kulturna pratsia ukrainskoi emihratsii 1919–1939 [Ukrainian emigration. Cultural work of Ukrainian emigration 1919–1939]. Kyiv: Vyd im. Oleny Telihy. 272 p. [in Ukrainian].

Polišenská Milada (2012). Diplomatické vztahy Československa a USA 1918–1938: Ministerstva, legace a diplomaté [Diplomatic relations between Czechoslovakia and the USA 1918–1938: Ministries, legations and diplomats]. 1. Svazek. Praha. Libri. 457 p. [in Czech].

Utkin, O. (2018). Vyshcha ahrarna shkola ukrainskoi emihratsii (1922–1935 rr.) [Higher Agrarian School of Ukrainian Emigration (1922–1935)]. *Kyivski istorychni studii – Kyiv Historical Studies*, *1*(6), 94–102 [in Ukrainian].

Ukrainska hospodarska akademiia v Chekhoslovatskii respublitsi [Ukrainian Economic Academy in the Czechoslovak Republic] (1928). *Podiebrady – Poděbrady*. 64 p. [in Ukrainian].

Shapoval, M. (1926). Zavdannia ukrainskoi emihratsii [The Tasks of Ukrainian Emigration]. Praha. 20 p. [in Ukrainian].

Shchebetyuk, N. (2013). Cheska silskohospodarska knyha u fondakh NNSHB NAAN: istoriia ta suchasnist [Czech agricultural book in the collections of the National Agricultural Library of the National Academy of Sciences of Ukraine: history and present day. History of science and biography]. *Istoriya nauky i biohrafistyka – History of Science and Biographical Studies*, *1* [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 19.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 94(438):323.1
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.13

Константинова Юлія Василівна,
кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри політології та міжнародних відносин
Маріупольського державного університету
orcid.org/0009-0007-1399-340X
u.konstantynova@mu.edu.ua

ПРОЄКТИ РЕФОРМУВАННЯ ОСВІТНЬОЇ СФЕРИ НА ПОЛЬСЬКИХ ЗЕМЛЯХ НАПЕРЕДОДНІ ПЕРШОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ (1905–1914)

Стаття присвячена комплексному аналізу проєктів реформування освітньої сфери на польських землях у 1905–1914 рр., у контексті загострення національного питання та протидії русифікаційним і германізаційним тенденціям з боку імперій, що поділили територію колишньої Речі Посполитої. Розглядаються витоки та еволюція національно орієнтованих освітніх ініціатив, починаючи від народницького руху у шкільній освіті Галичини до формування впливових професійних об'єднань педагогів у Варшаві, Львові, Кракові та інших містах. Детально досліджено діяльність товариств освітян, конгресів учителів, мережі таємного навчання і організації Polska Macierz Szkolna як осередків збереження польського національного духу в умовах асиміляційного тиску. Порівнюються позиції поміркованого Товариства польських вчителів і радикальніших програмних положень Польського учительського союзу, що включали вимоги загальнодоступної безоплатної освіти, гендерної рівності та політичної незалежності вчителів. Значна увага приділена концептуальним ідеям професора М. Яніка щодо побудови польської школи «з нуля», деклерикалізації освіти, координації роботи у сфері початкового та середнього шкільництва й реформування правопису. Наводяться приклади освітньої політики Пруссії та Російської імперії, які, попри відмінності у методах, мали спільну мету – обмеження національної самосвідомості. Показано, що революційні події 1905–1907 рр. створили вікно можливостей для освітянських реформ, але в повному обсязі їх вдалося реалізувати лише після відновлення незалежності Польщі у 1918 р. Підкреслюється недостатнє висвітлення проблеми в українській історіографії та визначено перспективні напрями подальших досліджень, зокрема просопографічний аналіз учасників освітнього руху, вивчення взаємозв'язку між соціальним статусом педагогів та їх ідеями у сфері освітніх реформ.

Ключові слова: Польща, польська культура, культурний взаємовплив, шкільництво, освіта.

Konstantynova Yuliia,
Candidate of Historical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Political Science and International Relations,
Mariupol State University
orcid.org/0009-0007-1399-340X
u.konstantynova@mu.edu.ua

PROJECTS FOR REFORMING THE EDUCATION SYSTEM IN THE POLISH LANDS ON THE EVE OF THE FIRST WORLD WAR (1905–1914)

The article offers a comprehensive analysis of educational reform projects in the Polish lands during 1905–1914, in the context of the growing national question and the resistance to Russification and Germanisation policies imposed by the empires that had partitioned the former Polish–Lithuanian Commonwealth. The study traces the origins and evolution of nationally oriented educational initiatives, from the populist movement in Galician schooling to the emergence of influential professional teachers' associations in Warsaw, Lviv, Kraków, and other cities. It examines in detail the activities of teachers' societies, pedagogical congresses, clandestine education networks, and the "Polska Macierz Szkolna" organisation as key instruments for preserving the Polish national spirit under assimilationist

© Константинова Ю. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

pressure. The paper compares the moderate stance of the Polish Teachers' Society with the more radical programme of the Polish Teachers' Union, which advocated universal free education, gender equality, and teachers' political independence. Particular attention is given to the conceptual ideas of Professor M. Janik, who called for building the Polish school "from scratch," the de-clericalisation of education, central coordination of primary and secondary schooling, and the reform of Polish orthography. Examples are provided of Prussian and Russian imperial educational policies which, despite differences in methods, shared the common aim of restricting national consciousness. The article demonstrates that the revolutionary events of 1905–1907 created a window of opportunity for educational reforms, yet full implementation became possible only after Poland regained independence in 1918. The author emphasises the insufficient treatment of this topic in Ukrainian historiography and identifies promising directions for further research, in particular the prosopographic study of participants in the early 20th-century Polish educational movement and the relationship between the social status of teachers and their ideas on educational reform.

Key words: Poland, Polish culture, cultural interaction, schooling, education.

Постановка проблеми. Не дивлячись на поразку національно визвольних рухів у XIX столітті польська інтелігенція не полишила справу боротьби за відновлення національної державності. Посилення асиміляційних тенденцій з боку імперій, що розділили між собою польські землі, призвело лише до зміни форм і методів боротьби. Шляхта, католицьке духовенство, представники освіченої еміграції активно працювали над ідеологічною підготовкою реставрації незалежної Польщі, яке було можливим за умови впровадження елементів національної освіти в освітні програми, нав'язані імперськими урядами. Сприятливим моментом для імплементації змін стала революційна ситуація 1905 року у підросійській частині колишньої Речі Посполитої, коли російський уряд був готовий піти на поступки для недопущення ескалації напруження. Пропонована публікація зосереджується на огляді концепцій освітніх реформ, висунутих на початку XX століття польськими просвітниками та їх зв'язках із політичними силами, що формували відцентрові тенденції у західних провінціях Російської імперії.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблематика освітньої політики імперського уряду на землях колишньої Речі Посполитої присутня у студіях українських вчених лише маргінально. Дослідники концентрувалися лише на процесах розвитку освіти на теренах Західної України, розглядаючи їх дещо відірвано від загальнопольского контексту (Надтока, Горпинченко, Тарнавський, 2021). Певним винятком є студії Б. Затовського, які хоч і носять виключно джерелознавчий характер, проте дають змогу скласти загальне уявлення про дискусії щодо посилення національного елементу в освітніх програмах шкіл, що розгорнулися протягом 1905-1906 рр. (Затовський, 2016). У контексті повсякденного життя польського населення Київської губернії розглядала проблему освіти О. Гончарова, ґрунтуючись переважно на матеріалах польської регіональної періодики (Гончарова, Кривошея, 2021). Таким чином, можна констатувати відсутність в українській історіографії комплексних узагальнюючих досліджень, які б резюмували відомості, щодо просвітницьких ініціатив на польських землях у 1905–1914 рр. – періоду, що безпосередньо передував фінальному етапу боротьби за відродження польської державності.

Метою дослідження є виокремлення та характеристика основних течій у дискусіях щодо реформування освіти на польських землях початку XX століття.

Виклад основного матеріалу. Після поразки визвольного руху 60-х рр. XIX століття на польських землях спостерігаються дві основні тенденції в освітній сфері: з одного боку форсованими темпами продовжуються германізаційні та русифікаційні процеси, а з іншого – відбувається становлення народницького руху у шкільній освіті. У рамках цієї публікації під народницьким рухом ми будемо розуміти, перш за все, тяжіння до збереження «польського національного духу» в освіті, що стало можливим у сільських школах Галичини. Чим далі від центру – тим більше можливостей для розвитку національного шкільництва з'являлося. Освітяни, що репрезентували народницький рух, вимагали від консервативних урядових кіл покращення становища з підготовкою майбутніх вчителів та збереження тенденції до рівномірного наповнення шкіл учнями.

За посилення національних складових в освітньому процесі виступали й перші товариства освітян, що утворилися на теренах

колишньої Речі Посполитої у 80-х рр. XIX століття. Серед таких товариств згадаємо найбільш впливові – Товариство вчителів вищих шкіл (1884) та міські вчительські кола, що масово виникали на теренах Цешинської Сілезії, у Львові, Коломиї, Станіславові, Кракові тощо. Почали організовуватися перші конгреси освітян, де проблеми реформування національної освіти обговорювалися більш предметно. Подібні педагогічні конгреси пройшли у 1894 та 1908 рр., а їх організатором виступило вже згадане Товариство вчителів вищих шкіл (Staliunas, 2025; Blobaum, 1995, p. 178–180).

Наприкінці 1905 року у Галичині виник Крайовий Союз народного вчительства в Галичині, який різко негативно висловився щодо діяльності міських осередків освітянських товариств, які нібито діяли в інтересах консервативних кіл і аж ніяк не сприяли розвитку національної освіти. Зокрема, йшла мова про те, що школи мають готувати не просто осіб, яким достатньо вміти читати і писати, але випускники мають бути готові брати участь у громадському житті краю та держави. Іншими словами, мова йшла про виховання молодого покоління майбутньої державної еліти, що має стати на чолі нової, відродженої Польщі (Grześ, 2001, s. 22).

Ситуація з освітою дітей на теренах підросійської Польщі після поразки січневого повстання 1864 р. виглядала сприятливо лише на перший погляд. За десятиліття з 1864 по 1873 рік кількість початкових шкіл дійсно значно зросла – 1093 до 3210. Однак, після цього на багато років шкільна освіта на польських землях практично зупинилася у своєму розвиткові. Дуже показовою виглядає ситуація з відвідуваністю офіційних шкіл на початку XX століття по відношенню до загальної чисельності населення, яке мало відвідувати освітні заклади. Напередодні революційної ситуації 1905 року на польських землях, інкорпорованих до Російської імперії, діяло загалом 4315 шкіл, з яких переважна більшість (3929) були офіційними державними школами, підконтрольними імперському уряду. Священний Синод (вища установа церковного нагляду) здійснювала керівництво ще 385 школами, які належали до розряду церковно-приходських (виключно при православних парафіях). Згадане число шкіл відвідувало трохи більше 300 тис. учнів, у той час як загальна чисельність дітей віком від 8 до 14 років становила на той момент понад 1,7 млн осіб. Таким чином, більшість дитячого населення не відвідувала офіційні освітні установи.

Вихід з існуючої ситуації знайшовся у вигляді так званого «таємного навчання», організованого товариствами активістів, яких турбувало майбутнє польської молоді. Так, у 1894 році виникли перші осередки таємного навчання, організованого Ц. Шнєгоцькою. Її приватну школу відвідувало лише 40 дітей, проте вдалий експеримент знайшов послідовників і приблизно у той самий час у Варшаві виникло Товариство таємного навчання, організоване представниками освіченої інтеліґенції. Серед його найбільш активних членів був і відомий польський письменник Г. Сенкевич. Вже у перший рік діяльності варшавських таємних шкіл у них навчалося понад 250 дітей і ця цифра стрімко зростала.

Товариство проіснувало до 1906 року і завдяки його зусиллям якісну, національно-орієнтовану освіту отримали кілька тисяч дітей. На фундаменті Товариства таємного навчання у квітні 1905 року була заснована організація Polska Macierz Szkolna (Польське освітнє товариство). Саме ця мережа осередків координації таємної шкільної освіти здійснювала опіку за початковим навчанням протягом 1905–1907 рр., а потім з 1916 року і до самого початку Другої світової війни (Markiewiczowa, 2016, s. 65–70).

Проблема перспектив польського шкільництва активно обговорювалася на шпальтах профільних часописів, які видавалися як в підросійській Польщі, так і на теренах, підконтрольних Пруссії. Після 1910 року на землях колишньої Речі Посполитої, шо відійшли до Пруссії, значно посилилася германізація. У зв'язку із цим у школах було введено тілесні покарання для учнів, які розмовляють у школі польською. Ті ж самі методи використовувалися по відношенню до дітей, які були не надто успішним під час навчального процесу. Зокрема, великого розголосу набув кейс познанського викладача М. Кушнера, який наніс серйозні травми учениці в ході «навчального процесу». Зокрема, дівчинка неодноразово отримувала ляпаса, а також її били різкою по руках. Причиною була неспроможність учениці правильно будувати речення німецькою мовою та показати на мапі річку Варту. У Познані почався судовий

процес, який дуже детально висвітлювався у педагогічній пресі. У висновку вчителю винесли надзвичайно м'який вирок – 40 німецьких марок штрафу або 4 дні ув'язнення.

Згаданий випадок був цілком типовим для Західної Польщі, де прусська влада провадила приховану германізацію, але методи її призводили лише до того, що рівень освіченості молоді стрімко падав. До польських шкіл призначали вчителів, які не розмовляли польською взагалі, дітей-католиків насильно відправляли до закладів, що перебували під опікою протестантських парафій тощо. Парадокс цієї системи був у тому, що діти не лише на забували рідної мови, але й нормально не могли вивчити німецької, на що орієнтували педагогічні кадри. До викладання залучалися люди, які не мали жодного поняття про методи викладання, які не були зацікавлені у результатах своєї діяльності та отримували значно менше ніч шкільні вчителі на німецьких землях. Російська періодика активно експлуатувала історії про невдачі прусської окупаційної політики у галузі освіти, однак ситуація на польських землях Російської імперії мало в чому відрізнялася на краще. Ба більше, русифікація там почалася значно раніше, вже наприкінці 60-х рр. XIX століття і завдяки розгалуженій мережі приватного навчання та таємних шкіл не досягла великого успіху (Wnęk, 2008, s. 31–35).

Найбільшим осередком дискусій щодо майбутньої польської школи стала Варшава. Тут ще на початку XX століття стали формуватися передвісники майбутніх обєднань шкільних вчителів, що згодом організували шкільний страйк та стали промоторами так званої «толеранційної» реформи 1905 року. У 1902–1903 рр. у Варшаві з'явилася Каса приватних вчителів, діяльність якої можна порівняти з профспілковим рухом. У 1903 році було засновано одне з найбільш впливових видань педагогічного спрямування – «Педагогічний огляд». Насправді, воно виходило з 1882 року, проте реального оформлення набуло лише через 20 років, коли часопис отримав фінансування і був розділений на рубрики, значно збільшуючи тираж та мережу дистрибуції (Krakowiak, 2024, s. 112–114; Świętosławska, 2022).

У справі майбутніх шкільних реформ між собою полемізували дві потужні організації, Товариство польських вчителів та Польський учительський союз. Обидва вони виступали за розбудову національної польської системи середньої освіти, але розходилися у низці концептуальних моментів, які варто окреслити більш детально.

Товариство польських вчителів репрезентувало більш помірковані погляди, суголосні офіційній позиції імперської влади. Члени товариства виступали за те, щоб початкова освіта знаходилася під опікою релігійних організацій. Водночас, школа мала бути становою, тобто існуватимуть так звані «народні» школи, які не матимуть нічого спільного з елітарною системою загальноосвітніх середніх шкіл. Народні школи мали зосередитися лише на поширенні серед сільського населення базових навичок читання та письма. Підкреслимо, що про загальнообов'язкову середню освіту у програмних документах Товариства польських вчителів не йшлося (Karpowicz, 1907).

Польський учительський союз опублікував свій програмний документ наприкінці 1905 року і основні його ідеї прямо суперечили настановам поміркованого Товариства:

1. Необхідне не тільки вдосконалення польського шкільництва, але й розробка методик домашнього виховання;

2. Всі верстви суспільства мають отримати доступ до безоплатного навчання, а його фінансуванням має займатися суспільство;

3. Створення професійних об'єднань вчителів з метою захисту їх інтересів;

4. До вчителів мають висуватися певні політичні вимоги, а саме: свобода совісті, визнання, високі моральні якості, гендерна рівність, непідвладність урядовим інспекторам (Wroczyński, 1959, s. 5–8; Kmiecik, 1961, s. 36–42).

Напередодні та в роки Першої світової війн у Польщі активно публікувалися праці, які згодом стали фундаментом майбутнього національного шкільництва вже у незалежній Другій Речі Посполитій (Szycówna, 1917). Зокрема, до таких праць відносився концептуальний огляд професора М. Яніка, одного з найбільш впливових польських педагогів і організаторів шкільництва початку XX століття.

Янік закликав не реформувати і не відбудовувати польську школу, а створити її з нуля. Для цього, на думку професора, мала бути сформована установа, яка б координувала всю роботу у царині початкового та середнього шкільництва.

Ця майбутня освітня організація обов'язково мала зберігати свою незалежність і звітувати тільки національному уряду. Це убезпечило б освіту від надмірної політизації, впливу релігійних громад тощо. Вже з одного цього твердження можна зробити висновок, що М. Янік виступав за деклерикалізацію освіти, що могло не подобатись аристократичним колам, що належали до націонал-демократів – на той час найбільш значущої польської політичної сили.

Польський педагог апелював до досвіду діяльності так званої Едукаційної Комісії, яка працювала наприкінці XVIII століття. На думку, Яніка, саме підручникові видання того часу могли бути зразком для нових польських підручників – вони мали спиратися виключно на новітні досягнення науки, не містити жодних натяків на політичну заангажованість, мають бути стислими, проте насиченими дійсно необхідною навчальною інформацією, написані живо та яскраво, щоб викликати читацький інтерес.

Однак, перш ніж підходити до написання підручників, необхідно було вирішити фундаментальне завдання реформи польського правопису, який багато десятиліть зазнавав германізації та русифікації, тож ще з кінця XIX століття кілька наукових осередків (Краків та Варшава, зокрема) працювали над його уніфікацією. Головна проблема полягала у суперництві різних філологічних шкіл щодо питання нормалізації правопису, а на додачу до всього, до дискусій ще активно долучилася польська еміграція на чолі з А. Брюкнером. Була створена спеціальна комісія для усталення норм правопису, проте до проголошення незалежної Польщі у листопаді 1918 року справа так і не була завершена (Janik, 1917, s. 91–95).

Висновки. Дискусії щодо необхідності створення національної польської системи початкової та середньої освіти постали як відповідь на посилення русифікаційних та германізаційних тенденцій на землях колишньої Речі Посполитої. Ідеологи реформ шукали натхнення у починаннях просвітників XVIII століття та прогресивному досвіді діяльності Едукаційної Комісії. Відзначимо, що жодної координації діяльності «нових» польських просвітників принаймні до кінця XIX століття не було, що негативно позначилося й на ефектах таких ініціатив – вони були малопомітні навіть на регіональному рівні. Ситуація кардинально змінилася з появою об'єднань шкільних педагогів, що з'являлися як у Східній, так і у Західній Польщі. Ситуація сприяла вимогам польських освітян щодо масштабування моделей приватного навчання, оскільки революційна ситуація 1905–1907 рр. зробила імперський уряд вразливим та поступливим. У повній мірі починання вчительських об'єднань були реалізовані вже у незалежній Другій Речі Посполитій. Шкільна освіта на певний час звільнилася від впливу держави, релігійних організацій тощо.

Зазначена проблематика має широкі перспективи подальшого дослідження, оскільки практично невивченим залішається біографічний та просопографічний аспект теми. Значний інтерес викликає проблема відтворення просопографічного (колективного) портрету учасників польського освітянського руху початку XX століття та встановлення взаємозалежностей між соціальним становищем та ідеями, що просувалися у царині освітніх реформ.

Список використаних джерел:

Гончарова О., Кривошея І. (2021). Діяльність таємних польських шкіл у Київській губернії (остання третина XIX – початок XX століття). *Старожитності Лукомор'я*, *5*(8), 32–42. https://doi.org/10.33782/2708-4116.2021.5.109.

Затовський Б. О. (2016). Російська журналістика 1905–1907 рр. про революційні події в Польщі. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету*, *12*, 19–25.

Надтока Г. М., Горпинченко І. В. та Тарнавський І. С. (2021). "Polish Question" and the Roman Catholic Church in Ukrainian Lands in the Russian Empire (1864–1914). *Сторінки історії*, *53*, 78–94. https://doi.org/10.20535/2307-5244.53.2021.248455.

Blobaum R. E. (2016). Rewolucja: Russian Poland, 1904–1907. Ithaca-London: Cornell University Press.

Grześ B. (2001). Związki nauczycielskie a reformowanie szkolnictwa na ziemiach polskich w XX w. (Cz. I). *Przegląd Historyczno-Oświatowy*, *1–2*, 15–38.

Janik M. (1917). Dzieje szkolnictwa polskiego. Warszawa: Wydawnictwo M. Arcta.

Karpowicz S. (1907). Ideały i metoda wychowania współczesnego. Warszawa: Księgarnia H. Altenberga.

Kmiecik Z. (1961). Postępowa myśl oświatowa w Królewstwie Polskim w latach 1905–1914: wybór materiałów (Wyd. 1.). Państwowe Zakłady Wydawn. Szkolnych.

Krakowiak M. M. (2024). Edukacja młodzieży w prasie społeczno-kulturalnej i pedagogicznej Królestwa Polskiego w latach 1905–1914. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Markiewiczowa H. (2016). Geneza, organizacja i działalność Polskie Macierzy Szkolnej w latach 1905–1907. H. Markiewiczowa, I. Czarniecka (Red.), *Szkolnictwo, opieka i wychowanie w Królestwie Polskim od jego ustanowienia do odzyskania przez Polskę niepodległości 1815–1918*, (s. 65–79). Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.

Staliunas D. (2025). Education Policy in the Kingdom of Poland after 1905: The Nationalizing Empire at an Impasse. *The Russian Review (Stanford)*, *84*(3), 462–483. https://doi.org/10.1111/russ.70024.

Szycówna A. (1917). Ogólne zasady nauczania z zastosowaniem do potrzeb szkoły elementarnej. Warszawa: Księgarnia J. Lisowskiej.

Świętosławska A. (2022). Edukacja i wychowanie dzieci i młodzieży w ilustracji prasowej na przykładzie wybranych czasopism społeczno-kulturalnych początku XX wieku. *Piotrkowskie zeszyty historyczne*, *23*(2), 73–106.

Wnęk J. (2008). Problemy polskiego szkolnictwa zaboru pruskiego i rosyjskiego na kartach „Szkoły" 1868–1914. *Biuletyn Historii Wychowania*, *(24)*, 23–46. https://doi.org/10.14746/bhw.2008.24.3.

Wroczyński, R. (1959). Ruch nauczycielski w Warszawie w latach 1905–1914 i polemiki o kierunek oświaty i wychowania. *Przegląd Historyczno-Oświatowy*, *1*(5), 5–16.

References:

Honcharova, O., Kryvosheia, I. (2021). Diialnist taiemnykh polskykh shkil u Kyivskii hubernii (ostannia tretyna XIX – pochatok XX stolittia) [The activity of secret Polish schools in the Kyiv province (the last third of the XIX – early XX century)]. *Starozhytnosti Lukomoria [Antiquities of Lukomorie]*, *5*(8), 32–42. https://doi.org/10.33782/2708-4116.2021.5.109 [in Ukrainian].

Zatovskyi, B. O. (2016). Rosiiska zhurnalistyka 1905–1907 rr. pro revoliutsiini podii v Polshchi [Russian journalism of 1905–1907 on the revolutionary events in Poland]. *Naukovyi visnyk Mizhnarodnoho humanitarnoho universytetu [International Humanitarian University Herald]*, *12*, 19–25 [in Ukrainian].

Nadtoka, H. M., Horpynchenko, I. V. & Tarnavskyi, I. S. (2021). "Polish Question" and the Roman Catholic Church in Ukrainian Lands in the Russian Empire (1864–1914). *Storinky istorii [Pages of history]*, *53*, 78–94. https://doi.org/10.20535/2307-5244.53.2021.248455 [in Ukrainian].

Blobaum, R. E. (2016). *Rewolucja: Russian Poland, 1904–1907*. Ithaca-London: Cornell University Press [in English].

Grześ, B. (2001). Związki nauczycielskie a reformowanie szkolnictwa na ziemiach polskich w XX w. (Cz. I) [Teachers' unions and education reform in Poland in the 20th century (Part I)]. *Przegląd Historyczno-Oświatowy [Historical and Educational Review]*, *1–2*, 15–38 [in Polish].

Janik, M. (1917). Dzieje szkolnictwa polskiego [The history of Polish education]. Warszawa: Wydawnictwo M. Arcta [in Polish].

Karpowicz, S. (1907). Ideały i metoda wychowania współczesnego [Ideals and methods of modern education]. Warszawa: Księgarnia H. Altenberga [in Polish].

Kmiecik, Z. (1961). Postępowa myśl oświatowa w Królewstwie Polskim w latach 1905–1914: wybór materiałów [Progressive educational thought in the Kingdom of Poland in 1905–1914: a selection of materials] (Wyd. 1.). Państwowe Zakłady Wydawn. Szkolnych [in Polish].

Krakowiak, M. M. (2024). Edukacja młodzieży w prasie społeczno-kulturalnej i pedagogicznej Królestwa Polskiego w latach 1905–1914 [Education of youth in the socio-cultural and pedagogical press of the Kingdom of Poland in 1905–1914]. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego [in Polish].

Markiewiczowa, H. (2016). Geneza, organizacja i działalność Polskie Macierzy Szkolnej w latach 1905–1907 [The origins, organisation and activities of the Polish School Society in 1905–1907]. H. Markiewiczowa, I. Czarniecka (Red.), *Szkolnictwo, opieka i wychowanie w Królestwie Polskim od jego ustanowienia do odzyskania przez Polskę niepodległości 1815–1918 [Education, care and upbringing in the Kingdom of Poland from its establishment until Poland regained independence, 1815–1918]* (s. 65–79). Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej [in Polish].

Staliunas, D. (2025). Education Policy in the Kingdom of Poland after 1905: The Nationalizing Empire at an Impasse. *The Russian Review (Stanford)*, *84*(3), 462–483. https://doi.org/10.1111/russ.70024 [in English].

Szycówna, A. (1917). Ogólne zasady nauczania z zastosowaniem do potrzeb szkoły elementarnej [General principles of teaching applied to the needs of elementary schools]. Warszawa: Księgarnia J. Lisowskiej [in Polish].

Świętosławska, A. (2022). Edukacja i wychowanie dzieci i młodzieży w ilustracji prasowej na przykładzie wybranych czasopism społeczno-kulturalnych początku XX wieku [Education and upbringing of children and young people in press illustrations, as exemplified by selected socio-cultural magazines from the early 20th century]. *Piotrkowskie zeszyty historyczne [Piotrków Historical Notebooks]*, *23*(2), 73–106 [in Polish].

Wnęk, J. (2008). Problemy polskiego szkolnictwa zaboru pruskiego i rosyjskiego na kartach „Szkoły" 1868–1914 [Problems of Polish education in the Prussian and Russian partitions as described in the pages of „Szkoła" 1868–1914]. *Biuletyn Historii Wychowania [Bulletin of the History of Education]*, *(24)*, 23–46. https://doi.org/10.14746/bhw.2008.24.3 [in Polish].

Wroczyński, R. (1959). Ruch nauczycielski w Warszawie w latach 1905–1914 i polemiki o kierunek oświaty i wychowania [The teachers' movement in Warsaw in 1905–1914 and debates on the direction of education and upbringing]. *Przegląd Historyczno-Oświatowy [Historical and Educational Review]*, *1*(5), 5–16 [in Polish].

Дата першого надходження статті до видання: 31.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 274(477):323.1(477)"1991/2026"
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.14

Куриляк Валентина Василівна,
доктор богослов'я, доцент, доцент кафедри богослов'я
ПВНЗ «Український гуманітарний інститут»
orcid.org/0000-0001-5245-9700
v.kuryliak@ugi.edu.ua

ВНЕСОК ПРОТЕСТАНТСЬКИХ СПІЛЬНОТ В УТВЕРДЖЕННЯ ПОЛІТИЧНОЇ НЕЗАЛЕЖНОСТІ ТА ЗАХИСТ НАЦІОНАЛЬНИХ ІНТЕРЕСІВ УКРАЇНИ (1991–2026 РОКИ)

У статті здійснено комплексний аналіз еволюції соціально-політичної ролі протестантських спільнот в Україні у період 1991–2026 років. Простежено трансформацію українського протестантизму від маргіналізованої, радянською системою релігійної субкультури до впливового інституту громадянського суспільства, який набув статусу активного суб'єкта захисту національних інтересів, демократичних цінностей і державного суверенітету. У роботі реконструйовано історичний контекст протестантського дисидентства в УРСР, зокрема діяльність руху «ініціативників» та правозахисну місію Георгія Вінса, що заклали підґрунтя для формування протестантської культури громадянської відповідальності, опору тоталітаризму та захисту свободи совісті. Показано, як цей досвід був переосмислений у пострадянський період і став важливим ресурсом для суспільної мобілізації. Особливу увагу приділено теологічній трансформації протестантського світогляду, а саме переходу від традиційного пацифізму до концепції «справедливої оборони», яка сформувалася під впливом Революції Гідності та повномасштабної збройної агресії Російської Федерації проти України. Проаналізовано феномен «теології Майдану» як форми контекстуального богослов'я, що інтегрує етичні принципи християнства з реаліями національно-визвольної боротьби. Також розглянуто релігійне волонтерство та військове капеланство як нові, інституціоналізовані форми протестантського служіння в умовах війни. Окремий розділ присвячено аналізу стратегічного значення «духовної дипломатії» та міжнародної адвокації України через глобальні протестантські й євангельські мережі. Розкрито механізми співпраці з консервативними релігійними колами США, а також значення вступу Ради євангельських протестантських церков України до Європейського євангельського альянсу у 2025 році як кроку до інституційного закріплення українського голосу в європейському релігійному просторі.

Ключові слова: сучасний протестантизм, справедлива оборона, теологія Майдану, військове капеланство, баптисти, п'ятидесятники, адвентисти сьомого дня.

Kuryliak Valentyna,
PhD, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Theology,
Institute of Arts and Sciences
orcid.org/0000-0001-5245-9700
v.kuryliak@ugi.edu.ua

THE CONTRIBUTION OF PROTESTANT COMMUNITIES TO THE CONSOLIDATION OF POLITICAL INDEPENDENCE AND THE PROTECTION OF UKRAINE'S NATIONAL INTERESTS (1991–2026)

This article provides a comprehensive analysis of the evolution of the socio-political role of Protestant communities in Ukraine during the period from 1991 to 2026. It traces the transformation of Ukrainian Protestantism

© Куриляк В. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

from a marginalized religious subculture under the Soviet system into an influential institution of civil society that has become an active actor in defending national interests, democratic values, and state sovereignty. The study reconstructs the historical context of Protestant dissent in the Ukrainian SSR, particularly the activities of the "Initiators" movement and the human rights mission of Georgi Vins, which laid the foundation for a Protestant culture of civic responsibility, resistance to totalitarianism, and the defense of freedom of conscience. It demonstrates how this historical experience was reinterpreted in the post-Soviet period and became an important resource for social mobilization. Special attention is given to the theological transformation of the Protestant worldview, namely the shift from traditional pacifism toward the concept of "just defense", which emerged under the influence of the Revolution of Dignity and the full-scale military aggression of the Russian Federation against Ukraine. The article analyzes the phenomenon of the "Theology of Maidan" as a form of contextual theology integrating Christian ethical principles with the realities of national liberation struggle. It also examines religious volunteering and military chaplaincy as new institutionalized forms of Protestant ministry under wartime conditions. A separate section explores the strategic significance of "spiritual diplomacy" and international advocacy for Ukraine through global Protestant and evangelical networks. The study highlights mechanisms of cooperation with conservative religious circles in the United States and discusses the importance of the accession of the Council of Evangelical Protestant Churches of Ukraine to the European Evangelical Alliance in 2025 as a step toward the institutional consolidation of the Ukrainian voice within the European religious space.

Key words: modern Protestantism, just defense, Theology of Maidan, military chaplaincy, Baptists, Pentecostals, Seventh-day Adventists.

Вступ. Історія становлення сучасної української політичної нації є складним і багатогранним процесом, у якому релігійний чинник відіграв одну з ключових, проте часто недооцінених ролей. Якщо роль традиційних церков – Православної та Греко-Католицької у формуванні національної ідентичності є предметом численних академічних студій, то внесок протестантських спільнот (баптистів, п'ятидесятників, адвентистів, харизматичних церков тощо) тривалий час залишався на периферії історичного дискурсу. Проте аналіз подій останніх трьох десятиліть, а особливо періоду повномасштабної російської агресії (2022–2026 рр.), свідчить про фундаментальну трансформацію українського протестантизму. З маргіналізованої радянською системою «сектантської» субкультури він перетворився на потужний інститут громадянського суспільства, що не лише забезпечує гуманітарний тил воюючої країни, але й формує етичний дискурс опору тиранії та здійснює ефективну міжнародну адвокацію національних інтересів.

Мета дослідження проаналізувати еволюцію соціально-політичної ролі протестантських спільнот в Україні.

Джерельна база дослідження включає комплекс різнопланових матеріалів, а саме радянський «самвидав» та правозахисні звіти сучасних нормативно-правових актів (Закон про капеланство), статистичні дані міжнародних релігійних організацій та особисті свідчення учасників подій. Такий методологічний синтез забезпечує об'єктивність аналізу протестантського руху як невід'ємного чинника національної стійкості та духовної безпеки України.

Хронологічні рамки дослідження охоплюють період від пізнього радянського дисидентства, через революційні події 2004 та 2013–2014 років, до поточної фази російсько-української війни станом на початок 2026 року. Особливу увагу приділено теологічним зрушенням, які уможливили перехід від традиційного пацифізму до концепції справедливого захисту незалежності України, а також феномену релігійного волонтерства та капеланства як нових форм соціального служіння.

Методологія дослідження. Для розкриття теми еволюції соціально-політичної ролі протестантських громад в Україні (1991–2026 рр.) використано міждисциплінарний підхід, що базується на поєднанні інструментарію історичної науки, релігієзнавства та політичної теології. Теоретико-методологічний фундамент дослідження складають такі методи. Історико-генетичний метод дозволив реконструювати процес трансформації протестантизму від маргіналізованої радянської субкультури та дисидентського руху (зокрема, діяльності «ініціативників» та Георгія Вінса) до його становлення як впливового інституту сучасного громадянського суспільства. Історико-порівняльний аналіз застосовано для зіставлення стратегій суспільної поведінки протестантських громад у різні переломні періоди української історії: під час референдуму 1991 року, Помаранчевої

революції, Революції Гідності та повномасштабної війни. Це дало змогу виявити динаміку переходу від аполітичності до активної громадянської суб'єктності.

Інституційний підхід використано для аналізу формування та функціонування протестантської інфраструктури (освітніх закладів, видавництв, соціальних центрів), а також процесу інституціоналізації військового капеланства в структурі ЗСУ. Метод аналізу контекстуального богослов'я дозволив дослідити теологічні зрушення у світогляді вірян, зокрема формування «теології Майдану» та концепції «справедливої оборони», що стали відповіддю на екзистенційні виклики російської агресії. Аналітична рамка «духовної дипломації» застосована для вивчення механізмів міжнародної адвокації національних інтересів України через глобальні релігійні мережі та консервативні кола країн Заходу.

Виклад основного матеріалу. У другій половині XX століття Україна набула неформального статусу «Біблійного поясу» Радянського Союзу. Саме тут була сконцентрована найбільша кількість зареєстрованих та підпільних протестантських громад, що становило унікальний демографічний та соціокультурний феномен на теренах атеїстичної імперії. Радянська влада, вбачаючи в релігійних меншинах загрозу своїй ідеологічній монополії, застосовувала до них широкий спектр репресивних заходів, а саме від адміністративного тиску до кримінальних переслідувань та примусового лікування у психіатричних закладах (Петров, 2015).

У цьому контексті саме існування протестантських громад, які відмовлялися підпорядковуватися диктату Ради у справах релігій, набувало політичного забарвлення. Рух «ініціативників» (нереєстрованих баптистів та п'ятидесятників), що виник у 1960-х роках, став однією з організованих форм громадянської непокори в СРСР. Вимагаючи свободи совісті, ці віряни фактично підривали тоталітарну систему зсередини, демонструючи можливість існування альтернативних світоглядних центрів, незалежних від держави (Bourdeaux, 1971).

Знаковою фігурою цього періоду став пастор Георгій Вінс, секретар Ради Церков Євангельських Християн-Баптистів. Його діяльність вийшла далеко за межі суто релігійного служіння, перетворившись на правозахисний маніфест. Створена під егідою підпільних церков «Рада родичів в'язнів» стала унікальним інструментом збору та поширення інформації про порушення прав людини в СРСР. Через канали «самвидаву» та особисті контакти ця інформація потрапляла на Захід, стаючи предметом обговорення в ООН та Гельсінських групах. Вислання Георгія Вінса до США у 1979 році в рамках обміну на радянських шпигунів не припинило його боротьби. Навпаки, опинившись на Заході, він став голосом переслідуваної церкви, привертаючи увагу світу не лише до релігійних гонінь, але й до становища України як поневоленої республіки. Його свідчення перед Конгресом США та активна громадська діяльність сприяли формуванню на Заході розуміння того, що Радянський Союз не є монолітом, а складається з різних народів, які прагнуть свободи (Bourdeaux, 1971; Stoker, 2008).

Хоча більшість протестантів у радянський період намагалися дистанціюватися від прямої політичної діяльності, існували точки дотику з українським національно-визвольним рухом. Спільний досвід перебування у мордовських таборах та сибірському засланні зближував релігійних дисидентів з представниками Української гельсінської групи та іншими політв'язнями. Це спілкування сприяло взаємному збагаченню, а націонал-демократи глибше розуміли важливість свободи совісті, а віруючі починали усвідомлювати зв'язок між релігійною свободою та державною незалежністю (Baran, 2011; Zakharov, 2005).

Період «Перебудови» (1985–1991) став часом виходу протестантських спільнот з підпілля. Вони активно використовували нові можливості для легалізації, будівництва молитовних будинків та розгортання місіонерської діяльності. Під час референдуму 1 грудня 1991 року позиція протестантських церков була однозначною. Підтримка Акту проголошення незалежності України розглядалася як гарантія незворотності демократичних змін та захисту від повернення тоталітарного минулого. У західних та південних регіонах України, де концентрація протестантів була найвищою, їхня мобілізація відіграла помітну роль у забезпеченні високого результату голосування (Wanner, 2007).

Отримання незалежності у 1991 році відкрило для українських протестантів епоху

безпрецедентної свободи, яку часто називають «золотим вікном» можливостей. Завдяки ліберальному законодавству, Україна швидко перетворилася на центр євангельської освіти та місії для всього пострадянського простору. За короткий час було створено розгалужену інфраструктуру, яка включала:

Освітні заклади. Київська богословська семінарія, Таврійський християнський інститут, Українська баптистська теологічна семінарія у Львові, Український адвентистський теологічний інститут, Донецький християнський університет та інші заклади, які надавали освіту західного зразка.

Видавнича діяльність. Україна стала головним друкарем Біблій та християнської літератури для країн СНД, експортуючи мільйони примірників щорічно.

Соціальні інституції. Реабілітаційні центри для нарко- та алкозалежних, сиротинці сімейного типу, хосписи, санаторії тощо. Ця інфраструктура згодом стане критично важливою під час війни, дозволивши церквам швидко перепрофілюватися на гуманітарні хаби (Soloviy, 2024).

Події 2004 року стали першим серйозним тестом на громадянську зрілість для протестантської спільноти, яка традиційно дотримувалася принципу «церква поза політикою». Масові фальсифікації президентських виборів поставили віруючих перед етичною дилемою, а саме чи може християнин мовчати, коли відбувається відверта несправедливість? Феноменом цього періоду стала поява «Молитовного намету» на Майдані Незалежності. Це була ініціатива міжконфесійної групи віруючих, які вирішили забезпечити духовний супровід протестувальників. У наметі цілодобово відбувалися молитви, читання Біблії та спілкування з людьми. Це стало символічним актом виходу релігії з приватного простору молитовних будинків у публічний простір політичної боротьби. Для багатьох протестантів участь у Помаранчевій революції стала першим кроком до усвідомлення себе не лише як «громадян Неба», але й як відповідальних громадян України (Filiatreau, 2009).

Окремої уваги заслуговує постать Олександра Турчинова, який у цей період став однією з ключових фігур української політики. Його відкрита приналежність до баптистської церкви (він є проповідником у київській церкві «Слово Життя») стала прецедентом для пострадянського простору. Поєднання високих державних посад (голова СБУ, віце-прем'єр-міністр, в. о. президента) з активним церковним служінням руйнувало стереотипи про маргінальність протестантів. Водночас, це зробило його мішенню для російської пропаганди, яка згодом сконструювала образ «Кривавого пастора». Цей наратив мав на меті дискредитувати не лише самого політика, але й увесь протестантський рух, представляючи його як «чужорідний елемент», керований із Заходу та ворожий «традиційним слов'янським цінностям» (Rudenko, 2014).

Революція Гідності 2013–2014 років стала каталізатором глибинних змін у теології українських протестантів. Жорстоке побиття студентів 30 листопада 2013 року та подальша ескалація насильства з боку режиму Януковича змусили церкви переглянути своє розуміння біблійного уривка з Послання до Римлян 13 про покору владі. Це сформувало нову концепцію під назвою «теологія Майдану», яка розрізняла інститут влади як Боже встановлення та конкретних правителів, які можуть втратити легітимність, якщо чинять беззаконня. В цій ситуації протестанти активно долучилися до протестів. Церкви Києва відкрили свої двері для протестувальників, надаючи нічліг, їжу та медичну допомогу. Пастори виходили на сцену Майдану, закликаючи до ненасильницького спротиву та покаяння влади. Молитовний намет знову став центром духовної підтримки, але цього разу він діяв у значно жорсткіших умовах. Пастори вдягали бронежилети під ряси та йшли на барикади, щоб зупиняти кровопролиття або надавати останню сповідь вмираючим (Bezborodova, 2018).

У критичні дні лютого – червня 2014 року, після втечі Януковича та початку російської агресії в Криму, Олександр Турчинов, виконуючи обов'язки Президента України, фактично врятував державність від повного колапсу. Його рішення про мобілізацію, створення Національної гвардії та початок Антитерористичної операції (АТО) приймалися в умовах тотальної дезорганізації армії та спецслужб. Аналітики відзначають, що саме релігійні переконання Турчинова, а саме етика відповідальності, дисципліна та віра у справедливість своєї справи

допомогли йому вистояти під шаленим тиском. Російська пропаганда в цей час досягла піку істерії, зображуючи нову київську владу як «сектантську хунту», що підкреслювало світоглядну прірву між демократичною Україною та авторитарною Росією (Rudenko, 2014; Cherenkov, 2017a; Cherenkov, 2017b).

Також мужність проявили протестанти на Донбасі, коли у 2014 році проросійські бойовики почали захоплювати міста, у Донецьку віруючі різних конфесій організували міжконфесійний молитовний марафон «За мир та єдність України». Протягом 158 днів, під прапорами України, вони щоденно збиралися на центральній площі міста, ставши єдиним осередком публічного опору окупації. Один з організаторів марафону, пастор Олександр Хомченко, був заарештований бойовиками, підданий жорстоким тортурам (включно з імітацією розстрілу) та згодом звільнений. Його свідчення стали важливим доказом злочинів «російського світу» проти людяності (Coynash, 2016; Dodonov et al., 2025; Vysoven et al., 2022).

Поворотним моментом, який остаточно зруйнував ілюзії щодо можливості діалогу з окупаційними силами, стало вбивство у Слов'янську 8 червня 2014 року, у день свята Трійці. Бойовики угруповання Ігоря Гіркіна викрали з богослужіння чотирьох служителів церкви «Преображення Господнє»: двох синів пастора Павенка (Рувима та Альберта) і двох дияконів (Віктора Бродарського та Володимира Величка). Після допитів і тортур їх було розстріляно, а тіла спалено в автомобілі з метою інсценування загибелі від обстрілу української артилерії. Цей злочин наочно продемонстрував, що протестанти стали пріоритетною мішенню для окупаційних сил як носії «чужої» віри та виразної проукраїнської позиції (Vysoven et al., 2022).

Після початку повномасштабного вторгнення 24 лютого 2022 року протестантські спільноти України перетворилися на один із найбільших недержавних секторів гуманітарної допомоги. Завдяки розгалуженим міжнародним зв'язкам і високій організаційній мобільності вони змогли оперативно вибудувати ефективну логістичну мережу, що охопила практично всю територію країни (Coynash, 2016). Символом цього етапу стала діяльність пастора Геннадія Мохненка та його капеланської команди з Маріуполя. У перші дні облоги міста вони під прямими обстрілами російських танків евакуювали дітей-сиріт і цивільне населення. Як згадував сам Мохненко, це було «змагання між колоною з дітьми та російськими танками». Його прийомний син загинув від рук окупантів, а дитячий реабілітаційний центр «Республіка Пілігрим» був перетворений на військову казарму (About Us, n.d.; Elliott, 2022; Nash, 2025).

Показовим прикладом інституційної адаптації стала діяльність Української баптистської теологічної семінарії у Львові під керівництвом Ярослава Пижа. Тимчасово призупинивши освітній процес, семінарія перетворилася на масштабний центр допомоги внутрішньо переміщеним особам. Згодом на її основі було створено загальнонаціональну мережу з 21 «Центр турботи» (Chandler, 2022). За звітами 2023–2025 років, ці осередки надали продовольчу, житлову, психологічну та духовну допомогу понад 426 тисячам людей. Водночас гуманітарна діяльність стала підґрунтям для заснування нових церковних громад.

Вагомий внесок у подолання гуманітарної кризи зробило Українське біблійне товариство, яке поєднало духовну та матеріальну підтримку, розповсюдивши понад 500 тисяч примірників Біблії та організувавши доставку продовольчих наборів у прифронтові та «сірі зони», часто в умовах підвищеного ризику. Міжнародний вимір протестантської солідарності представлений діяльністю «Християнська допомога» у партнерстві з українськими церквами через програми мікрогрантів і відновлення житла. Було охоплено понад 367 тисяч осіб у 23 областях України, сприяючи не лише виживанню, а й відновленню місцевих громад (Kern, 2023; Christian Aid in Ukraine, 2023).

Окреме місце в джерельній базі посідає діяльність капеланського батальйону «Маріуполь», який поєднав душпастирське служіння з безпосередньою участю в евакуації цивільних із зони бойових дій та регулярною допомогою військовим на лінії зіткнення (Nash, 2025). Тисячі врятованих життів і постійні рейси на «нуль» засвідчують трансформацію протестантських спільнот у повноцінних учасників гуманітарної безпеки. Сукупність цих фактів переконливо доводить, що протестантські організації стали невід'ємною складовою системи громадянської взаємодопомоги України

в умовах повномасштабної війни (Elliott, 2022; Kuryliak & Balaklytskyi, 2024).

Отже, якщо у 2014 році капеланство було переважно волонтерським рухом, то після прийняття Закону України «Про Службу військового капеланства» (2021) та його повної імплементації у 2022–2025 роках, цей процес став невід'ємною частиною ЗСУ. Станом на 2025 рік у Збройних Силах України офіційно служать понад 300 капеланів від 13 релігійних організацій (Коваленко, 2024; Grimell, 2025). Частку серед них складають протестанти, що відображає їхню високу мотивацію та готовність до служіння в екстремальних умовах. Наприклад, Іван Горбик (баптист) – служить офіційним капеланом, поєднуючи духовну роботу з організацією волонтерської допомоги. Був поранений дроном, але повернувся до строю. Його служіння включає створення мобільних духовно-відновлювальних комплексів (мікроавтобуси з сауною, кавою та бібліотекою) для роботи безпосередньо на позиціях (It's my mission, 2025). Анатолій Райчинець (УЄЦ) – заступник генерального секретаря Біблійного товариства, він регулярно відвідує передову, доставляючи «духовний хліб». Його служіння підкреслює екуменічний характер капеланства, коли протестанти служать усім, незалежно від конфесії, стаючи «ангелами» для солдатів в окопах (Великдень на передовій, 2025; Shwed, 2022; Soloviy, 2024).

На територіях, тимчасово окупованих Російською Федерацією, розгорнулася системна політика знищення релігійного плюралізму. Росія впроваджує модель, де єдино легітимною є Російська Православна Церква, а протестантські спільноти розглядаються як «екстремістські» та «проамериканські» (Vysoven et al., 2022).

За даними правозахисних організацій, станом на 2025 рік на окупованих територіях конфісковано або закрито близько 95% молитовних будинків євангельських християн. Діяльність церков загнана у глибоке підпілля, нагадуючи часи сталінських репресій (Persecution trends, 2025, p. 1). Список вбитих та закатованих служителів постійно зростає. Серед задокументованих випадків Анатолій Прокопчук (диякон) та його син Олександр були викрадені, закатовані та розстріляні в лісі під Херсоном (листопад 2022). Юрій Климко – пастор п'ятидесятницької церкви у Куп'янську, загинув у 2024 році від російської авіабомби в молитовному будинку. Віталій Тараненко (баптист) та Микола Татіашвілі – загинули внаслідок цілеспрямованих обстрілів та репресій у 2023–2024 роках. Ці злочини свідчать про те, що для окупантів протестантський пастор є носієм ворожої ідеології, яка є ідеологією свободи та української ідентичності (Brytsyn & Vasin, 2025).

Усвідомлюючи, що доля України залежить від міжнародної підтримки, протестантські лідери розгорнули активну адвокаційну кампанію. Використовуючи свої конфесійні зв'язки, вони отримали доступ до кабінетів, часто закритих для офіційної дипломатії (Soloviy, 2024). Українські делегації регулярно відвідують Вашингтон, зустрічаючись із конгресменами-республіканцями, для яких голос єдиновірців є вагомим аргументом. У лютому 2025 року делегація, до якої входили пастор В'ячеслав Нагірняк та політики-протестанти, провела низку зустрічей з представниками адміністрації Трампа (зокрема віце-президентом Дж. Д. Венсом), лобіюючи продовження допомоги та наголошуючи на релігійних переслідуваннях з боку Росії (Якобчук, 2025).

У 2024–2025 роках делегації Всеукраїнської Ради Церков (ВРЦіРО) здійснили візити до Бразилії (для роботи з країнами Глобального Півдня), Скандинавії та Великої Британії (Делегація ВРЦіРО у Бразилії, 2024; Делегація ВРЦіРО зустрілася з британськими парламентарями, 2025; ВРЦіРО зустрілася з делегацією Церков Нордичних країн, 2025). Вони доносили правду про війну як про екзистенційну битву, а не просто територіальний конфлікт. Історичним досягненням стало прийняття у вересні 2025 року Ради євангельських протестантських церков України (РЄПЦУ) до складу Європейського євангельського альянсу (After three years, 2025; Soloviy, 2024). Це рішення, прийняте одноголосно, завершило процес інтеграції українського протестантизму в європейську родину. Це надає Україні релігійну вагу на європейських майданчиках, дозволяючи впливати на суспільну думку в країнах ЄС через мережу національних альянсів.

Висновки. Аналіз діяльності протестантських спільнот України у період 1991–2026 рр. дозволяє сформулювати наступні узагальнення, а саме за досліджуваний період відбулася зміна

соціальної ролі протестантизму. Від пасивної стратегії виживання (за часів радянського підпілля та ранньої незалежності) до активного державотворення. Протестантські громади успішно інтегрувалися в український громадянський простір, ставши повноправним суб'єктом захисту національних інтересів. Важливим здобутком став перехід від традиційного пацифізму до концепції справедливої оборони. Теологічне обґрунтування захисту суверенності України як священного обов'язку не лише зняло внутрішні суперечності в громадах, а й надало всьому українському опору додаткової моральної легітимності в очах західного християнського світу.

Протестантські мережі продемонстрували вищу адаптивність у кризові моменти (війна, соціальні потрясіння тощо). Створена ними система горизонтальних зв'язків стала «другим ешелоном» державного соціального захисту, що забезпечило стійкість тилу та гуманітарну безпеку країни. Використання глобальних протестантських зв'язків стало стратегічним ресурсом для української дипломатії. Через релігійні канали вдалося здійснювати ефективну політичну адвокацію, протидіючи дезінформації та забезпечуючи підтримку України серед консервативних кіл міжнародної спільноти.

Проявлена мужність та приклади мучеництва представників протестантських церков у 2014–2026 рр. дозволили українському соціуму по іншому оцінити питання їх національної лояльності. Це дозволило зруйнувати старі стереотипи про протестантизм як «чужорідний елемент», перетворивши його на невід'ємну складову духовної безпеки держави. Тому, станом на 2026 рік протестантський рух в Україні перестав бути лише релігійною меншиною, трансформувавшись у важливий чинник національної стійкості, який поєднує в собі етичний фундамент та соціальну ефективність.

Список використаних джерел:

Великдень на передовій в Україні: «Воскресіння – наша надія» (2025). *World Council of Churches*. Retrieved from https://www.oikoumene.org/uk/news/easter-on-the-frontlines-in-ukraine-resurrection-is-our-hope.

ВРЦіРО зустрілася з делегацією Церков Нордичних країн (2025). *Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій*. Retrieved from https://vrciro.org.ua/ua/events/the-ukrainian-council-of-churches-and-religious-organizations-met-with-a-delegation-of-churches-from-the-nordic-countries.

Делегація Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій зустрілася з британськими парламентарями (2025). *РІСУ*. Retrieved from https://risu.ua/delegaciya-vseukrayinskoyi-radi-cerkov-i-religijnih-organizacij-zustrilasya-z-britanskimi-parlamentaryami_n153883.

Делегація Всеукраїнської Ради Церков у Бразилії свідчитиме про російський терор в Україні (2024). *РІСУ*. Retrieved from https://risu.ua/delegaciya-vseukrayinskoyi-radi-cerkov-u-braziliyi-svidchitime-pro--rosijskij-teror-v-ukrayini_n148412.

Коваленко А. (2024). СтратКом: У ЗСУ служать 300 священників з 13 релігійних організацій. *Українська правда*. Retrieved from https://life.pravda.com.ua/society/skilki-viyskovih-svyashchennikiv-sluzhit-u-zsu-dani-stratkomu-304254/.

Петров С. (2015). Огляд історіографії політики в СРСР щодо євангельських церков у 1940–1960-і рр. *Схід*, (1), 87–96. DOI: https://doi.org/10.21847/1728-9343.2015.1(133).40122.

Якобчук А. (2025). Делегація РЄПЦУ провела адвокаційний візит до Вашингтона: обговорювали релігійну свободу та повернення викрадених дітей. *Слово про Слово*. Retrieved from https://slovoproslovo.info/delehatsiya-reptsu-provela-advokatsiynyy-vizyt-do-vashynhtona-obhovoryuvaly-relihiynu-svobodu-ta-povernennya-vykradenyh-ditey.

'It's my mission': Interview with a Ukrainian Baptist chaplain (2025). *The Baptist Paper*. Retrieved from https://thebaptistpaper.org/its-my-mission-interview-with-a-ukrainian-baptist-chaplain/.

About Us (n.d.). *Gennadiy Mokhnenko ministries*. Retrieved from https://mokhnenkoministries.org/about-us/.

After three years of talks, Ukrainian evangelicals join the European Evangelical Alliance (2025). *World Evangelical Alliance*. Retrieved from https://worldea.org/after-three-years-of-talks-ukrainian-evangelicals-join-the-european-evangelical-alliance/.

Baran E. (2011). "I saw the light": Former Protestant believer testimonials in the Soviet Union, 1957–1987. *Cahiers d'histoire russe, est-européenne, caucasienne et centrasiatique*, *53*(1), 163–184. https://doi.org/10.4000/monderusse.9325.

Bezborodova N. (2018). Nebesna Sotnia: Formation of a New Narrative from Protest Lore to Institutionalized Commemorative Practice. *Ethnologies*, *40*(1), 101–138. DOI: https://doi.org/10.7202/1054314ar.

Bourdeaux M. (1971). *Faith on Trial in Russia*. London: Hodder and Stoughton.

Brytsyn M., Vasin M. (2025). *Faith Under Russian Terror: Analysis of the Religious Situation in Ukraine*. Kyiv: O. V. Pugach. Retrieved from https://tinyurl.com/2025-ME-report-on-Ukraine-ENG.

Chandler D. (2022). Ukrainian Baptist leader sees God-ordained role during Russian invasion. *Baptist Press*. Retrieved from https://www.baptistpress.com/resource-library/news/ukrainian-baptist-leader-sees-god-ordained-role-during-russian-invasion/.

Cherenkov M. (2017a). Mass Media, Religion, and Politics in Ukraine: The Story of the "Bloody Pastor". *Euxeinos*, *24*, 10–22. Retrieved from https://gce.unisg.ch/fileadmin/user_upload/HSG_ROOT/Institut_GCE/Euxeinos/24/Cherenkov_Euxeinos_24_2018.pdf.

Cherenkov M. (2017b). Theologizing on the Maidan: «Maidan theology» in the Experience and Reflections of the Younger Generation of Ukrainian Protestants. *Acta Missiologiae*, *5*, 81–99.

Christian Aid in Ukraine (2023). *Christian Aid*. Retrieved from https://www.christianaid.org.uk/our-work/where-we-work/ukraine.

Coynash H. (2016). Torture & Mock Executions for Praying for Ukraine. *Human Rights in Ukraine*. Retrieved from https://archive.khpg.org/en/1460147119.

Dodonov R., Fesenko A., Glazunov V., Kapritsyn I., & Stoliarchuk O. (2025). Religious Situation in the Occupied Territory of Donetsk Region. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, *45*(6), 93–109. DOI: https://doi.org/10.55221/2693-2229.2644.

Elliott M. R. (2022). Best Practices in Protestant Aid for Ukrainian Refugees: 2022. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, *42*(7), 39–76. DOI: https://doi.org/10.55221/2693-2148.2378.

Filiatreau S. (2009). Christian Faith, Nonviolence, and Ukraine's Orange Revolution: A Case Study of the Embassy of God Church. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, *29*(3), 10–22. Retrieved from https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol29/iss3/2.

Grimell J. (2025). Understanding Ukrainian military chaplains as defenders of the human soul. *Frontiers in Sociology*, *10*, 1–14. DOI: https://doi.org/10.3389/fsoc.2025.1559023.

Kern E. (2023). 'Our number one need: more Bibles,' says Ukrainian leader. *Eternity News*. Retrieved from https://eternitynews.com.au/world/our-number-one-need-more-bibles-says-ukrainian-leader/.

Kuryliak V., & Balaklytskyi M. (2024). Religious Communities Of Ukraine As Agents Of Resilience During The Russian Invasion. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, *44*(7), 58–70. https://doi.org/10.55221/2693-2229.2550.

Nash C. (2025). 'I Don't Need Permission to Do Good Deeds': A Justice-Loving Ukrainian Pastor Speaks Truth to Power. *Good Faith Media*. Retrieved from https://goodfaithmedia.org/i-dont-need-permission-to-do-good-deeds-a-justice-loving-ukrainian-pastor-speaks-truth-to-power/.

Persecution trends Report (2025). 1–8. Retrieved from https://releaseinternational.org/wp-content/uploads/2025/01/Persecution-Trends-Report-2025.pdf.

Rudenko O. (2014). Oleksandr Turchynov's Baptist faith may help defuse Ukrainian crisis. *Religion News Service*. Retrieved from https://religionnews.com/2014/02/26/oleksandr-turchynovs-baptist-faith-may-help-defuse-ukrainian-crisis/.

Shwed Z. (2022). Formation and current state of military chaplaincy in Ukraine. *European Journal of Science and Theology*, *18*(4), 1–17. Retrieved from https://www.ejst.tuiasi.ro/Files/95/1_Shwed.pdf.

Soloviy R. (2024). The Church Amidst the War of Attrition: Ukrainian Evangelical Community in Search of a New Mission Paradigm. *Religions*, *15*(9), 1–16. DOI: https://doi.org/10.3390/rel15091136.

Stoker J. (2008). *Georgi Vins: A Case Study of One Man's Justification of Civil. Disobedience and its Unintended Consequences* (Master Thesis, Central European University). Retrieved from https://www.etd.ceu.edu/2008/stoker_julianne.pdf.

Vysoven O., Figurnyi Y., Molotkina V., & Brehunets N. (2022). Repressive Policy of the Occupiers During Hybrid War Against Religious Communities of Ukraine, 2014–2022. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, *42*(6), 14–35. DOI: https://doi.org/10.55221/2693-2148.2368.

Wanner C. (2007). *Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism*. London: Cornell University Press.

Zakharov Y. (2005). History of Dissent in Ukraine. *Dissident Movement in Ukraine*. Retrieved from https://museum.khpg.org/en/1127288239.

References:

Velykden na peredovii v Ukraini: “Voskresinnia – nasha nadiia” [Easter on the Front Line in Ukraine: “Resurrection is Our Hope”] (2025). *World Council of Churches*. Retrieved from https://www.oikoumene.org/uk/news/easter-on-the-frontlines-in-ukraine-resurrection-is-our-hope [in Ukrainian].

VRTsiRO zustrilasia z delehatsiieiu Tserkov Nordychnykh krain [The Ukrainian Orthodox Church met with a delegation of the Churches of the Nordic countries] (2025). *Vseukrainska Rada Tserkov i relihiinykh orhanizatsii*. Retrieved from https://vrciro.org.ua/ua/events/the-ukrainian-council-of-churches-and-religious-organizations-met-with-a-delegation-of-churches-from-the-nordic-countries [in Ukrainian].

Delehatsiia Vseukrainskoi Rady Tserkov i relihiinykh orhanizatsii zustrilasia z brytanskymy parlamentariamy [Delegation of the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations met with British parliamentarians] (2025). *RISU*. Retrieved from https://risu.ua/delegaciya-vseukrayinskoyi-radi-cerkov-i-religijnih-organizacij-zustrilasya-z-britanskimi-parlamentaryami_n153883 [in Ukrainian].

Delehatsiia Vseukrainskoi Rady Tserkov u Brazylii svidchytyme pro rosiiskyi teror v Ukraini [Delegation of the All-Ukrainian Council of Churches in Brazil will testify about Russian terror in Ukraine] (2024). *RISU*. Retrieved from https://risu.ua/delegaciya-vseukrayinskoyi-radi-cerkov-u-braziliyi-svidchitime-pro--rosijskij-teror-v-ukrayini_n148412 [in Ukrainian].

Kovalenko, A. (2024). StratKom: U ZSU sluzhat 300 sviashchennykiv z 13 relihiinykh orhanizatsii [StratCom: 300 priests from 13 religious organizations serve in the Armed Forces of Ukraine]. *Ukrainska pravda*. Retrieved from https://life.pravda.com.ua/society/skilki-viyskovih-svyashchennikiv-sluzhit-u-zsu-dani-stratkomu-304254/ [in Ukrainian].

Petrov, S. (2015). Ohliad istoriohrafii polityky v SRSR shchodo yevanhelskykh tserkov u 1940–1960-i rr [A review of the historiography of policy in the USSR regarding evangelical churches in the 1940s–1960s]. *Skhid*, (1), 87–96. DOI: https://doi.org/10.21847/1728-9343.2015.1(133).40122. [in Ukrainian].

Yakobchuk, A. (2025). Delehatsiia RIePTsU provela advokatsiinyi vizyt do Vashynhtona: obhovoriuvaly relihiinu svobodu ta povernennia vykradenykh ditei [The delegation of the REPCU conducted an advocacy visit to Washington: they discussed religious freedom and the return of abducted children]. *Slovo pro Slovo*. Retrieved from https://slovoproslovo.info/delehatsiya-reptsu-provela-advokatsiynyy-vizyt-do-vashynhtona-obhovoryuvaly-relihiynu-svobodu-ta-povernennya-vykradenyh-ditey [in Ukrainian].

‘It’s my mission’: Interview with a Ukrainian Baptist chaplain. (2025). *The Baptist Paper*. Retrieved from https://thebaptistpaper.org/its-my-mission-interview-with-a-ukrainian-baptist-chaplain/.

About Us (n.d.). Gennadiy Mokhnenko ministries. Retrieved from https://mokhnenkoministries.org/about-us/.

After three years of talks, Ukrainian evangelicals join the European Evangelical Alliance (2025). *World Evangelical Alliance*. Retrieved from https://worldea.org/after-three-years-of-talks-ukrainian-evangelicals-join-the-european-evangelical-alliance/.

Baran, E. (2011). “I saw the light”: Former Protestant believer testimonials in the Soviet Union, 1957–1987. *Cahiers d’histoire russe, est-européenne, caucasienne et centrasiatique*, *53*(1), 163–184. https://doi.org/10.4000/monderusse.9325.

Bezborodova, N. (2018). Nebesna Sotnia: Formation of a New Narrative from Protest Lore to Institutionalized Commemorative Practice. *Ethnologies*, *40*(1), 101–138. https://doi.org/10.7202/1054314ar.

Bourdeaux, M. (1971). Faith on Trial in Russia. London: Hodder and Stoughton.

Brytsyn, M., & Vasin, M. (2025). Faith Under Russian Terror: Analysis of the Religious Situation in Ukraine. Kyiv: O. V. Pugach. Retrieved from https://tinyurl.com/2025-ME-report-on-Ukraine-ENG.

Chandler, D. (2022). Ukrainian Baptist leader sees God-ordained role during Russian invasion. *Baptist Press*. Retrieved from https://www.baptistpress.com/resource-library/news/ukrainian-baptist-leader-sees-god-ordained-role-during-russian-invasion/.

Cherenkov, M. (2017a). Mass Media, Religion, and Politics in Ukraine: The Story of the “Bloody Pastor”. *Euxeinos*, *24*, 10–22. Retrieved from https://gce.unisg.ch/fileadmin/user_upload/HSG_ROOT/Institut_GCE/Euxeinos/24/Cherenkov_Euxeinos_24_2018.pdf.

Cherenkov, M. (2017b). Theologizing on the Maidan: “Maidan theology” in the Experience and Reflections of the Younger Generation of Ukrainian Protestants. *Acta Missiologiae*, *5*, 81–99.

Christian Aid in Ukraine (2023). Christian Aid. Retrieved from https://www.christianaid.org.uk/our-work/where-we-work/ukraine.

Coynash, H. (2016). Torture & Mock Executions for Praying for Ukraine. *Human Rights in Ukraine*. Retrieved from https://archive.khpg.org/en/1460147119.

Dodonov, R., Fesenko, A., Glazunov, V., Kapritsyn, I., & Stoliarchuk, O. (2025). Religious Situation in the Occupied Territory of Donetsk Region. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, *45*(6), 93–109. DOI: https://doi.org/10.55221/2693-2229.2644.

Elliott, M. R. (2022). Best Practices in Protestant Aid for Ukrainian Refugees: 2022. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, *42*(7), 39–76. https://doi.org/10.55221/2693-2148.2378.

Filiatreau, S. (2009). Christian Faith, Nonviolence, and Ukraine's Orange Revolution: A Case Study of the Embassy of God Church. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, *29*(3), 10–22. Retrieved from https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol29/iss3/2.

Grimell, J. (2025). Understanding Ukrainian military chaplains as defenders of the human soul. *Frontiers in Sociology*, *10*, 1–14. DOI: https://doi.org/10.3389/fsoc.2025.1559023.

Kern, E. (2023). 'Our number one need: more Bibles,' says Ukrainian leader. *Eternity News*. Retrieved from https://eternitynews.com.au/world/our-number-one-need-more-bibles-says-ukrainian-leader/.

Kuryliak, V., & Balaklytskyi, M. (2024). Religious Communities Of Ukraine As Agents Of Resilience During The Russian Invasion. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, *44*(7), 58–70. DOI: https://doi.org/10.55221/2693-2229.2550.

Nash, C. (2025). 'I Don't Need Permission to Do Good Deeds': A Justice-Loving Ukrainian Pastor Speaks Truth to Power. *Good Faith Media*. Retrieved from https://goodfaithmedia.org/i-dont-need-permission-to-do-good-deeds-a-justice-loving-ukrainian-pastor-speaks-truth-to-power/.

Persecution trends Report (2025). 1–8. Retrieved from https://releaseinternational.org/wp-content/uploads/2025/01/Persecution-Trends-Report-2025.pdf.

Rudenko, O. (2014). Oleksandr Turchynov's Baptist faith may help defuse Ukrainian crisis. *Religion News Service*. Retrieved from https://religionnews.com/2014/02/26/oleksandr-turchynovs-baptist-faith-may-help-defuse-ukrainian-crisis/.

Shwed, Z. (2022). Formation and current state of military chaplaincy in Ukraine. *European Journal of Science and Theology*, *18*(4), 1–17. Retrieved from https://www.ejst.tuiasi.ro/Files/95/1_Shwed.pdf.

Soloviy, R. (2024). The Church Amidst the War of Attrition: Ukrainian Evangelical Community in Search of a New Mission Paradigm. *Religions*, *15*(9), 1–16. DOI: https://doi.org/10.3390/rel15091136.

Stoker, J. (2008). Georgi Vins: A Case Study of One Man's Justification of Civil. Disobedience and its Unintended Consequences (Master Thesis, Central European University). Retrieved from https://www.etd.ceu.edu/2008/stoker_julianne.pdf.

Vysoven, O., Figurnyi, Y., Molotkina, V., & Brehunets, N. (2022). Repressive Policy of the Occupiers During Hybrid War Against Religious Communities of Ukraine, 2014–2022. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, *42*(6), 14–35. https://doi.org/10.55221/2693-2148.2368.

Wanner, C. (2007). Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism. London: Cornell University Press.

Zakharov, Y. (2005). History of Dissent in Ukraine. *Dissident Movement in Ukraine*. Retrieved from https://museum.khpg.org/en/1127288239.

Дата першого надходження статті до видання: 25.02.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

ФІЛОСОФІЯ

УДК 130.2:111.32
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.15

Аблялімова-Чийгоз Ельміра Наріманівна,
аспірант кафедри філософії та релігієзнавства
факультету суспільно-гуманітарних наук
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка
orcid.org/0009-0005-6687-4311
e.ablialimovachyihos.asp@kubg.edu.ua

РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ КРИМСЬКОТАТАРСЬКОГО НАРОДУ В СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖАХ: МІЖ ПАМ'ЯТТЮ, ІДЕНТИЧНІСТЮ ТА ПОЛІТИКОЮ

У статті проаналізовано особливості репрезентації культурної спадщини кримськотатарського народу в соціальних мережах України як специфічного цифрового простору формування ідентичностей, конструювання колективної пам'яті та публічної адвокації. Дослідження ґрунтується на міждисциплінарному підході, що поєднує memory studies, дослідження культурної спадщини, цифрову антропологію та аналіз публічного дискурсу, а також включає елементи емпіричного аналізу й напівструктуровані інтерв'ю з представниками кримськотатарської спільноти.

Показано, що цифрова репрезентація кримськотатарської спадщини формується в умовах багатосуб'єктності та структурної асиметрії ресурсів між різними групами акторів – громадськими ініціативами корінного народу, державними інституціями, медіа й освітніми платформами. Соціальні мережі відкривають можливості саморепрезентації та прямого звернення до широкої аудиторії, водночас відтворюючи нерівність видимості, коли культурний контент конкурує з домінантними політичними й новинними наративами. Виявлено, що кримськотатарська культурна спадщина в цифровому просторі представлена переважно у мозаїчному форматі – через окремі події, символи, практики та персоналізовані історії. Така фрагментарність підвищує доступність культури, але ускладнює формування цілісного історико-культурного наративу. Окрему увагу приділено гібридності цифрових наративів, у межах яких культурна, меморіальна та політично-адвокаційна репрезентації тісно переплітаються, формуючи специфічну модель присутності кримськотатарської спадщини в публічному просторі. Наукова новизна полягає у введенні внутрішньоспільнотної епістемічної позиції корінного народу в академічний аналіз цифрової репрезентації та концептуалізації кримськотатарського кейсу як гібридної моделі, де спадщина функціонує одночасно як носій ідентичності, пам'яті та інструмент публічної адвокації. У висновках наголошується на необхідності переходу від точкових проєктів до системних довгострокових моделей репрезентації, розвитку спільнотно-академічних партнерств і створення сталих цифрових архівів як передумови повноцінної інтеграції кримськотатарської культури в загальноукраїнський публічний простір.

Ключові слова: кримськотатарський народ, Крим, культурна спадщина, соціальні мережі, цифрова репрезентація, колективна пам'ять, культурна ідентичність, корінні народи, публічний дискурс.

© Аблялімова-Чийгоз Е. Н., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Ablialimova-Chyihoz Elmira,
Postgraduate Student at the Department of Philosophy and Religious Studies
of the Faculty of Social Sciences and Humanities
of Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University
orcid.org/0009-0005-6687-4311
e.ablialimovachyihos.asp@kubg.edu.ua

REPRESENTATION OF CRIMEAN TATAR CULTURAL HERITAGE ON SOCIAL MEDIA: BETWEEN MEMORY, IDENTITY, AND POLITICS

The article examines the representation of Crimean Tatar cultural heritage on Ukrainian social media as a distinctive digital environment for constructing identities, shaping collective memory, and conducting public advocacy. The study employs an interdisciplinary framework combining memory studies, heritage studies, digital anthropology, and public discourse analysis, complemented by empirical elements, including semi-structured interviews with members of the Crimean Tatar community. The research demonstrates that digital representations of Crimean Tatar heritage emerge within a context of multi-actor participation and structural inequalities in resources among different groups, including indigenous civic initiatives, state institutions, media outlets, and educational platforms. While social media enable forms of self-representation and direct communication with broader audiences, they simultaneously reproduce asymmetries of visibility, as cultural content competes with dominant political and news narratives. The findings reveal that Crimean Tatar heritage is predominantly presented in a fragmented, mosaic-like format through isolated events, symbols, practices, and personalized stories. Although such fragmentation enhances accessibility and media attractiveness, it complicates the development of a coherent historical and cultural narrative. Particular attention is given to the hybridity of digital narratives, where cultural, memorial, and political-advocacy dimensions intersect, forming a specific model of heritage presence in the public sphere. The scholarly novelty of the study lies in introducing an intra-community epistemic perspective into the academic analysis of digital representation and conceptualizing the Crimean Tatar case as a hybrid model in which heritage simultaneously operates as a carrier of identity, a medium of memory, and a tool of public advocacy. The article concludes by emphasizing the need to move from isolated initiatives toward sustainable long-term representation strategies, strengthen community–academic partnerships, and develop systematic digital archives as prerequisites for the fuller integration of Crimean Tatar culture into Ukraine's broader public and cultural landscape.

Key words: Crimean Tatars, Crimea, cultural heritage, social media, digital representation, collective memory, cultural identity, indigenous peoples, public discourse.

Вступ. У сучасних умовах цифровізації публічного простору соціальні мережі стають одним із ключових середовищ формування культурних наративів, конструювання ідентичностей та репрезентації колективної пам'яті. Для кримськотатарського народу, чия культурна спадщина зазнавала тривалої маргіналізації, депортації, інституційних обмежень і нині перебуває під загрозою в умовах окупації Криму, цифровий простір набуває особливого значення як простір саморепрезентації, збереження культурної тяглості та боротьби за видимість у публічному дискурсі.

Актуальність дослідження зумовлена кількома чинниками. По-перше, соціальні мережі в Україні охоплюють понад половину населення та виступають важливим публічним середовищем формування і циркуляції культурних смислів, розвиток якого має переважно децентралізований і нелінійний характер. По-друге, кримськотатарська культурна спадщина дедалі активніше інтегрується в український національний дискурс у контексті війни, деокупації та міжнародної адвокації, однак за відсутності узгоджених підходів і внутрішньоспільнотної перспективи ця інтеграція відбувається у вигляді різнорідних, часто несинхронізованих форм репрезентації, що не формують цілісного публічного культурного наративу.

Метою статті є аналіз особливостей репрезентації культурної спадщини кримськотатарського народу в соціальних мережах України, виявлення типів наративів, груп акторів та структурних обмежень, що впливають на характер цифрової присутності спадщини.

Для досягнення мети поставлено такі завдання:

1. Окреслити теоретичні рамки осмислення матеріальної та нематеріальної культурної спадщини кримських татар, поєднуючи

усталені наукові підходи з внутрішньоспільнотним баченням корінного народу.

2. Проаналізувати структуру акторів репрезентації у цифровому просторі.

3. Виокремити домінантні типи наративів і візуальних стратегій.

4. Виявити структурні дисбаланси та обмеження цифрової репрезентації.

5. Сформулювати перспективи переходу від мозаїчної до системної моделі представлення спадщини.

Наукова новизна дослідження полягає в концептуалізації кримськотатарського кейсу як гібридної моделі цифрової репрезентації та у введенні внутрішньоспільнотної епістемічної позиції корінного народу в академічний аналіз, що дозволяє переосмислити місце кримськотатарської культурної спадщини в структурі культурної спадщини України.

Методологічна основа дослідження є міждисциплінарною та поєднує підходи memory studies, досліджень культурної спадщини, цифрової антропології й аналізу публічного дискурсу, а також елементи емпіричного дослідження, зокрема напівструктуровані інтерв'ю з представниками кримськотатарської спільноти, що дозволило інтегрувати внутрішньоспільнотну перспективу в аналіз цифрової репрезентації.

Основний текст. Усталеним у науковому дискурсі є визначення культурної спадщини як сукупності матеріальних і нематеріальних об'єктів, що мають історичну, культурну та естетичну цінність для певної спільноти, групи або нації. Відповідно до Конвенції ЮНЕСКО матеріальна культурна спадщина охоплює архітектурні пам'ятки, ансамблі, музейні та бібліотечні фонди, художні й книжкові колекції тощо. Нематеріальна культурна спадщина включає звичаї, традиції, форми культурного вираження, знання та навички, а також пов'язані з ними інструменти, артефакти й культурні простори, які визнаються спільнотами як складова їхньої спадщини (Ministry of Culture of Ukraine, n.d.-a). Ці елементи, що передаються з покоління в покоління, формують основу культурної ідентичності та постійно відтворюються в соціальній практиці.

Авторкою статті було проведено інтерв'ю з представниками кримськотатарського народу щодо розуміння матеріальної культурної спадщини кримських татар. Згідно з озвученою позицією, у поширеному сприйнятті матеріальна спадщина кримських татар переважно ототожнюється із збереженими до сьогодні об'єктами, розташованими на території тимчасово окупованого Криму та датованими періодом існування Кримського ханства (XV–XVIII ст.). Водночас, на думку авторки, таке трактування потребує переосмислення крізь призму етногенетичного та діахронного підходу до матеріальної культурної спадщини кримських татар. У межах цього підходу спадщина розглядається як сукупність пам'яток, сформованих упродовж тривалого історичного процесу етногенезу та розташованих не лише в Криму, а й на історичних землях поза межами півострова. Відповідно до цієї концепції, всі пам'ятки, локалізовані на території Криму, незалежно від їхньої конфесійної, хронологічної чи стилістичної належності, мають розглядатися як потенційно дотичні до кримськотатарської культурної традиції, тоді як об'єкти, розташовані поза межами півострова, потребують окремих фахових досліджень для встановлення їхньої культурної приналежності. З цієї перспективи постає необхідність додаткових міждисциплінарних досліджень щодо атрибуції пам'яток матеріальної культури, зокрема археологічних, до кримськотатарської традиції, що дозволило б подолати вузькі хронологічні рамки та розширити уявлення про культурну тяглість корінного народу.

Щодо нематеріальної культурної спадщини кримських татар слід зазначити, що станом на сьогодні до Національного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини України включено чотири елементи: «*Орьнек – кримськотатарський орнамент та знання про нього*», «*Практика та культурний контекст приготування "чіберек" і "янтик" як традиційних страв кримських татар*», «*Кавова традиція кримських татар»,* а також *«Агир ава ве Кайтарма» – традиційний танець кримських татар*» (Ministry of Culture of Ukraine, n.d.-b). Ці елементи репрезентують окремі виміри нематеріальної спадщини, а саме декоративно-ужиткові практики, гастрономічну культуру, ритуалізовані форми повсякденності та музично-хореографічну традицію, водночас окреслюючи лише окремі сегменти значно ширшого культурного поля нематеріальної кримськотатарської спадщини.

Соціальні мережі в українському суспільстві виконують функцію одного з ключових публічних просторів, у межах яких відбувається формування, циркуляція та закріплення статусу культурно-інформаційних наративів в публічному дискурсі. За даними аналітичних звітів DataReportal та Kepios, станом на жовтень 2025 року в Україні нараховується близько 23 мільйонів активних облікових записів у соціальних мережах, що становить 58,5 відсотка від загальної чисельності населення країни (DataReportal, n.d.). За рік кількість таких облікових записів зросла на 1,4 мільйона, або на 6,5 відсотка, що свідчить про стале розширення цифрового публічного простору навіть в умовах повномасштабної війни. Наприкінці 2025 року соціальними мережами користувалися 20,8 мільйона осіб віком 18 років і старше, причому гендерний розподіл користувачів є майже симетричним: 51,6 відсотка облікових записів належать жінкам і 48,4 відсотка – чоловікам. Загалом 65,2 відсотка всіх інтернет-користувачів України, незалежно від віку, користувалися принаймні однією соціальною мережею. Важливою є й платформна диференціація цього простору. За даними DataReportal та Gradus, наприкінці 2025 року найбільше рекламне охоплення в Україні мали YouTube із приблизно 23 мільйонами користувачів та TikTok серед аудиторії 18+ із близько 19 мільйонами. Facebook охоплював 14,2 мільйона користувачів, Instagram – 12,6 мільйона, LinkedIn – 6,3 мільйона, тоді як платформи X та Threads залишалися нішевими з аудиторією менш ніж 2 мільйони користувачів кожна. Хоча рекламне охоплення не завжди тотожне кількості активних користувачів, ці дані відображають структуру потенційної видимості контенту в українському цифровому просторі. Окрему роль у цьому середовищі відіграють месенджери, які залишаються головним джерелом новин для 75 відсотків українців. Telegram демонструє найвищий рівень регулярного використання – 92 відсотки користувачів звертаються до нього щотижня. Високими залишаються позиції Viber, тоді як WhatsApp показав найбільше зростання за рік – з 30 до 41 відсотка. Частка Facebook Messenger також відновилася після попереднього падіння. Соціальні мережі, зокрема Facebook та Instagram, використовуються для споживання новин 60 відсотками опитаних, а відеоплатформи, такі як YouTube, – 54 відсотками. При цьому 91 відсоток користувачів споживають контент зі смартфона, а значна частина аудиторії проводить онлайн понад три години на день: 44 відсотки – у месенджерах, 36 відсотків – на відеоплатформах і 30 відсотків – у соціальних мережах.

Ці показники дозволяють розглядати соціальні мережі не як маргінальний або допоміжний канал комунікації, а як масовий простір виробництва смислів, у якому репрезентація культурної спадщини набуває широкого суспільного охоплення.

Для кримськотатарського народу, чия культурна спадщина протягом тривалого часу зазнавала маргіналізації та інституційних обмежень, соціальні мережі відкривають можливості для формування нових підходів до збереження, репрезентації та популяризації культурних цінностей. Вони водночас створюють простір міжкультурної комунікації та вибудовують інфраструктуру доступу користувачів до джерел знань і культурної пам’яті (Мамон, 2025). Крім того, соціальні мережі забезпечують можливість безпосереднього звернення до значної частини українського суспільства, сприяючи поширенню знань про кримськотатарську культуру та включенню її наративів у ширший публічний дискурс. В умовах повномасштабної війни росії проти України та дванадцятирічної окупації території Криму це питання набуває особливої актуальності, соціальні мережі стають одночасно «інструментом захисту культурної ідентичності, забезпечення безперервності доступу до спадщини та її інтеграції в міжнародний культурний простір» (В. Мамон, 2025, с. 235).

Цифрова репрезентація культурної спадщини функціонує як система, що має складну внутрішню організацію та охоплює низку взаємопов’язаних компонентів. До її структури входять об’єкти репрезентації, суб’єкти діяльності, механізми взаємодії, контент та аудиторії користувачів. Об’єктом системи в нашому дослідженні є цифрова культурна спадщина, що охоплює оцифровані архівні матеріали, фотодокументи, аудіо- та відеозаписи, тривимірні моделі пам’яток, віртуальні експозиції та інші цифрові форми фіксації культурної пам’яті. Суб’єктний вимір системи утворюють інституції та актори, залучені до процесів збирання,

опису, збереження, інтерпретації та поширення культурної спадщини. До них належать державні структури, зокрема архіви, музеї, бібліотеки, науково-дослідні установи, освітні та культурні інституції, а також недержавні ініціативи, громадські організації, індивідуальні проєкти й міжнародні платформи. У теоретичному вимірі взаємодія між цими суб'єктами створює передумови для міжінституційної та міжнаціональної координації, вироблення спільних підходів і стандартів, а також розширення комунікаційного простору культурної спадщини. Важливу роль у цій системі відіграють користувачі, які беруть участь у формуванні запитів, впливають на розвиток контенту, ініціюють нові формати взаємодії з культурною спадщиною та сприяють розширенню цифрового культурного простору.

Репрезентація кримськотатарської культурної спадщини в соціальних мережах України формується в умовах структурної нерівності можливостей та триваючої боротьби за видимість корінного народу в публічному просторі. Історично й політично зумовлена асиметрія доступу до інституційних, матеріальних і символічних ресурсів культури визначає специфіку цього процесу. Унаслідок депортації, тривалого статусу «позатериторіальної» спільноти та окупації Криму кримськотатарська культура не мала рівних можливостей для системної інституційної підтримки й представлення. Обмежений доступ до фінансування, експертних платформ, професійних кадрів, інфраструктури збереження спадщини та каналів міжнародної комунікації додатково посилює цю нерівність: більшість таких ресурсів традиційно концентрується в руках державних або домінантних культурних акторів, тоді як кримськотатарські ініціативи часто функціонують в умовах нестачі ресурсів або напівнеформального статусу. У результаті кримськотатарський наратив залишається на периферії українського публічного порядку денного. У цьому контексті соціальні мережі створюють можливість безпосереднього звернення до української аудиторії, минаючи традиційні інституційні фільтри, які історично обмежували представленість кримськотатарського голосу.

Репрезентація кримськотатарської культурної спадщини в соціальних мережах в Україні формується внаслідок взаємодії різних груп акторів, які відрізняються за статусом, ресурсами, мотиваціями та способами продукування наративів. Ця багатосуб'єктність зумовлює плюралізм форм і змістів репрезентації, але водночас створює напруження між різними логіками інтерпретації культурної спадщини.

Першу групу становлять кримськотатарські громадські ініціативи, активісти та представники спільноти, які виступають носіями «внутрішнього голосу» корінного народу. Їхня діяльність у соціальних мережах зосереджена на саморепрезентації культури, актуалізації історичної пам'яті, мови, традицій і символів ідентичності. Для цієї групи характерне поєднання культурних, меморіальних і адвокаційних наративів, а також висока емоційна залученість. Соціальні мережі виконують для них функцію простору відновлення суб'єктності, де кримськотатарська культура репрезентується не як об'єкт зовнішнього опису, а як жива практика та форма колективного досвіду.

До цієї групи відносяться організації, які постійно ведуть громадську діяльність, зокрема у сфері культури: «Алєм» (нематеріальна культурна спадщина, виставкова діяльність, популяризація національного кримськотатарського орнаменту «*орнек*»), «Ель Чєбєр» (розвиток та популяризація народного декоративно-прикладного мистецтва, зокрема керамічного мистецтва), «Кримськотатарський культурно-освітній центр "Qırım ailesi"» (Кримська родина) (культурно-освітня діяльність), «Qhub» (культурно-просвітницька діяльність), «Кримський інститут стратегічних досліджень» (матеріальна культурна спадщина, культурні проєкти, руйнація культурної спадщини, що знаходиться на окупованих територіях), «Кримськотатарський ресурсний центр» (правозахистна, культурно-освітня, адвокаційна діяльність), «Маріфет» (культурна-просвітницька діяльність, робота з молоддю), «Кримськотатарський культурний центр у Львові (Qırımtatar Medeniy Merkezi)» (культурно-просвітницька діяльність), ГО Кримські татари Одещини (культурно-просвітницька та політична діяльність), які протягом 2022-2025 років реалізували низку культурно-просвітницьких проєктів: «YOL / Шлях», «ZINCIR / Ланцюг-Ланки пам'яті», MIRAS, Qirimyoung тощо.

Важливу підгрупу акторів репрезентації становлять кримськотатарські активісти

та представники кримськотатарської громади, які здійснюють культурно-популяризаційну діяльність, спрямовану на розвиток окремих напрямів і видів традиційної та сучасної культури. Їхня присутність у соціальних мережах має персоналізований характер і ґрунтується на поєднанні творчої практики з публічною комунікацією культурної спадщини. Так, діяльність Джеміля Карікова зосереджена на відродженні та популяризації кримськотатарського музичного фольклору, зокрема в межах проєкту MAQAM (Karikov, n.d.). Усеїн Бекіров репрезентує інший вектор – розвиток сучасного музичного мистецтва, поєднуючи кримськотатарські мотиви з джазовими та експериментальними музичними практиками (Бекіров, n.d.). Окреме місце посідає діяльність Рустема Скибіна, кримськотатарського кераміста, художника й гончара, заслуженого майстра народної творчості України, який через візуальні платформи соціальних мереж популяризує традиційні орнаменти, технології та символіку кримськотатарського декоративно-ужиткового мистецтва (Skybin, n.d.). У сукупності такі персоналізовані практики формують сегмент цифрової саморепрезентації, у межах якого культурна спадщина постає не як абстрактний об'єкт, а як жива творча діяльність, укорінена в індивідуальному досвіді.

У цілому діяльність цієї групи акторів формує ядро кримськотатарської саморепрезентації в соціальних мережах, у межах якого культурна спадщина постає фрагментарно, проте як внутрішньо осмислена й автентична практика. Водночас фрагментарна репрезентація культурної спадщини в соціальних мережах має подвійний ефект, поєднуючи як переваги, так і обмеження для формування цілісного культурного наративу. Окремі фрагменти культурної спадщини – візуальні образи, персональні історії, окремі практики чи символи – легко сприймаються аудиторією та швидко інтегруються в комунікативну логіку соціальних мереж, роблячи культуру ближчою та зрозумілішою для широкого кола користувачів.

Водночас репрезентації, сформовані в межах цієї групи, можуть сприйматися ізольовано – як переважно «внутрішній погляд» спільноти, що не завжди вбудовується у ширші культурні та освітні контексти. Проте цю обмеженість частково долають окремі громадські ініціативи, які залучають академічні кола, дослідників і науковців, надаючи своїм продуктам фахового характеру та унікальності в цифровому просторі. Крім того, значна частина кримськотатарських громадських активістів поєднує культурно-громадську діяльність з академічною, викладацькою та науковою практикою, що сприяє глибшій контекстуалізації репрезентацій і створює потенціал для інтеграції фрагментарних цифрових наративів у ширший загальноукраїнський публічний та освітній дискурс.

Показовим прикладом такої синергії активістської та дослідницької роботи є вихід у 2025 році двотомної антології QIRIM NAĞMELERİ за авторством Джеміля Карікова, у якій уперше систематизовано майже тисячу музичних творів кримськотатарської традиції від ханського періоду до початку XX століття (Меджліс кримськотатарського народу, n.d.). Видання не лише документує музичну спадщину, значна частина якої існувала виключно в усній традиції, а й відновлює культурну тяглість кримськотатарського народу, інтегруючи її в сучасний український культурний простір.

Ще одним прикладом фахової репрезентації є видання «СПАДЩИНА. MİRAS. THE HERITAGE», підготовлене у співпраці з ГО Алєм, яке на основі музейних фондів і партнерських колекцій репрезентує культурну спадщину кримських татар як корінного народу України (Національний музей історії України, n.d.).

Водночас важливо зауважити, що для більшості таких ініціатив і персоналізованих практик характерним залишається порівняно невелике охоплення аудиторії. Навіть за умови високої якості контенту та його фаховості, кількість підписників і рівень залучення користувачів у кримськотатарському сегменті соціальних мереж, як правило, є обмеженими (див. табл. 1).

Невелике охоплення аудиторією зумовлено як специфікою тематичної ніші, так і загальною фрагментованістю інформаційного поля, у межах якого кримськотатарська культура конкурує з домінантними політичними та новинними наративами. У результаті значна частина контенту залишається видимою насамперед для вже зацікавленої або внутрішньо залученої аудиторії, що додатково ускладнює масштабування культурних репрезентацій і їх інтеграцію

Таблиця 1

Розподіл підписників кримськотатарських ініціатив (станом на 15.01.2026)

Найменування організації/ сторінка проєкту	Соціальна мережа (кількість, тис. підписників)				
	Facebook	Instagram	YouTube	X	TikTok
Громадська організація «Алєм»	1,6	1,1	1,0	–	–
Громадська організація «Ель Чєбєр»	0,1	0,3	0,4	–	–
Громадська організація «Кримськотатарський культурно-освітній центр Qırım ailesi» (Кримська родина)	4,2	2,6	2,7	–	–
Громадська організація Qhub	1,1	2,9	0,25	–	0,06
Громадська організація «Кримський інститут стратегічних досліджень»	2,3	0,7	1,73	–	–
Громадська організація «Кримськотатарський ресурсний центр»	92,0	2,5	1,3	1,3	2,6
Громадська організація «Маріфет»	–	0,9	–	–	–
Громадське організація «Кримськотатарський культурний центр у Львові (Qırımtatar Medeniy Merkezi)»	0,5	1,1	–	–	–
Громадська організація «Кримські татари Одещини»	1,0	–	–	–	–
Проєкт YOL / Шлях	3,7	1,0	–	–	–
Проєкт ZINCIR / Ланцюг-Ланки пам'яті	1,8	0,1	0,1	–	–

в ширший загальноукраїнський публічний простір.

Водночас важливо зазначити, що діяльність більшості акторів першої групи значною мірою ґрунтується на грантовому фінансуванні, ключовим джерелом якого виступає Український культурний фонд. Разом із тим запроваджені останніми роками зміни до умов конкурсних програм, зокрема в межах лоту «Культура корінних народів», а саме вимога обов'язкового грошового співфінансування у розмірі 10% від загальної суми гранту, істотно обмежують участь громадських об'єднань (Український культурний фонд, n.d.). За свідченнями представників кримськотатарської спільноти, така норма фактично зміщує фокус з громадських об'єднань на суб'єктів підприємницької діяльності, для яких участь у конкурсах нерідко стає інструментом додаткового фінансування власних проєктів. За відсутності залучення профільних фахівців і носіїв культурного знання це створює ризики спрощення, хибних інтерпретацій і редукції складних культурних смислів до зручних, медійно адаптованих форм (Аблялімова-Чийгоз, n.d.). У підсумку така модель підтримки може продукувати напруження між внутрішнім кримськотатарським уявленням про власну культуру та зовнішніми репрезентаціями, формуючи конфліктне поле між самоідентифікацією спільноти та образом, сконструйованим поза нею.

Другу групу утворюють українські інституційні актори, зокрема державні культурні установи, музеї та офіційні сторінки органів влади. У їхньому контенті кримськотатарська культурна спадщина зазвичай інтегрується в рамки загальноукраїнського наративу, пов'язаного з темами корінних народів, окупації Криму, культурного різноманіття та національної пам'яті. Репрезентація з боку цих акторів має більш формалізований характер, орієнтований на просвітницькі та символічно-репрезентативні функції, але часто залежний від політичного або календарного контексту. До цієї групи відносяться Представництво Президента України в Автономній Республіці Крим та ініційована Україною у 2021 році Кримська Платформа, як ключові публічні майданчики для артикуляції тем, пов'язаних із правами корінних народів, деокупацією Криму (Crimean Platform, n.d.). У соціальних мережах ці інституції репрезентують Крим переважно в площині державної політики та міжнародної адвокації, що зумовлює радше його символічне включення до національного дискурсу, ніж практичну реалізацію системної присутності.

Фаховий підхід до репрезентації культурної спадщини кримських татар у цифровому публічному просторі забезпечують насамперед культурні інституції, які працюють із перевіреним знанням, джерельною базою та усталеними практиками опису й популяризації

спадщини. Серед таких інституцій можна виокремити Національний музей історії України (далі – НМІУ) та Національну історичну бібліотеку України (далі – НІБУ).

Унікальним прикладом інституційної співпраці у сфері репрезентації кримськотатарської культурної спадщини є партнерство НМІУ з громадською організацією «Алєм», результатом якого стала виставка «MIRAS. Спадщина». Експозиція репрезентує культурну спадщину кримських татар, що зберігається у фондових колекціях Скарбниці НМІУ, зокрема найбільшу на материковій частині України колекцію предметів кримськотатарського ювелірного мистецтва та побуту XIX – початку XX століть. До неї належать срібні *к'ушаки* (жіночі пояси) та *топеліки* (навершя жіночих головних уборів), срібні футляри для Корану й чоловічі амулети, посуд для кавування, елементи традиційного одягу кримських татар, а також зразки вишивки золотом. Частина колекції представлена в оцифрованому форматі: на офіційному сайті музею в розділі «Експонати» (за пошуковим запитом «кримські татари») розміщено 13 музейних предметів кінця XIX – початку XX століть, оцифрованих у високій якості з детальним зазначенням їхнього провенансу (National Museum of History of Ukraine, n.d.). Серед них – *фес* (жіночий головний убір), *топелік* (навершя головного убору), *зіліф аскиси* (прикраса традиційного жіночого головного убору фес у вигляді фігурної пластини з рослинним декором), прикраса-бант, пряжка, футляр для Корану, курильниця, *нішан кисесі* (вишитий кисет) та *зарф* (підставка під кавову чашку). Таке поєднання виставкової та цифрової репрезентації розширює публічний доступ до матеріальної культурної спадщини кримських татар і водночас сприяє закріпленню її інституційного статусу в загальноукраїнському культурному просторі.

Тематичний матеріал «Орьнек – кримськотатарський орнамент та знання про нього», підготовлений НІБУ, репрезентує національний кримськотатарський орнамент *орьнек*, який у 2018 році було включено до Національного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини України, а у 2021 році – до Репрезентативного списку нематеріальної культурної спадщини людства ЮНЕСКО (National Historical Library of Ukraine, n.d.). Матеріал подає узагальнений огляд орнаменту, доповнений фото- та відеоконтентом, і в репрезентаційному вимірі фіксує важливий, хоч і фрагментарний, перехід від внутрішньоспільнотного знання до інституційно легітимованого й міжнародно визнаного культурного символу, що надалі активно циркулює в медіа, соціальних мережах і практиках публічної дипломатії.

Однак характерною рисою діяльності обох установ є те, що соціальні мережі вони використовують переважно як рекламно-комунікаційний інструмент, тоді як основний змістовний та аналітичний контент зосереджений на офіційних вебсайтах організацій, які залишаються більш інформативними й структурованими джерелами репрезентації культурної спадщини.

Протилежною з точки зору використання соціальних мереж є державна установа «Кримський дім», для якої цифрові платформи виступають не лише допоміжним рекламним каналом, а одним із ключових інструментів постійної комунікації, публічної взаємодії та репрезентації кримськотатарської культури й кримської тематики в цілому. Діяльність створеного у 2014 році (офіційне відкриття відбулося 27 лютого 2016 року) «Кримського дому» спрямована на забезпечення захисту прав і свобод громадян України, зокрема корінних народів і національних меншин, на тимчасово окупованих територіях, а також на сприяння задоволенню їхніх політичних, інформаційних, освітніх, наукових, національно-культурних і духовних потреб (Кабінет Міністрів України, 2014).

Згідно з формою бюджетного запиту на 2026–2028 роки (форма БЗ-2, індивідуальна), у 2024 році підприємством проведено 12 культурологічних, науково-практичних та культурно-освітніх заходів (Міністерство культури України, 2025). Попри хронічні проблеми недофінансування, на які публічно вказував директор підприємства, актор і режисер Ахтем Сеітаблаєв, «Кримський дім» демонструє активну діяльність з популяризації історії та культури кримських татар (Суспільне.Культура, n.d.).

Аналіз офіційної сторінки підприємства у соціальній мережі Facebook свідчить про системну й інтенсивну комунікаційну діяльність (Кримський дім, n.d.). Станом на 2025 рік кількість підписників сторінки становить 8,2 тис.,

а загальний обсяг опублікованого контенту за рік – 160 матеріалів. Контент «Кримського дому» вирізняється тематичною різноманітністю та глибокою інтегрованістю в актуальний український суспільно-культурний порядок денний; водночас він має виразний інформативний і дискусійний характер, що підтверджується активністю користувачів у коментарях.

Разом з тим частка матеріалів, безпосередньо присвячених кримськотатарській культурній спадщині, становить 13 відсотків (21 публікація). У цих матеріалах фрагментарно репрезентовано як матеріальну, так і нематеріальну спадщину. Зокрема було підготовлено низку відеоматеріалів популяризаційного характеру, присвячених літературної спадщині (Кодекс Куманікус), релігійним, обрядовим практикам кримських татар, азізу Газі-Мансур (азіз – місце поховання визначних ісламських діячів або легендарних історичних постатей), мечетям Криму, народним традиціям святкування Дервізи (свято врожаю) та Хидирлезу (свято початку польових робіт), історії Кирк-Ер (сучасна назва – Чуфут-Кале), діяльності навчально-духовного закладу Зинджирли-медресе, а також традиціям будівництва унікальної середньовічної системи водопостачання в Криму (Соболєва, 2012; Бушаков, 2013). У сукупності ці сюжети формують фрагментарне, проте змістовно насичене уявлення про окремі виміри кримськотатарської культурної спадщини, поєднуючи сакральні, історичні та повсякденні елементи культури в адаптованому до цифрового середовища форматі. Водночас відносно невелика частка такого контенту (13%) свідчить радше про обережну й вибіркову присутність теми культурної спадщини у загальному інформаційному полі інституції, де вона співіснує з ширшим політичним, освітнім і правозахисним порядком денним.

Окремої уваги заслуговує роль «Кримського дому» як простору координації та міжінституційної співпраці, що об'єднує зусилля різних організацій, залучених до кримської тематики, а також як майданчика для презентації та публічної репрезентації результатів проєктної діяльності численних культурних, освітніх і громадських ініціатив. Це створює умови для міжінституційних колаборацій і культурно-просвітницьких ініціатив. Серед найбільш масштабних заходів варто відзначити проведення 10 серпня 2025 року фестивалю, присвяченого Дню корінних народів, а також організацію в межах міжнародного етнофестивалю «Країна Мрій» окремої програми «Кримська сцена: Lavanda tarlası». Такі події поєднували просвітницькі формати з публічними дискусіями, лекторіями, виставковими проєктами та майстер-класами з кримськотатарських видів мистецтва. У репрезентаційному вимірі ця діяльність свідчить про прагнення інституції поєднати символічне включення кримськотатарської культури до національного дискурсу з практиками живої культурної взаємодії, хоча масштаб представлення культурного контенту в цифровому просторі залишається відносно обмеженим.

Перспективним інструментом репрезентації кримськотатарської культурної спадщини видається ініціатива створення кримськотатарського простору на базі Національного музею народної архітектури та побуту України. У травні 2025 року музей оголосив про початок підготовки окремої експозиції, присвяченої кримськотатарській культурі, що реалізується у співпраці з кримськотатарською спільнотою (Pyrohiv Museum, n.d.). У межах проєкту передбачено облаштування дев'яти кримськотатарських садиб, медресе з мінаретом, а також відтворення регіональної рослинності й архітектурних особливостей різних частин Криму. Водночас реалізація цього масштабного задуму безпосередньо залежатиме від наявності стабільного фінансування, що створює ризик його збереження лише на рівні декларативних намірів.

Третю групу становлять медіа та освітні платформи, які поширюють елементи кримськотатарської культури в межах ширшого інформаційного та візуального поля соціальних мереж. До цієї групи належать як загальноукраїнські медіа (наприклад, Ukraïner, «Суспільне»), так і кримські (наприклад, Інформаційна агенція «Голос Криму») та кримськотатарські (як приклад, QIRIMMEDIA, CEMAAT Media, tercimanmedia.ua, CrimeaVox) засоби масової інформації, а також освітні онлайн-платформи, що інтегрують кримську тематику у ширший публічний та освітній дискурс. Серед них освітня платформа «Зрозуміло!» з курсом ProKrym, платформа Prometheus із курсом «Qirim: це ми», а також англомовний онлайн-курс Crimea: history and people, підготовлений

Українським інститутом (Зрозуміло, n.d.; Prometheus, n.d.; Український інститут, n.d.). Контент цих платформ формує узагальнену рамку сприйняття Криму, в якій кримськотатарська культура інтегрується в актуальний український порядок денний, пов'язаний із війною, окупацією та майбутньою деокупацією півострова. У такій перспективі культурна спадщина постає радше як частина національного наративу спротиву й відновлення, ніж як автономне поле культурної рефлексії.

До цієї групи доцільно також віднести освітній проєкт ГО «Кримська родина» «Освітній курс "Кримські татари: Історія. Культура. Мистецтво"», спрямований на збереження та передавання культурно-історичної спадщини корінного народу України серед дітей і підлітків (Bilgi, n.d.). Важливо, що цей формат працює не лише як інструмент популяризації знань, а й як механізм міжпоколінної трансляції культурної пам'яті та формування ранньої культурної чутливості, закладаючи підґрунтя для усвідомленого сприйняття кримськотатарської спадщини у майбутніх поколінь.

Разом із тим варто зауважити, що навіть у прогресивних освітньо-медійних проєктах кримський контекст нерідко осмислюється крізь успадковані імперські рамки, а не через призму корінної суб'єктності. Показовим прикладом є використання топоніму «Таврія» для позначення території Кримського півострова та Херсонської області на медіаплатформі Ukrainer у розділі «Регіони». Важливо зазначити, що перша хвиля перейменувань у Криму мала виразно імперський характер, друга – радянський, а сучасна актуалізація топоніму «Таврія» демонструє риси неоімперського дискурсу.

Як зауважує Микола Гоманюк, уявлення про межі Таврії трансформуються насамперед у площині соціального сприйняття та формування регіональних ідентичностей (Гоманюк, 2016). Одним із перших кроків Російської імперії після анексії території Кримського ханства у 1783 році стало системне перейменування великих кримських міст і впровадження нової ойконіміки в межах так званого «грецького» проєкту Єкатерини II. Саме тоді з'являються назви Сімферополь (замість Ак-Меджит), Севастополь (замість Ак'Яр), Феодосія (замість Кефе), а також сам топонім «Таврида». «Символічним медіатором» цього процесу став князь Григорій Потьомкін-Таврійський, чиє прізвисько закріпило імперську модель просторового означення Криму. Подальша інституціоналізація топоніму відбувалася вже у радянський період, передусім на території Херсонської області. У сучасному російському політичному дискурсі ця лінія отримала нове продовження: зокрема, публічні пропозиції називати Володимира Путіна «Таврійським» або ідеї надання Криму другої назви «Таврида» чітко демонструють ідеологічну функцію цього топоніму як інструмента символічного привласнення простору.

Водночас такі приклади в Україні радше свідчать про масштаб необхідної деколонізаційної роботи – з розмежування суспільних стереотипів і успадкованих уявлень та науково обґрунтованого знання про минуле – ніж про нейтральне чи свідоме використання відповідної топоніміки.

Другим характерним аспектом українського медіапростору є ситуативна актуалізація теми збереження та популяризації культурної спадщини: вона зазвичай потрапляє в поле публічної уваги переважно у випадках екстраординарних пошкоджень або загрози втрати автентичності пам'яток, як це сталося, зокрема, з Бахчисарайським ханським палацом (Суспільне.Культура, n.d.). Нагадаємо, цей об'єкт є єдиною збереженою пам'яткою кримськотатарської палацової архітектури та єдиним у світі вцілілим палацовим комплексом династії Ґераїв – нащадків Чингізідів; у минулому він виконував функції політико-адміністративного центру Кримського ханства і водночас залишається ключовим духовним стриженем кримськотатарського народ (Crimean Institute of Strategic Studies (n.d.).

До акторів репрезентації також належать міжнародні та транснаціональні платформи, які функціонують у цифровому просторі України та залучені до тем культурної спадщини, прав людини й корінних народів. Їхній контент часто має адвокаційний характер і спрямований на міжнародну аудиторію, що впливає на відбір сюжетів і способи подачі матеріалу. У цьому випадку кримськотатарська культурна спадщина постає як частина глобального дискурсу про колоніалізм, насильство та культурні права. Показовими прикладами є діяльність згаданих вище Українського інституту та Кримської

платформи, де кримськотатарський контекст інтегрується у ширші рамки культурної дипломатії та міжнародної політичної комунікації.

Таким чином, аналіз акторів репрезентації засвідчує, що кримськотатарська культурна спадщина в соціальних мережах України формується в полі багатоголосся та нерівних позицій. Соціальні мережі одночасно відкривають простір для саморепрезентації корінного народу й відтворюють структурні асиметрії між різними типами акторів, що безпосередньо впливає на характер, зміст і публічну видимість кримськотатарського культурного наративу.

Важливою характеристикою кримськотатарського сегмента соціальних мереж є асиметрія між внутрішньою та зовнішньою репрезентацією. Якщо представники спільноти акцентують на повсякденних практиках культури, спадкоємності та внутрішніх смислах, то зовнішні актори частіше звертаються до символічних, меморіальних або політизованих аспектів. Взаємодія між цими групами може набувати як форм взаємного підсилення, так і конфліктності, пов'язаної з питаннями автентичності, права на інтерпретацію та пріоритетів у публічному дискурсі.

Аналіз контенту, присвяченого кримськотатарській культурній спадщині, дозволяє виокремити кілька домінантних типів наративів і відповідних їм візуальних стратегій.

Перший тип можна охарактеризувати як культурно-ідентифікаційний наратив. У його межах кримськотатарська спадщина репрезентується через традиції, мову, музику, національний одяг, архітектурні пам'ятки та елементи повсякденної культури. Візуальні стратегії цього типу ґрунтуються на естетизації образів, використанні символів кримськотатарської ідентичності та апеляції до автентичності. Такі публікації спрямовані на утвердження культурної самобутності та інтеграцію кримськотатарської культури в ширший український культурний простір.

Другий тип становить меморіальний наратив, у якому культурна спадщина нерозривно пов'язується з історичною травмою депортації 1944 року, досвідом вигнання, повернення та сучасною окупацією Криму. Візуальні стратегії тут часто спираються на архівні фотографії, документи, символіку пам'яті, меморіальні дати та персональні історії. Культура в такому наративі постає як носій колективної пам'яті та доказ історичної безперервності присутності кримськотатарського народу.

Третій тип можна визначити як політично-адвокаційний наратив, у межах якого репрезентація культурної спадщини поєднується з темами прав корінного народу, деокупації Криму, протидії культурному стиранню та міжнародної солідарності. Візуальні стратегії цього типу тяжіють до інфографіки, поєднання культурних образів із політичними гаслами, використання хештегів і кампаній, орієнтованих на мобілізацію аудиторії. Культурна спадщина в цьому випадку функціонує як аргумент і символ у ширшому політичному дискурсі.

Попри тісне переплетення зазначених наративів, аналітично доцільно розрізняти культурну, меморіальну та політично-адвокаційну форми репрезентації кримськотатарської спадщини. Культурна репрезентація зосереджується на збереженні та трансляції символічних і естетичних аспектів культури, меморіальна – на актуалізації історичного досвіду та колективної пам'яті, тоді як політично-адвокаційна інтегрує культурні елементи в поле публічної та міжнародної політики.

У цифровому просторі соціальних мереж ці форми рідко існують у «чистому» вигляді. Натомість вони перетинаються, взаємодіють і взаємно підсилюють одна одну, формуючи гібридні моделі репрезентації. Саме ця гібридність є характерною рисою кримськотатарського кейсу, де культурна спадщина одночасно виконує функції збереження ідентичності, носія пам'яті та інструмента публічної адвокації.

Висновки. Репрезентація культурної спадщини кримськотатарського народу в соціальних мережах України формується в умовах багатосуб'єктності та структурної нерівності ресурсів між різними акторами. З одного боку, цифровий простір відкриває можливість для саморепрезентації корінного народу та прямого звернення до української аудиторії, минаючи історично обмежувальні інституційні фільтри; з іншого – відтворює асиметрії видимості, коли культурний контент конкурує з домінантними політичними й новинними наративами та часто залишається у межах тематичної ніші.

Змістовно кримськотатарська спадщина в соцмережах представлена переважно у мозаїчному форматі: окремими сюжетами,

практиками, символами й подіями, які рідко складаються у системний, повний і послідовний культурний наратив. Така мозаїчність має амбівалентний ефект. Вона підсилює доступність культури для широкої аудиторії через короткі й зрозумілі формати, підтримує багатоголосся та гнучкість інтерпретацій. Водночас вона ускладнює контекстуалізацію складних історико-культурних смислів, залишає частину змістів «внутрішнім знанням» спільноти та обмежує інтеграцію кримськотатарської спадщини у ширші освітні й культурні рамки.

Інституційні актори (музеї, бібліотеки, державні установи) здатні підвищувати якість і доказовість репрезентацій, спираючись на джерельну базу, каталогізацію та стандарти публічного опису спадщини. Водночас у низці випадків соціальні мережі для таких інституцій залишаються переважно комунікаційно-рекламним каналом, а не середовищем системного знання. Окремі інституції, навпаки, демонструють потенціал постійної цифрової комунікації, але культурна спадщина в їхніх інформаційних потоках часто присутня обережно й вибірково, співіснуючи з ширшим політичним, освітнім і правозахисним порядком денним.

Важливою структурною проблемою залишається нестача сталих механізмів підтримки саме спільнотних культурних ініціатив, які продукують «внутрішній голос» корінного народу. Проєктна модель фінансування, зосереджена довкола грантових інструментів, забезпечує активність, але водночас підтримує фрагментарність і залежність від правил конкурсів. Зокрема, вимоги співфінансування в конкурсних програмах можуть фактично знижувати участь громадських об'єднань і зміщувати поле до акторів із іншою мотивацією та логікою виробництва контенту, що підвищує ризики спрощення або хибних інтерпретацій культурних смислів у цифровому просторі.

Отже, подальший розвиток репрезентації кримськотатарської культурної спадщини потребує переходу від точкових інформаційних і подієвих проявів до довгострокових моделей: цільових державних і муніципальних програм, спільнотно-академічних партнерств, системних цифрових архівів і каталогів, а також міждисциплінарних досліджень (зокрема для розширення діахронного й етногенетичного бачення матеріальної спадщини та фахової атрибуції об'єктів поза межами Криму). Така рамка дозволить зменшити дисбаланс між внутрішньою саморепрезентацією і зовнішніми наративами, забезпечивши більш повну присутність кримськотатарської культури в загальноукраїнському публічному просторі.

Список використаних джерел:

Абляліmова-Чийгоз Е. (n.d.). Facebook-пост. https://www.facebook.com/economy.depart/posts/pfbid053K78uWBQAZPGYwtRbTwboRWpeCZsceXnTpcomWmju6DkG93oNZAzskov6dMoER6l (дата звернення 5 лютого 2026 р.).

Бекіров У. (n.d.). Facebook-профіль https://www.facebook.com/u.bekirov (дата звернення 30 січня 2026 р.).

Bilgi (n.d.). Освітній курс «Кримські татари: Історія. Культура. Мистецтво». https://www.bilgi.in.ua/about/ (дата звернення 5 лютого 2026 р.).

Бушаков В. А. (2013). Про походження ногайського свята Тепреш і його назви та про кримськотатарське свято Дервіза. *Східний світ, 1*(78), 19–22. https://doi.org/10.15407/orientw2013.01.019.

Гаркавець О. М. (2021). Codex Cumanicus. В Енциклопедії історії України. НАН України. http://www.history.org.ua/?termin=codex_cumanicus.

Гоманюк М. А. (2016). Затаврований Південь: від Геродота до декомунізації. *Критика, 1–2*, 219–220.

ГО «Кримський інститут стратегічних досліджень» (n.d.). Руйнація пам'яток культурної спадщини на окупованих територіях. https://ciss.org.ua/ua/sk_page.html?object_code=69423987d1a204e0bf9198f3e4a1fe51 (дата звернення 5 лютого 2026 р.).

Кабінет Міністрів України (2014, 16 травня). Про утворення державного підприємства «Кримський дім» (розпорядження № 454-р). https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/454-2014-р.

Каріков Дж. (n.d.). Facebook-профіль. https://www.facebook.com/djemil.karikov (дата звернення 30 січня 2026 р.).

Кримська платформа (n.d.). Офіційний сайт. https://crimea-platform.org/about/ (дата звернення 28 січня 2026 р.).

Кримськотатарський ресурсний центр (n.d.). https://ctrcenter.org/uk (дата звернення 30 січня 2026 р.).

Меджліс кримськотатарського народу (n.d.). У Києві презентували антологію кримськотатарської музики Джеміля Карікова. https://qtmm.org/u-kyyevi-prezentuvaly-antologiyu-krymskotatarskoyi-muzyky-dzhemilya-karikova/ (дата звернення 2 лютого 2026 р.).

Мамон В. (2025). Система цифрової репрезентації культурної спадщини України. У Матеріалах міжнародної наукової конференції «Культурологія та соціальні комунікації» (с. 235–237). Харківська державна академія культури.

Міністерство культури України (n.d.). Українська культурна спадщина. https://mincult.gov.ua/news/ukrayinska-kulturna-spadshhyna-materialni-ta-duhovni-nadbannya-nacziyi/ (дата звернення 4 лютого 2026 р.).

Міністерство культури України (n.d.). Національний перелік елементів нематеріальної культурної спадщини України. https://mincult.gov.ua/kulturna-spadshchyna/natsionalnyy-perelik-elementiv-nematerialnoi-kulturnoi-spadshchyny-ukrainy/ (дата звернення 15 січня 2026 р.).

Міністерство культури України (2025). Бюджетний запит (форма БЗ-2). https://mcsc.gov.ua/wp-content/uploads/2025/10/byudzhetnyj-zapyt-forma-bz-2-indyvidualna.-utochnennya-2026_3801480_01.01.2026.pdf (дата звернення 29 січня 2026 р.).

Національна історична бібліотека України (n.d.). Орьнек – кримськотатарський орнамент. https://nibu.kyiv.ua/exhibitions/665/ (дата звернення 2 лютого 2026 р.).

Національний музей історії України (n.d.). Презентація антології кримськотатарської музики в Києві. https://nmiu.org/posts/286 (дата звернення 3 лютого 2026 р.).

Національний музей історії України (n.d.). Цифрові експонати. https://kyiv.ua.museum-digital.org/objects?s=fulltext:кримські%20татари (дата звернення 2 лютого 2026 р.).

Представництво Президента України в АР Крим (n.d.). https://ppu.gov.ua/ (дата звернення 28 січня 2026 р.).

Prometheus (n.d.). Qirim: це ми [онлайн-курс]. https://prometheus.org.ua/prometheus-free/qirim/ (дата звернення 4 лютого 2026 р.).

Скибін Р. (n.d.). Facebook-профіль. https://www.facebook.com/SkybinR (дата звернення 30 січня 2026 р.).

Соболєва О. (2012). Мусульманські святині Криму: походження та складові культу поклоніння. *Краєзнавство, 3,* 33–41.

Суспільне (n.d.). Недофінансування та борги: Ахтем Сеітаблаєв про виклики у роботі «Кримського дому». https://suspilne.media/culture/545423-nedofinansuvanna-ta-borgi-ahtem-seitablaev-pro-vikliki-u-roboti-krimskogo-domu/ (дата звернення 30 січня 2026 р.).

Суспільне (n.d.). «Ми втрачаємо цю пам'ятку»: нищення Бахчисарайського ханського палацу. https://suspilne.media/culture/357350-mi-vtracaemo-cu-pamatku-eksdirektorka-zapovidnika-u-bahcisarai-rozpovila-pro-nisenna-rosianami-hanskogo-palacu/ (дата звернення 5 лютого 2026 р.).

Український інститут (n.d.). Crimea: History and People. https://ui.org.ua/sectors/crimea-history-and-people/ (дата звернення 4 лютого 2026 р.).

Український культурний фонд (n.d.). Лот «Культура корінних народів». https://ucf.in.ua/m_lots/691ed2f42e44a55c951bd715 (дата звернення 30 січня 2026 р.).

Ukraïner (n.d.). https://www.ukrainer.net/ (дата звернення 5 лютого 2026 р.).

Zrozumilo (n.d.). ProKrym [онлайн-курс]. https://courses.zrozumilo.in.ua/courses/course-v1:EEF+EEF-036+March2023/about (дата звернення 4 лютого 2026 р.).

References:

Ablyalimova-Chyigoz, E. (n.d.). Facebook-post [Facebook post]. Retrieved February 5, 2026, from https://www.facebook.com/economy.depart/posts/pfbid053K78uWBQAZPGYwtRbTwboRWpeCZsceXnTpcomWmju6DkG93oNZAzskov6dMoER6l [in Ukrainian].

Bekirov, U. (n.d.). Facebook-profil [Facebook profile]. Retrieved January 30, 2026, from https://www.facebook.com/u.bekirov [in Ukrainian].

Bilgi (n.d.). Osvitnii kurs "Krymski tatary: Istoriia. Kultura. Mystetstvo" [Educational course "Crimean Tatars: History. Culture. Art"]. Retrieved February 5, 2026, from https://www.bilgi.in.ua/about/ [in Ukrainian].

Bushakov, V. A. (2013). Pro pokhodzhennia nohayskoho sviata Tepresh i yoho nazvy ta pro krymskotatarske sviato Derviza [On the origin of the Nogai holiday Tepresh and its name and on the Crimean Tatar holiday Derviza]. *Skhidnyi svit [The World of the Orient], 1*(78), 19–22. https://doi.org/10.15407/orientw2013.01.019 [in Ukrainian].

Harkavets, O. M. (2021). Codex Cumanicus [Codex Cumanicus]. In Entsyklopediia istorii Ukrainy [Encyclopedia of the History of Ukraine]. Natsionalna akademiia nauk Ukrainy. http://www.history.org.ua/?termin=codex_cumanicus [in Ukrainian].

Homaniuk, M. A. (2016). Zatavrovanyi pivden: vid Herodota do dekomunizatsii [Branded South: From Herodotus to Decommunization]. *Krytyka [Critique], 1–2*, 219–220 [in Ukrainian].

Hromadska orhanizatsiia “Krymskyi instytut stratehichnykh doslidzhen” (n.d.). Ruinatsiia pamiatok kulturnoi spadshchyny na okupovanykh terytoriiakh [Destruction of cultural heritage monuments in the occupied territories]. Retrieved February 5, 2026, from https://ciss.org.ua/ua/sk_page.html?object_code=69423987d1a204e0bf9198f3e4a1fe51 [in Ukrainian].

Kabinet Ministriv Ukrainy (2014, May 16). Pro utvorennia derzhavnoho pidpryiemstva “Krymskyi dim” (Rozporiadzhennia № 454-r) [On the establishment of the state enterprise “Crimean House” (Order No. 454-r)]. https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/454-2014-r [in Ukrainian].

Karikov, D. (n.d.). Facebook-profil [Facebook profile]. Retrieved January 30, 2026, from https://www.facebook.com/djemil.karikov [in Ukrainian].

Krymska platforma (n.d.). Ofitsiinyi sait [Official website]. Retrieved January 28, 2026, from https://crimea-platform.org/about/ [in Ukrainian].

Krymskotatarskyi resursnyi tsentr. (n.d.). Retrieved January 30, 2026, from https://ctrcenter.org/uk [in Ukrainian].

Mejlis of the Crimean Tatar People (n.d.). U Kyievi prezentuvaly antolohiiu krymskotatarskoi muzyky Dzhemilia Karikova [The anthology of Crimean Tatar music by Dzhemil Karikov was presented in Kyiv]. Retrieved February 2, 2026, from https://qtmm.org/u-kyyevi-prezentuvaly-antologiyu-krymskotatarskoyi-muzyky-dzhemilya-karikova/ [in Ukrainian].

Mamon, V. (2025). Systema tsyfrovoi reprezentatsii kulturnoi spadshchyny Ukrainy [System of digital representation of cultural heritage of Ukraine]. In Materialy mizhnarodnoi naukovoi konferentsii “Kulturolohiia ta sotsialni komunikatsii” [Proceedings of the International Scientific Conference “Culturology and Social Communications”] (pp. 235–237). Kharkivska derzhavna akademiia kultury [in Ukrainian].

Ministerstvo kultury Ukrainy (n.d.). Ukrainska kulturna spadshchyna [Ukrainian cultural heritage]. Retrieved February 4, 2026, from https://mincult.gov.ua/news/ukrayinska-kulturna-spadshhyna-materialni-ta-duhovni-nadbannya-nacziyi/ [in Ukrainian].

Ministerstvo kultury Ukrainy (n.d.). Natsionalnyi perelik elementiv nematerialnoi kulturnoi spadshchyny Ukrainy [National inventory of intangible cultural heritage of Ukraine]. Retrieved January 15, 2026, from https://mincult.gov.ua/kulturna-spadshchyna/natsionalnyy-perelik-elementiv-nematerialnoi-kulturnoi-spadshchyny-ukrainy/ [in Ukrainian].

Ministerstvo kultury Ukrainy (2025). Biudzhetnyi zapyt (forma BZ-2) [Budget request form BZ-2]. Retrieved January 29, 2026, from https://mcsc.gov.ua/wp-content/uploads/2025/10/byudzhetnyj-zapyt-forma-bz-2-indyvidualna.-utochnennya-2026_3801480_01.01.2026.pdf [in Ukrainian].

Natsionalna istorychna biblioteka Ukrainy. (n.d.). Ornek – krymskotatarskyi ornament [Ornek – Crimean Tatar ornament]. Retrieved February 2, 2026, from https://nibu.kyiv.ua/exhibitions/665/ [in Ukrainian].

Natsionalnyi muzei istorii Ukrainy (n.d.). Prezentatsiia antolohii krymskotatarskoi muzyky v Kyievi [Presentation of the Crimean Tatar music anthology in Kyiv]. Retrieved February 3, 2026, from https://nmiu.org/posts/286 [in Ukrainian].

Natsionalnyi muzei istorii Ukrainy. (n.d.). Tsyfrovi eksponaty [Digital exhibits]. Retrieved February 2, 2026, from https://kyiv.ua.museum-digital.org/objects?s=fulltext:кримські%20татари [in Ukrainian].

Predstavnytstvo Prezydenta Ukrainy v AR Krym (n.d.). Retrieved January 28, 2026, from https://ppu.gov.ua/ [in Ukrainian].

Prometheus (n.d.). Qirim: tse my [Qirim: This is us] [Online course]. Retrieved February 4, 2026, from https://prometheus.org.ua/prometheus-free/qirim/ [in Ukrainian].

Skybin, R. (n.d.). Facebook-profil [Facebook profile]. Retrieved January 30, 2026, from https://www.facebook.com/SkybinR [in Ukrainian].

Sobolieva, O. (2012). Musulmanski sviatyni Krymu: pokhodzhennia ta skladovi kultu pokloninnia [Muslim shrines of Crimea: origin and components of the cult of worship]. Kraieznavstvo [Local Studies], 3, 33–41 [in Ukrainian].

Suspilne (n.d.). Nedofinansuvannia ta borhy: Akhtem Seitablaiev pro vyklyky u roboti “Krymskoho domu” [Underfunding and debts: Akhtem Seitablaiev on challenges in the work of the “Crimean House”]. Retrieved January 30, 2026, from https://suspilne.media/culture/545423-nedofinansuvanna-ta-borgi-ahtem-seitablaev-pro-vikliki-u-roboti-krimskogo-domu/ [in Ukrainian].

Suspilne (n.d.). “My vtrachaemo tsiu pamiatku”: nyshchennia Bakhchysaraiskoho khanskoho palatsu ["We are losing this monument": destruction of the Bakhchysarai Khan’s Palace]. Retrieved February 5, 2026, from https://suspilne.media/culture/357350-mi-vtracaemo-cu-pamatku-eksdirektorka-zapovidnika-u-bahcisarai-rozpovila-pro-nisenna-rosianami-hanskogo-palacu/ [in Ukrainian].

Ukrainskyi instytut (n.d.). Crimea: History and People. Retrieved February 4, 2026, from https://ui.org.ua/sectors/crimea-history-and-people/ [in Ukrainian].

Ukrainskyi kulturnyi fond (n.d.). Lot “Kultura korinnykh narodiv” [Indigenous cultures grant lot]. Retrieved January 30, 2026, from https://ucf.in.ua/m_lots/691ed2f42e44a55c951bd715 [in Ukrainian].

Ukraïner. (n.d.). Retrieved February 5, 2026, from https://www.ukrainer.net/ [in Ukrainian].

Zrozumilo (n.d.). ProKrym [Online course]. Retrieved February 4, 2026, from https://courses.zrozumilo.in.ua/courses/course-v1:EEF+EEF-036+March2023/about [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 20.02.2025
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 06.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 141.32:141.319.1:355.01(477)
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.16

Андрющенко Олексій Юрійович,
здобувач ступеня доктор філософії
Мелітопольського державного педагогічного університету
імені Богдана Хмельницького
orcid.org/0009-0008-6638-7312
isweetcherry92@gmail.com

ГУМАНІЗМ ЧИНУ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ОСНОВА СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СПРОТИВУ

У статті представлено філософсько-антропологічний аналіз трансформації гуманістичної парадигми в контексті повномасштабної агресії Російської Федерації проти України (2022–2026). Автор концептуалізує феномен «гуманізму чину» як радикальну форму утвердження людської суб'єктивності, де дія стає єдиним достовірним доказом збереження гідності в умовах повної дегуманізації. На відміну від класичного «гуманізму слова», який часто демонструє ознаки пацифістської безпорадності, «гуманізм чину» постає як життєствердна стратегія. У цій моделі захист права на життя досягається через прямі дії: збройний опір, добровільну солідарність та негнучкість моральних орієнтирів у критичних ситуаціях.

Використовуючи полемологічний підхід, дослідження розкриває роль вищої освіти у формуванні індивідуального інтелектуального опору. Стверджується, що інтеграція паксології та віктимології дозволяє студентам розрізняти «абстрактну» війну підручників від дійсної реальності, перетворюючи теоретичні знання на «інтелектуальну силу». Це стає основою для критичного розуміння пропаганди та ефективної протидії гібридним загрозам у сучасному інформаційному просторі.

Особлива увага приділяється екзистенційним викликам «граничного стану» – досвіду перебування в полоні та на тимчасово окупованих територіях. Виявляється, що за таких обставин гуманізм чину набуває форми найвищого духовного героїзму, який передбачає свідому відмову від морального колаборації та збереження внутрішньої свободи.

У статті робиться висновок, що український досвід опору формує нову глобальну етичну парадигму, в якій пріоритет «людської реальності» над усіма імперськими ідеологіями стає ключовим для легітимізації політичних рішень. Демонструється, що гуманізм чину є основою соціальної стійкості, що забезпечує не лише фізичне виживання, а й перевагу цінностей над агресором. Результати дослідження свідчать про необхідність радикального переосмислення архітектури глобальної безпеки, в якій захист людської гідності та «право на захист» визнаються ключовими критеріями міцного та справедливого миру.

Ключові слова: гуманізм чину, екзистенційний вимір, людяність, рашизм, український спротив, суб'єктність.

Andriushchenko Oleksii,
Candidate for the Degree of Doctor of Philosophy
of Bohdan Khmelnitsky Melitopol State Pedagogical University
orcid.org/0009-0008-6638-7312
isweetcherry92@gmail.com

THE HUMANISM OF ACTION AS THE EXISTENTIAL BASIS OF CONTEMPORARY UKRAINIAN RESISTANCE

This article presents a philosophical and anthropological analysis of the transformation of the humanistic paradigm in the context of the full-scale aggression of the Russian Federation against Ukraine (2022–2026). The author conceptualizes the phenomenon of "humanism of action" as a radical form of affirmation of human

© Андрющенко О. Ю., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

subjectivity, where action becomes the only reliable evidence of the preservation of dignity in conditions of complete dehumanization. In contrast to the classical "humanism of speech", which often demonstrates signs of "pacifist helplessness", humanism of action appears as a life-affirming strategy. In this model, the protection of the right to life is achieved through direct actions: armed resistance, voluntary solidarity and inflexibility of moral guidelines in border situations.

Using a polemological approach, the study reveals the role of higher education in the formation of individual intellectual resistance. It is argued that the integration of paxology and victimology allows students to distinguish the "abstract" war of textbooks from the "real" reality, transforming theoretical knowledge into "intellectual power". This becomes the basis for a critical understanding of propaganda and effective counteraction to hybrid threats in the modern information space.

Special attention is paid to the existential challenges of the "border state" – the experience of being in captivity and in temporarily occupied territories. It turns out that under such circumstances, rank humanism takes the form of the highest spiritual heroism, which involves a conscious rejection of moral collaboration and the preservation of internal freedom.

The article concludes that the Ukrainian experience of resistance forms a new global ethical paradigm in which the priority of "human reality" over all imperial ideologies becomes key to the legitimization of political decisions. It is demonstrated that rank humanism is the basis of social stability, ensuring not only physical survival, but also the superiority of values over the aggressor. The results of the study indicate the need for a radical rethinking of the architecture of global security, in which the protection of human dignity and the "right to protection" are recognized as key criteria for a lasting and just peace.

Key words: humanism of action, existential dimension, humanity, rashism, Ukrainian resistance, agency.

Вступ. Гуманізм у своєму первісному значенні – це утвердження людської особистості як найвищої цінності, право якої на життя, свободу та розвиток є незаперечним і священним. Це світогляд, який визнає гідність кожної людини не як дар держави чи юридичний привілей, а як невід'ємну екзистенційну характеристику, що становить саму сутність людського існування.

У гармонійному суспільстві гуманізм слугує етичною основою, гарантуючи безумовний примат людяності над усіма політичними амбіціями чи мілітаристськими доктринами. Однак сьогодні, в умовах повсюдної агресії, цей ідеал проходить через складне горнило війни, де теоретичні концепції стикаються з нещадною реальністю насильства.

Філософський дискурс щодо проблеми гуманізації збройного протистояння вимагає синтезу «філософії об'єкта» та «філософії суб'єкта». Суть цього синтезу полягає в подоланні одностороннього сприйняття війни: якщо «філософія об'єкта» трактує людину виключно як зовнішню сутність статистичні ресурси, елементи мобілізаційних планів або об'єкти міжнародного права, то «філософія суб'єкта» зосереджується на внутрішньому самовизначенні особистості, її волі та здатності зберегти власне «я» в рамках «механізму примусу». Таким чином, людина перестає бути лише пасивною мішенню чи інструментом військових стратегій, а стає активним агентом моральної дії, здатним протистояти дегуманізації. У цьому контексті гуманізм трансформується в гуманізм чину, де суб'єктивність особистості стверджується не словами, а конкретними діями в рамках екзистенційного вибору.

Сучасна ситуація в Україні вимагає скептичного ставлення до «абстрактного гуманізму», як наголошує Анатолій Єрмоленко у матеріалах круглого столу «Україна і світ після 24.02.2022». Він зазначає, що в умовах війни старі гуманістичні універсалії виявилися «порожніми абстракціями», які не працюють самі по собі. Згідно з позицією А. Єрмоленка, такий гуманізм стає не лише недієвим, а й «аморальною позицією», коли він закликає до миру за будь-яку ціну, ігноруючи реальні страждання і заперечуючи право жертви на спротив (Єрмоленко, 2023, с. 7–8).

Такий підхід фактично замінює справжню справедливість пасивним спогляданням зла, що неприйнятно, коли йдеться про тисячі українських військовополонених, депортованих дітей та цивільних осіб на тимчасово окупованих територіях. На противагу цьому «пацифістському безсиллю», український опір пропонує гуманізм чину, який визнає право жертви активно захищати свою гідність та життя.

Пріоритетність нашого дослідження зумовлена необхідністю протистояти ідеології рашизму за допомогою специфічного

«людиновимірного» підходу. Чому реальність захисту людини сьогодні важливіша за будь-яку мілітаристську ідею? Тому що мілітаристська ідея в тоталітарному дискурсі рашизму завжди сакралізує «державу-машину» (об'єкт) і перетворює особистість на витратний матеріал – «гвинтик», який не має власної цінності поза інтересами імперії. Натомість, захист конкретної людини є єдиним моральним виправданням застосування сили в оборонній війні: Україна бореться не за абстрактну територію, а за простір, у якому людина може залишатися суб'єктом.

Сьогодні гуманізм в українському контексті набуває рис практичної етики виживання, в якій турбота, солідарність та відповідальність стають ключовими категоріями. Саме ці категорії формують нову моральну парадигму гуманізму чину, в якій людяність проявляється не лише у співчутті, а й у здатності діяти – рятувати, підтримувати, відновлювати. В умовах війни гуманізм перестає бути лише філософською ідеєю та перетворюється на щоденну практику взаємодопомоги, що забезпечує стабільність суспільства.

Пріоритет захисту особистості над будь-якою ідеєю є гарантією того, що на етичному рівні ми не станемо схожими на ворога, адже перемога ідеї знецінення людського життя – це духовна поразка. У ситуаціях окупації та полону саме пам’ять про долю кожної окремої людини та зусилля щодо її порятунку складають ті вузли солідарності, що не дають тоталітарній ідеології остаточно розчинити індивідуальну свідомість у масі «безіменного» натовпу.

Реальність захисту – це випробування ефективності гуманізму, де кожне врятоване життя є проявом гуманізму чину та остаточним спростуванням антилюдської міфології агресора. Особливе значення має питання гуманізації соціальних інститутів (освіти, охорони здоров’я, місцевого самоврядування та волонтерських мереж), які у воєнний час слугують моральними опорами суспільства. Їхня діяльність демонструє, що гуманізм може бути інституціоналізований, тобто втілений у конкретну політику підтримки, програми реабілітації, інклюзивні практики та механізми захисту прав людини.

Такий інституційний гуманізм стає основою післявоєнної відбудови, оскільки саме через нього відновлюється довіра між державою та громадянами.

Аналіз досліджень та публікацій. Теоретичною основою для вивчення «гуманізму чину» є екзистенціалістська традиція розуміння людства в «граничних ситуаціях», розвинена в працях Карла Ясперса, Вольфганга Франкла та Генріха Арендт. Їхні концепції внутрішньої свободи та відповідальності під тоталітарним тиском дозволяють нам зрозуміти український опір як акт утвердження людської суб'єктивності. Особливе значення для концептуалізації активного гуманізму мають праці дослідників військової етики та етики відповідальності – М. Вальцера про моральні аспекти війни та Т. Снайдера про аналіз тиранії та механізмів індивідуального опору. Їхні роботи забезпечують необхідний інтелектуальний контекст для розуміння гуманізму не як пасивної чесноти, а як ефективної форми захисту цивілізаційних цінностей.

Сучасні зарубіжні дослідники розглядають російсько-українську війну як критичний тест для гуманізму, що показує межі традиційних гуманістичних концепцій і водночас відкриває шлях до їхнього переосмислення у правовому, політичному та культурному вимірах. Італійський філософ Роберто Еспозіто аналізує як гуманізм може бути переосмислений у світі, де війна та насильство залишаються постійними викликами (Esposito, 2021). Французький філософ Етьєн Балібар пропонує концепцію «нового гуманізму», де гуманістичні ідеали можуть співіснувати з реальністю насильства (Balibar, 2022). Це спроба поєднати ідеали свободи, рівності та солідарності з реальністю, де насильство є невід’ємною частиною людського існування. Він пропонує бачити гуманізм не як утопію, а як постійний процес боротьби за людяність у світі, який часто цю людяність заперечує.

Джеймз Візер замислюється над питанням як залишатися гуманним у війні, яка офіційно не оголошена, але і ній гинуть люди і руйнуються інститути захисту прав людини (Wither, 2016). Давід Дженіні показує, що війна змусила перейти від «ілюзії миру» до реалістичної політики безпеки, в основі якої лежать фундаментальні цінності ЄС – солідарність та прагнення захистити людей (Genini, 2025). Йорам М. Барілян досліджує вплив війни на гуманізацію чи

дегуманізацію людини в умовах медичної допомоги (Barilan, 2026).

Таким чином, сучасні зарубіжні дослідники показують, що війна в Україні стала випробуванням для гуманізму, змусивши його вийти за межі класичних концепцій. Вона відкрила простір для нового осмислення прав людини, політики та культури, де людяність постає не як даність, а як процес постійної боротьби й захисту.

У сучасному українському дискурсі внесок Олександра Єрмоленка має фундаментальне значення. Він різко критикує «абстрактний гуманізм» та встановлює етику опори як єдину морально виправдану позицію в умовах агресії. Питання трансформації гуманістичних ідеалів у практичну етику опору розглядається у працях М. Мариновича та С. Кримського, з акцентом на духовній стабільності та солідарності як основі національного виживання. Цей аналіз доповнюється традицією українського антропоцентризму: від «філософії серця» Г. Сковороди та П. Юркевича до сучасних досліджень В. Табачковського та І. Бичка. Це дозволяє продемонструвати безперервність ідеї внутрішньої цінності людської особистості.

М. Цюрюпа та С. Пролєєв зробили важливий внесок у розуміння «людиновимірного» підходу своїм аналізом метаморфоз суб'єктивності у військових та соціальних інституціях. Психологічні та філософські аналізи опору дегуманізуючим стратегіям «рашизму» можна знайти в дослідженнях О. Забужко та В. Васютинського. Є. Бистрицький, Є. Головаха, О. Грищук та С. Йосипенко широко займаються питаннями людської гідності та міжнародного гуманітарного права в контексті сучасної агресії. Їхні роботи підкреслюють необхідність міждисциплінарного синтезу філософії, соціології та права.

Водночас, аналіз сучасного стану досліджень виявляє брак робіт, які б прямо розглядали інституціоналізацію гуманізму через конкретні соціальні практики (освіта, волонтерство та місцеве самоврядування) як інструменти соціальної стабільності. Більшість існуючих досліджень тяжіють до абстрактної теорії, яка виявляється неефективною, враховуючи негуманний характер рашистських ідеологій.

Дане дослідження зосереджено на аналізі гуманізму як ефективної «стратегії людства» та як форми екзистенційного порятунку особистості в умовах повної дегуманізації. Особлива увага приділяється переходу від «гуманізму слова» до «гуманізму чину», в якому людська суб'єктивність утверджується через конкретні практики порятунку життів, виявлення співчуття та дотримання моральних принципів у критичних ситуаціях. Необхідність концептуалізації українського досвіду як унікальної моделі «людиноцентричного» гуманізму, в якому життєва реальність людства та його захист мають перевагу над будь-якою імперською міфологією, визначила вибір тем та логіку цієї роботи.

Мета статті: обґрунтувати концепцію «гуманізму чину» як фундаментальної стратегії українського опору та продемонструвати її роль у збереженні індивідуальної суб’єктивності та формуванні нової етичної парадигми в контексті сучасної війни.

Виклад основного матеріалу. У системі сучасного соціально-філософського знання людяність у воєнний час перетворюється з абстрактного етичного принципу на вирішальну стратегію опору. Якщо ідеологія рашизму випливає з радикального заперечення суб’єктивності «Іншого» та повної дегуманізації особистості, то українська відповідь формується гуманізмом чину – радикальною формою утвердження людської суб’єктивності, в якій дія стає єдиним достовірним доказом збереження гідності в умовах повної агресії. Ця етика «практичного опору» перетворює внутрішнє переконання особистості на дієву силу, здатну – через солідарність, активний захист та відповідальність за Іншого – порушити механізми імперського насильства.

Досліджуючи природу рашизму, його слід розуміти як специфічний антропологічний регрес, заснований на деоб’єктивації.

Так, у межах круглого столу «Україна і світ після 24.02.2022» С. Пролеєв у виступі «Війна та знелюднення» наголошує, що війна диктує стан, за якого людина стає сама собі чужою, а знелюднення перетворюється на вимогу самої війни задля її успішного ведення. Це знелюднення має подвійний характер: воно вимагає бачити у ворозі лише «нелюда», що робить його нищення природним, проте водночас воно вимагає сили ненависті, яка мінімізує людське у самому собі. Філософ застерігає: «Це внутрішнє знелюднення в самому тобі ще більш

небезпечне... ти не зазнав жодного поранення, а людина в тобі скалічена чи навіть загинула» (Пролеєв, 2023, с. 28).

Саме через цей сильний ефект відчуження людини від самої себе сучасна війна набуває історичного та глобального характеру, стаючи викликом не лише політичному та правовому порядку, а й самій антропологічній сутності. Антигуманний аспект дій рашизму підтверджується приголомшливою статистикою: станом на початок 2026 року кількість зареєстрованих військових злочинів перевищила 170 тисяч (Статистика злочинів, вчинених в умовах повномасштабної агресії РФ, 2026), зафіксовано понад 2500 фактів екоциду, включаючи катастрофічні наслідки руйнування Каховської ГЕС (Екозагроза: офіційний ресурс Міндовкілля України, 2026), а кількість офіційно верифікованих випадків депортації українських дітей сягнула понад 20 тисяч (Діти війни: державний портал розшуку дітей, 2026). Ця стратегія базується на «праві сили», яке ігнорує будь-які норми міжнародного гуманітарного права, перетворюючи війну на інструмент тотального варварства.

На відміну від доктрини «знищення людського всередині», українська антитеза проявляється у військовій етиці та людяності солдатів Збройних Сил України. Зброя, це не засіб гноблення, а інструмент для збереження життя, що вимагає від військовослужбовця надзвичайних зусиль для збереження людського обличчя навіть у бою. Цей моральний пріоритет діючого солдата доповнюється сильним елементом соціальної солідарності, в якій людяність проявляється як здатність бачити в «Іншому» партнера в опорі. Волонтерський рух стає втіленням «горизонтального гуманізму», в якому турбота про ближнього перетворює роль жертви на роль творця змін.

У цьому контексті гуманізм постає не лише як етичний ідеал, а й як стратегія соціального виживання. Підтримка гуманізму сприяє довірі, взаємодопомозі та здатності суспільства до самоорганізації, без яких функціонування держави у воєнний час було б неможливим. Сучасний етап цивілізаційного розвитку людства змушує нас визнати, що війна – це «справжній хамелеон», у якому загальні риси «абстрактної» війни повинні співвідноситися з практичним контекстом «реальної» війни.

Здоровий глузд тлумачить війну як прояв відкрито ворожого, безальтернативно-насильницького підходу до вирішення спірних ситуацій. Історично вона має на меті примусове упокорення політичної, релігійної чи світоглядної волі іншого, постаючи як прояв непримиримого і необмежуваного в засобах заперечення інакшості (Андрющенко, 2024, с. 13).

У цьому контексті «наявність військово-політичної освіти у вищих навчальних закладах України, заснованої на принципах полемології, спрямована на розвиток здатності кандидатів до критичного та самостійного мислення. Полемологія, як цілісна система знань, що охоплює паксологію (вчення про мир) та вайоленсологію (вчення про насильство), дозволяє розкрити сутність сучасних війн у культурі людства, що стає дедалі більш «гібридною», та забезпечує умови для інтелектуального спротиву агресору» (Цюрупа, Вишневський, Андрющенко, Гавріна, 2023, с. 98).

Інтеграція паксологічного та насильницького підходів дозволяє перевести дискурс про «гуманізм чину» з рівня емоційної рефлексії на рівень раціонального аналізу. У цьому синтезі паксологія визначає ціннісну орієнтацію – відновлення справедливого миру та людської гідності, тоді як насильницькі підходи надають інструментарій для об’єктивного розуміння природи насильства та механізмів його ескалації.

На перетині цих субдисциплін виникає концептуальна основа для переходу від абстрактного засудження війни до свідомого опору. Такий підхід дозволяє індивіду зберегти свою суб'єктивність: він перестає бути пасивною жертвою обставин, набуваючи знань про механізми примусу та способи їх подолання. Таким чином, полемологічна підготовка стає основою «гуманізму чину», в якому раціональне розуміння конфлікту завершується бажанням активно захищати цивілізаційні кордони та зберігати цілісність індивідуального «я» в умовах екстремального насильства.

Як справедливо зазначає Є. Мулярчук, людяність є тим способом існування, яким утримується спів-буття. У цьому контексті голос совісті та поклик від іншої людини спонукають нас відповідати за наше людське буття, і ця відповідальність є безумовною навіть у часи найтяжчих випробувань (Мулярчук, 2016). Саме

ця персональна відповідальність за "іншого" трансформується в колективну етику спротиву, де захист ближнього стає найвищим проявом людяності. Отже, український досвід гуманізму у воєнний час набуває міжнародного значення, демонструючи нову етичну парадигму: право на захист не є несумісним з гуманістичними принципами, а радше необхідною умовою для їх реалізації. Такий підхід може стати основою для переоцінки архітектури глобальної безпеки, в якій захист людської гідності визнається ключовим критерієм легітимізації політичних рішень.

У рамках цієї нової етичної координації такі поняття, як стабільність і мир, втрачають своє значення, якщо вони не ґрунтуються на міцних моральних засадах; в таких умовах тривале припинення вогню можливе лише через торжество справедливості та повну нейтралізацію військового потенціалу агресора. Тому, на нашу думку, глобальна єдність повинна ґрунтуватися не на хитких домовленостях чи політичних інтересах, а на непохитних, антропоцентричних принципах, які надають простір свободи лише тим, хто визнає недоторканність гідності інших.

Такий підхід вимагає фундаментальної переоцінки міжнародних відносин, в яких легітимність кожного альянсу вимірюватиметься його здатністю ефективно захищати фундаментальні права людини, а не лише шляхом збереження статус-кво. Зрештою, пріоритетом стає створення інклюзивного середовища, спрямованого на турботу про все життя, де інституційна опіка та активний захист вразливих зрештою замінять архаїчний закон сили.

Зазначимо, що категорія людяності набуває особливо драматичного характеру в житті людей, які опиняються на тимчасово окупованих територіях та в умовах рабства, де збереження своєї людяності стає формою найвищого героїзму. Тут актуалізується думка В. Франкла про те, що людина, аби не суперечити власній природі, має безумовно підкорятися совісті, навіть усвідомлюючи можливість помилки (Новіков, 2006, с. 296).

У цих «прикордонних державах» агресор намагається спалити все людське в особистості через фізичне та психологічне приниження; проте відмова від участі в моральній співпраці та солідарності з іншими стає актом найвищої духовної сили. Ця стійкість нерозривно пов'язана з активним громадянством, яке в часи війни проявляється не лише як вірність державі, а й як перехрестя приватного гуманізму з громадським обов'язком. Громадянська позиція вимагає мужності захищати моральні основи нації, виявляти внутрішні недуги, такі як корупція, та свідомо брати на себе відповідальність за спільне майбутнє.

Культура гуманізму гармонізує безпеку громади з правами особистості. Світогляд, заснований на толерантності, служить захистом від злочинів проти людяності, а пріоритет захисту особистості є основою справедливого миру. Війна в Україні підкреслює необхідність переосмислення гуманізму як практики відповідальності за Іншого. Майбутня гуманістична парадигма буде формуватися навколо конкретних практик захисту життя, гідності та свободи, а не абстрактних декларацій. Зрештою, весь український досвід демонструє, що реальність захисту особистості сьогодні важливіша за будь-який мілітаристський ідеал.

Водночас, утвердження цієї реальності потребує перегляду методологічних засад гуманітарного знання. У науковому дискурсі необхідно подолати «пацифістську безпорадність» та визнати, що етика миру та справедливості сьогодні вимагає інтелектуальної «сили» – доказів та обґрунтування права на захист.

На нашу думку, позанаукові наративи про «колективну агресію» чи «віковічну ворожнечу» мають бути замінені раціональним аналізом ідеологічних чинників рашизму. Лише глибоке розуміння того, що війна є наслідком свідомого політичного вибору керівництва рф на користь варварства, дозволяє нам будувати стратегію тривалого і справедливого миру (Цюрупа, Вишневський, Андрющенко, Гавріна, 2023, с. 98).

Адже весь український досвід демонструє, що сьогодні реальність захисту людини важливіша за будь-яку мілітаристську ідею, бо сама ідея втрачає сенс, якщо не служить життю. З цієї причини неможливо розглядати майбутній світопорядок крізь призму старих категорій. Як зазначає Михайло Бойченко, «Мир чи свобода як такі не можуть вважатися цінностями нового глобального суспільства – без їхнього етичного змісту… Цінності нового світу – це «цінності піклування про кожне життя»: інклюзивність,

захист, турбота та підтримка розмаїття» (Бойченко, 2023, с. 52).

Пріоритет «людяності в реальності» над імперською міфологією стає гарантією того, що суспільство не підійде до ворога на ціннісному рівні. Перемога над антигуманістичною системою досягається таким чином не лише за допомогою зброї, а й завдяки непохитному етичному вибору на користь людяності як фундаментального сенсу існування, що дозволяє людству залишатися суб'єктом історії навіть за найскладніших обставин.

Висновки. Дослідження показує, що в умовах повномасштабної війни поняття людяності втрачає свій абстрактний, декларативний характер і перетворюється на ефективний механізм збереження соціальної приналежності. Український опір демонструє, що реальність індивідуального захисту сьогодні важливіша за будь-який мілітаристський ідеал. Гуманізм чину стає основою нової етичної парадигми, в якій перемога над антигуманістичною системою досягається не лише за допомогою зброї, а й через непохитний етичний вибір. Це стратегія соціального виживання, яка через турботу та відповідальність створює інклюзивний простір для майбутнього. Гуманізм чину вчить нас, що справжній мир можливий лише там, де особистість залишається суб'єктом, а інституції служать життю, а не ідеології.

Майбутні дослідницькі можливості полягають у вивченні практичних аспектів гуманізму чину в практиці післявоєнної реабілітації та в концептуалізації української моделі «турботи про життя» як основи глобальної безпеки. Тому, важливим завданням є визначення потенціалу «етичної турботи» у реформуванні системи соціального забезпечення на основі пріоритету людської гідності в посттравматичному суспільстві.

Список використаних джерел:

Андрющенко О. (2024). Людяність і війна: до питань розробки категоріального апарату. *Українознавчий альманах*. Вип. 34. С. 11–17. https://doi.org/10.17721/2520-2626/2024.34.1.

Бойченко М. (2023). Цінності глобального громадянського суспільства після 24 лютого 2022 року. Круглий стіл «Філософської думки». *Філософська думка.* № 2. С. 49–54.

Діти війни: державний портал розшуку дітей (2026). URL: https://childrenofwar.gov.ua/ (дата звернення: 20.02.2026).

Екозагроза: офіційний ресурс Міндовкілля України. Моніторинг наслідків підриву Каховської ГЕС та воєнних злочинів проти довкілля (2026). URL: https://ecozagroza.gov.ua/ (дата звернення: 20.02.2026).

Єрмоленко А. (2023). Україна і світ після 24.02.2022: рік незламності, рік консолідації. Круглий стіл «Філософської думки». *Філософська думка*. № 2. С. 5–11.

Мулярчук Є. І. (2016). Життєсвіт людяності: повсякденність та час війни. Мультиверсум. *Філософський альманах*. Вип. 7–8. С. 29–62.

Новіков Б. В. (2006). Творчість як спосіб здійснення гуманізму: монографія. 2-ге вид., переробл. та доповн. Київ: НТУУ «КПІ», 2006. 308 с. URL: http://www.proza.ru/2011/03/13/593 (дата звернення: 25.02.2026).

Офіс Генерального прокурора. Статистика злочинів, вчинених в умовах повномасштабної агресії РФ (2026). URL: https://gp.gov.ua/ (дата звернення: 20.02.2026).

Пролеєв С. (2023). Війна та знелюднення. Круглий стіл «Філософської думки». *Філософська думка*. № 2. С. 27–35.

Цюрупа М., Вишневський О., Андрющенко О., Гавріна В. (2023). Науковий дискурс сучасної війни: військознавство (полемологія) у системі сучасної освіти України. *Українознавчий альманах*. Вип. 33. С. 93–101. https://doi.org/10.17721/252.

Balibar E. (2016). Violence and Civility. On the Limits of Political Philosophy. Columbia University Press, 232.

Balibar E. (2022). In the War: Nationalism, Imperialism, Cosmopolitics. Based on the lection for London Critical Theory Summer School 2022. URL: https://commons.com.ua/en/etienne-balibar-on-russo-ukrainian-war/.

Barilan Y. M. (2026). Humanization by depersonalization: historical contexts of the detainees' hospital during the war in Gaza. Medicine, Health Care and Philosophy. URL: https://www.springermedicine.com/humanization-by-depersonalization-historical-contexts-of-the-det/52152350.

Esposito R. (2021). Instituting thought: Three paradigms of political ontology. Polity Press, Cambridge, 238. https://doi.org/10.1057/s41296-022-00555-8.

Genini D. (2025). How the war in Ukraine has transformed the EU's Common Foreign and Security Policy. Yearbook of European Law. URL: https://academic.oup.com/yel/advance-article/doi/10.1093/yel/yeaf003/8112000.

Wither J. K. (2016). Making Sense of Hybrid Warfare. Connections: *The Quarterly Journal*, Vol. 15, N 2, 73–87. http://dx.doi.org/10.11610/Connections.15.2.06.

References:

Andriushchenko, O. (2024). Liudiannist i viina: do pytan rozrobky katehorialnoho aparatu [Humanity and war: on the development of the categorical apparatus]. Ukrainoznavchyi *Almanakh,* (34), 11–17. https://doi.org/10.17721/2520-2626/2024.34.1 [in Ukrainian].

Boichenko, M. (2023). Tsinnosti hlobalnoho hromadianskoho suspilstva pislia 24 liutoho 2022 roku [Values of global civil society after February 24, 2022]. *Filosofska Dumka, (2),* 49–54 [in Ukrainian].

Children of War (2026). Derzhavnyi portal rozshuku ditei [Children of War: State portal for searching for children]. https://childrenofwar.gov.ua/ [in Ukrainian].

Ministry of Environmental Protection and Natural Resources of Ukraine (2026). Ekozahroza: Monitorynh nasledkiv pidryvu Kakhovskoi HES ta voiennykh zlochyniv proty dovkillia [Eco-threat: Monitoring the consequences of the Kakhovka HPP explosion and war crimes against the environment]. https://ecozagroza.gov.ua/ [in Ukrainian].

Yermolenko, A. (2023). Ukraina i svit pislia 24.02.2022: rik nezlamnosti, rik konsolidatsii. Kruhlyi stil "Filosofskoi dumky" [Ukraine and the world after 24.02.2022: a year of invincibility, a year of consolidation. Round table of "Philosophical Thought"]. *Filosofska Dumka, (2),* 5–11 [in Ukrainian].

Muliarchuk, Ye. I. (2016). Zhyttiesvit liudiannosti: povsiakdennist ta chas viiny [Lifeworld of humanity: everyday life and the time of war]. *Multiversum. Filosofskyi Almanakh, (7–8),* 29–62 [in Ukrainian].

Novikov, B. V. (2006). Tvorchist yak sposib zdijsnennia humanizmu [Creativity as a way of realizing humanism] (2nd ed.). NTUU "KPI". http://www.proza.ru/2011/03/13/593 [in Ukrainian].

Office of the Prosecutor General (2026). Statystyka zlochyniv, vchynenykh v umovakh povnomasshtabnoi ahresii RF [Statistics of crimes committed under the conditions of the full-scale aggression of the Russian Federation]. https://gp.gov.ua/ [in Ukrainian].

Proleiev, S. (2023). Viina ta zneliudnennia. Kruhlyi stil "Filosofskoi dumky" [War and dehumanization. Round table of "Philosophical Thought"]. *Filosofska Dumka, (2)*, 27–35 [in Ukrainian].

Tsiurupa, M., Vyshnivskyi, O., Andriushchenko, O., & Havrina, V. (2023). Naukovyi dyskurs suchasnoi viiny: viiskovoznavstvo (polemolohiia) u systemi suchasnoi osvity Ukrainy [Scientific discourse of modern war: military science (polemology) in the system of modern education of Ukraine]. *Ukrainoznavchyi Almanakh, (33),* 93–101. https://doi.org/10.17721/252 [in Ukrainian].

Balibar, E. (2016). Violence and Civility. On the Limits of Political Philosophy. Columbia University Press, 232.

Balibar, E. (2022). In the War: Nationalism, Imperialism, Cosmopolitics. Based on the lection for London Critical Theory Summer School 2022. URL: https://commons.com.ua/en/etienne-balibar-on-russo-ukrainian-war/.

Barilan, Y. M. (2026). Humanization by depersonalization: historical contexts of the detainees' hospital during the war in Gaza. Medicine, Health Care and Philosophy. URL: https://www.springermedicine.com/humanization-by-depersonalization-historical-contexts-of-the-det/52152350.

Esposito, R. (2021). Instituting thought: Three paradigms of political ontology. Polity Press, Cambridge, 238. https://doi.org/10.1057/s41296-022-00555-8.

Genini, D. (2025). How the war in Ukraine has transformed the EU's Common Foreign and Security Policy. Yearbook of European Law. URL: https://academic.oup.com/yel/advance-article/doi/10.1093/yel/yeaf003/8112000.

Wither, J. K. (2016). Making Sense of Hybrid Warfare. Connections: *The Quarterly Journal, 15*(2), 73–87. http://dx.doi.org/10.11610/Connections.15.2.06.

Дата першого надходження статті до видання: 02.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 13.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 165.74:316.4.063.3:021-027.5(43)
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.17

Афанасьєва Людмила,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри соціології та філософії
Мелітопольського державного педагогічного університету
імені Богдана Хмельницького
orcid.org/0000-0002-9386-6529
lyulmila.csr@gmail.com

Глебова Наталя,
доктор соціологічних наук, професор кафедри соціології та філософії
Мелітопольського державного педагогічного університету
імені Богдана Хмельницького
orcid.org/0000-0003-3417-1337
Email:nat.glebova2005@gmail.com

Демчик Олександр,
кандидат філософських наук, старший викладач
Мелітопольського державного педагогічного університету
імені Богдана Хмельницького
orcid.org/0009-0001-3307-5899
demchyk.oleksandr@gmail.com

Ярошенко Алла,
доктор філософських наук, професор кафедри соціальної роботи
Українського державного університету
імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0002-8389-7639
yaroshenkonpu@gmail.com

ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ ВИМІР ТА МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ «ЖИВОЇ БІБЛІОТЕКИ» У ЗМІЦНЕННІ СОЦІАЛЬНОЇ ЗГУРТОВАНОСТІ БАГАТОКУЛЬТУРНИХ ГРОМАД

Стаття присвячена теоретико-методологічному обґрунтуванню герменевтичного виміру та концептуалізації прикладного потенціалу інноваційної соціокультурної практики «Жива бібліотека» в умовах сучасних кризових трансформацій в Україні. Актуальність дослідження зумовлена необхідністю пошуку дієвих комунікативно-діяльнісних моделей для інтеграції внутрішньо переміщених осіб (ВПО) та зміцнення соціокультурної згуртованості, зокрема у багатокультурних громадах Приазов'я, які зазнали значних деструкцій внаслідок повномасштабної війни та окупації. У роботі застосовано комплекс методів філософської та психологічної герменевтики, феноменологічного аналізу соціокультурних наративів, теорії комунікативної дії та методів соціального проектування.

У результаті дослідження розроблено та науково обґрунтовано цілісну триетапну модель функціонування соціальної практики «Жива бібліотека». На першому етапі (текстуалізація життєвого досвіду) індивідуальні наративи лідерів ВПО концептуалізуються як «антропологічний текст», де через рефлексію ретроспективного, лімінального та проспективного горизонтів суб'єктивна травма трансформується у рефлексивний

© Афанасьєва Л., Глебова Н., Демчик О., Ярошенко А., 2026

Стаття поширюється на умовах
ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

соціокультурний капітал. На другому етапі (розгортання герменевтичного простору діалогу) взаємодія «Живої книги» та «Читача» розглядається як процес «активного читання», що веде до «злиття горизонтів розуміння», деконструкції соціокультурних стереотипів та упереджень за допомогою фасилітатора, який виступає в ролі «герменевтичного медіатора». На третьому етапі (праксеологічне соціальне моделювання) в межах «Лабораторії співавторів» обґрунтовано перехід від інтерпретації до спільної дії, де змішані паритетні групи (ВПО та місцеві мешканці) конструюють нову інклюзивну соціокультурну реальність громади через розробку спільних інтеграційних мікропроєктів.

Доведено, що «Жива бібліотека» у поєднанні з проєктним моделюванням виступає ефективним інструментом подолання маргіналізації ВПО, формування горизонтальних мереж довіри та розвитку інклюзивного локального врядування. Перспективи подальших досліджень пов'язані з емпіричною апробацією розробленої моделі у приймаючих громадах України та вимірюванням когнітивно-поведінкових змін учасників діалогу.

Ключові слова: філософська герменевтика, Жива бібліотека, соціальна згуртованість, внутрішньо переміщені особи, антропологічний текст, злиття горизонтів, багатокультурні громади.

Afanasieva Lyudmila,
Ph.D. in Philosophical Sciences,
Associate Professor at the Department of Sociology and Philosophy
Bogdan Khmelnitsky Melitopol State Pedagogical University
orcid.org/0000-0002-9386-6529
lyudmila.csr@gmail.com

Hlebova Natalia,
Doctor of Sociological Sciences,
Professor at the Department of Sociology and Philosophy
Bogdan Khmelnitsky Melitopol State Pedagogical University
orcid.org/0000-0003-3417-1337
nat.glebova2005@gmail.com

Demchyk Oleksandr,
Ph.D. in Philosophy, Senior lecturer
Bogdan Khmelnitsky Melitopol State Pedagogical University
Zaporizhzhia, Ukraine
orcid.org/0009-0001-3307-5899
demchyk.oleksandr@gmail.com

Yaroshenko Alla,
Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Social Robotics
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0002-8389-7639
yaroshenkonpu@gmail.com

HERMENEUTIC DIMENSION AND METHODOLOGICAL POTENTIAL OF THE "HUMAN LIBRARY" IN STRENGTHENING SOCIAL COHESION OF MULTICULTURAL COMMUNITIES

The article is devoted to the theoretical and methodological substantiation of the hermeneutic dimension and the conceptualization of the applied potential of the innovative socio-cultural practice "Human Library" in the conditions of contemporary crisis transformations in Ukraine. The relevance of the study is driven by the urgent need to find effective communicative and action-oriented models for the integration of internally displaced persons (IDPs) and strengthening socio-cultural cohesion, particularly in the multicultural communities of the Azov region, which suffered significant destruction due to full-scale war and temporary occupation. The study applies a complex of methods, including philosophical and psychological hermeneutics,

phenomenological analysis of socio-cultural narratives, the theory of communicative action, and social modeling methods.

As a result of the research, a comprehensive three-stage model for the functioning of the "Human Library" social practice has been developed and scientifically substantiated. In the first stage (textualization of life experience), individual narratives of IDP leaders are conceptualized as an "anthropological text," where through the reflection of retrospective, liminal, and prospective horizons, subjective trauma is transformed into reflexive socio-cultural capital. In the second stage (deployment of the hermeneutic space of dialogue), the interaction between the "Human Book" and the "Reader" is considered as a process of "active reading," leading to the "fusion of horizons of understanding," and the deconstruction of socio-cultural stereotypes under the guidance of a facilitator acting as a "hermeneutic mediator." In the third stage (praxiological social modeling), within the "Co-authors Laboratory," the transition from interpretation to collective action is substantiated, where mixed parity groups (IDPs and local residents) construct a new inclusive socio-cultural reality of the community through the development of joint integration micro-projects.

It has been proven that the "Human Library," combined with project modeling, serves as an effective tool for overcoming the marginalization of IDPs, forming horizontal networks of trust, and developing inclusive local governance. Perspectives for further research are related to the empirical testing of the developed model in host communities of Ukraine and measuring the cognitive-behavioral changes of dialogue participants.

Key words: philosophical hermeneutics, Human Library, social cohesion, internally displaced persons, anthropological text, fusion of horizons, multicultural communities.

Актуальність дослідження. У сучасних умовах воєнного стану та масштабних соціокультурних трансформацій в Україні питання національної єдності та територіальної згуртованості переходить із площини теоретичних дискусій у сферу стратегічної безпеки держави. Особливої гостроти цей виклик набуває в багатокультурних громадах, які стикаються з подвійним тиском: необхідністю збереження локальної етнокультурної автентичності та потребою в системній інтеграції значної кількості внутрішньо переміщених осіб (ВПО). Традиційні соціогуманітарні підходи та адміністративні практики часто виявляються статичними або суто сервісними, не встигаючи за динамікою кризових змін. Це зумовлює гостру потребу в розробці інноваційних інтеграційних моделей, здатних поєднувати в собі дослідницький, комунікативний і праксеологічний потенціал.

Особливої актуальності ця проблематика набуває у контексті багатокультурного регіону Приазов'я (репрезентованого спільнотами болгар, греків, українців та інших етнокультурних груп), соціокультурний капітал та історичний досвід міжкультурного діалогу якого зазнали руйнівного впливу внаслідок повномасштабної війни та тимчасової окупації. Вимушене переміщення лідерів цих громад актуалізує проблему фіксації та ресоціалізації їхнього досвіду. У цьому контексті виникає необхідність глибокого осмислення трансформації національної ідентичності в умовах війни через герменевтичний аналіз її символів, наративів та соціокультурної пам'яті, що дозволяє зафіксувати динаміку змін на рівні особистісного сприйняття реальності (Заїчко, 2024).

Разом із тим, наявні соціальні практики мікроінтеграції ВПО (зокрема методика «Живої бібліотеки») у вітчизняному дискурсі переважно розглядаються спрощено – як одноразові просвітницькі чи емоційно-розважальні заходи. Натомість потенціал таких практик є значно глибшим і потребує переосмислення крізь призму філософської та психологічної герменевтики, яка розглядає людський наратив як простір саморозуміння, деконструкції стереотипів та подолання соціокультурної «чужості» в кризових умовах (Карпенко, 2025).

Наукова проблема полягає в подоланні розриву між теоретичними засадами філософії розуміння (Г.-Г. Гадамер, П. Рікер, Ю. Габермас) та прикладними потребами соціального проектування інклюзивного середовища в громадах. Потребує науково-методичного обґрунтування концептуальна модель, у якій індивідуальний життєвий досвід переміщеної особи трансформується в «антропологічний текст», інтерсуб'єктивний діалог веде до «злиття горизонтів» розуміння, а спільна діяльність у межах соціального моделювання конструює нову соціокультурну реальність громади.

Зазначене зумовлює доцільність розробки теоретико-методологічної рамки та концептуальної триетапної моделі інноваційної соціальної практики «Жива

бібліотека», спрямованої на трансформацію соціального капіталу переміщених лідерів у колективний ресурс зміцнення згуртованості багатокультурних громад України.

Стан розробки проблеми. Проблематика герменевтичного осмислення соціального досвіду та інтерпретації людських наративів має глибоке підґрунтя в європейській соціогуманітарній традиції. Основи герменевтики як методології розуміння були закладені у працях В. Дільтея (Makkreel, R., 2021), який розглядав гуманітарне знання як процес інтерпретації людського досвіду та культурних смислів, що формуються в історичному контексті. Подальший розвиток герменевтичного підходу пов'язаний із філософською герменевтикою Г.-Г. Гадамера (Гадамер, 1960/2000), (Дубініна 2019), який обґрунтував принципи діалогічного розуміння, функціонування герменевтичного кола та взаємодії тексту й інтерпретатора як фундаментальної основи пізнання соціальної реальності.

Важливий внесок у розвиток цієї методології зробив П. Рікер (Pellauer, Dauenhauer & Davidson, 2026), запропонувавши концепцію інтерпретації тексту як процесу реконструкції смислів через наратив, символ і діалог, підкреслюючи роль людського досвіду як відкритого тексту культури. У соціологічній площині герменевтичний підхід був розвинений А. Шюцом (Schutz, 1932/1972), який розглядав соціальну реальність як інтерсуб'єктивний світ смислів, що безперервно формується через повсякденну комунікацію та життєвий світ людей. Значний вплив на осмислення процесів соціального конструювання реальності мали ідеї П. Бергера та Т. Лукмана (Berger & Luckmann, 1966), які довели, що суспільний простір створюється та інституціоналізується через інтерпретацію соціального досвіду. У свою чергу, Ю. Габермас (Habermas, 1981/1984) розвинув герменевтичну традицію в межах теорії комунікативної дії, актуалізувавши значення діалогу, взаєморозуміння та комунікативної раціональності як основи суспільної інтеграції.

У сучасних дослідженнях герменевтичний підхід активно використовується для аналізу соціальних наративів, міжкультурної комунікації, лідерства та процесів соціальної інтеграції в умовах кризових трансформацій, зокрема війни та вимушеного переміщення населення. Вітчизняні науковці дедалі частіше звертають увагу на роль герменевтики у дослідженні соціокультурної реальності, трансформацій національної ідентичності та комунікативних практик у період радикальних суспільних змін (Заїчко, 2024; Карпенко, 2025). У контексті вивчення природи людського розуміння та інтерсуб'єктивності важливими є напрацювання В. Кебуладзе (2013), де розглядаються можливості поєднання феноменологічного опису свідомості та герменевтичного аналізу в межах вітчизняної історико-філософської школи. Окремі аспекти практичного застосування інтерпретаційного інструментарію розглядає Н. В. Мішина (2021), яка досліджувала герменевтичну організацію міркувань та методологічний потенціал юридичної герменевтики у контексті аналізу правових текстів і смислів.

Вагоме значення для розуміння етносоціального контексту кризових регіонів мають прикладні дослідження процесів інтеграції етнічних меншин в умовах воєнних дій, де на прикладі ромської спільноти доведено, що збройна агресія породжує ризики «подвійної маргіналізації» вразливих категорій населення як переселенців та представників етногруп із високим рівнем упередженості в суспільстві (Ярошенко, Афанасьєва & Кондур, 2026). Особливості інституційного та теоретичного розвитку вітчизняної історико-філософської науки, а також потенціал сучасних методологічних підходів до інтерпретації інтелектуальних традицій в Україні ґрунтовно проаналізовано у дослідженні С. Йосипенка (2024). Водночас у вимірі дослідження сучасного комунікативного простору обґрунтовано концепт алгоритмічної курації контенту цифрових платформ як специфічного «герменевтичного фільтра», котрий штучно занурює суб'єктів в інформаційні «бульбашки», експлуатує їхню епістемічну вразливість через дезінформаційні кампанії та знижує загальний рівень когнітивної стійкості суспільства (Демчик, Цюрупа, & Глушков, 2026). Це в свою чергу, актуалізує пошук інноваційних офлайн-практик безпосереднього міжсуб'єктного діалогу, здатних долати штучні інформаційні фільтри та руйнувати соціокультурні стереотипи у громадах.

Попри значну кількість теоретичних напрацювань у сфері герменевтики

та соціального аналізу, недостатньо розробленим залишається питання застосування герменевтичної методології до системної інтерпретації соціокультурного досвіду внутрішньо переміщених осіб, зокрема лідерів національних спільнот багатокультурного Приазов'я. Потребує науково-методичного обґрунтування використання комунікативних практик типу «Живої бібліотеки» не просто як разових заходів, а як цілісного інструменту наукового осмислення, соціального моделювання та конструювання інклюзивного середовища. Саме ця теоретична та практична лакуна зумовлює необхідність нашого дослідження та обґрунтовує вибір герменевтики як методологічної основи пропонованої триетапної моделі.

Метою дослідження є теоретико-методологічне обґрунтування герменевтичного виміру соціальної практики «Жива бібліотека» та концептуалізація її прикладного потенціалу як триетапної комунікативно-діяльнісної моделі (текстуалізація досвіду, розгортання інтерсуб'єктивного діалогу, праксеологічне соціальне моделювання), спрямованої на трансформацію соціокультурного капіталу переміщених лідерів Приазов'я у колективний ресурс зміцнення соціальної згуртованості та конструювання інклюзивного середовища в багатокультурних громадах України.

Виклад основного матеріалу. В основі пропонованої науково-методичної моделі лежить розгляд індивідуального соціокультурного досвіду внутрішньо переміщених осіб (ВПО) не як пасивного об'єкта дослідження чи соціальної політики, а як динамічного «антропологічного тексту», що потребує глибокої інтерпретації та розуміння. Такий підхід безпосередньо спирається на концепцію Поля Рікера, який трактував людську діяльність і соціальний досвід як відкритий текст культури, смисловий простір якого розгортається у процесі його читання та інтерпретації. У контексті вимушеного переміщення лідерів та активістів багатокультурного Приазов'я, їхні життєві наративи стають носіями унікального соціокультурного знання, де зафіксовано практики адаптації, громадянської солідарності та збереження етнічної ідентичності в кризових умовах війни.

Трансформація суб'єктивного досвіду переміщеної особи у формат «Живої книги» вимагає чіткої науково-методичної рамки, яка базується на засадах психологічної герменевтики. Наратив лідера ВПО постає як інструмент ресоціалізації та саморозуміння суб'єкта. Для того щоб цей індивідуальний наратив перетворився на колективний ресурс громади, на підготовчому етапі методики необхідно реалізувати процедуру текстуалізації досвіду. Цей процес передбачає структурування життєвої історії оповідача за трьома засадничими смисловими вузлами (горизонтами рефлексії):

Горизонт ретроспекції, а саме Фіксація довійськового соціокультурного капіталу. «Жива книга» структурує свої спогади про багатокультурне співжиття, унікальні локальні практики взаємодії етнічних спільнот та досвід перших днів повномасштабного вторгнення чи окупації.

Горизонт лімінальності, тобто осмислення самого процесу переміщення та виходу за межі звичного життєвого світу (у термінах А. Шюца). Тут наратив зосереджується на стратегіях виживання, первинній взаємодії з приймаючою громадою, подоланні психологічних та соціальних бар'єрів.

І зрештою, горизонт проспекції, тобто репрезентація проактивної позиції лідера у новій громаді. Наратив фокусується на моделях трансформаційного чи сервісного лідерства, створенні нових мереж довіри та виступі в ролі соціокультурного медіатора між переміщеною спільнотою та місцевим населенням.

Процес формування «Живої книги» не є хаотичним спогадом. Медіатор, який може бути дослідником, або фасилітатором допомагає лідеру ВПО вибудувати наратив так, щоб суб'єктивна травма трансформувалася у рефлексивний досвід. Критерієм готовності «Живої книги» до публічного представництва є її здатність виокремити у власній історії універсальні людські та суспільні смисли, які будуть зрозумілі «читачеві» з іншим життєвим бекграундом.

Таким чином, у межах герменевтичного підходу «Жива книга» отримує статус активного суб'єкта смислотворення та агента соціальних змін. Текстуалізація досвіду дозволяє подолати пасивну об'єктивацію внутрішньо переміщених осіб як виключно вразливої категорії, переводячи їх у статус

носіїв унікального соціокультурного знання, що здатне збагатити приймаючу громаду.

Другий етап пропонованої соціокультурної моделі передбачає розгортання безпосередньої інтерсуб'єктивної взаємодії в межах спеціально організованого комунікативного простору. Зустріч «Живої книги», або лідера ВПО та «Читача», або представника приймаючої громади концептуалізується нами не як пасивне заслуховування чи інформаційний обмін, а як процес «активного читання», що повністю спирається на філософську герменевтику Г.-Г. Гадамера. Згідно з гадамерівською традицією, розуміння іншого є не репродукцією його думок, а «злиттям горизонтів». У нашому випадку це означає перетин соціокультурного горизонту переміщеної особи, сформованого в полікультурному просторі Приазов'я та загартованого досвідом кризи, із горизонтом місцевого мешканця, який сприймає ситуацію крізь призму повсякденності своєї громади.

Процес «активного читання» функціонує за логікою герменевтичного кола: щоб зрозуміти цілісну картину нової спільної реальності, «читач» має зануритися в індивідуальну історію «книги», а інтерпретація окремого життєвого наративу стає можливою лише в контексті глобальних суспільних зрушень, таких як війна, окупація, міграція. Ця взаємодія відповідає критеріям комунікативної раціональності Ю. Габермаса, де метою діалогу є досягнення взаєморозуміння, консенсусу та суспільної інтеграції без домінування чи тиску.

Важливим елементом моделювання цієї практики є введення фігури фасилітатора, яка у межах герменевтичного підходу виконує роль «герменевтичного медіатора». Її методичні завдання чітко структуровані наступним чином:

1. Діагностика первинних предупереджень, так як кожна людина починає інтерпретацію, маючи певний набір неусвідомлених упереджень. Фасилітатор допомагає «читачам» артикулювати свої очікування та стереотипи щодо ВПО ще до початку діалогу, переводячи їх у рефлексивну площину.

2. Утримання діалогічної напруги і в тому числі безпеки, адже медіатор стежить за тим, щоб комунікація не скотилася до взаємних звинувачень, надмірної драматизації чи перетворення ВПО на пасивний об'єкт жалю. Він стимулює «читачів» ставити відкриті, інтерпретаційні запитання, які спонукають до спільного пошуку смислів.

3. Герменевтична деконструкція стереотипів через фасилітацію розмови, яка відбувається задля критичного осмислення звичних ярликів. Коли «читач» бачить у «книзі» не узагальнену статистичну категорію «біженця», а конкретного носія унікального лідерського досвіду та культурної пам'яті Приазов'я, відбувається деконструкція чужості й формування емпатійної близькості.

Результатом етапу «активного читання» має стати не просто емоційне розчулення учасників, а фіксація «нових смислових рамок». Обидві сторони комунікації мають дійти усвідомлення, що переміщені лідери є потужним соціокультурним і громадянським ресурсом, який здатний якісно трансформувати та збагатити приймаючу громаду, а не обтяжити її.

Заключний етап запропонованої науково-методичної моделі переводить соціокультурну практику «Живої бібліотеки» з площини інтерпретації та діалогу в площину спільної діяльності. Філософсько-методологічним підґрунтям цього переходу виступає фундаментальний герменевтичний принцип інтеграції розуміння та праксису, а також теорія соціального конструювання реальності Пітера Бергера та Томаса Лукмана. За Бергером і Лукманом, соціальний світ не є статичною даністю; він безперервно створюється, відтворюється та інституціоналізується через процеси людської взаємодії, інтерпретації та суб'єктивного смислотворення. Відповідно, «Лабораторія співавторів» проектується нами як комунікативно-діяльнісний простір, де деконструйовані під час «активного читання» стереотипи та виявлені спільні цінності конвертуються у нові соціальні практики й інституційні форми локального співжиття.

Методика роботи «Лабораторії співавторів» передбачає об'єднання учасників у змішані робочі групи, до складу яких на паритетних засадах входять переміщені лідери Приазов'я та активні представники приймаючої громади. На цьому етапі вони перестають ділитися на «інтерпретований текст» (ВПО) та «інтерпретатора» (місцевого мешканця), отримуючи спільний статус співавторів нової соціокультурної реальності громади.

Процес соціального моделювання у межах Лабораторії структурується за трьома послідовними методичними кроками:

1. Спільне картування соціокультурних ресурсів під час якого групи здійснюють рефлексивний аудит потенціалу громади. При цьому унікальний соціальний капітал, культурна пам'ять та досвід міжкультурної комунікації лідерів Приазов'я розглядаються не як ізольований феномен, а як невід'ємний ресурс розвитку всієї приймаючої території.

2. Колективне проектування інклюзивного простору в якому учасники спільно розробляють соціокультурні, інтеграційні або безпекові мікропроєкти. Проектування відбувається через подолання соціальної байдужості та віднаходження спільних інтересів.

3. Моделювання механізмів представництва, або створення моделей залучення лідерів ВПО до процесів прийняття рішень на місцевому рівні, наприклад рад ВПО при органах місцевого самоврядування тощо, що забезпечує перехід від тимчасової комунікації до постійно діючих горизонтальних мереж довіри.

Головним критерієм успішності етапу «Лабораторії співавторів» є створення життєздатного інтеграційного продукту (проєкту чи моделі), де інтереси та соціокультурна ідентичність ВПО інтегровані в загальну стратегію розвитку приймаючої громади.

Таким чином, праксеологічний вимір герменевтики у межах «Живої бібліотеки» дозволяє досягти кінцевої мети дослідження – трансформувати індивідуальні життєві наративи переміщених лідерів у колективний, інституціоналізований ресурс, що безпосередньо зміцнює соціальну згуртованість, розвиває інклюзивне локальне врядування та закладає довготривалі основи національної єдності.

Висновки та перспективи подальших досліджень. У результаті теоретико-методологічного обґрунтування та концептуального моделювання було розкрито глибокий герменевтичний вимір і праксеологічний потенціал соціальної практики «Жива бібліотека» у контексті зміцнення соціальної згуртованості багатокультурних громад. На відміну від традиційних інструментів соціогуманітарного аналізу, які часто розглядають внутрішньо переміщених осіб як пасивних реципієнтів допомоги, запропонований герменевтичний підхід дозволяє переосмислити роль ВПО, затвердивши їх у статусі активних суб'єктів смислотворення та проактивних агентів локальних змін.

Концептуалізовано цілісну науково-методичну модель інноваційної соціальної практики, яка логічно розгортається у межах трьох взаємопов'язаних етапів:

1. Текстуалізація життєвого досвіду на основі філософських ідей П. Рікера про людську діяльність як текст та засад психологічної герменевтики (Карпенко, 2025), обґрунтовано процедуру структурування життєвих історій лідерів Приазов'я. Через виділення ретроспективного, лімінального та проспективного горизонтів рефлексії, індивідуальна травма вимушеного переміщення трансформується у рефлексивний соціокультурний капітал, що містить унікальний досвід міжкультурного діалогу та громадянської солідарності в умовах війни.

2. Розгортання герменевтичного простору діалогу. Спираючись на концепцію «злиття горизонтів» Г.-Г. Гадамера та критерії комунікативної раціональності Ю. Габермаса, спроектовано механізм безпосередньої інтерсуб'єктивної взаємодії. Визначено методичну роль фасилітатора як «герменевтичного медіатора», завдання якого полягає у діагностиці первинних предупереджень учасників, забезпеченні комунікативної безпеки та стимулюванні деконструкції соціокультурних стереотипів, що веде до руйнування уявлень про «чужість» переміщених осіб.

3. Праксеологічне соціальне моделювання. Спираючись на теорію соціального конструювання реальності П. Бергера та Т. Лукмана, концептуалізовано перехід від інтерпретації досвіду до спільної дії. Модель роботи змішаних паритетних груп (ВПО та місцеві мешканці) демонструє, як виявлені спільні цінності можуть конвертуватися у інтеграційні та безпекові мікропроєкти, а також в інституційні форми локального врядування, де соціокультурні маркери національної ідентичності (Заїчко, 2024) стають ресурсом розвитку громади.

Таким чином, розроблена теоретико-методична база доводить, що «Жива бібліотека» у поєднанні з проєктним моделюванням виступає дієвим інструментом подолання соціальної геттоїзації чи маргіналізації ВПО. Вона створює тривкі горизонтальні мережі

довіри, формує спільну інклюзивну локальну ідентичність і безпосередньо впливає на зміцнення загальнонаціональної єдності та безпеки держави.

Перспективами подальших досліджень у цьому напрямі є емпірична апробація розробленої триетапної моделі на базі конкретних багатокультурних громад України, а також дослідження механізмів довгострокової інституціоналізації напрацьованих мікропроєктів у межах місцевих стратегій соціокультурного розвитку.

Список використаних джерел:

Гадамер, Г.-Г. Герменевтика, І. (2000). Істина і метод. Основи філософської герменевтики. Том 1 / пер. з нім. О. Мокровольського. Київ : Юніверс, С. 453.

Демчик, О., Цюрупа, М., Глушков, Д. (2026). Алгоритмічна Курація Як Герменевтичний Фільтр Та Джерело Епістемічної Вразливості Суб'єкта В Дискурсі Постправди. *Українознавчий альманах*, 38, УДК 94(477): 316, DOI: https://doi.org/10.17721/2520-2626/2026.38.

Заїчко, В. В. (2024). Національна ідентичність у контексті війни: герменевтичний аналіз символів, мови та пам'яті. *Культурологічний альманах*, 4(12), С. 196–203. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.2.16.

Йосипенко, С. (2024). Історіографія української філософії та дослідження історіографії філософії в Україні. *Філософська думка*. № 3. С. 7–26. DOI: https://doi.org/10.15407/fd2024.03.007.

Кебуладзе, В. (2013). Феноменологія та герменевтика в сучасних українських історико-філософських дослідженнях. *Sententiae*. № 2 (29). С. 138–146.

Ярошенко, А., Афанасьєва, Л., Кондур, З. (2026). Ромська національна меншина в умовах війни: виклики документування, гуманітарні потреби та шляхи інтеграції в Україні. *Українознавчий альманах*, 38, УДК 323.15(214.93) 364.65:341.322(477).

Berger, P. L., Luckmann, T. (1966). The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge. Garden City, N.Y. : Anchor Books, 219 p. URL: https://amstudugm.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/04/social-construction-of-reality.pdf.

Dubinina, V. (2019). Hermeneutics H.-G. Gadamer as a universal philosophy of understanding. PHILOSOPHICAL SCIENCES, SKHID, No. 1(159) (2019), pp. 5–9. https://doi.org/10.21847/1728-9343.2019.1(159).157988.

Habermas, J. (1984). The theory of communicative action. Vol. 1 : Reason and the rationalization of society / transl. by T. McCarthy. Boston : Beacon Press, xlii, 465 p.

Karpenko, Z. (2025). Philosophical Precursors of Psychological Hermeneutics. Veritas: Legal and Psychological-Pedagogical Research. 1(2), 66−74. DOI: https://doi.org/10.23939/veritas2025.02.06

Makkreel, R. (2021). Wilhelm Dilthey. In E. N. Zalta (Ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 ed.). Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/dilthey/.

Mishyna, N. V. (2021). Hermeneutics in the constitutional law of Ukraine. Наукові праці Національного університету «Одеська юридична академія», 28, 104–109.

Pellauer, D., Dauenhauer, B., Davidson, S. (2026). Paul Ricoeur. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2026 Edition) / ed. by E. N. Zalta, U. Nodelman. URL: https://plato.stanford.edu/archives/spr2026/entries/ricoeur/.

Schutz, A. (1972). The phenomenology of the social world / transl. from German by G. Walsh, F. Lehnert. Evanston, Ill. : Northwestern University Press, xxxvi, 255 p.

References:

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge. Anchor Books. https://amstudugm.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/04/social-construction-of-reality.pdf.

Demchyk, O., Tsiurupa, M., & Hlushkov, D. (2026). Alhorytmichna kuratsiia yak hermeneutychnyi filtr ta dzherelo epistemichnoi vrazlyvosti subiekta v dyskursi postpravdy [Algorithmic curation as a hermeneutic filter and a source of the subject's epistemic vulnerability in the post-truth discourse]. Ukrainoznavchyi almanakh, (38). https://doi.org/10.17721/2520-2626/2026.38.

Dubinina V. (2019). Hermeneutics H.-G. Gadamer as a universal philosophy of understanding. PHILOSOPHICAL SCIENCES, SKHID, No. 1(159) (2019), pp. 5–9. https://doi.org/10.21847/1728-9343.2019.1(159).157988.

Habermas, J. (1984). The theory of communicative action: Vol. 1. Reason and the rationalization of society (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press. (Original work published 1981).

Hadamer, H.-H. (2000). Hermenevtyka I. Istyna i metod. Osnovy filosofskoi hermenevtyky [Hermeneutics I. Truth and method. Fundamentals of philosophical hermeneutics] (O. Mokrovolskyi, Trans.; Vol. 1). Yunivers.

Karpenko, Z. (2025). Philosophical Precursors of Psychological Hermeneutics. Veritas: Legal and Psychological-Pedagogical Research. 1(2), 66−74. DOI: https://doi.org/10.23939/veritas2025.02.06.

Kebuladze, V. (2013). Fenomenolohiia ta hermeneutyka v suchasnykh ukrainskykh istoryko-filosofskykh doslidzhenniakh [Phenomenology and hermeneutics in contemporary Ukrainian historic-philosophical research]. Sententiae, 29(2), 138–146.

Makkreel, R. (2021). Wilhelm Dilthey. In E. N. Zalta (Ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 ed.). Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/dilthey/.

Mishyna, N. V. (2021). Hermeneutyka v konstytutsiinomu pravi Ukraini [Hermeneutics in the constitutional law of Ukraine]. Naukovi pratsi Natsionalnoho universytetu "Odeska yurydychna akademiia", 28, 104–109.

Pellauer, D., Dauenhauer, B., & Davidson, S. (2026). Paul Ricoeur. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2026 ed.). Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/spr2026/entries/ricoeur/.

Schutz, A. (1972). The phenomenology of the social world (G. Walsh & F. Lehnert, Trans.). Northwestern University Press. https://archive.org/details/phenomenologyofs0000schu_e3g9 (Original work published 1932).

Yaroshenko, A., Afanasieva, L., & Kondur, Z. (2026). Romska natsionalna menshyna v umovakh viiny: vyklikhi dokumentuvannia, humanitarni potreby ta shliakhi intehratsii v Ukraini [The Romani national minority in the conditions of war: challenges of documentation, humanitarian needs, and ways of integration in Ukraine]. Ukrainoznavchyi almanakh, (38).

Yosypenko, S. (2024). Istoriohrafiia ukrainskoi filosofii ta doslidzhennia istoriohrafii filosofii v Ukraini [Historiography of Ukrainian philosophy and research of the historiography of philosophy in Ukraine]. Filosofska dumka, (3), 7–26. https://doi.org/10.15407/fd2024.03.007.

Zaichko, V. V. (2024). Natsionalna identychnist u konteksti viiny: hermeneutychnyi analiz symvoliv, movy ta pamiati [National identity in the context of war: a hermeneutic analysis of symbols, language, and memory]. Kulturolohichnyi almanakh, 4(12), pp. 196–203.

Дата першого надходження статті до видання: 30.03.2025
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 13.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 24-1:165
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.18

Барковський Микита Олександрович,
аспірант, сектор східної філософії,
відділ історії зарубіжної філософії
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
orcid.org/0000-0001-6070-2985
m.barkovskyi@gmail.com

КОНЦЕПТ МУДРОСТІ (PAÑÑĀ) У «ВІСУДГІМІЗЗІ»: ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ ПІДХІД БУДДГАҐГОСИ

У статті проаналізовано опрацювання концепту мудрості (paññā) у трактаті Буддгаґоси «Вісуддгімаґґа» у філософсько-епістемологічному ракурсі. Основну увагу зосереджено не лише на змісті цього поняття, а й на герменевтичному способі роботи з канонічним матеріалом, завдяки якому Буддгаґоса надає канонічним положенням більшої визначеності, внутрішньої узгодженості та практичної спрямованості. Проблема дослідження полягає в тому, що «Вісуддгімаґґу» недостатньо розглядати лише як систематизацію канонічного вчення. Важливо також з'ясувати, за допомогою яких аналітичних та інтерпретаційних прийомів у трактаті організовано роботу з канонічними поняттями.

На прикладі концепту мудрості (paññā) показано, що Буддгаґоса не обмежується поясненням окремого терміна, а послідовно уточнює його значення, розмежовує його з близькими пізнавальними чинниками та пов'язує з ширшим контекстом духовного вдосконалення. Внаслідок цього мудрість постає не як загальна інтелектуальна здатність, а як спеціалізована форма пізнання, пов'язана з правильним розумінням, розрізненням і практичним застосуванням знання.

Аналіз концепту мудрості дає змогу виразно побачити характер коментаторської праці Буддгаґоси. У трактаті канонічний матеріал не лише тлумачиться, а й концептуально впорядковується, узгоджується та набуває нормативної спрямованості. Це дає підстави точніше розуміти «Вісуддгімаґґу» як текст, у якому коментар постає не допоміжним додатком до палійського канону, а засобом його дисциплінованого прочитання.

Ключові слова: буддійська філософія, герменевтика, епістемологія, Буддгаґоса, «Вісуддгімаґґа», мудрість (paññā), коментаторська традиція.

Barkovskyi Mykyta,
Postgraduate Student, Sector of Eastern Philosophy,
Department of the History of Foreign Philosophy
H. S. Skovoroda Institute of Philosophy
of the National Academy of Sciences of Ukraine
orcid.org/0000-0001-6070-2985
m.barkovskyi@gmail.com

THE CONCEPT OF WISDOM (PAÑÑĀ) IN THE VISUDDHIMAGGA: BUDDHAGHOSA'S HERMENEUTICAL APPROACH

This article examines the treatment of the concept of wisdom (paññā) in Buddhaghosa's Visuddhimagga from a philosophical and epistemological perspective. It focuses not only on the meaning of this concept, but above all on the hermeneutic way in which Buddhaghosa works with canonical material and gives canonical statements a more definite, coherent, and practically oriented form. The study argues that the Visuddhimagga should not be viewed only as a systematization of canonical doctrine. It is equally important to identify the analytical and interpretive strategies through which canonical concepts are organized in the treatise.

© Барковський М. О., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Using the concept of wisdom as a case study, the article shows that Buddhaghosa does not simply explain an individual term, but consistently clarifies its meaning, distinguishes it from related cognitive factors, and connects it with the broader context of spiritual cultivation. As a result, wisdom appears not as a general intellectual capacity, but as a specialized form of cognition linked to right understanding, discernment, and practical application.

The treatment of the concept of wisdom reveals especially clearly the nature of Buddhaghosa's commentarial work. In the Visuddhimagga, canonical material is not only interpreted, but also conceptually ordered, harmonized, and oriented toward correct understanding and practice. This makes it possible to understand the Visuddhimagga more precisely as a text in which commentary functions not as an auxiliary supplement to the Pali canon, but as a means of its disciplined and ordered reading.

Key words: Buddhist philosophy, hermeneutics, epistemology, Buddhaghosa, Visuddhimagga, wisdom (paññā), commentarial tradition.

Трактат «Вісуддгімаґґа» (*Visuddhimagga, «Шлях очищення»*) посідає особливе місце в історії буддійської думки як один із найвпливовіших післяканонічних текстів, у межах яких матеріал палійського канону дістає систематизованого, узгодженого й практично спрямованого опрацювання. У зв'язку з цим постать Буддгаґгоси (*Buddhaghosa, V ст.*) становить інтерес не лише як автора великого компендіуму, а й як інтерпретатора канонічного матеріалу. Його праця дає змогу простежити, як канонічні вислови набувають більш визначеної доктринальної та практичної форми (Стрелкова, 2021). Саме тому аналіз «Вісуддгімаґґи» є важливим не тільки для реконструкції окремих тем буддійського вчення, а й для осмислення коментаторської праці як способу впорядкування канонічного змісту.

Водночас значущість Буддгаґгоси полягає не лише в масштабі систематизації, а й у характері його інтерпретаційної праці з канонічним матеріалом. У сучасній буддології це питання розглядають із різних перспектив. Зокрема, Річард Ґомбріч (Richard Gombrich) звертає увагу на те, що у Буддгаґгоси канонічний матеріал постає не як просте повторення раннього вчення, а як його подальше доктринальне переоформлення (Gombrich, 2006, с. 85–86).

Руперт Ґетін (Rupert Gethin) застерігає від некритичного вживання поняття «тхеравада» щодо ранньосередньовічного контексту. На його думку, цей термін у строгому значенні стосується передусім ординаційної лінії, а не готового поділу на «тхераваду» і «магаяну» (Gethin, 2012, с. 2–3). Тому Буддгаґгосу не слід беззастережно описувати як представника вже повністю сформованої традиції тхеравади. Натомість важливішим є питання про те, як його праця стала авторитетним засобом упорядкування, пояснення й узгодження канонічного матеріалу.

Стівен Коллінз (Steven Collins), зі свого боку, пропонує розглядати «Вісуддгімаґґу» не як простий підсумок чи нейтральний переказ канонічного вчення, а як текст із власною логікою добору, організації та інтерпретації матеріалу (Collins, 2009, с. 499–532).

Марія Гайм (Maria Heim) підкреслює значення коментаторської традиції у формуванні нормативних способів читання, тлумачення та практичного засвоєння буддійського вчення. У цьому контексті коментар постає не як вторинний жанр, а як інтелектуальна форма, що виробляє власні процедури впорядкування, акцентування та нормативного спрямування змісту. (Heim, 2018, с. 2–15).

Проблема цього дослідження полягає в тому, що трактат «Вісуддгімаґґа» недостатньо розглядати лише як систематизацію канонічного матеріалу. Не менш важливо виявити, за допомогою яких аналітичних та інтерпретаційних процедур Буддгаґгоса формує більш чітке, узгоджене й практично орієнтоване розуміння ключових понять.

Як аналітичний матеріал для такого розгляду у дослідженні обрано концепт мудрості (paññā). Такий вибір зумовлений тим, що у «Вісуддгімаззі» мудрість (paññā) посідає не периферійне, а структурно важливе місце: її розгляд становить окремо організований етап викладу після моральної дисципліни (sīla) та медитації-зосередження (samādhi) і пов'язується з подальшим просуванням визвольним шляхом. Саме тому цей концепт дає змогу простежити не лише зміст окремої доктринальної теми, а й сам спосіб роботи Буддгаґгоси з канонічним матеріалом. На прикладі мудрості особливо виразно видно принципи ширшої коментаторської організації матеріалу.

Метою дослідження є з'ясування особливостей опрацювання Буддгаґгосою канонічного

матеріалу в трактаті «Вісуддгімаґґа» на прикладі концепту мудрості (paññā).

У статті використано історико-філософський, епістемологічний і герменевтичний підходи. Основним джерелом аналізу є трактат Буддгаґгоси «Вісуддгімаґґа», а концепт мудрості (paññā) обрано як репрезентативний матеріал для виявлення особливостей його коментаторської стратегії.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що на прикладі концепту мудрості (paññā) простежено спосіб роботи Буддгаґгоси з канонічним матеріалом у «Вісуддгімаззі», що дає змогу точніше визначити особливості його коментаторської праці.

Виклад основного матеріалу. Продуктивним підходом до аналізу інтерпретаційної праці Буддгаґгоси у «Вісуддгімаззі» є розгляд того, як у трактаті опрацьовано концепт мудрості (paññā). Це дає змогу побачити, що коментаторський виклад у Буддгаґгоси не зводиться до пояснення окремих канонічних положень, а передбачає їх концептуальне впорядкування в межах цілісної пізнавально-практичної схеми. Якщо в палійському каноні значення мудрості (paññā) розкривається через множинність контекстів, функцій і сотеріологічних наслідків, то у «Вісуддгімаззі» воно постає в більш зібраному й методично організованому вигляді. Завдяки цьому мудрість виявляється не лише однією з чеснот або здібностей, а й концептом, через який особливо виразно простежується властива Буддгаґгосі тенденція до систематизації, термінологічного уточнення та включення канонічного матеріалу в послідовну схему визвольної практики.

Ця тенденція виявляється вже в тому, як у трактаті організовано сам підхід до мудрості. Буддгаґгоса не обмежується згадкою про мудрість (paññā) як завершальний елемент потрійного тренування (моральної дисципліни, медитація-зосередження і мудрості) (Whitaker, Smith, 2018, с. 51–66), а вводить її в межах окремо окресленої програми аналізу, предметом якої стають її визначення, функціональні характеристики, різновиди, умови розвитку та результат. Показово, що сам текст оформлює перехід до розгляду мудрості як спеціально мотивований аналітичний крок: «…tad anantarā pana paññā bhāvetabbā. Sā ca atisankhepadesitattā viññātuṃ pi tāva na sukarā, pag'eva bhāvetuṃ; tasmā tassā vitthāraṃ bhāvananayañ ca dassetuṃ idaṃ pañhakkammaṃ hoti: 1. Kā paññā? 2. Ken'atthena paññā? 3. Kān'assā lakkhaṇa-rasa-paccupaṭṭhāna-padaṭṭhānāni? 4. Katividhā paññā? 5. Kathaṃ bhāvetabbā? 6. Paññābhāvanāya ko ānisaṃso?» (Buddhaghosa, 1975, с. 436) / «*... отже, далі слід розвивати мудрість. Проте, оскільки її було викладено надто стисло, її нелегко навіть належно зрозуміти, не кажучи вже про практичний розвиток. Тому, щоб подати її докладніше і показати спосіб її розвитку, тут пропонується така серія запитань: 1. Що таке мудрість? 2. У якому значенні вона називається "мудрістю"? 3. Які її характеристика, функція, прояв і безпосередня підстава? 4. Скількох видів буває мудрість? 5. Як її слід розвивати? 6. Який результат дає розвиток мудрості?*».

У такий спосіб канонічний матеріал не просто зводиться докупи, а зазнає концептуального впорядкування, завдяки чому мудрість набуває чіткішого теоретичного профілю. Отже, йдеться не лише про коментування у вузькому сенсі, а про інтерпретаційну працю, що перетворює розпорошені елементи традиції на внутрішньо узгоджену схему розуміння й практики.

Після окреслення цієї аналітичної рамки Буддгаґгоса переходить до визначення самого предмета розгляду. Уже на цьому етапі помітно, що його завдання полягає не в повторенні відомого терміна, а в точному встановленні того, що саме слід розуміти під мудрістю (paññā) у структурі визвольної практики. Початкове означення відразу виявляє характерне для трактату коментаторське звуження й уточнення: мудрість визначається як «kusalacittasampayuttaṃ vipassanāñāṇaṃ paññā» (Buddhaghosa, 1975, с. 436), тобто «*мудрість є знанням проникливого споглядання, поєднаним із благим станом розуму*». Тим самим поняття набуває чітко окресленого нормативного змісту: йдеться не про будь-яку інтелектуальну здатність чи ерудицію, а про специфічний різновид пізнання, вбудований у практику визвольного шляху. Внаслідок цього мудрість постає не як загальна характеристика «мудрої людини», а як технічний концепт, зміст якого визначається через функцію правильного розпізнавання й розрізнення. У цьому дефініційному рішенні виразно простежується герменевтична тенденція трактату: канонічно ширший зміст не скасовується,

а впорядковується й уточнюється в межах методично організованого розуміння.

Однак дефініційне звуження не вичерпує коментаторської праці з цим поняттям. Далі Буддгаґоса уточнює мудрість через її дієвий вимір, зазначаючи: «Pajānanaṭṭhena paññā» (Buddhaghosa, 1975, с. 436) / «*мудрість [є такою] у значенні розуміння*». Цей крок важливий тим, що переводить поняття з рівня номінального означення на рівень функціональної характеристики. Мудрість (paññā) визначається не лише через належність до певного типу пізнання, а й через ту операцію, яку вона здійснює в процесі осягнення предмета. Відтак вона постає не як статична властивість свідомості, а як активна форма коректного пізнавального відношення, спрямованого на виявлення й розрізнення того, що має бути осягнуте. У герменевтичному плані це особливо показово, оскільки коментатор не просто фіксує значення терміна, а функціонально окреслює його в межах впорядкованої аналітичної мови.

Доречно також врахувати філологічне розрізнення, на яке звертає увагу Бгіккху Нянамолі (Bhikkhu Ñāṇamoli): у палійській абгідгаммічній дефініційній мові *пання* (paññā) може позначати стан або якість розуміння, тоді як *паджанана* (pajānana) – сам акт розуміння. Обидві форми походять від дієслова *паджанаті* (pajānāti) – «розуміє» (Ñāṇamoli, 2011, с. 431–432). Це розрізнення дає змогу точніше побачити перехід, який здійснює Буддгаґоса, від номінального означення мудрості до її функціонального визначення.

При цьому саме «розуміння» (pajānana) не залишається у Буддгаґоси невизначеним або самозрозумілим. Щоб точніше окреслити специфіку мудрості (paññā), він розмежовує її зі сприйняттям (saññā) та свідомістю (viññāṇa), наголошуючи, що спільність самого факту пізнання ще не означає функціональної тотожності цих чинників. Як зазначено в трактаті: «Saññā-viññāṇa-paññānaṃ hi samāne pi jāṇanabhāve saññā: nīlaṃ pītakan ti ārammaṇasañjānanamattam eva hoti» (Buddhaghosa, 1975, с. 437) / «*Адже сприйняття, свідомість і мудрість, хоч і мають спільну властивість пізнання, сприйняття є лише розпізнаванням об'єкта: [наприклад], "синє", "жовте"*».

У цьому зіставленні сприйняття (saññā) постає як мінімальний рівень пізнавальної фіксації, що ще не веде до безпосереднього осягнення характеристик непостійності (anicca), страждання (dukkha) та не-я (anattā). Свідомість (viññāṇa), своєю чергою, вже забезпечує проникнення в ці характеристики, однак не приводить до того рівня, який у тексті позначено як постання «Шляху», тобто до актуалізації визвольного шляху як результативного етапу практики. Лише мудрість (paññā) набуває тут повного пізнавально-практичного профілю: «Paññā vuttanayavasena ārammaṇañ ca jānāti, lakkhaṇapaṭivedhañ ca pāpeti, ussakkitvā maggapātubhāvañ ca pāpeti» (Buddhaghosa, 1975, с. 437) / «*Мудрість, у вказаному значенні, пізнає об'єкт, доводить до безпосереднього осягнення характеристик і завдяки докладеному зусиллю приводить також постання Шляху*».

Саме завдяки такому ряду розмежувань мудрість виводиться за межі потенційно широкої семантики й постає у трактаті як спеціалізована форма коректного пізнання, спрямованого не лише на фіксацію даного, а й на його проникливе осягнення та практично результативне здійснення визвольного шляху. Подібний акцент на функціональному вимірі пізнання узгоджується і з сучасними філософськими інтерпретаціями Буддгаґосівської думки, у яких особлива увага приділяється ролі уваги, розрізнення та впорядкування досвіду (Smith, 2019, с. 1125–1148).

Далі у «Вісуддгімаззі» мудрість постає вже не лише як предмет дефініційного уточнення, а як чинник, вбудований у послідовність умов її можливості. Тому її розгляд з'являється не ізольовано, а на тлі вже викладених складових визвольної практики, у межах якої моральна дисципліна (sīla) і зосередження (samādhi) мають не допоміжне, а конститутивне значення. Цю логіку Буддгаґоса особливо виразно фіксує в послідовності очищень (visuddhi): «… sīlavisuddhi c'eva cittavisuddhi cā ti dve mūlabhūtā visuddhiyo…» (Buddhaghosa, 1975, с. 587) / «*…очищення моральної дисципліни і очищення розуму – це два фундаментальні очищення…*».

У такій побудові мудрість постає не як самодостатня інтелектуальна спроможність, а як чинник, що набуває дієвої пізнавальної сили лише в межах попередньо впорядкованого стану суб'єкта. Отже, Буддгаґоса тлумачить її не лише на рівні значення, а й через функціональне місце в цілісній схемі розвитку, у якій

правильність пізнання залежить від дисципліновано сформованих передумов.

Найближча структурна опора мудрості в цьому контексті безпосередньо пов'язується зі зосередженням (samādhi). Буддгаґоса зазначає: «"samāhito yathābhūtaṃ jānāti passatī" ti vacanato pana samādhi tassā padaṭṭhānaṃ» (Buddhaghosa, 1975, с. 438) / «[Оскільки] *сказано: "той, хто зосереджений, знає й бачить, як воно є насправді", – отже, зосередження є для неї (мудрості) безпосередньою підставою*». Це уточнення важливе тим, що переводить розгляд мудрості з площини загальних чеснот у площину чітко окреслених умов її можливості. Зосередження (samādhi) постає тут не як тло чи супровідний чинник, а як стан зібраності, без якого правильне знання-і-бачення (ñāṇadassana) не набуває ні стійкості, ні належної пізнавальної сили. Відтак мудрість тлумачиться не як спонтанна форма розуміння, а як така, що можлива лише на ґрунті вже сформованої дисципліни уваги та пізнавальної зібраності.

Ця залежність від попередньо сформованих умов дістає у «Вісуддгімаззі» ще виразніше процедурне оформлення в послідовності очищень (visuddhi). Після фіксації двох фундаментальних очищень трактат переходить до тих етапів, у межах яких розвиток мудрості набуває чітко структурованої форми: «…diṭṭhivisuddhi, kaṅkhāvitaraṇavisuddhi, maggāmaggañāṇadassanavisuddhi, paṭipadāñāṇadassanavisuddhi, ñāṇadassanavisuddhi ti imā pañca visuddhiyo sarīraṃ…» (Buddhaghosa, 1975, с. 587) / «*... очищення погляду, очищення через подолання сумніву, очищення знання-і-бачення шляху і не-шляху, очищення знання-і-бачення способу практики, очищення знання-і-бачення – ці п'ять очищень [становлять] стрижень*».

У такій побудові мудрість постає не просто як тема окремого доктринального викладу, а як чинник, розвиток якого розгортається поетапно, причому кожен етап задає власний критерій переходу й коректності. Отже, герменевтична праця Буддгаґоси виявляється тут не лише в уточненні значення терміна, а й у побудові впорядкованої схеми, в якій правильне розуміння мислиться як поетапний процес із внутрішніми розрізненнями та чітко окресленими моментами перевірки.

Особливе значення в цій послідовності має очищення погляду (diṭṭhivisuddhi), оскільки саме на цьому етапі мудрість уперше набуває чітко окресленого пізнавального профілю. Буддгаґоса визначає його так: «diṭṭhivisuddhi nāma nāmarūpapariggaho; sā pan'esā yāthāvadassanaṃ nāma» (Buddhaghosa, 1975, с. 587) / «*очищення погляду – це осягнення імені-й-форми; саме воно називається баченням того, як є насправді*».

Це формулювання є принциповим, оскільки в ньому мудрість постає вже не лише як здатність до розрізнення, а як форма пізнання, що має належно відповідати своєму предметові. Інакше кажучи, у межах коментаторської моделі йдеться не просто про наявність знання, а про його нормативно визначену правильність. Саме через такі вузли, як очищення погляду (diṭṭhivisuddhi), Буддгаґоса переводить мудрість із площини загального позитивного означення в площину процедурно впорядкованого знання-і-бачення (ñāṇadassana), для якого важливий не лише сам факт пізнання, а й його відповідність тому, що має бути побачене таким, яким воно є насправді (yathābhūtaṃ). У сучасній інтерпретації цей перехід пов'язують із тим, що Буддгаґоса описує аналіз досвіду не як побудову онтологічної схеми, а як практику впорядкування та корекції самого способу бачення (Heim, Ram-Prasad, 2018, с. 1085–1108).

На цьому тлі подальші етапи очищення показують, що для Буддгаґоси правильність пізнання не є початково гарантованою, а потребує послідовного уточнення й перевірки. Тому розвиток мудрості не завершується актом бачення речей такими, якими вони є насправді, а переходить у ті етапи практики, на яких визначальним стає розрізнення між коректним і некоректним напрямом просування. Показово, що один із них прямо позначено як «maggāmaggañāṇadassanavisuddhi» (Buddhaghosa, 1975, с. 587) / «*очищення знання-і-бачення [щодо] шляху та не-шляху*», тобто як рівень, на якому знання-і-бачення (ñāṇadassana) функціонує вже не просто як позитивне осягнення, а як здатність розпізнавати межу між шляхом і не-шляхом. Завдяки цьому мудрість постає у «Вісуддгімаззі» не лише як інструмент пізнання, а як чинник його нормативної самокорекції, що надає визвольній практиці чіткішої процедурної форми.

Висновки. Проведений аналіз показує, що у «Вісуддгімаззі» Буддгаґґоса не обмежується поясненням окремого канонічного поняття, а здійснює його дефініційне уточнення, концептуальне впорядкування та нормативне спрямування. На прикладі мудрості (paññā) це виявляється в її розмежуванні з близькими пізнавальними чинниками, включенні в послідовність умов її можливості та нормативному оформленні в межах схеми правильного знання-і-бачення (ñāṇadassana).

Отже, мудрість (paññā) постає не просто як одна з чеснот чи здібностей, а як концепт, на якому особливо виразно простежується інтерпретаційна стратегія Буддгаґґоси. Це дає підстави розуміти його працю не як просте відтворення традиції, а як форму концептуального впорядкування та нормативного спрямування канонічного матеріалу.

Список використаних джерел:

Buddhaghosa (2011). The path of purification (Visuddhimagga) (Bhikkhu Ñāṇamoli, Trans.). Buddhist Publication Society.

Buddhaghosa (1975). The Visuddhi-Magga of Buddhaghosa (C. A. F. Rhys Davids, Ed.). Pali Text Society.

Collins, S. (2009). Remarks on the Visuddhimagga, and on its treatment of the Memory of Former Dwelling(s) (pubbenivāsānussatiñāṇa). Journal of Indian Philosophy, 37, 499–532.

Gethin, R. (2012). Was Buddhaghosa a Theravādin? Buddhist identity in the Pali commentaries and chronicles. In P. Skilling, J. A. Carbine, C. Cicuzza, & S. Pakdeekham (Eds.), How Theravāda is the Theravāda? Exploring Buddhist identities (pp. 1–66). Fragile Palm Leaves Foundation; Silkworm Books.

Gombrich, R. F. (2006). How Buddhism began: The conditioned genesis of the early teachings (2nd ed.). Routledge.

Heim, M. (2018). Voice of the Buddha: Buddhaghosa on the immeasurable words. Oxford University Press.

Heim, M., & Ram-Prasad, C. (2018). In a double way: Nāmarūpa in Buddhaghosa's phenomenology. *Philosophy East & West, 68*(4), 1085–1115.

Smith, S. M. (2019). Paying attention to Buddhaghosa and Pāli Buddhist philosophy. *Philosophy East and West, 69*(4), 1088–1114.

Whitaker, J. S., & Smith, D. (2018). Ethics, meditation, and wisdom. In D. Cozort & J. M. Shields (Eds.), The Oxford handbook of Buddhist ethics (pp. 51–71). Oxford University Press.

Стрелкова А. (2021). Буддгаґґоша. Велика українська енциклопедія. https://vue.gov.ua/Буддгаґґоша (дата звернення: 29.03.2026).

References:

Buddhaghosa (2011). The path of purification (Visuddhimagga) (Bhikkhu Ñāṇamoli, Trans.). Buddhist Publication Society.

Buddhaghosa (1975). The Visuddhi-Magga of Buddhaghosa (C. A. F. Rhys Davids, Ed.). Pali Text Society.

Collins, S. (2009). Remarks on the Visuddhimagga, and on its treatment of the Memory of Former Dwelling(s) (pubbenivāsānussatiñāṇa). *Journal of Indian Philosophy, 37*, 499–532.

Gethin, R. (2012). Was Buddhaghosa a Theravādin? Buddhist identity in the Pali commentaries and chronicles. In P. Skilling, J. A. Carbine, C. Cicuzza, & S. Pakdeekham (Eds.), How Theravāda is the Theravāda? Exploring Buddhist identities (pp. 1–66). Fragile Palm Leaves Foundation; Silkworm Books.

Gombrich, R. F. (2006). How Buddhism began: The conditioned genesis of the early teachings (2nd ed.). Routledge.

Heim, M. (2018). Voice of the Buddha: Buddhaghosa on the immeasurable words. Oxford University Press.

Heim, M., & Ram-Prasad, C. (2018). In a double way: Nāmarūpa in Buddhaghosa's phenomenology. *Philosophy East & West*, *68*(4), 1085–1115.

Smith, S. M. (2019). Paying attention to Buddhaghosa and Pāli Buddhist philosophy. *Philosophy East and West, 69*(4), 1088–1114.

Strelkova, A. (2021). Buddhahhosha [Buddhaghosa]. Velyka ukrainska entsyklopediia [The Great Ukrainian Encyclopedia]. https://vue.gov.ua/Буддгаґґоша [in Ukrainian].

Whitaker, J. S., & Smith, D. (2018). Ethics, meditation, and wisdom. In D. Cozort & J. M. Shields (Eds.), The Oxford handbook of Buddhist ethics (pp. 51–71). Oxford University Press.

Дата першого надходження статті до видання: 31.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 27.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 316.75:323.1
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.19

Бондарєв Артем Віталійович,
аспірант четвертого року навчання ОНП «Філософія»
кафедри психології, політології та соціокультурних технологій
Сумського державного університету
orcid.org/0000-0003-2763-8939

НАЦІОГЕНЕЗ ЯК ПРОЦЕС БАГАТОВИМІРНОГО ВІДТВОРЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ СПІЛЬНОТИ[1]

Стаття присвячена теоретичному осмисленню націогенезу як складного багатовимірного процесу відтворення національної спільноти. У сучасних соціогуманітарних дослідженнях нація дедалі частіше розглядається не як статичне утворення, а як динамічна соціально-історична конструкція, що підтримується через взаємодію інституційних структур, символічних дискурсів і культурних практик. Метою статті є концептуалізація націогенезу як процесу, що відбувається на кількох взаємопов'язаних рівнях – інституційному, дискурсивному та культурному – і визначення їхньої ролі у формуванні та підтриманні національної ідентичності. Теоретичною основою дослідження виступають ключові підходи сучасної теорії нації та націоналізму. Модерністські інтерпретації наголошують на ролі політичних інститутів і соціальних механізмів модерної держави у формуванні національних спільнот. Конструктивістські підходи підкреслюють значення комунікативних практик і символічних наративів у конструюванні уявлення про спільність, тоді як етносимволічна перспектива акцентує увагу на ролі історичної пам'яті, міфів походження та культурних символів у підтриманні тяглості національної ідентичності. У статті здійснено спробу інтегрувати ці теоретичні підходи в єдину аналітичну рамку, що дозволяє розглядати націю як результат постійного соціального відтворення. Методологія дослідження ґрунтується на міждисциплінарному концептуальному аналізі. У запропонованій моделі інституційний рівень охоплює діяльність державних і суспільних інститутів, що формують спільний політичний простір; дискурсивний рівень пов'язаний із виробленням і поширенням наративів про спільну історію та колективну долю; культурний рівень включає систему символів, традицій і повсякденних практик, через які відтворюється національна спільнота. Такий підхід дозволяє розглядати націогенез як безперервний процес підтримання та трансформації спільноти. У результаті обґрунтовується теза, що національна ідентичність формується через взаємодію інституційних, дискурсивних і культурних механізмів, які створюють комплексну систему соціального відтворення нації. Інтеграція цих вимірів відкриває можливості для більш системного аналізу динаміки національних ідентичностей у сучасних суспільствах.

Ключові слова: нація, націогенез, національна ідентичність, націоналізм, дискурс, інституції, культурна пам'ять.

[1] Дослідження проведено в рамках реалізації НДР молодих вчених «Еволюція української ідентичності в мовній свідомості: досвід минулого, сучасні виклики та перспективи розвитку» (номер державної реєстрації: 0126U000872).

© Бондарєв А. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Bondariev Artem,
forth-year Postgraduate Student at the educational and scientific program "Philosophy" at the Department of Psychology, Political Science and Sociocultural Technologies
Sumy State University
orcid.org/0000-0003-2763-8939

NATIONOGENESIS AS A PROCESS OF MULTIDIMENSIONAL REPRODUCTION OF NATIONAL COMMUNITY

The article is devoted to the theoretical interpretation of nationogenesis as a complex and multidimensional process of the reproduction of a national community. In contemporary social and humanitarian research, the nation is increasingly understood not as a static entity but as a dynamic socio-historical construct maintained through the interaction of institutional structures, symbolic discourses, and cultural practices. The aim of the article is to conceptualize nationogenesis as a process occurring simultaneously at several interconnected levels – institutional, discursive, and cultural, – and to determine their role in the formation and maintenance of national identity. The theoretical framework of the study is based on the key approaches of contemporary theories of nation and nationalism. Modernist interpretations emphasize the role of political institutions in the formation of national communities. Constructivist approaches highlight the importance of communicative practices and symbolic narratives in constructing the idea of collective belonging. The ethno-symbolist perspective draws attention to the role of historical memory, myths of origin, and cultural symbols in maintaining the continuity of national identity. The article attempts to integrate these theoretical approaches into a single analytical framework that allows nation as the result of continuous social reproduction. The methodology of the study is based on an interdisciplinary conceptual analysis. Within the proposed model, the institutional level encompasses the activities of state and social institutions that form a shared political space. The discursive level is associated with the production and dissemination of narratives about a common history and collective destiny. The cultural level includes system of symbols, traditions, and everyday practices through which the national community is reproduced. Such an approach makes it possible to consider nationogenesis as a continuous process of maintaining and transforming the community. As a result, the article substantiates thesis that national identity is formed through the interaction of institutional, discursive, and cultural mechanisms that create a complex system of the social reproduction of the nation. The integration of these dimensions opens up opportunities for a more systematic analysis of national identities in contemporary societies.

Key words: nation, nationogenesis, national identity, nationalism, discourse, institutions, cultural memory.

Постановка проблеми. Нація дедалі частіше розглядається не як статична спільнота, а як складний соціально-історичний процес. У такій перспективі вона постає як динамічна конструкція, що формується й підтримується через взаємодію соціальних механізмів, символічних практик та інституційних структур. Водночас значна частина теоретичних підходів зосереджується переважно на окремих вимірах цього явища. Модерністські концепції наголошують на ролі інституційних механізмів держави у формуванні національних спільнот та підкреслюють значення комунікативних практик і символічних наративів. Підходи, що спираються на феномени етносу та культури, звертають увагу на історичну пам'ять, міфи походження та культурні символи як чинники тяглості національної ідентичності. Проте ізольоване використання цих інтерпретацій не завжди дозволяє повною мірою пояснити складність процесів націогенезу. У зв'язку з цим актуалізується потреба в аналітичній перспективі, що розглядала б формування та підтримання нації як багатовимірний процес відтворення, який одночасно відбувається на інституційному, дискурсивному та культурному рівнях. Така інтегративна рамка дає змогу комплексно осмислити механізми конструювання й відтворення національної ідентичності.

Аналіз досліджень і публікацій. Одним із найбільш впливових напрямів є інтерпретація нації, представлена працями Ернста Гелнера, який пов'язував виникнення націоналізму з процесами модернізації, індустріалізації та формуванням стандартизованої культури, що поширюється через систему освіти та інститути модерної держави. У цьому контексті націоналізм розглядається як політичний принцип, відповідно до якого політичні та національні межі мають збігатися, а формування спільної культури стає необхідною умовою функціонування індустріального суспільства.

Методологія дослідження. Методологічну основу дослідження становить міждисциплінарний підхід, що поєднує інструменти соціологічного, політичного та культурологічного аналізу націогенезу як багатовимірного процесу відтворення національної спільноти. Теоретико-методологічним підґрунтям дослідження є інтеграція модерністського, конструктивістського та етносимволічного підходів, представлених у працях Ернста Ґелнера, Бенедікта Андерсона та Ентоні Сміта. Використання цих підходів зумовлене необхідністю комплексного аналізу різних вимірів націогенезу. У дослідженні застосовано порівняльний метод та елементи дискурсивного аналізу. Порівняльний метод дозволяє зіставити модерністські, конструктивістські та етносимволічні інтерпретації націогенезу з метою виявлення їхніх аналітичних можливостей і обмежень. Застосування елементів дискурсивного аналізу обґрунтоване потребою дослідити роль символічних наративів та комунікативних практик у процесах формування та відтворення національної ідентичності. Аналітична рамка дослідження передбачає виокремлення трьох взаємопов'язаних рівнів націогенезу: інституційного, дискурсивного та культурного. Інституційний рівень охоплює діяльність державних і суспільних інститутів, що формують нормативні та організаційні умови існування нації. Дискурсивний рівень пов'язаний із виробленням і поширенням наративів, які конструюють уявлення про спільну історію, ідентичність і колективну долю. Культурний рівень включає систему символів, традицій і повсякденних практик, через які відбувається закріплення та відтворення національної ідентичності.

Об'єктом дослідження є процеси формування та відтворення національної ідентичності в сучасних суспільствах, які розглядаються у контексті націогенезу як складного соціально-історичного явища. У цьому вимірі нація постає як динамічна спільнота, що підтримується та відтворюється через взаємодію інституційних структур, символічних дискурсів і культурних практик.

Метою дослідження є концептуалізація націогенезу як багатовимірного процесу відтворення національної спільноти шляхом інтеграції інституційного, дискурсивного та культурного рівнів аналізу.

Виклад основного матеріалу. У контексті формування ідентичності її носієм виступає колективний суб'єкт який постає як соціально та історично сформована спільнота індивідів, об'єднаних сукупністю спільних характеристик, досвіду та уявлень про власну приналежність. У цьому випадку спільнота не зводиться до механічної сукупності окремих осіб, а функціонує як інтегрований соціальний колектив, члени якого усвідомлюють свою належність до певної спільноти та сприймають себе як частину єдиного соціального цілого (Tribal, 2023).

У межах національної спільноти як колективного суб'єкта формується та відтворюється національна ідентичність, що ґрунтується на усвідомленні індивідами своєї належності до нації. Її становлення зумовлюється сукупністю соціальних умов, історичним розвитком спільноти та спільними процесами соціалізації, у межах яких засвоюються відповідні норми, цінності та культурні коди. У такому соціально-історичному контексті нація формує систему символічних репрезентацій – мову, символи, національні міфи, історичні наративи та ритуали, які відображають спільні цінності, репрезентують колективне минуле та підтримують відчуття єдності й належності до національної спільноти.

Важливий теоретичний поворот до пояснення цих процесів здійснив Ернст Ґелнер, який змістив дослідницький фокус на аналіз соціально-історичних умов виникнення нації. Центральною у його концепції є теза про те, що саме індустріальне суспільство, яке характеризується високим рівнем функціонального поділу праці, соціальною мобільністю та стандартизованою системою освіти, формує об'єктивну потребу в культурній уніфікації, що, своєю чергою, стає передумовою формування національної ідентичності. Ключовим інтелектуальним внеском Ернста Ґелнера є твердження про те, що нація як результат процесів модернізації, у яких ключову роль відіграє держава (Ґелнер, 2003).

Модерна держава виступає агентом культурної стандартизації, здійснюючи політику уніфікації мовних, освітніх і культурних практик. Така політика передбачає поступове витіснення локальних діалектів і регіональних культурних відмінностей на користь формування єдиної системи культурних норм, яка забезпечує

комунікативну сумісність членів суспільства та створює підґрунтя для консолідації національної спільноти. Саме така стандартизована культура забезпечує можливість соціальної мобільності, професійної спеціалізації та ефективної взаємодії у складній структурі модерного суспільства. У результаті національна ідентичність формується не лише як символічна спільність, заснована на спільних уявленнях про минуле, але й як інституційно підтримувана форма колективної самоідентифікації, що інтегрує індивідів у межах єдиного політичного та культурного простору. У результаті цього процесу національна ідентичність постає як продукт інституційних і культурних механізмів модерної державності, що забезпечують інтеграцію індивідів у межах спільного символічного та комунікативного простору (Ґелнер, 2003).

У сучасних правових системах зазвичай утримуються від чіткого визначення критеріїв членства у культурних чи етнічних спільнотах, обмежуючись принципом індивідуального самовизначення. Формалізованого самодекларування часто достатньо для набуття колективних прав, інколи з додатковим підтвердженням походження через офіційні документи. Такий підхід поєднує повагу до права на особисту ідентичність із необхідністю адміністративної верифікації, що регулює доступ до колективних прав і представництва (Pap, 2021).

Водночас держава підтримує певні культурні цінності та встановлює обов'язки для громадян через присяги, декларації вірності та положення про лояльність, які слугують як механізмом контролю, так і засобом соціальної інтеграції, закріплюючи спільні цінності та символічні орієнтири. Прикладом є положення про оголошення Ізраїлю національною державою єврейського народу, яке конституційно закріплює єврейську ідентичність держави та підкреслює етнічну перевагу євреїв, формуючи основу політичної та культурної самоідентифікації національної спільноти (Pap, 2021).

В подальшому дослідники зосереджували увагу не лише на структурних та інституційних чинниках формування національної ідентичності, а й на дискурсивних і символічних механізмах, через які вона відтворюється у свідомості індивідів. Публікація в 1983 році книги Бенедікта Андерсона «Уявні спільноти» стала важливою віхою в розвитку досліджень націй та націоналізму. Ця робота знаменувала собою концептуальний «поворот» до аналізу того, як формуються і підтримуються символічні та культурні конструкти, які дають членам суспільства відчуття належності до єдиного колективу. Саме в такому підході акцент зміщується на дискурсивну основу, з якої розгортаються національні уяви та колективна ідентичність.

Уявні спільноти існують як символічні конструкції, підтримувані у свідомості індивідів через мову, символи та інституційні механізми. До них належать нації, релігійні конфесії та політичні утворення, які об'єднують мільйони людей, що ніколи не зустрінуться особисто, але відчувають себе частиною єдиного колективного суб'єкта. Бенедікт Андерсон наголошував, що навіть у найменшій нації її члени ніколи не знатимуть більшості своїх співгромадян і не матимуть з ними особистого контакту, проте в уяві кожного існує образ цілісної, об'єднаної та реально відчутної спільноти. Нація постає як продукт символічної репрезентації, вкоріненої через образи, ритуали, просторові та візуальні маркери, які з часом набувають звичності та «природності». Ключовим механізмом формування уявної спільноти є система символів, яка відтворюється та підтримується через щоденну символічну практику, забезпечуючи відчуття єдності (Андерсон, 2001).

Бенедикт Андерсон підкреслює, що націоналізм слід розглядати не стільки як сучасну політичну ідеологію, скільки як поширений спосіб уявлення про світ. Його суть полягає не лише у передачі однакової інформації серед членів спільноти, а й у тому, що люди інтегруються як синхронно, через одночасне сприйняття подій і символів, так і наративно, через спільні історії та оповіді. Така комбінація створює відчуття єдності та спільності, дозволяючи членам нації відчувати себе частиною цілісного колективу, навіть за відсутності безпосередніх міжособистісних контактів. У цьому контексті націоналізм функціонує як культурно-символічний механізм, що формує і підтримує уявлену спільноту через повторювані практики, ритуали та спільні наративи (Calhoun, 2017).

Таким чином, репрезентація «національного» базується на особистому досвіді співіснування сучасника з іншими членами спільноти, більшість з яких фактично відсутні. Основою таких

відносин стає уявна проекція колективної участі у соціальному процесі, що охоплює однакові масштаби простору та часу для всіх членів спільноти. Це створює відчуття синхронності та спільності навіть без безпосереднього контакту між індивідами. Геній Бенедікта Андерсона полягає передусім у виділенні ще одного інтерпретаційного виміру, який підкреслює інтегративну роль самих практик регулярного споживання медіапродуктів. Колективна рутинізація та поступове розширення особистої взаємодії із символічними матеріалами – літературою, новинами, історичними наративами – дозволяє кожному індивіду уявити себе частиною спільноти національного масштабу. Саме в межах консолідації динаміки колективного виробництва та споживання медіапродуктів формується соціальна тканина значень, яка забезпечує відчуття постійної присутності спільноти та підтримує уявлення про її цілісність і єдність у свідомості індивідів (Landaeta & Laguna-Tapia, 2020).

У широкому сенсі масова комунікацію історично виникає через розвиток інституцій, які прагнуть використовувати нові можливості для агрегування та збереження інформації. Ці інституції виробляють і відтворюють символічні форми, а також передають інформацію та символічний контент численним одержувачам у обмін на певну фінансову винагороду. Поширення медіапродуктів дозволяє нам переживати події, спостерігати за іншими та загалом пізнавати світ, який виходить за межі сфери наших повсякденних зустрічей. Таким чином, засоби масової інформації виступають посередником між індивідуальним досвідом та ширшим соціальним і культурним контекстом, формуючи уявлення про колективну реальність та розширюючи горизонти сприйняття (Thompson, 1995).

Такі обставини відповідають позиції Б. Андерсона. Він визначав можливості існування нації як особливого типу спільноти, де кожен член ніколи не знатиме більшості своїх співвітчизників. Водночас у свідомості кожного формується образ цієї спільноти як цілісного, об'єднаного й реально відчутного колективу. Саме через повторювані практики споживання медіапродуктів, ритуали та символічні маркери індивіди здобувають відчуття належності та синхронності, що забезпечує відтворення «уявної спільноти» у повсякденному досвіді.

В сучасному світі «дискурсивні форми» пронизані шаблонами, що постійно посилаються на національну ідентичність. Це відтворення національних посилань у мові та думці відбувається непомітно, через звичні й тонкі ритми повсякденного життя. Поняття, які здаються нам буденними або очевидними, насправді виявляються ідеологічними конструкціями націоналізму, формуючи уявлення про спільну приналежність та підтримуючи символічну єдність національної спільноти (Billig, 1995).

Всюдисущість глобалізованого медіадосвіду, який забезпечує постійну «видимість» національних одиниць у «світі націй», посилюється тим, що частина інформаційного потоку формується державою для прищеплення ключових понять та ідей населенню. Через ці механізми держава підтримує національну єдність і формує символічні орієнтири, що закріплюють уявлення про спільне минуле та політичну спільноту. Медіа і державна комунікація взаємодіють, створюючи простір, у якому індивіди постійно переживають себе як частину нації та відтворюють «уявну спільноту». Водночас образ односторонньої ідеологічної маніпуляції, де маси беззаперечно приймають державні меседжі, є надто спрощеним. Насправді взаємодія індивіда з медіа і державними повідомленнями відбувається в складному полі культурних і символічних практик, де люди активно інтерпретують, фільтрують і адаптують інформацію під власний досвід. Тому формування національної ідентичності слід розглядати як динамічний процес взаємодії між інституційними впливами та особистими практиками сприйняття, що підтримує багатовимірну «уявну спільноту» (Landaeta & Laguna-Tapia, 2020).

Національна ідентичність не є комплексом статичних повідомлень, яке передається безпосередньо до масової аудиторії. Одержувачі цих повідомлень мають здатність критично осмислювати, обговорювати та трансформувати символи національності у різноманітний спосіб, залежно від контексту використання ідентичності. Крім того, поширення мас-медіа значно ускладнило контроль держави над потоками інформації, повідомленнями та трансформаціями, які постійно відбуваються у сфері національної свідомості. Як зауважив Тім Еденсор, хоча історично держави намагалися створити кодифікований корпус національних знань,

після утвердження нації як єдиного цілого засоби масової інформації та культурні індустрії швидко розширюються і значною мірою виходять з-під державного контролю, поширюючись через комерційні мережі та неформальні структури. У результаті процес формування національної ідентичності стає динамічним і взаємодіє з активним осмисленням та інтерпретацією символів (Ederson, 2002).

Британський дослідник Ентоні Сміт акцентує на мінливому, динамічному характері ідентичності, зазначаючи, що належність до групи не є сталою або об'єктивно зафіксованою характеристикою індивіда. Вона формується передусім через суб'єктивне сприйняття, емоційний зв'язок, індивідуальний вибір і ситуативне позиціювання. Людина ототожнює себе з певною спільнотою залежно від соціальної, політичної чи культурної ситуації, у якій перебуває. У різні життєві періоди або за різних умов індивід може надавати перевагу різним ідентичностям – мовній, релігійній, професійній, громадянській чи етнічній. Водночас значущість кожної з них варіюється залежно від того, які аспекти самоідентифікації стають найбільш релевантними у конкретному історичному та соціальному контексті (Сміт, 1994).

Нація для Ентоні Сміта є спільнотою історії. Національна ідентичність постає не як застигла сутність, а як динамічний процес, який постійно переосмислюється у конкретному історичному контексті. Навіть найбільш усталені символи та наративи можуть змінюватися. Це не прояв слабкості національного проєкту, а свідчення його життєздатності. Сила національної ідентичності полягає у здатності адаптуватися, зберігаючи при цьому ядро колективної пам'яті та уявлення про спільну долю. Вона завжди була контекстуальною та гнучкою, залежною від соціально-політичних обставин, культурних течій і ідеологічних потреб часу. Її ядро – уявлення про спільну долю – залишалося стабільним, тоді як форми вияву, акценти, герої, символи та межі спільноти постійно змінювались, забезпечуючи життєздатність національної спільноти (Сміт, 2004).

У межах запропонованої аналітичної рамки інституційний, комунікативний і культурний контури перебувають у відношенні взаємної легітимації та нормалізації. Їхня взаємодія – це циклічний процес, у якому кожен контур виконує специфічну функцію. Інституційний контур виступає джерелом формалізації критеріїв належності та рамок легітимного самоопису, які набувають публічної форми через комунікативні практики. Інституції не лише регулюють поведінку, а й продукують категоріальний апарат, через який спільнота описує себе, задаючи базові координати для формування ідентичності. Комунікативний контур забезпечує циркуляцію та відтворення цих категорій у вигляді дискурсів, наративів і символічних форм, які перетворюють інституційні приписи на соціально розділені смисли. У цьому процесі відбувається не лише передача, а й інтерпретація, внаслідок чого інституційні визначення можуть посилюватися, трансформуватися або піддаватися конкуренції. Культурний контур виконує функцію довготривалої стабілізації та нормалізації, інтегруючи інституційні та комунікативні елементи у структури пам'яті та символічні коди. Саме на цьому рівні відбувається закріплення певних інтерпретацій як «природних» або «самоочевидних», що забезпечує відтворення ідентичності у часі.

Водночас цей процес має зворотний характер. Дискурсивні трансформації можуть підривати інституційні рамки, а зміни у культурній пам'яті – делегітимізувати усталені форми самоопису. У межах такого підходу український кейс дозволяє реконструювати не лише окремі історичні етапи, а передусім зміну конфігурацій взаємодії трьох контурів. Зміна політичних режимів, конкуренція проектів самоопису та боротьба за легітимні версії минулого створюють умови, в яких український історичний матеріал виступає як аналітичний простір. В такому просторі можна простежити, як інституційні рамки належності транслюються у дискурсивні форми, як ці форми набувають або втрачають легітимність у публічній комунікації та яким чином вони закріплюються або оскаржуються у культурній пам'яті.

У межах ранньомодерного етапу українського націогенезу відбувається формування первинних контурів колективної належності, що конституюються через політико-адміністративні практики, конфігурації лояльності та початкові механізми символічної легітимації «спільного». Саме ці чинники задавали допустимі моделі самоопису та визначали параметри ідентифікації. Імперські номінації, зокрема концепт «Малоросія»,

виконували функцію інституційно-дискурсивного інструменту політичного маркування, оскільки встановлювали ієрархізовані рамки належності та обмежували можливі форми колективної самоідентифікації (Когут, 2004).

Упродовж XIX століття українська ідентичність трансформується в модерний проєкт, що розгортається через діяльність інтелектуальних середовищ, продукування текстів і програм, спрямованих на формування дискурсу спільності. У цьому процесі відбувається кристалізація критеріїв належності та політизація культурних маркерів. Університетські та гурткові осередки виступають ключовими комунікативними просторами, в яких конструюються значення «нації», формуються коди солідарності та виробляються наративи, що забезпечують уявлювану єдність спільноти. Водночас публіцистичні та програмні тексти виконують функцію інструментів символічного конструювання ідентичності, забезпечуючи артикуляцію мови самоопису, визначення критеріїв належності та окреслення нормативних орієнтирів колективного майбутнього (Грицак, 2019).

Визвольні змагання початку XX століття стали етапом інтенсивного, але незбалансованого націогенезу, в якому різні моделі поєднання інституційних, дискурсивних і культурних механізмів випробовувалися в умовах високої політичної турбулентності. Інституційні спроби державотворення супроводжувалися інтенсивним виробленням політичних наративів, спрямованих на легітимацію нової влади та мобілізацію населення, однак нестабільність інституційних форм обмежувала здатність цих дискурсів закріплюватися у стійких практиках колективної ідентифікації. Водночас культурні маркери та історичні символи, хоча й виконували функцію інтеграції, не були достатньо інституціоналізовані, щоб забезпечити довготривалу консолідацію політичної спільноти. Неповна реалізація українського модерного національного проєкту може бути пояснена комплексною взаємодією зовнішніх і внутрішніх чинників, серед яких ключове місце посідають дефіцит інституційної стійкості, фрагментація комунікативних процесів і конкуренція культурних наративів щодо нормативного образу нації (Яневський, 2003).

Висновки. Проведене дослідження дозволяє розглядати націогенез як складний і безперервний процес соціального відтворення національної спільноти, що відбувається через взаємодію інституційних, дискурсивних і культурних механізмів. Такий підхід дає можливість інтегрувати різноманітні теоретичні перспективи сучасних досліджень націоналізму.

У ході аналізу встановлено, що модерністські, конструктивістські та етносимволічні підходи відображають різні, але взаємодоповнювальні аспекти формування національної ідентичності. Модерністські концепції акцентують на ролі політичних інститутів і механізмів модерної держави у формуванні спільного політичного простору. Конструктивістські підходи підкреслюють значення комунікативних практик, символічних наративів і дискурсів, через які формується уявлення про спільність. Етносимволічна перспектива, своєю чергою, акцентує на важливості історичної пам'яті, культурних символів, міфів походження та традицій у підтриманні тяглості національної ідентичності. Інституційний рівень забезпечує організаційні та нормативні умови існування нації, дискурсивний рівень формує інтерпретаційні рамки спільної історії та колективної ідентичності, тоді як культурний рівень забезпечує їхнє закріплення через символи, традиції та повсякденні практики. Взаємодія цих рівнів створює цілісну систему відтворення національної спільноти.

Отже, національна ідентичність постає не як результат постійного соціального процесу, що підтримується інституційними структурами, дискурсивними практиками та культурними формами колективного життя. Інтеграція цих вимірів дозволяє більш системно аналізувати динаміку національних ідентичностей у сучасних суспільствах та поглиблює розуміння механізмів націогенезу в умовах соціальних і культурних трансформацій.

Список використаних джерел:

Billig, M. (1995). Banal nationalism. London: Sage Publications.

Calhoun, C. (2017). The rhetoric of nationalism. In M. Antonsich & M. Skey (Eds.), Everyday nationhood: Theorizing culture, identity and belonging after banal nationalism. London: Palgrave Macmillan.

Edensor, T. (2002). National identity, popular culture and everyday life. New York: Berg.

Landaeta, O. G., & Laguna-Tapia, A. (2020). El nacionalismo y los media: una reflexión sobre el papel de la comunicación masiva en la definición de las identidades modernas. *Revista Investigación & Desarrollo*, *19*(2), 137–148. https://doi.org/10.23881/IDUPBO.019.2-9E.

Pap, A. L. (2021). Conceptualizing and operationalizing identity, race, ethnicity, and nationality by law: An introduction. *Nationalities Papers*, *49*(2), 213–220.

Thompson, J. B. (1995). The media and modernity: A social theory of the media. Cambridge: Polity Press.

Tribl, N. (2023). Identity questions and national symbols: The role of national symbols in the formation of national and constitutional identity. *Central European Journal of Comparative Law, 4*(1), 197–210. https://doi.org/10.47078/2023.1.197-210.

Андерсон Б. (2001) Уявлені спільноти: роздуми про витоки та поширення націоналізму [Електронний ресурс]. Бенедикт Андерсон; пер. з англ. В. Шовкун. Київ: Критика.

Грицак Я. Й. (2019). Нарис історії України: Формування модерної нації XIX–XX століття. Київ: Yakaboo Publishing.

Ґелнер Е. (2003). Нації та націоналізм. Націоналізм: пер. з англ. Київ: Таксон.

Когут, З. (2004). Українська еліта у XVIII столітті та її інтеграція в російське дворянство. У Т. Курило (Ред.), Коріння ідентичности: студії з ранньомодерної та модерної історії України (С. Грачова, пер., за участю О. Бобровського, с. 80–102). Київ: Критика.

Сміт Ентоні Д. (1994). Національна ідентичність. Пер. з англійської П. Таращука. Київ: Основи.

Сміт Ентоні Д. (2004). Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія. Пер. з англійської. Київ: К. І. С.

Яневський, Д. Б. (2003). Політичні системи України 1917–1920 років: спроби творення і причини поразки. Київ: Дух і літера.

References:

Anderson, B. (2001). Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism (V. Shovkun, Trans.). Kyiv: Krytyka [in Ukrainian].

Billig, M. (1995). Banal nationalism. London: Sage Publications [in English].

Calhoun, C. (2017). The rhetoric of nationalism. In M. Antonsich & M. Skey (Eds.), Everyday nationhood: Theorizing culture, identity and belonging after banal nationalism. London: Palgrave Macmillan [in English].

Edensor, T. (2002). National identity, popular culture and everyday life. New York: Berg [in English].

Gellner, E. (2003). Natsii ta natsionalizm; Natsionalizm [Nations and nationalism]. Kyiv: Takson [in Ukrainian].

Hrytsak, Y. Y. (2019). Narys istorii Ukrainy: Formuvannia modernoi natsii XIX–XX stolittia [An outline of the history of Ukraine: Formation of the modern nation in the 19th–20th centuries]. Kyiv: Yakaboo Publishing [in Ukrainian].

Kohut, Z. (2004). Ukrainska elita u XVIII stolitti ta yii intehratsiia v rosiiske dvorianstvo [Ukrainian elite in the 18th century and its integration into the Russian nobility]. In T. Kurylo (Ed.), *Korinnia identychnosty: studii z rannomodernoi ta modernoi istorii Ukrainy* (S. Hrachova, Trans., with O. Bobrovskyi, pp. 80–102). Kyiv: Krytyka [in Ukrainian].

Landaeta, O. G., & Laguna-Tapia, A. (2020). El nacionalismo y los media: una reflexión sobre el papel de la comunicación masiva en la definición de las identidades modernas. *Revista Investigación & Desarrollo, 19*(2), 137–148. https://doi.org/10.23881/IDUPBO.019.2-9E [in Spanish].

Pap, A. L. (2021). Conceptualizing and operationalizing identity, race, ethnicity, and nationality by law: An introduction. *Nationalities Papers, 49*(2), 213–220 [in English].

Smith, A. D. (1994). Natsionalna identychnist [National identity] (P. Tarashchuk, Trans.). Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].

Smith, A. D. (2004). Nationalism: Theory, ideology, history. Kyiv: K. I. S.

Thompson, J. B. (1995). The media and modernity: A social theory of the media. Cambridge: Polity Press [in Ukrainian].

Tribl, N. (2023). Identity questions and national symbols: The role of national symbols in the formation of national and constitutional identity. Central European *Journal of Comparative Law, 4*(1), 197–210. https://doi.org/10.47078/2023.1.197-210 [in English].

Yanevskyi, D. B. (2003). Politychni systemy Ukrainy 1917–1920 rokiv: sproby tvorennia i prychyny porazky [Political systems of Ukraine 1917–1920: Attempts at state-building and causes of defeat]. Kyiv: Dukh i Litera [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 11.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 13.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 37.013.73
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.20

Бутурліна Оксана Василівна,
кандидат філософських наук,
доцент, завідувач кафедри управління
інформаційно-освітніми проектами
Комунального закладу вищої освіти
«Дніпровська академія неперервної освіти»
Дніпропетровської обласної ради»
orcid.org/0000-0002-9603-4752
obutur@dano.dp.ua

Мірошниченко Андрій Анатолійович,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри управління інформаційно-освітніми проектами
Комунального закладу вищої освіти
«Дніпровська академія неперервної освіти»
Дніпропетровської обласної ради»
orcid.org/0000-0002-9973-018X
gmaa2000@gmail.com

Кольцова Світлана Михайлівна,
старший викладач кафедри управління
інформаційно-освітніми проектами
Комунального закладу вищої освіти
«Дніпровська академія неперервної освіти»
Дніпропетровської обласної ради»
koltsova@dano.dp.ua

Тухтарова Тетяна Карімжанівна,
методист навчально-методичної лабораторії
дистанційних технологій в освіті
обласного навчально-методичного центру
підвищення кваліфікації педагогічних працівників
Комунального закладу вищої освіти
«Дніпровська академія неперервної освіти»
Дніпропетровської обласної ради»
orcid.org/0000-0001-7460-0912
ttk10@ukr.net

МАЙБУТНЄ ЛЮДСТВА В ЕПОХУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ТА ТЕХНОЛОГІЧНІ ЗАПОБІЖНИКИ

Стаття присвячена комплексному філософському та соціокультурному аналізу трансформації антропогенної цивілізації під впливом стрімкого розвитку систем штучного інтелекту в умовах так званої

© Бутурліна О. В., Мірошниченко А. А., Кольцова С. М., Тухтарова Т. К., 2026

Стаття поширюється на умовах
ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

«технологічної підлітковості» людства. Досліджуються теоретико-методологічні засади розуміння природи інтелекту, зокрема через критичну деконструкцію фізикалістських та натуралістичних підходів, які призводять до неправомірної антропоморфізації великих мовних моделей та «машинізації» людської свідомості. На противагу цьому запропоновано парадигму синергійної антропології як методологічну основу для осмислення людини як відкритої енергійної системи. Автори аналізують еволюційні етапи розвитку систем штучного інтелекту за концепцією М. Сулеймана: від фаз «класифікатора» та «креатора» до фази «діяча», що володіє агентністю та здатністю до автономного планування складних операцій у реальному світі. Особливу увагу приділено новітнім відкриттям у нейрофізіології, про геометричні eigenmodes мозку, яка ставить під сумнів коннектомну модель і може вимагати повного перегляду архітектури майбутніх інтелектуальних систем. У дослідженні систематизовано ключові цивілізаційні ризики: посилення техніко-технологічного відчуження за Л. Мамфордом, загрозу атрофії критичного мислення у мас, а також гострі політико-етичні виклики, пов'язані з цифровим масовим стеженням та розробкою повністю автономних систем озброєння. Розглянуто сучасні інструменти контролю та безпеки, такі як рівні «діяча» у політиці відповідального масштабування та технічний фреймворк Sophon, що впроваджує механізми не-настроюваного навчання для захисту моделей від шкідливого донавчання. У статті проведено порівняльний аналіз футурологічних сценаріїв різних авторів, зокрема М. Сулеймана, щодо майбутнього демократії та глобального ладу. У висновках обґрунтовано безальтернативність гуманістичного підходу, в якому людина визнається вищою цінністю, що є єдиним запобіжником від антропологічної деградації в епоху алгоритмів.

Ключові слова: людина, свідомість, штучний інтелект, агентність, цивілізаційні ризики, Sophon, гуманістична перспектива, майбутнє людства.

Buturlina Oksana,
Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor, Head of The Informational Educational Projects Management Department
Communal Institution of Higher Education
"Dnipro Academy of Continuing Education"
of Dnipropetrovsk Regional Council
orcid.org/0000-0002-9603-4752
obutur@dano.dp.ua

Miroshnychenko Andrii,
PhD in Philosophy,
Associate Professor of Department of Information and Educational Projects Management
Communal Institution of Higher Education
"Dnipro Academy of Continuing Education"
of Dnipropetrovsk Regional Council
orcid.org/0000-0002-9973-018X
gmaa2000@gmail.com

Koltsova Svitlana,
Senior Lecturer at the Department of Information and Educational Projects Management
Communal Institution of Higher Education
"Dnipro Academy of Continuing Education"
of Dnipropetrovsk Regional Council
koltsova@dano.dp.ua

Tukhtarova Tetiana,
Methodologist of the Educational and Methodological Laboratory of Distance Technologies in Education of the Regional Educational and Methodological Center for Advanced Training of Pedagogical Workers Communal Institution of Higher Education "Dnipro Academy of Continuing Education" of Dnipropetrovsk Regional Council
orcid.org/0000-0001-7460-0912
ttk10@ukr.net

THE FUTURE OF HUMANITY IN THE ERA OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE: PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS AND TECHNOLOGICAL SAFEGUARDS

The article is devoted to a comprehensive philosophical and socio-cultural analysis of the transformation of anthropogenic civilization under the influence of the rapid development of artificial intelligence systems in the context of humanity's so-called "technological adolescence". It examines the theoretical and methodological foundations for understanding the nature of intelligence, specifically through the critical deconstruction of physicalist and naturalist approaches that lead to the improper anthropomorphization of large language models and the «mechanization» of human consciousness. In contrast, the paradigm of synergetic anthropology is proposed as a methodological basis for conceptualizing the human being as an open energetic system. The authors analyze the evolutionary stages of AI development according to Mustafa Suleyman's concept: from the «classifier» and «creator» phases to the «doer» phase (Artificial Capable Intelligence), characterized by agency and the capacity for autonomous planning of complex operations in the real world. Special attention is paid to the latest discoveries in neurophysiology concerning the brain's geometric eigenmodes, which challenge the connectome model and may require a complete revision of the architecture of future intelligent systems. The study systematizes key civilizational risks: the intensification of technical and technological alienation according to Lewis Mumford, the threat of critical thinking atrophy among the masses, and acute political and ethical challenges related to digital mass surveillance and the development of fully autonomous weapons systems. Modern control and safety instruments are considered, such as the safety levels within the Responsible Scaling Policy and the Sophon technical framework, which implements non-fine-tunable learning mechanisms to protect models from harmful fine-tuning. The article provides a comparative analysis of futurological scenarios of various authors, in particular M. Suleiman, regarding the future of democracy and global order. The conclusions substantiate the lack of alternatives to the humanistic approach, in which the human being is recognized as the highest value and the sole safeguard against anthropological degradation in the age of algorithms.

Key words: human, consciousness, artificial intelligence, agency, civilizational risks, Sophon, humanistic perspective, future of humanity.

Постановка проблеми. Системи штучного інтелекту (далі – СШІ) сьогодні виступають не просто як черговий етап науково-технічного прогресу, а як фундаментальний виклик антропогенній цивілізації. Бурхливий розвиток алгоритмів та їхня тотальна інтеграція в усі сфери людського буття, від побуту до прийняття стратегічних державних рішень, провокують глобальну дискусію щодо майбутнього виду Homo Sapiens. Витоки цієї дискусії сягають середини минулого століття, коли у класичній праці *Computing Machinery and Intelligence* було вперше концептуально поставлено радикальне питання про можливість мислення машин (Turing, 1950, с. 433). Сучасна ситуація загострює це питання до меж. Якщо частина експертного співтовариства впевнена у неминучості створення цифрового бога у формі надрозуму, то інша частина вказує на нездоланну онтологічну прірву між логікою коду та живим феноменом свідомості. Ретельне вивчення філософських та етичних аспектів СШІ є критично необхідним для ідентифікації цивілізаційних ризиків.

Актуальність дослідження зумовлена експоненціальним темпом розвитку обчислювальних потужностей, які ставлять людство перед необхідністю негайного переосмислення меж власної суб'єктності. Ми опинилися у стані «технологічної підлітковості», згідно

з концепцією Д. Амодея, де людська цивілізація отримала майже безмежну інструментальну силу. Проте ще не досягла моральної та інтелектуальної зрілості для безпечного керування нею (Amodei, 2024). Поява потужних автономних систем наближає крапку сингулярності, де СШІ стане здатним до самовдосконалення, що може призвести до радикального прискорення прогресу або, навпаки, до повної втрати людиною статусу суб'єкта історії.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Сучасний науковий дискурс формується у напруженому полі між техно-оптимізмом та алармізмом. Фундаментальні логічні основи імітації інтелекту, закладені А. Тюрінгом, сьогодні втілюються у складних архітектурах нейромереж, які демонструють здібності, що раніше вважалися суто людськими (Turing, 1950, с. 433). М. Сулейман у праці *The Coming Wave* обґрунтовує неминучість переходу від креаторів (генеративних моделей) до діячів (Artificial Capable Intelligence), що володіють агентністю – здатністю автономно діяти у фізичному та цифровому просторі (Suleyman, 2023, с. 216). У той же час інші автори попереджають про ерозію ліберальних цінностей під тиском алгоритмічного маніпулювання, а дослідження Дж. Панга доводять, що когнітивна функція людини жорстко обмежена геометрією мозку, що ставить під сумнів можливість повного копіювання розуму на кремнієві носії (Pang, 2023, с. 566).

Мета статті – здійснення цілісного філософсько-антропологічного аналізу сценаріїв цивілізаційної трансформації в епоху тотальної алгоритмізації та теоретичне обґрунтування гуманістичних і технічних заходів, здатних запобігти антропологічній деградації та втраті людської ідентичності.

Методологія. Дослідження базується на міждисциплінарному підході, що інтегрує методи системного аналізу технологічних трендів, деконструкції фізикалістських концепцій свідомості та прогностичного моделювання соціальних систем у межах парадигми синергійної антропології.

Виклад основного матеріалу. Онтологічний статус свідомості та критика фізикалістської редукції. Сучасний інтелектуальний ландшафт перебуває під потужним впливом натуралістичних та фізикалістських підходів. У межах цієї парадигми пропонується спрощене розуміння людини як складного «біологічного комп'ютера», а свідомості – як побічного продукту нейронних обчислень. Така редукція призводить до неправомірного ототожнення людини та СШІ. З одного боку, відбувається «машинізація» живого суб'єкта шляхом позбавлення його духовної унікальності, а з іншого – необґрунтована антропоморфізація великих мовних моделей (LLM), яким приписують наявність волі, розуму та почуттів.

На противагу цьому, синергійна антропологія пропонує розглядати свідомість як відкриту динамічну систему, що функціонує в крапках біфуркації, моментах вільного вибору, які неможливо прорахувати алгоритмічно. Свідомість не є просто «мовним додатком» до мозку. Це цілісна форма психічної рецепції світу, що має культурно-історичну та колективну основу. Вона нерозривно пов'язана з інтенційністю, а саме із спрямованістю на об'єкт, що має для суб'єкта особистісний сенс. Фізикалізм, намагаючись перекласти все багатство людського духу на мову фізики та бінарного коду, ігнорує той факт, що людина – це передусім істота, яка створює сенси, а не просто обробляє дані.

Прірва між формальною логікою алгоритмів та живою інтуїцією. Дослідження людської ментальності, її витоків та значення для соціуму залишається засадничим питанням філософії. Кожна історична епоха пропонувала свою інтерпретацію цієї загадки, проте сьогодні дискурс набув особливої гостроти через прогрес у галузі нейротехнологій. Психофізіологічна дилема, окреслена ще у XVII сторіччі, сьогодні фокусується на пошуку «містка» між ментальними станами та фізичними процесами в нейронних мережах.

Людське мислення принципово відрізняється від «мислення» СШІ наявністю творчої інтуїції та здатності до емоційного резонансу. Сучасні LLM демонструють феноменальні результати в логічному перетворенні знаків, проте вони залишаються замкненими у просторі синтаксису та намагаються отримати доступу до семантики. Інформація, якою оперує машина, не має для неї жодного значення чи життєвої ваги. Натомість людський розум об'єднує в собі логіку, креатив, уяву та фантазію, створюючи ідеальні моделі, що випереджають свій час. Як зауважував Л. Мамфорд, причина багатьох

соціальних бід криється у розриві між технологічною могутністю та моральним розвитком особистості (Mumford, 1934, с. 419). Якщо людство продовжить делегувати функцію цілепокладання алгоритмам, воно ризикує опинитися у стані технічного відчуження, де людина стає лише придатком до глобальної обчислювальної мережі.

Еволюційні фази СШІ: від класифікатора до автономного діяча. Генезис інтелектуальних систем пройшов шлях від механічних калькуляторів Паскаля та Лейбніца до сучасних нейромереж із трильйонами параметрів. Н. Вінер у фундаментальній праці *Cybernetics* (Wiener, 1948) вказував на небезпеку неконтрольованого самовідтворення машин та наголошував на необхідності збереження ведучої ролі людини у симбіозі людина-машина. Сьогодні ми спостерігаємо реалізацію сценаріїв, описаних М. Сулейманом, який виділяє три ключові фази розвитку штучного інтелекту. Це класифікатор, коли система, що розпізнає патерни (обличчя, тексти, діагнози). Креатор – сучасна фаза генеративного ШІ, що створює контент. І це діяч або ACI (Artificial Capable Intelligence, штучний спроможний інтелект), майбутня фаза, де СШІ зможе самостійно планувати та виконувати складні ланцюжки дій для досягнення поставленої мети (Suleyman, 2023).

Експерименти професора Хунцзін Лу довели, що сучасні моделі вже демонструють «емерджентне аналогічне міркування», що дозволяє їм розв'язувати задачі шляхом пошуку неявних паралелей (Webb, 2023, с. 1534). Проте, результати Дж. Панга щодо «геометричних обмежень функцій мозку» (Geometric constraints) свідчать, що людська когніція зумовлена фізичною формою та хвильовою динамікою мозку, а не лише коннектомом (Pang, 2023, с. 571). Це створює природний бар'єр для повної цифрової копії людської особистості, проте не виключає появи іншого, позалюдського типу інтелекту.

Технологічні огорожі та фреймворки цивілізаційної безпеки. Для того, щоб людство могло безпечно співіснувати з системами, які наближаються до рівня надрозуму, необхідне впровадження жорстких технічних та правових обмежень. Наразі провідні дослідницькі центри пропонують кілька рівнів захисту.

Responsible Scaling Policy (RSP). Це політика відповідального масштабування, впроваджена компанією Anthropic, передбачає чотири рівні безпеки (ASL). При переході на кожен наступний рівень потужності розробники зобов'язані впроваджувати все суворіші заходи контролю, щоб уникнути витоку критичних знань або втрати контролю над системою (Anthropic, 2024).

Фреймворк Sophon (Non-Fine-Tunable Learning). Це інноваційний підхід до стримування шкідливої трансформації моделей. Sophon вирішує проблему перенавчання, коли зловмисники намагаються адаптувати законослухняну модель для створення зброї чи кібератак. Система використовує спеціальний модуль придушення, який знижує продуктивність моделі в обмежених та небезпечних областях знань під час процесів тонкого налаштування, залишаючи її ефективною у дозволених сферах (SOPHON, 2024).

Ці інструменти є критично важливими, оскільки, за прогнозами Е. Тоффлера, техногенна цивілізація вже створила реальні загрози своєму існуванню через екологічні та генно-інженерні виклики (Toffler, 2000, с. 429). СШІ може стати або каталізатором цих загроз, або головним інструментом їх вирішення. Залежно від того, які червоні лінії ми закладемо в його архітектуру сьогодні.

Висновки. Проведене дослідження дає змогу сформулювати наступні узагальнення, що мають як теоретичне, так і практичне значення:

Доведено, що ключовою антропологічною загрозою епохи СШІ є не фізичне знищення людства машинами, а тиха деградація людської суб'єктності через редукцію свідомості до алгоритмічних моделей та втрату навичок критичного мислення.

Обґрунтовано онтологічну відмінність між СШІ та людським розумом. Якщо перший базується на логічному перетворенні знаків, то другий є цілісним біосоціальним феноменом, що володіє інтуїцією та інтенційністю. Геометричні обмеження мозку, виявлені Дж. Пангом, підтверджують унікальність біологічного інтелекту.

Визначено, що перехід СШІ до фази діяча створює безпрецедентні ризики для соціальної стабільності, що вимагає негайного впровадження технічних запобіжників, таких як фреймворк Sophon та політики відповідального масштабування.

Наукова новизна роботи полягає у синтезі нейрофізіологічних даних про хвильову

природу мозку з футурологічними сценаріями трансформації цивілізації, що дозволяє виділити гуманістичне ядро, яке не підлягає алгоритмізації.

Практичне значення результатів полягає у можливості використання запропонованих підходів для розробки етичних кодексів та технічних стандартів безпеки СШІ, де людина залишається єдиним суб'єктом цілепокладання.

Збереження цивілізаційної суб'єктності можливе лише за умови подолання розриву між технологічним поступом та морально-етичним розвитком людства. СШІ, на нашу думку, має залишатися інструментом розширення людських можливостей, а не замінником людської сутності.

Список використаних джерел:

Amodei, D. (2024). The adolescence of technology. Essay. URL: https://www.darioamodei.com/essay/the-adolescence-of-technology.

Anthropic. (2023–2026). Responsible scaling policy: Version 3.0. URL: https://www.anthropic.com/news/responsible-scaling-policy-v3.

Deng, J., Pang, S., et al. (2024). SOPHON: Non-fine-tunable learning to restrain task transferability for pre-trained models. IEEE Symposium on Security and Privacy (S&P). URL: https://ieeexplore.ieee.org/document/10646821.

Mumford, L. (1934). Technics and civilization. Harcourt, Brace and Co. URL: https://search.worldcat.org/title/Technics-and-civilization/oclc/560667.

Pang, J. C., Aquino, K. M., et al. (2023). Geometric constraints on human brain function. *Nature, 618*, 566–574. URL: https://www.nature.com/articles/s41586-023-06098-1.

Suleyman, M. (2023). The coming wave: Technology, power, and the twenty-first century's greatest dilemma. Crown. URL: https://www.researchgate.net/publication/387730680_The_Coming_Wave_Technology_Power_and_the_21st_Century's_Greatest_Dilemma_By_Mustafa_Suleyman_With_Michael_Bhaskar_New_York_Crown_2023.

Тоффлер, Е. (2000). Третя хвиля (А. Євса, пер.з англ.). Видавничий дім «Всесвіт». 480 с. URL: https://lib.in.ua/100507-tretia-hvylia-vyd-2000/.

Turing, A. M. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind, 59*(236), 433–460. URL: https://www.researchgate.net/publication/263384944_Alan_Turing's_Computing_Machinery_and_Intelligence.

Webb, T., Holyoak, K., & Lu, H. (2023). Emergent analogical reasoning in large language models. URL: https://www.nature.com/articles/s41562-023-01659-w.

Wiener, N. (1948). Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine. The Technology Press and John Wiley & Sons, Inc., New York, 229 p. URL: https://search.worldcat.org/title/320032-cybernetics-or-control-and-communication-in-the-animal-and-the-machine/oclc/255863.

Wiener, N. (1950). The human use of human beings: Cybernetics and society. Houghton Mifflin. Houghton Mifflin Company, Boston, 1950. 224 p. URL: https://search.worldcat.org/title/human-use-of-human-beings-cybernetics-and-society/oclc/318388.

References:

Amodei, D. (2024). The adolescence of technology. Essay. URL: https://www.darioamodei.com/essay/the-adolescence-of-technology [in English].

Anthropic. (2023–2026). Responsible scaling policy: Version 3.0. URL: https://www.anthropic.com/news/responsible-scaling-policy-v3 [in English].

Deng, J., Pang, S., et al. (2024). SOPHON: Non-fine-tunable learning to restrain task transferability for pre-trained models. IEEE Symposium on Security and Privacy (S&P). URL: https://ieeexplore.ieee.org/document/10646821 [in English].

Mumford, L. (1934). Technics and civilization. Harcourt, Brace and Co. URL: https://search.worldcat.org/title/Technics-and-civilization/oclc/560667 [in English].

Pang, J. C., Aquino, K. M., et al. (2023). Geometric constraints on human brain function. *Nature, 618*, 566–574. URL: https://www.nature.com/articles/s41586-023-06098-1 [in English].

Suleyman, M. (2023). The coming wave: Technology, power, and the twenty-first century's greatest dilemma. Crown. URL: https://www.researchgate.net/publication/387730680_The_Coming_Wave_Technology_Power_and_the_21st_Century's_Greatest_Dilemma_By_Mustafa_Suleyman_With_Michael_Bhaskar_New_York_Crown_2023 [in English].

Toffler, E. (2000). Tretia Khvylia [The third wave] (A. Yevsa, Trans.). Vyd. dim "Vsesvit". 480 p. URL: https://lib.in.ua/100507-tretia-hvylia-vyd-2000/ [in Ukrainian].

Turing, A. M. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind, 59*(236), 433–460. URL: https://www.researchgate.net/publication/263384944_Alan_Turing's_Computing_Machinery_and_Intelligence [in English].

Webb, T., Holyoak, K., & Lu, H. (2023). Emergent analogical reasoning in large language models. URL: https://www.nature.com/articles/s41562-023-01659-w [in English].

Wiener, N. (1948). Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine. The Technology Press and John Wiley & Sons, Inc., New York, 229 p. URL: https://search.worldcat.org/title/320032-cybernetics-or-control-and-communication-in-the-animal-and-the-machine/oclc/255863 [in English].

Wiener, N. (1950). The human use of human beings: Cybernetics and society. Houghton Mifflin. Houghton Mifflin Company, Boston, 1950. 224 p. URL: https://search.worldcat.org/title/human-use-of-human-beings-cybernetics-and-society/oclc/318388. [in English].

Дата першого надходження статті до видання: 25.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 17.023.36:172:355.01
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.21

Вишневський Олександр Олександрович,
здобувач ступеня «доктор філософії»
Мелітопольського державного педагогічного
університету імені Богдана Хмельницького
orcid.org/0009-0000-0911-5734
vyshnevskyi91@gmail.com

ГІДНІСТЬ ЯК ФУНДАМЕНТ УКРАЇНСЬКОЇ СУБ'ЄКТНОСТІ ТА СТРАТЕГІЯ МОРАЛЬНОГО СПРОТИВУ В УМОВАХ ВІЙНИ

У статті представлено соціально-філософський аналіз трансформації поняття людської гідності в умовах тотальної війни. Наукова новизна полягає в розумінні гідності як динамічного адаптивного ресурсу та стратегії людського «самотворення» в екстремальних обставинах. Аргументується, що за умов екзистенційної загрози гідність стає інструментом збереження суб'єктивності та духовного суверенітету, що унеможливлює перетворення особистості на об'єкт маніпуляцій чи елемент тоталітарної машини примусу.

Архітектоніка гідності досліджується через синергію когнітивного, ціннісно-мотиваційного та поведінкового компонентів. Показано, що їх інтеграція формує ціннісний каркас, який функціонує як «фільтр» проти дегуманізації та дозволяє свідомо вибрати на користь людяності. Аналізуються прояви гідності в різних середовищах: від військової етики солдатів Збройних Сил України до «повсякденної гідності» цивільного населення, яка реалізується через солідарність та волонтерство.

Розкрито специфіку гідності в умовах окупації та полону як форми інтелектуального опору. Розкрито досвід внутрішньо переміщених осіб, для яких утвердження гідності є способом подолання бюрократичної деперсоналізації. Доведено, що українська «незламність» – це новий спосіб гідності, який перетворює моральні переконання на колективну енергію опору. Саме через акт добровільного самовизначення особистість трансформує травматичний досвід війни у вищу форму етичної відповідальності та громадянського служіння. Акцент зроблено на інституційному вимірі: дотримання принципів гідної взаємодії між владою та суспільством визначається як ключ до національної згуртованості. Утвердження гідності обґрунтовано як критерій зрілості демократії та передумову післявоєнного відновлення. У висновках наголошується, що захист гідності визначає не лише результат аксіологічного протистояння, а й вектор цивілізаційного розвитку України.

Ключові слова: гідність, війна, суб'єктність, екзистенційний вибір, незламність, дегуманізація, соціальна стійкості, моральний спротив.

Vyshnevskyi Oleksandr,
Postgraduate Student in Philosophy
Bohdan Khmelnitsky Melitopol State Pedagogical University
orcid.org/0009-0000-0911-5734
vyshnevskyi91@gmail.com

HUMAN DIGNITY AS A FOUNDATION OF UKRAINIAN AGENCY AND A STRATEGY OF MORAL RESISTANCE IN WAR CONDITIONS

The article offers a socio-philosophical analysis of the transformation of the concept of human dignity in the context of total war. The scientific novelty lies in the concept of dignity as a dynamic adaptive resource and a strategy of "self-creation" in extreme situations. It is argued that in the event of an existential threat, dignity becomes an instrument for preserving free will and spiritual sovereignty, which prevents the transformation of the individual into an object of manipulation or an element of the totalitarian apparatus of coercion.

© Вишневський О. О., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

The architectonics of dignity is explored through the synergy of cognitive, motivational-value and behavioral components. It is shown that their integration forms a value framework that functions as a "filter" against dehumanization and allows for a conscious choice in favor of humanity. Manifestations of dignity in various environments are analyzed: from the military ethics of the Armed Forces of Ukraine to the "everyday dignity" of the civilian population, which is realized through solidarity and volunteerism.

The specific nature of dignity under occupation and captivity as a form of intellectual resistance is determined. The experience of internally displaced persons is revealed, for whom the promotion of dignity is a way to overcome bureaucratic depersonalization. It is proven that Ukrainian "indestructibility" is a new way of dignity, which transforms moral convictions into the collective energy of resistance. It is through the act of voluntary self-determination that the individual transforms the traumatic experience of war into a higher form of ethical responsibility and civic service.

The institutional dimension is emphasized: adherence to the principles of dignified interaction between government and society is defined as a guarantee of national cohesion. The promotion of dignity is justified as a criterion of the maturity of democracy and a prerequisite for post-war recovery. The conclusions emphasize that the protection of dignity determines not only the outcome of the axiological confrontation, but also the vector of civilizational development of Ukraine.

Key words: dignity, war, agency, existential choice, invincibility, dehumanization, social resilience, moral resistance.

Вступ. Гідність – це фундаментальна константа індивідуального існування. Людина не здатна визнати своє життя успішним чи автентичним, якщо вона змушена існувати в умовах, що порушують її самооцінку. У сучасному світі вимога розкриття сутності цього явища стає критичною, оскільки гідність виступає головним регулятором відносин людини з навколишнім середовищем. Це відображає категоричний імператив І. Канта, згідно з яким людину завжди слід розглядати як мету, а не лише як засіб.

Гідність сьогодні є не лише етичною категорією, а й критерієм цивілізаційного вибору суспільств. Вона визначає, чи буде людина визнана найвищою цінністю, чи стане засобом для досягнення політичних та військових цілей. В умовах війни гідність набуває особливого значення як внутрішній моральний орієнтир, що обмежує дегуманізацію та визначає межі допустимого навіть у ситуаціях крайнього насильства. Для сучасного українського солдата та громадянина збереження гідності означає свідомий вибір залишатися людиною, не піддаватися логіці жорстокості та стверджувати моральну перевагу через повагу до життя, свободи та відповідальності.

У мирний час актуальність проблеми надавала деформація самооцінки особистості під тиском культу матеріальних надбань. Філософська думка попереджала про появу «одновимірної людини», позбавленої духовних орієнтирів. Як пророчо зазначив Рей Бредбері в романі «451 градус за Фаренгейтом», у тоталітарному суспільстві товариськість ототожнюється з однаковістю, а будь-яка індивідуальна гідність сприймається як ворожа аномалія. У цьому контексті актуалізується ідея Григорія Сковороди про «внутрішню людину» та «пов'язану з нею працю»: справжня гідність проявляється у вірності своїй сутності, незважаючи на будь-який зовнішній тиск (Мулярчук, 2016). Таким чином, ще до воєнних катастроф сучасності було закладено фундамент для масової втрати суб'єктивності.

Поточна масштабна війна в Україні ще більше загострила цей цивілізаційний конфлікт, перетворивши гідність з абстрактної категорії міжнародного права на живий внутрішній регулятор, що визначає долю нації. Ми спостерігаємо зіткнення двох полярних модусів існування: з одного боку – «машинерія примусу» агресора, де у структурі правосвідомості гідність відсутня; з іншого – український соціум, де гідність стала підґрунтям для масового спротиву (Йосипенко, 2023, с. 14). У рамках сучасної теорії справедливої війни цей конфлікт можна описати як боротьбу за відновлення моральної дії: якщо агресор прагне знеособити бійця та перетворити його на функцію, то українська модель опору базується на суб'єктивності, де індивід залишається свідомим творцем етичного вчинку.

Актуальність аналізу гідності сьогодні випливає з його ролі як інструменту збереження суб'єктивності. Віктор Франкл, аналізуючи досвід граничних станів, наголошував: «У людини можна відібрати все, окрім

останньої людської свободи – обрати свій шлях у будь-яких запропонованих обставинах» (Франкл, 2016, с. 76). В умовах війни цей параметр зачіпає всі пласти людської практики. Вона стає тотальною категорією, яка належить усім – від воїна на фронті до цивільного в окупації, проте її реальний зміст виборюється у щоденному протистоянні дегуманізації (Цюрупа, Вишневський, Андрющенко, Гавріна, 2023, с. 93).

Отже, дослідження гідності є критично своєчасним, оскільки воно дозволяє осмислити, як у ситуації смертельних загроз людина реалізує свій «над-індивідуальний» смисл, трансформуючи страждання у велич духовного чину (Новіков, 2006. с. 112). Саме твердження гідності стає вирішальним фактором у подоланні тоталітарної антропології, де людина перетворюється з пасивного об'єкта чужої волі на свідомого творця власної та національної долі.

Аналіз попередніх публікацій і досліджень. Витоки проблеми розуміння значення гідності сягають античної традиції – до Аристотеля, стоїків, Цицерона, а також до спадщини Б. Паскаля, Т. Гоббса, І. Канта, А. Баумгартена, М. Шелера. Ідеологічною основою є праці, де гідність розглядається як «первинна цінність» (Дж. Роулз); зв'язок зі сенсом життя (Г. Банзеладзе, С. Франк) та свободою (Е. Фромм). Гуманістичні психологи А. Маслоу, Г. Олпорт, К. Роджерс, В. Франкл наголошували на внутрішній цінності особистості. Педагогічні аспекти культури гідності досліджували І. Бех, С. Удовицька, К. Чорна.

Окремим аспектом аналіз гідності в контексті широкомасштабної агресії проти України (2014–2024). Сучасний дискурс гідності втілюють С. Кримський та М. Маринович (духовні значення непереможності), О. Забужко (культурний код опору), В. Пазенюк та М. Цюрупа (військова етика та гідність бійця). Питання захисту гідності в конфлікті розглядають О. Грищук (правовий аспект) та А. Баумайстер (філософська антропологія). Психологічний аспект збереження гідності під час травми війни розкривають С. Максименко та В. Васютинський, а А. Єрмоленко досліджує гідність як «зброю духу» через етику відповідальності.

Аналіз стану розробленості проблеми показує, що, незважаючи на значну кількість досліджень, механізм функціонування гідності як динамічного адаптивного ресурсу в ситуації «граничного випробування» – тотальної війни – залишається недостатньо висвітленим. Більшість праць розглядають гідність як статичну етичну категорію чи правову норму, проте сучасна реальність вимагає розуміння гідності як активного процесу «самотворення» людини під тиском дегуманізуючих факторів. Зокрема, бракує міждисциплінарних досліджень, які б поєднували філософські, психологічні, правові та соціологічні підходи до аналізу гідності як джерела соціальної стабільності. Вищезазначена недостатня розробленість проблеми, а також необхідність концептуалізації українського феномену «незнищенності» як нового способу гідності, визначили вибір теми цього дослідження.

Мета статті – розкрити специфіку функціонування людської гідності як стратегії виживання та форми морального опору в умовах війни та періодів надзвичайної невизначеності, а також обґрунтувати її роль як ціннісної основи української суб'єктивності.

Виклад основного матеріалу. У системі соціально-філософського знання гідність постає як багатогранна категорія, що визначає внутрішню цінність особистості та її становище в суспільстві. Це не просто моральна норма, а фундаментальна константа буття, без якої людина не може визнати своє життя автентичним.

Особиста гідність – це складне інтегративне утворення, що базується на взаємодії внутрішньоособистісних та зовнішніх соціальних детермінант.

Як зазначає В. Усов, «гідність – це не лише ціннісне ставлення особистості до самої себе і ставлення до неї інших людей, але й форма прояву самосвідомості і самоконтролю, на яких будується вимогливість людини до самої себе» (Усов, 2016, с. 60). У ширшому сенсі ця категорія позначає об'єктивну цінність особистості, її соціальну значущість як таку, що відповідає людській природі незалежно від соціального статусу, професії чи національності.

У воєнному сенсі ця інтегративність набуває фундаментального значення, оскільки розрив між внутрішнім переконанням та зовнішнім тиском стає головною лінією «морального фронту». Гідність у нашому дослідженні проявляється через внутрішню структуру, що

включає когнітивний компонент (усвідомлення власної значущості), психологічний компонент (самооцінка як рівноправного учасника взаємин), а також дієвий та мотиваційно-ціннісний компонент. Саме такий підхід дозволяє проаналізувати, як збереження внутрішньої суб'єктивності стає основою виживання особистості в екстремальних умовах.

Ціннісний каркас гідності слугує основою для формування цілісної картини світу особистості, де свобода та відповідальність не є абстракціями, а стають життєвими орієнтирами. У ситуації екзистенційного виклику саме ієрархія цінностей дозволяє людині зробити вибір на користь вищого сенсу, ігнорувати інстинкт самозбереження на користь збереження моральної суб'єктивності. Гідність у цьому аспекті є «ціннісним фільтром», що відсікає деструктивні зовнішні впливи та зберігає цілісність внутрішнього «Я».

У сучасному філософському дискурсі гідність у рамках філософської антропології все частіше розуміється як онтологічна характеристика людини, яка визначає її як самоцінного суб'єкта дії та носія моральної автономії. У цьому контексті відбувається поєднання класичної кантівської традиції з новітніми підходами, зокрема теоріями визнання та концепцією людських можливостей, в рамках яких гідність тлумачиться як умова реалізації основних людських потенціалів навіть у ситуаціях крайнього обмеження свободи.

Водночас сучасна етика війни зміщує акцент з нормативного визначення допустимості насильства на аналіз моральної суб'єктивності учасників конфлікту. У цьому вимірі гідність постає не лише як обмеження насильства, а як внутрішній ресурс, що забезпечує здатність приймати відповідальні рішення в умовах радикальної невизначеності. Таким чином, гідність виступає не лише як критерій оцінки війни, а й як практика повсякденного морального самовизначення.

Важливим є також комунікативно-етичний підхід, згідно з яким гідність реалізується через взаємне визнання суб'єктів у соціальній взаємодії. У воєнних умовах, коли порушуються комунікаційні зв'язки та поширюються дегуманізуючі практики, збереження гідності стає актом відновлення соціальності як такої. Український досвід показує, що солідарність, взаємодопомога та волонтерство є формами практичного відтворення гідності як інтерсуб'єктивного явища.

Водночас гідність не може бути зведена до абстрактної декларації – вона стверджується у повсякденній боротьбі з дегуманізуючими обставинами. У цьому контексті особливого значення набуває аксіологічний вимір свободи та прав людини, який визначає горизонти суспільного розвитку. «Трансцендентні цінності свободи, гідності, прав людини тощо не можуть бути цілком імплементовані в емпіричній дійсності, проте вони можуть бути реалізовані в майбутньому більш повно завдяки поступовому впровадженню інноваційних інституцій» (Любивий, 2023, с. 68). У цій роботі наголошується, що гідність – це не лише індивідуальна чеснота, а й стратегічний орієнтир для інституційного розвитку демократичного суспільства.

Гідність як етична категорія є об’єктивною суспільно-моральною цінністю особистості, самооцінкою людини, осмисленою гордістю за себе, усвідомленням відповідальності та значущості власних вчинків у суспільних відносинах (Костенко, 2020, с. 22). Тому прояв гідності простими людьми в часи крайньої невизначеності набуває особливого значення. Коли руйнуються звичні соціальні структури, саме внутрішнє почуття гідності стає навігатором для цивільної людини, дозволяючи їй підтримувати людяність у повсякденному хаосі, допомагати ближньому та відмовлятися від принизливих компромісів з ворогом навіть заради елементарного виживання. Гідність тут виступає не як героїчний жест, а як повсякденна вірність власним принципам. Ця «повсякденна гідність» формує моральний каркас суспільства, який не дозволяє дегуманізації стати нормою.

Для України шлях до утвердження цієї цінності був тернистим: за роки незалежності суспільство пройшло шлях від формального декларування прав у Конституції до реального усвідомлення себе як суб'єкта історії. О. Грищук слушно зауважує, що звернення до людської гідності відбувається, як правило, тоді, коли має місце гостре усвідомлення грубого порушення прав людини (Грищук, с. 2–19).

Аксіологічний конфлікт сучасної війни – це зіткнення цивілізації, де людина є найвищою цінністю, із системою, де людина – лише інструмент. Утвердження гідності в такому контексті

є проявом вірності загальнолюдським ідеалам, що стають опорою національного опору. Ціннісний вибір українців на користь гідності перетворює соціальну енергію на конкретний акт – від волонтерства до героїзму на полі бою, що свідчить про глибоку інтеграцію моральних переконань у структуру особистісної та соціальної ідентичності.

Сучасний соціально-філософський розвиток категорії гідності показує, що це поняття набуває не лише індивідуально-суб'єктивного, а й національно-специфічного та політичного втілення.

У контексті українського сьогодення це проявляється через дотримання принципів гідної взаємодії законодавчої і виконавчої влади з громадянським суспільством у надзвичайно чутливих питаннях національної єдності та політичної згуртованості для перемоги над агресором (Вишневський, 2024, с. 31).

Адже ліберальні цінності, навіть у часи війни, означають не ігнорування різних, часто суперечливих світів життя, а заохочення та мотивацію суб'єктів соціальних практик до взаємодії з максимально толерантним ставленням до відмінностей у думках та концепціях. Саме така активна участь у формуванні гуманістичних принципів поведінки стає ключем до формування інклюзивного суспільства, здатного захищати права кожної людини.

Важливим виміром сучасного розуміння гідності є її комунікативна природа, яка проявляється у взаємному визнанні людей як морально рівних суб'єктів. Спираючись на теорію визнання А. Хоннета, можна стверджувати, що гідність реалізується лише через взаємне утвердження прав і цінностей у трикутнику «індивід – суспільство – держава». В умовах війни збереження гідності передбачає етичну здатність відмовитися від мови деперсоналізації та сприяти практикам солідарності.

У воєнній ситуації руйнуються комунікативні зв'язки: мова ворожнечі, пропаганда та дегуманізуючі наративи схильні заперечувати людську цінність ворога, і навіть власного населення. У цьому контексті збереження гідності включає не лише внутрішню стійкість, але й етичну здатність відкидати мову деперсоналізації, підтримувати практики солідарності та взаємоповаги. Саме через щоденні акти взаємного визнання – допомогу, співчуття, волонтерство, громадянську відповідальність – суспільство відновлює моральну тканину, зруйновану війною, та стверджує, що людяність залишається найвищою цінністю навіть у ситуаціях радикального насильства.

Не менш важливим є інституційний вимір гідності, який проявляється у здатності держави та соціальних інститутів гарантувати повагу до людської особистості як найвищої соціальної цінності. Війна загострює потребу у справедливих процедурах, правовому захисті, етичному управлінні та недискримінаційній політиці для військовослужбовців, цивільного населення, ветеранів та внутрішньо переміщених осіб. Коли інститути функціонують на основі поваги до гідності, вони стають простором для відновлення довіри та соціальної згуртованості; коли вони допускають приниження чи байдужість, руйнується сама основа демократичної системи. Тому утвердження гідності в умовах війни є не лише моральним обов'язком особистості, а й критерієм зрілості держави та її здатності будувати гуманістичний суспільний лад.

Крайньою точкою прояву гідності є ситуація на тимчасово окупованих територіях (ТОТ) та в полоні. В умовах тотального тиску расизму, який прагне перетворити людину на слабке джерело імперії, збереження гідності стає формою «тихого героїзму». Для полонених або мешканців окупації відмова від внутрішнього прийняття ворожих наративів та культивування «чистоти помислів» є актом вищої духовної сили. Гідність тут перетворюється на внутрішню територію свободи, яку жодна армія не може окупувати; жертва стає непереможним суб'єктом.

Ця категорія найчіткіше втілена у військовій гордості солдатів Збройних Сил України. Ця гордість не є зарозумілістю; вона ґрунтується на розумінні визвольної місії. Солдат є носієм військової гідності, яка виступає внутрішнім регулятором, що дозволяє благородно служити навіть під загрозою смерті. Саме це дозволяє людині «не схиляти голови» перед ворогом, роблячи військову службу свідомим актом.

Окремим екзистенційним викликом є ситуація внутрішньо переміщених осіб (ВПО). Статус ВПО часто супроводжується відчуттям «втраченого коріння» та бюрократичною деперсоналізацією. Однак саме в цьому середовищі гідність перетворюється на стратегію

подолання тимчасовості. Переміщені особи трансформують свій біль у соціальну активність: волонтерство та створення нових спільнот. Це свідчить про незламну суб'єктивність особистості, яка знаходить ресурси для самооновлення навіть перед обличчям радикальної втрати звичного світу життя.

Утвердження власної гідності в таких умовах – це шлях до «ідеального я», де особистість цінує себе через свою здатність залишатися людиною в нелюдських умовах.

Гідність кожного українця у морально-політичному відношенні нерозривно пов'язана з гідністю українства як вільнолюбної нації, яка виборює право жити з честю і достоїнством у співтоваристві з демократичними державами світу (Афанасьєва, Цюрупа, Вишневський, 2023, с. 15). Український досвід показує, що національна непереможність походить від індивідуальної гідності кожного громадянина, який зробив свій остаточний вибір на користь свободи.

В умовах, коли агресор намагається перетворити людину на безіменний ресурс («колесо»), утвердження власної гідності стає найвищим проявом благородства та морального суверенітету. Тому ця війна ведеться не лише за територію, а й за право людини залишатися суб'єктом власної історії. Гідність постає як той нездоланний кордон, який остаточно відділяє вільну людину від елементів тоталітарного апарату агресора та визначає ціннісну перемогу України ще до її остаточного військового завершення. Таким чином, гідність постає не лише як індивідуальний етичний вибір, а й як фундаментальна умова збереження української національної ідентичності в умовах екзистенційної загрози. Утвердження цієї категорії як вищої соціальної цінності є ключем до побудови якісно нового суспільного ладу, де людська суб'єктивність та її права визначають вектор майбутнього демократичного розвитку держави.

Висновки. Аналіз дає можливість концептуалізувати гідність як динамічну онтологічно-аксіологічну категорію, яка в умовах війни трансформується в ключовий механізм збереження людської суб'єктивності. На відміну від класичних підходів, де гідність постає як нормативна чи правова характеристика, сучасний український досвід демонструє її як практику самоконституювання особистості в ситуації екстремальних викликів.

Доведено, що гідність функціонує як інтегративний ресурс, що поєднує індивідуальний, соціальний та інституційний рівні та забезпечує моральну стабільність і здатність приймати відповідальні рішення. У цьому контексті війна постає не лише як фізичне протистояння, а як аксіологічний конфлікт різних антропологічних моделей, де гідність виступає маркером цивілізаційної відмінності.

Перспективи подальших досліджень полягають у розробці міждисциплінарних моделей аналізу гідності як ресурсу посттравматичної трансформації суспільства, а також у впровадженні особистісно-орієнтованих підходів у сфері освіти, соціальної політики та реабілітаційних практик, де гідність слугуватиме фундаментальним критерієм відновлення соціальної цілісності.

Список використаних джерел:

Афанасьєва Л., Цюрупа М., Вишневський О. (2023). Гідність людини як найвища чеснота громадянина-борця за умов воєнної ситуації: соціально-філософський аналіз. *Українознавчий альманах, 33*, 10–17. https://doi.org/10.17721/2520-2626/2023.33.1.

Вишневський О. (2024). Ціннісно-смислові аспекти концепту «гідність» у сучасному соціально-гуманітарному дискурсі. *Українознавчий альманах, 34*, 27–33. https://doi.org/10.17721/2520-2626/2024.34.3.

Грищук О. В. (2019). Філософія конституційних цінностей: монографія. Київ: Компанія «ВАІТЕ», 2019. 416 с. URL: http://dspace.pnpu.edu.ua/bitstream/123456789/1984/1/KRAVCH.pdf (дата звернення: 25.02.2026).

Йосипенко С. (2023) Європа і європейські цінності після 24 лютого 2022 року. Круглий стіл «Філософської думки». *Філософська думка*, *2*, 11–17.

Костенко М. Т. (2020). Людська гідність як філософська проблема. *Актуальні проблеми філософії та соціології, 27*, 21–25. https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.914.

Любивий Я. (2023). Прагматичне та ціннісне розуміння свободи за умов війни та миру. Круглий стіл «Філософської думки». *Філософська думка*, *2*, 67–71.

Мулярчук Є. І. (2016). Життєсвіт людяності: повсякденність та час війни. Мультиверсум. *Філософський альманах, 7–8*, 29–62.

Новіков Б. В. (2006). Творчість як спосіб здійснення гуманізму: монографія. 2-ге вид., переробл. та доповн. Київ: НТУУ «КПІ». 308 с. URL: http://www.proza.ru/2011/03/13/593 (дата звернення: 25.02.2026).

Усов Д. (2016). Сучасна філософія свободи: контрактуалістичний вимір. Мультиверсум. *Філософський альманах, 9–10* (157–158), 59–70.

Франкл В. (2016). Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі. Пер. з англ. О. Замойської. Харків: Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля». 160 с.

Цюрупа М., Вишневський О., Андрющенко О., Гавріна В. (2023). Науковий дискурс сучасної війни: військознавство (полемологія) у системі сучасної освіти України. *Українознавчий альманах, 33*, 93–101. https://doi.org/10.17721/2520-2626/2023.33.13.

References:

Afanasieva, L., Tsiurupa, M., & Vyshnivskyi, O. (2023). Hidnist liudyny yak naivyshcha chesnota hromadianyna-bortsia za umov voiennoi sytuatsii: sotsialno-filosofskyi analiz [Human dignity as the highest virtue of a citizen-fighter under war conditions: a socio-philosophical analysis]. *Ukrainoznavchyi almanakh, (33)*, 10–17. https://doi.org/10.17721/2520-2626/2023.33.1 [in Ukrainian].

Vyshnivskyi, O. (2024). Tsinnisno-smyslovi aspekty kontseptu “hidnist” u suchasnomu sotsialno-humanitarnomu dyskursi [Value-semantic aspects of the concept of “dignity” in modern socio-humanitarian discourse]. *Ukrainoznavchyi Almanakh, (34)*, 27–33. https://doi.org/10.17721/2520-2626/2024.34.3 [in Ukrainian].

Hryshchuk, O. V. (2019). Filosofiia konstytutsiinykh tsinnostei [Philosophy of constitutional values] (Monograph). Kompaniia “VAITE”. http://dspace.pnpu.edu.ua/bitstream/123456789/1984/1/KRAVCH.pdf [in Ukrainian].

Yosypenko, S. (2023). Yevropa i yevropeiski tsinnosti pislia 24 liutoho 2022 roku [Europe and European values after February 24, 2022]. *Filosofska Dumka, (2)*, 11–17 [in Ukrainian].

Kostenko, M. T. (2020). Liudska hidnist yak filosofska problema [Human dignity as a philosophical problem]. *Aktualni Problemy Filosofii ta Sotsiolohii, (27)*, 21–25. https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.914 [in Ukrainian].

Liubyvyi, Ya. (2023). Prahmatychne ta tsinnisne rozuminnia svobody za umov viiny ta myru [Pragmatic and value-based understanding of freedom under conditions of war and peace]. *Filosofska Dumka, (2)*, 67–71 [in Ukrainian].

Muliarchuk, Ye. I. (2016). Zhyttiesvit liudiannosti: povsiakdennist ta chas viiny [Lifeworld of humanity: everyday life and the time of war]. Multiversum. *Filosofskyi Almanakh, (7–8)*, 29–62 [in Ukrainian].

Novikov, B. V. (2006). Tvorchist yak sposib zdijsnennia humanizmu [Creativity as a way of realizing humanism] (2nd ed.). NTUU “KPI”. http://www.proza.ru/2011/03/13/593 [in Ukrainian].

Usov, D. (2016). Suchasna filosofiia svobody: kontraktualistychnyi vymir [Modern philosophy of freedom: a contractualist dimension]. Multiversum. *Filosofskyi Almanakh, (9–10)*, 59–70 [in Ukrainian].

Frankl, V. E. (2016). Liudyna v poshukakh spravzhnoho sensu. Psykholoh u kontstabori [Man's search for meaning. A psychologist in a concentration camp] (O. Zamoiska, Trans.). KSD (Original work published 1946). [in Ukrainian].

Tsiurupa, M., Vyshnivskyi, O., Andriushchenko, O., & Havrina, V. (2023). Naukovyi dyskurs suchasnoi viiny: viiskovoznavstvo (polemolohiia) u systemi suchasnoi osvity Ukrainy [Scientific discourse of modern war: military science (polemology) in the system of modern education of Ukraine]. *Ukrainoznavchyi Almanakh, (33)*, 93–101. https://doi.org/10.17721/2520-2626/2023.33.13 [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 03.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 06.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 316.46:008
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.22

Гльоза Олександр Станіславович,
аспірант кафедри соціальної філософії,
філософії освіти та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0008-0249-7213
o.s.hloza@udu.edu.ua

ЛІДЕРСТВО ЯК КОЛООБІГ ЗНАЧЕНЬ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

У статті здійснено соціально-філософський аналіз феномену лідерства в сучасних організаційних системах через призму культурологічної моделі «Кола культури» (Circuit of Culture) С. Голла та П. дю Гея. Актуальність дослідження зумовлена трансформацією традиційних ієрархічних структур управління в умовах сучасного стану соціальної нестабільності та переходом до дистанційних форм робочої взаємодії. Обґрунтовано, що в цифрову епоху лідерство перестає бути суто адміністративною функцією і переміщується у площину символічного виробництва, де ключовим завданням керівника стає конструювання спільних значень.

Методологічну основу дослідження становить синтез системного та семіотичного підходів, що дає змогу інтерпретувати лідерство як безперервний цикл «кодування» та «декодування» організаційних смислів. У межах запропонованої моделі детально проаналізовано п'ять взаємопов'язаних процесів: репрезентацію, ідентичність, виробництво, споживання та регулювання.

У дослідженні обґрунтовується припущення, згідно з яким через механізми репрезентації лідер постає як «автор» організаційного наративу, конструюючи візію для структурування соціальної реальності підлеглих. Особливу увагу приділено процесу формування колективної ідентичності в умовах відсутності фізичного простору офісу, де «колообіг значень» стає єдиним інструментом підтримки згуртованості команди. Розглянуто парадокс споживання лідерських смислів, де підлеглі виступають активними суб'єктами декодування, що вимагає від лідера високого рівня автентичності та ціннісної синхронізації.

Окремий акцент зроблено на етичному вимірі регулювання. Спираючись на «принцип відповідальності» Г. Йонаса, проаналізовано ризики деструктивного лідерства як збою в системі культурного регулювання. Зроблено висновок, що ефективне лідерство у XXI столітті полягає у здатності лідера виступати гарантом цілісності «Кола культури», перетворюючи організацію з механічної структури на живу ціннісну спільноту.

Ключові слова: лідерство, коло культури, Стюарт Голл, конструювання значень, репрезентація, ідентичність, соціальна філософія, дистанційна взаємодія, етика відповідальності, деструктивне лідерство.

Gloza Oleksandr,
Postgraduate Studentat the Department of Social Philosophy,
Philosophy of Education and Educational Policy
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0008-0249-7213
o.s.hloza@udu.edu.ua

LEADERSHIP AS A CIRCUIT OF MEANING: A SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS

The article provides a socio-philosophical analysis of the leadership phenomenon in contemporary organizational systems through the paradigms of the "Circuit of Culture" model developed by S. Hall and P. du Gay. The relevance of the study is driven by the transformation of traditional hierarchical management structures under conditions of modern social instability and the transition to remote forms of work interaction. It is argued that in the digital era,

© Гльоза О. С., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

leadership ceases to be a purely administrative function and moves into the realm of symbolic production, where the leader's key task is the construction of shared meanings.

The methodological basis of the study is a synthesis of systemic and semiotic approaches, which allows for the interpretation of leadership as a continuous cycle of "encoding" and "decoding" organizational meanings. Within the proposed model, five interrelated processes are analyzed in detail: representation, identity, production, consumption, and regulation.

The study substantiates the assumption according to which, through mechanisms of representation, the leader emerges as the "author" of the organizational narrative, constructing a vision to structure the social reality of subordinates. Special attention is paid to the process of collective identity formation in the absence of a shared physical office space, where the "circuit of meanings" becomes the sole tool for maintaining team cohesion. The paradox of leadership meaning consumption is examined, where subordinates act as active subjects of decoding, requiring a high level of authenticity and value synchronization from the leader.

A separate emphasis is placed on the ethical dimension of regulation. Drawing on Hans Jonas's "imperative of responsibility," the risks of destructive leadership are analyzed as a failure in the system of cultural regulation. It is concluded that effective leadership in the 21st century lies in the leader's ability to act as a guarantor of the "Circuit of Culture" integrity, transforming the organization from a mechanical structure into a living value-based community.

Key words: leadership, circuit of culture, Stuart Hall, construction of meanings, representation, identity, socio-philosophical analysis, remote interaction, ethics of responsibility, destructive leadership.

Постановка проблеми. У сучасних умовах, що характеризуються «невизначеною множинністю» та стрімкою цифровізацією соціального досвіду (Гльоза, 2025b), традиційні ієрархічні моделі управління поступово втрачають ефективність. Лідерство перестає бути виключно адміністративною функцією і дедалі більше переміщується у площину символічного виробництва. У цьому контексті ключовим викликом для сучасного лідера стає не лише координація діяльності, а здатність конструювати спільні значення, що забезпечують ідентифікацію працівників з організацією та підтримують її цілісність.

Актуальність теми. Сучасна криза традиційних управлінських моделей, підсилена переходом до дистанційних та гібридних форм взаємодії (Гльоза, 2026), вимагає пошуку нових методологічних підходів до осмислення лідерства. Актуальність дослідження полягає у спробі застосування фундаментальної культурологічної моделі «Кола культури» до аналізу лідерства як специфічної соціально-філософської практики. Такий підхід дозволяє вийти за межі суто функціонального розуміння менеджменту та розглядати лідерство як процес виробництва й трансляції смислів. У цьому контексті лідер постає не просто адміністратором, а «деміургом» спільного простору значень, що є критично важливим для збереження цілісності організаційної спільноти в умовах дефіциту фізичної взаємодії.

Метою статті є обґрунтування теоретичної доцільності застосування культурологічного підходу до аналізу лідерства та окреслити взаємозв'язок між класичними теоріями лідерства і процесами смислоутворення в сучасних організаціях.

Аналіз останніх досліджень. Проблематика харизматичного та трансформаційного лідерства ґрунтовно розроблена у працях Max Weber та Bernard Bass (Bass, 1985; Вебер, 1994), які акцентували увагу на здатності лідера трансформувати ціннісні орієнтації підлеглих. Етичний вимір відповідальності в умовах технологічного розвитку представлений у концепції Hans Jonas (Йонас, 2001). Водночас культурологічні підходи, зокрема модель «Кола культури» (Circuit of Culture), розроблена Stuart Hall та Paul du Gay (Hall, 1997; Du Gay et al., 1997), лише обмежено застосовуються до аналізу внутрішньо-організаційних процесів, що зумовлює необхідність їх подальшого теоретичного осмислення у контексті лідерства.

Методологічною основою цього дослідження виступає модель «Кола культури» (Circuit of Culture), розроблена у працях Стюарта Голла та колективу авторів, які поєднали аналіз репрезентації, соціальної ідентичності, виробництва, споживання й регулювання в єдину аналітичну схему (рис. 1) (Hall, 1997; Du Gay et al., 1997). Ця модель виходить із розуміння культури як процесу постійного творення значень, що відбувається у взаємодії символічних форм, соціальних практик та інституційних структур.

У межах цього підходу репрезентація розглядається не як відображення об'єктивної

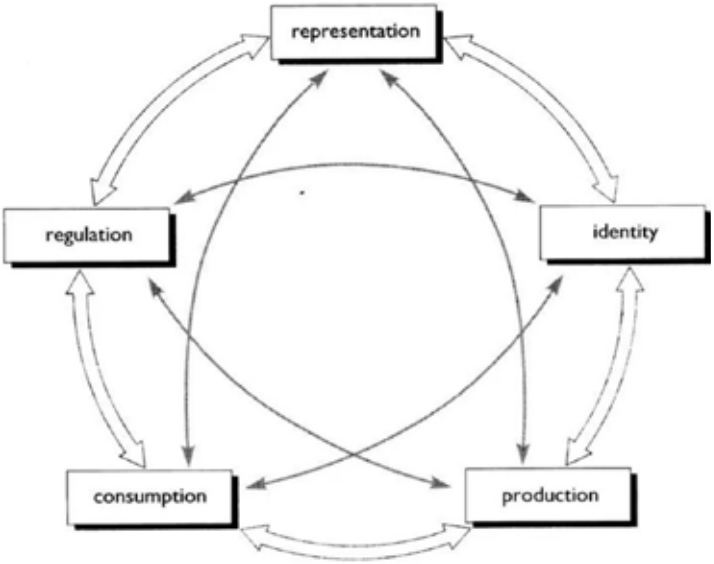

Рис. 1. «Коло культури» (Circuit of Culture)

реальності, а як активний процес конструювання смислів через знакові системи, мову, візуальні образи та дискурси (Hall, 1997). Значення, таким чином, не є внутрішньою властивістю речей, а виникає в процесі їх культурного «означування». Ідентичність постає як результат дискурсивного позиціювання суб'єкта в полі соціальних відмінностей; вона формується через символічні ресурси культури та підтримується повторюваними практиками репрезентації (Hall, 1997; Woodward,1997). Виробництво у цій моделі охоплює не лише матеріальне створення артефактів, але й організаційні, економічні та інституційні умови, що визначають, які значення можуть бути вкладені в культурний об'єкт (Du Gay et al., 1997). Споживання трактується як активний процес інтерпретації та використання, у межах якого об'єкти інтегруються в повсякденні практики та стають ресурсами самовираження (Du Gay et al., 1997). Нарешті, регулювання охоплює як формальні правові механізми, так і неформальні соціальні норми, моральні очікування та культурні коди, що обмежують або спрямовують виробництво і використання значень (Thompson, 1997).

Застосування цієї моделі дозволяє розглядати лідерство не як сукупність індивідуальних характеристик, а як динамічний процес циркуляції значень, у межах якого взаємодіють символічні, соціальні та інституційні чинники. Порушення узгодженості між цими процесами може призводити до втрати мотиваційної цілісності та дезінтеграції організаційної культури.

Виклад основного матеріалу. У межах моделі «Кола культури» *репрезентація* виступає вихідним етапом, через який лідерство набуває символічно оформлених і соціально зчитуваних форм. Як зазначає С. Голл, сенс не існує в речах самих по собі, він конструюється за допомогою знакових систем (Hall, 1997). Отже, лідерство слід розглядати не як сукупність індивідуальних якостей, а як активний процес «письма», де лідер виступає автором соціального тексту організації. У цьому контексті лідерство постає як процес продукування значень у межах знаково-дискурсивних практик організації. Процес конструювання візії – це не лише стратегічне планування, а процес символічного конструювання. Лідер «пише» візію, обираючи специфічний словник, метафори та символи, які мають зрезонувати з цінностями колективу. За Б. Бассом, цей процес можна назвати «інтелектуальною стимуляцією»: лідер репрезентує нові способи бачення старих проблем, змушуючи підлеглих переосмислювати власну роль (Bass, 1985). У цьому контексті візія – це не статичний документ, а динамічний наратив, що постійно дописується через промови, щотижневі звернення та навіть через реакції лідера на кризові ситуації

Особливої гостроти питання репрезентації набуває за умов «невизначеної множинності», де влада зазнає медіатизації (Гльоза, 2025b). Сучасний лідер «пише» свою візію вже не лише словами, а й своїм публічним цифровим образом. Його «текст» тепер складається з дописів

у соціальних мережах, відеозвернень та віртуальної присутності. Це створює нові вимоги до якості репрезентації: у цифровому середовищі будь-яка невідповідність між «написаною» візією та реальними діями лідера миттєво зчитується як фальш, руйнуючи цілісність «Кола культури».

Лідер як суб'єкт конструювання значень виконує роль картографа, який наносить на мапу організації ключові смисли. Використовуючи механізми репрезентації, він визначає, що є «важливим», що є «успіхом», а що – «неприпустимим». Наприклад, через постійне акцентування на естетиці та простоті (як у випадку з Apple), лідер репрезентує не просто продукт, а певний стиль життя та мислення (Isaacson, 2011). Таким чином, через «письмо» візії лідер створює спільну мову, яка дозволяє команді діяти як єдиний організм навіть за відсутності прямого фізичного контролю.

У моделі «Кола культури» *ідентичність* не є статичною характеристикою спільноти; це динамічний процес, у якому індивідуальне «Я» працівника співвідноситься з репрезентованими смислами організації. Лідер у цьому контексті виступає головним медіатором ідентичності, допомагаючи кожному учаснику взаємодії знайти відповідь на питання: «Хто ми є як спільнота?» та «Яка моя роль у цій спільній історії?».

Проблема формування колективного «Ми» набуває особливої гостроти в умовах трансформації трудових відносин та переходу до дистанційної взаємодії. Як зазначалося у попередньому дослідженні (Гльоза, 2026), зникнення спільного фізичного простору офісу веде до послаблення традиційних механізмів соціалізації та ризику втрати смислової єдності колективу. В таких умовах ідентичність стає нематеріальним ресурсом, який лідер має підтримувати через постійний ціннісний діалог. Якщо лідеру вдається синхронізувати особистісні прагнення працівника з візією компанії, виникає ефект синергії, де «віддалена робота» не означає «віддаленість від сенсів».

Формування ідентичності неможливе без фундаменту довіри. За Г. Йонасом, відповідальність лідера полягає у створенні такого середовища, де моральні зобов'язання переважають над формальним контролем (Йонас, 2001). Коли лідер транслює автентичні цінності, він допомагає підлеглим подолати відчуження, характерне для сучасного техногенного світу. Таким чином, працівник починає споживати лідерські смисли не як зовнішні накази, а як частину власної ідентичності. *Це перетворює організацію з механічної структури на живу культурну спільноту.*

Важливо розрізняти справжню ідентичність та її імітацію. У цьому аспекті лідер має уникати пастки чистого брендингу, де зовнішні атрибути (логотипи, гасла) не підкріплені реальною практикою. Справжня ідентичність у «Колі культури» виникає лише тоді, коли репрезентовані лідером значення збігаються з повсякденним досвідом працівників. Тільки за такої умови лідерство стає суб'єктом конструювання значень, які здатні витримати виклики сучасного стану соціальної нестабільності (Гльоза, 2025b).

У межах «Кола культури» процеси виробництва та споживання значень утворюють нерозривний зв'язок, який визначає життєздатність організаційної культури. Лідерство тут постає як динамічний цикл «кодування» та «декодування» смислів, де успіх залежить від того, наскільки точно «вироблене» лідером повідомлення збігається із соціокультурним контекстом підлеглих. Виробництво лідерства не обмежується прийняттям управлінських рішень. Це, перш за все, інституційне створення значень. Як було обґрунтовано в аналізі теоретико-методологічних засад лідерства (Гльоза, 2025a), лідер «виробляє» смисли через специфічні ритуали, корпоративні стандарти та систему внутрішніх комунікацій. У термінах С. Голла, це процес «кодування» (encoding), де абстрактні ідеї (наприклад, «інноваційність» чи «стійкість») перетворюються на конкретні знаки, зрозумілі команді.

Споживання як активне декодування. Важливо відійти від трактування підлеглих як пасивних об'єктів впливу, притаманного класичним теоріям, і розглядати споживання лідерства крізь призму активного «декодування». Таке розуміння передбачає, що будь-яка візія лідера проходить через фільтри особистих значень та соціокультурного контексту працівника. У контексті високої невизначеності (Гльоза, 2025b) процес споживання стає ще складнішим: через надлишок інформації та кризу авторитетів підлеглі схильні до критичного або «опозиційного» прочитання лідерських текстів. Ефективна мотивація виникає

лише в точці синхронізації виробництва та споживання. Якщо лідер «виробляє» смисли, які є чужими для життєвого світу працівників (наприклад, закликає до «спільного успіху» в умовах несправедливого розподілу ресурсів), виникає розрив у «Колі культури». Таке «декодування» веде до демотивації та цинізму. Відтак, суб'єктність лідера полягає не в маніпулюванні свідомістю, а в здатності відчувати запити «споживачів» (підлеглих) і пропонувати такі значення, які стають для них автентичними орієнтирами в нестабільному світі.

У концепції С. Голла регулювання (regulation) визначає правила гри та межі допустимого в культурному просторі (Hall, 1997). У контексті лідерства цей елемент відповідає за те, як організаційні норми, цінності та етичні стандарти спрямовують поведінку колективу. Регулювання тут постає не як зовнішній бюрократичний контроль, а як «м'яка влада» (soft power), що діє через внутрішнє переконання та поділ спільних смислів. Центральним регулятором лідерської діяльності виступає етика відповідальності. Спираючись на ідеї Г. Йонаса, у межах нашого аналізу обґрунтовується теза, що лідер як «суб'єкт конструювання значень» несе відповідальність за майбутнє цілісності організації та психологічний стан її членів (Йонас, 2001). Регулювання в «Колі культури» спрацьовує тоді, коли лідер транслює не просто ефективні, а морально виправдані візії. Це дозволяє сформувати саморегульовану систему, де довіра замінює примус, що є критично важливим для дистанційних форматів роботи (Гльоза, 2026).

Важливим аспектом дослідження є аналіз патологій регулювання. Як було висвітлено у праці «Феномен деструктивного лідерства» (Гльоза, 2025с), токсичне або деструктивне лідерство виникає тоді, коли механізми етичного регулювання витісняються гонитвою за короткостроковою ефективністю. У такому разі «Коло культури» замикається на обслуговуванні інтересів лідера («темна тріада» (Manning, 2017)), а не на розвитку колективу. Деструктивний лідер маніпулює процесами репрезентації та ідентичності, створюючи викривлені значення, що врешті-решт призводить до ерозії довіри та руйнації соціального ресурсу організації.

Отже, функція регулювання в руках лідера полягає у встановленні етичних еталонів та культурних кодів. Можна стверджувати, що лідер «регулює» організаційну реальність через власний приклад та через схвалення чи засудження певних значень, які «споживаються» колективом. Ефективне функціонування «Кола культури» вимагає постійної рефлексії над межею між маніпулятивним впливом та автентичним ціннісним лідерством. Таким чином, регулювання забезпечує сталість колообігу значень, перетворюючи лідерство на інструмент гармонізації індивідуальних прагнень та суспільного блага.

Висновки. У статті здійснено соціально-філософський аналіз лідерства крізь призму моделі «Кола культури», розробленої Stuart Hall та Paul du Gay, що дозволило інтерпретувати його як процес безперервної циркуляції культурних значень у межах організаційного середовища. Доведено, що застосування цієї концепції дозволяє докорінно переосмислити природу організації: вона перестає сприйматися як суто механічна ієрархічна структура, натомість постаючи як жива культурна спільнота, цілісність якої тримається на спільних смислах та цінностях. Показано, що в умовах сучасного інформаційного суспільства лідерство виходить за межі суто управлінської функції та постає як діяльність із формування смислових орієнтирів, у межах якої лідер виконує роль суб'єкта означування, забезпечуючи інтерпретаційну узгодженість колективного досвіду. Ефективність такого впливу визначається не особистісними характеристиками лідера, а ступенем узгодженості ключових елементів «Кола культури» – репрезентації, ідентичності, виробництва, споживання та регулювання, – взаємозв'язок між якими забезпечує стабільність колективної ідентичності.

Встановлено, що в умовах цифровізації та поширення дистанційної праці, коли послаблюється роль спільного фізичного простору, саме циркуляція значень набуває визначального значення як механізм координації, залучення та запобігання відчуженню працівників. Водночас доведено, що стійкість цього процесу неможлива без етичного виміру регулювання: спираючись на принцип відповідальності Hans Jonas, лідерство осмислюється як форма морально опосередкованого впливу, що принципово відрізняється від маніпулятивних практик управління завдяки наявності ціннісного

фільтра, який забезпечує автентичність і легітимність трансльованих смислів.

Перспективи подальших досліджень пов'язані з аналізом варіативності декодування організаційних значень, зокрема феномену опозиційного прочитання лідерських наративів у різних корпоративних культурах, а також із розробкою аналітичних інструментів для діагностики дисбалансів у функціонуванні «Кола культури» організації.

Список використаних джерел:

Вебер М. (1994). Господарство і суспільство. (Класика теорії харизматичного лідерства).

Гльоза О. С. (2025a). Теоретико-методологічні засади лідерства. *Освітній дискурс, 52*(1–2). DOI: 10.33930/ed.2019.5007.52(1-2)-5.

Гльоза О. С. (2025b). Лідер як медіафігура: трансформація образу влади в епоху невизначеної множинності. *Вища освіта України, 3*(98). DOI: 10.32782/NPU-VOU.2025.3(98).06.

Гльоза О. С. (2026). Трансформація лідерства та корпоративної етики в умовах дистанційної робочої взаємодії. *Актуальні проблеми соціальної філософії, 58*.

Йонас Г. (2001). Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Київ: Дух і Літера.

Bass B. M. (1985). Leadership and Performance Beyond Expectations. New York: Free Press.

Du Gay P., Hall S., Janes L., Mackay H., Negus K. (1997). Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman. London: Sage.

Isaacson W., (2011). Steve Jobs: A Biography. New York: Simon & Schuster. 656 p. ISBN 978-1451648539.

Hall S., (1997). The work of representation. Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London: Sage.

Manning T., (2017). The Dark Triad of personality and its relationship to leadership, management, teamwork and influencing behaviours. *Journal of Intellectual Disability – Diagnosis and Treatment*. Vol. 5, Issue 2. https://doi.org/10.6000/2292-2598.2017.05.02.2.

Thompson K., (1997). Media and Cultural Regulation. London: Sage Publications. 208 p.

Woodward K. (1997). Identity and difference, Identity and Difference, ed. by K. Woodward. London: Sage Publications in association with The Open University. P. 7–62.

References:

Weber, M. (1994). Economy and Society. (Classics of charismatic leadership theory).

Gloza, O. S. (2025a). Theoretical and methodological foundations of leadership. *Educational Discourse, 52*(1–2). DOI: 10.33930/ed.2019.5007.52(1-2)-5

Gloza, O. S. (2025b). Leader as a media figure: transformation of the image of power in the era of uncertain multiplicity. *Higher Education of Ukraine, 3*(98). DOI: 10.32782/NPU-VOU.2025.3(98).06.

Gloza, O. S. (2026). Transformation of leadership and corporate ethics in conditions of remote work interaction. Actual Problems of Social Philosophy, 58.

Jonas, H. (2001). The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age. Kyiv: Dukh i Litera.

Bass, B. M. (1985). Leadership and Performance Beyond Expectations. New York: Free Press.

Du Gay, P., Hall, S., Janes, L., Mackay, H., Negus, K. (1997). Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman. London: Sage.

Isaacson,W. (2011). Steve Jobs: A Biography. New York: Simon & Schuster. 656 p. ISBN 978-1451648539.

Hall, S. (1997). The work of representation. Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London: Sage.

Manning, T. (2017). The Dark Triad of personality and its relationship to leadership, management, teamwork and influencing behaviours. *Journal of Intellectual Disability – Diagnosis and Treatment*, *5*(2). https://doi.org/10.6000/2292-2598.2017.05.02.2.

Thompson, K., (1997). Media and Cultural Regulation. London: Sage Publications, 208 p.

Woodward, K. (1997). Identity and difference, Identity and Difference, ed. by K. Woodward. London: Sage Publications in association with The Open University. P. 7–62.

Дата першого надходження статті до видання: 29.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 141.319
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.23

Грицюк Віталій Миколайович,
аспірант кафедри соціальної філософії,
філософії освіти та освітньої політики
Українського державного університету
імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0000-8903-0270
hrytsuk.v.m.@gmail.com

ТРАНСФОРМАЦІЯ КОНЦЕПТУ ЛЮДИНИ ВІД КЛАСИЧНОГО РАЦІОНАЛІЗМУ ДО ПОСТМОДЕРНОЇ НЕВИЗНАЧЕНОСТІ

У статті здійснено комплексний філософсько-антропологічний аналіз еволюції концепту людини від класичних моделей індустріальної епохи до сучасних парадигм постмодерної невизначеності. Дослідження простежує історичний відхід від модерного розуміння суб'єкта як цілісної, автономної та абсолютно раціональної істоти, здатної до послідовного лінійного пізнання і всеосяжного контролю над природою та суспільством. Показано, як традиційні управлінські та психологічні теорії прагнули жорстко структурувати людську поведінку задля забезпечення загальної економічної стабільності. Водночас детально розкрито поступове накопичення кризових явищ у межах цього механістичного підходу, що закономірно зумовило звернення науковців до глибинних соціальних та екзистенційних вимірів буття. Особливу увагу приділено гострій критиці універсалізму великих наративів у філософії постмодернізму, яка остаточно зруйнувала ілюзію стабільного онтологічного ядра особистості. Переконливо обґрунтовано тезу про те, що в умовах стрімкого розгортання процесів глобалізації, стирання традиційних культурних кордонів та формування глобального інформаційного простору людина неминуче опиняється у стані радикальної транзитності. Залучення концептуального апарату акторно-мережевої теорії дозволило осмислити сучасного суб'єкта не як ізольований центр владних повноважень, а радше як рухливий вузол у складному плетиві гібридних соціотехнічних потоків. Окремо проаналізовано потужний вплив технологічних трансформацій епохи Індустрії 4.0 на процеси конструювання множинних ідентичностей. Зроблено ґрунтовний висновок про нагальну необхідність розробки принципово нових нелінійних інструментів для адекватного розуміння сучасного статусу людини в умовах мережевого суспільства.

Ключові слова: філософська антропологія, постмодернізм, класичний раціоналізм, акторно-мережева теорія, транзитність, глобалізація, інформаційне суспільство, множинна ідентичність.

Hrytsuk Vitaliy,
Postgraduate Student at the Department of Social Philosophy,
Philosophy of Education and Educational Policy
Drahomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0000-8903-0270
hrytsuk.v.m.@gmail.com

TRANSFORMATION OF THE CONCEPT OF HUMAN FROM CLASSICAL RATIONALISM TO POSTMODERN UNDETERMINATION

The article provides a comprehensive philosophical and anthropological analysis of the evolution of the concept of human from classical models of the industrial era to modern paradigms of postmodern uncertainty. The study traces the historical departure from the modern understanding of the subject as a holistic, autonomous and absolutely rational being capable of consistent linear cognition and comprehensive control over nature and society. It is shown how traditional managerial and psychological theories sought to rigidly structure human behavior in order to ensure

© Грицюк В. М., 2026

Стаття поширюється на умовах
ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

general economic stability. At the same time, the gradual accumulation of crisis phenomena within this mechanistic approach is revealed in detail, which naturally led scientists to turn to the deep social and existential dimensions of being. Particular attention is paid to the sharp criticism of the universalism of grand narratives in the philosophy of postmodernism, which finally destroyed the illusion of a stable ontological core of the individual. The thesis that in the conditions of the rapid development of globalization processes, the erasure of traditional cultural boundaries and the formation of a global information space, a person inevitably finds himself in a state of radical transitivity is convincingly substantiated. The involvement of the conceptual apparatus of actor-network theory made it possible to comprehend the modern subject not as an isolated center of power, but rather as a moving node in a complex weave of hybrid socio-technical flows. Separately, the powerful impact of technological transformations of the Industry 4.0 era on the processes of constructing multiple identities is analyzed. A thorough conclusion is made about the urgent need to develop fundamentally new nonlinear tools for an adequate understanding of the modern status of man in the conditions of a network society.

Key words: philosophical anthropology, postmodernism, classical rationalism, actor-network theory, transitivity, globalization, information society, multiple identity.

Вступ. Класична філософська парадигма та модерна раціональність тривалий час конструювали образ людини як цілісного, автономного суб'єкта, здатного до логічного пізнання світу та послідовного самовдосконалення. У межах індустріальної епохи цей концепт набув виразного прагматичного виміру: людина розглядалася через призму універсальних потреб, чітких ієрархічних структур та передбачуваної мотивації. Такий підхід формував стійке уявлення про лінійний прогрес і раціональний світоустрій, де людська природа та поведінка піддавалися вимірюванню, стандартизації та управлінню задля забезпечення соціально-економічної стабільності.

Однак розгортання глобалізаційних процесів, становлення інформаційної економіки та криза класичних метанаративів зумовили радикальний перегляд цих фундаментальних засад. Філософія постмодернізму проблематизувала ілюзію стабільного суб’єкта, змістивши фокус на його децентрованість, фрагментованість та включеність у складні мережеві взаємодії. У сучасному світі людина опиняється в просторі принципової невизначеності, де на зміну універсальним законам приходять ситуативність і множинність ідентичностей, а межі між природним, соціальним та технологічним стрімко розмиваються. Це вимагає кардинально нових епістемологічних інструментів для осмислення людського буття в умовах мінливої глобальної реальності.

Мета дослідження полягає у філософсько-антропологічному аналізі еволюції концепту людини від модерних моделей раціонального та керованого індивіда до постмодерного розуміння суб'єкта як динамічного елемента в умовах мережевої невизначеності та технологічних трансформацій.

Методологічною основою дослідження слугує комплексний міждисциплінарний підхід, що синтезує інструментарій класичної історії філософії, компаративного аналізу та постнекласичної епістемології. Для розкриття еволюції антропологічних моделей індустріальної епохи застосовуються елементи структурно-функціонального підходу, які дозволяють об'єктивувати раціонально-управлінський і психологічний виміри людини. Водночас аналіз переходу до етапу постмодерної невизначеності спирається на методи деконструкції та соціокультурної критики, що виявляють крихкість і фрагментарність сучасного суб'єкта.

Виклад основного матеріалу розпочинається з аналізу класичного раціоналізму індустріальної епохи. У цей період концепт людини формувався під значним впливом потреб масового виробництва та управління. Класична управлінська думка розглядала індивіда насамперед як функціональний елемент великого механізму. Французький дослідник Анрі Файоль заклав фундаментальні принципи такого раціонального адміністрування. Його підхід вимагав чіткого підпорядкування особистих інтересів загальним цілям організації (Fayol, 1917, p. 24). Людина у цій системі координат сприймалася як передбачуваний суб'єкт, чия поведінка повністю контролюється правилами та інструкціями. Раціональність тут ототожнювалася з ефективністю та здатністю до виконання визначених функцій. Емоційний та екзистенційний виміри особистості свідомо виносилися за дужки заради підтримання стабільності системи. Такий редукціонізм

дозволив досягти значних економічних результатів, але водночас оголив кризу індустріальної антропології.

Поступове усвідомлення обмеженості механістичного підходу зумовило перехід до психологічного виміру раціональності. Дослідники почали розуміти складність внутрішнього світу працівника та його вплив на загальну діяльність. Виникла необхідність концептуалізувати людські потреби як багаторівневу та динамічну структуру. Абрахам Маслоу запропонував відому теорію мотивації, яка змінила уявлення про раціонального суб'єкта. Він переконливо довів ієрархічний характер мотивів, від базових фізіологічних до вищих прагнень самоактуалізації (Maslow, 1943, p. 372). Ця модель дещо гуманізувала класичний раціоналізм, додавши йому психологічної глибини. Проте суб'єкт у цій парадигмі все ще залишався вписаним у чітку систему координат і закономірностей. Передбачалося, що задоволення потреб гарантовано веде до прогнозованих дій та гармонійного розвитку. Таким чином, людина продовжувала розглядатися як об'єкт раціонального пізнання та управління.

Подальше поглиблення розуміння людської природи вимагало звернення до прихованих психологічних механізмів. Наукова спільнота звернула увагу на ірраціональні аспекти поведінки та вплив соціального оточення. Вивчення групової динаміки стало новим етапом у трансформації поглядів на раціональність. Дослідження Елтона Мейо суттєво розширили межі розуміння індивідуальної психології в соціальному контексті. Він активно вивчав психопатологічні явища та їхній зв'язок із соціальною дезадаптацією особистості (Mayo, 1972, p. 55). Його аналіз показав, що людина не завжди діє згідно з логікою чистої економічної вигоди. Соціальні зв'язки та емоційні стани часто стають потужнішими рушіями, ніж раціональний розрахунок. Це відкриття завдало відчутного удару по концепції виключно розумного індивіда. Воно підготувало ґрунт для подальшої критики модерних ілюзій щодо абсолютної керованості суспільства.

Криза класичного раціоналізму також яскраво проявилася в економічній антропології та соціології. Економічний детермінізм почав сприйматися як надто спрощена модель суспільних відносин. Мислителі почали наголошувати на невіддільності економіки від широкого культурного та соціального контексту. Карл Поланьї концептуалізував ідею про те, що ринкові відносини завжди укорінені в соціальних структурах. Його фундаментальні праці продемонстрували згубність спроб перетворити суспільство на придаток ринку (Britannica, 2022). Людина не є просто Homo economicus, оскільки її буття визначається значно ширшим спектром цінностей. Спроба звести суб'єкта до ринкової функції веде до руйнування соціальної тканини та відчуження.

Ці ідеї підкреслили неможливість ізольованого розгляду людини як суто економічної машини. Вони стали важливим кроком до розуміння комплексної та нелінійної природи людського існування.

Зміщення акцентів у бік цілісного сприйняття суб'єкта змусило філософію звернутися до його біологічного фундаменту. Раціоналістична традиція часто протиставляла дух і тіло, що призводило до розірваності людської сутності. Виникла потреба у створенні нової філософської біології для подолання цього розриву. Ганс Йонас запропонував оригінальний погляд на феномен життя як основу екзистенційного досвіду. Він обґрунтував нерозривний зв'язок між органічним буттям та свободою, що формується в процесі еволюції (Jonas, 2001, p. 84).

У його концепції організм постає не як механізм, а як цілісність, наділена внутрішньою метою. Такий підхід руйнує модерну дихотомію матеріального та духовного вимірів. Людина починає сприйматися як частина глобальної екосистеми, що має відповідати за своє становище у світі. Ця філософська біологія проклала шлях до усвідомлення крихкості людського статусу в природі.

Фундаментальний зсув у розумінні людини відбувся з настанням епохи постмодерну. Класичний раціоналізм зазнав нищівної критики через свою претензію на універсальну істину. Філософія постмодернізму проголосила кінець великих наративів та смерть автономного суб'єкта. Жак Дерріда здійснив глибоку деконструкцію гуманістичних ідеалів попередніх епох. Він показав ілюзорність так званих цілей людини, які модерність намагалася видати за абсолют (Дерріда, 2000, с. 115).

Суб'єкт виявляється лише текстовим конструктом, позбавленим стійкого

онтологічного ядра. Замість цілісної особистості з'являється простір гри значень і постійного відтермінування сенсу. Раціональність розпадається на безліч локальних практик, жодна з яких не має привілейованого статусу. Людина опиняється у стані радикальної невизначеності, де кожна ідентичність є лише тимчасовою маскою.

Постмодерна критика також спрямувалася на базові розрізнення, які структурували модерне мислення. Головним об'єктом перегляду стала жорстка межа між природою та суспільством. Класична наука вибудувала свій авторитет на ідеї очищення цих двох сфер одна від одної. Бруно Латур переконливо довів, що цей проєкт чистоти насправді ніколи не був реалізований. Він стверджує, що ми ніколи не були по-справжньому модерними, оскільки завжди створювали гібриди (Latour, 2012, p. 47).

Людина не протистоїть речам, а перебуває з ними у постійній взаємодії та симетрії. Суб'єктність розмивається і перерозподіляється між людськими та нелюдськими акторами. Ця перспектива остаточно руйнує образ автономного раціонального індивіда, який панує над світом. Натомість вимальовується складна топологія зв'язків, де людина є лише одним із багатьох елементів мережі.

Зміна епістемологічної парадигми вимагала нових підходів до розуміння самого процесу пізнання. Наука більше не сприймалася як чисте відображення об'єктивної реальності через призму раціонального розуму. Вона стала розглядатися як складна практична діяльність із конструювання фактів.

Той самий Бруно Латур запропонував вивчати науку в дії, слідуючи за дослідниками та інженерами суспільством. Він показав, як лабораторні практики створюють нові реальності шляхом мобілізації різноманітних ресурсів (Latour, 1987, p. 102). У цьому контексті раціональність постає не як внутрішня властивість розуму, а як результат успішного створення мережі. Людина-науковець діє в умовах тотальної невизначеності, постійно узгоджуючи інтереси різних акторів. Її суб'єктність конструюється безпосередньо у процесі цих нескінченних переговорів та компромісів. Таким чином, навіть найбільш "раціональна" сфера людської діяльності виявляється наскрізь пронизаною контингентністю.

Практичним втіленням цієї мережевої онтології стало становлення глобального інформаційного суспільства. Стрімкий розвиток цифрових технологій радикально змінив умови існування та самосприйняття індивіда. Формування нових комунікаційних середовищ призвело до появи віртуальних ідентичностей та спільнот. Мануель Кастельс детально проаналізував вплив Інтернету на сучасний бізнес та соціальні структури. Він підкреслив, що мережева логіка пронизує всі сфери життя, змінюючи саму природу людської взаємодії (Кастельс, 2007, с. 145). У цій новій галактиці людина втрачає прив'язку до конкретного фізичного простору. Її раціональність тепер вимірюється здатністю ефективно оперувати інформаційними потоками та швидко адаптуватися.

Невизначеність стає базовим станом, оскільки мережі постійно реконфігуруються та еволюціонують. Відбувається остаточний перехід від стабільного модерного суб'єкта до рухливого вузла комунікацій.

Технологічні трансформації нерозривно пов'язані з глобалізацією культурних та соціальних вимірів життя. Інформаційні потоки стирають традиційні кордони, створюючи єдиний, але вкрай неоднорідний світовий простір. Сучасна людина опиняється на перетині різноманітних культурних впливів та символічних систем. Арджун Аппадураї концептуалізував ці процеси через аналіз культурних вимірів глобалізації. Він показав, що сучасність характеризується масовими міграціями та безпрецедентним поширенням медіа-образів (Appadurai, 1996, p. 33).

Формуються нові уявні ландшафти, де індивід постійно конструює свою ідентичність з фрагментів різних культур. Раціональний розрахунок поступається місцем силі уяви, яка стає головним соціальним фактом. Укоріненість і стабільність замінюються станом перманентної транзитності та культурної гібридності. Людина постмодерної епохи живе у стані плинності, втрачаючи єдину культурну опору.

Ця культурна гібридність особливо виразно проявляється у постколоніальному дискурсі. Розпад імперій та глобалізаційні зрушення проблематизували класичні поняття нації та національної ідентичності. Гомогенні наративи модерності виявилися неспроможними описати складність сучасного культурного розмаїття.

Хомі Баба детально дослідив процеси формування нації через призму оповіді та маргінальних досвідів (Bhabha, 1990, p. 4). Він також звернув увагу на феномен вернакулярного космополітизму, який руйнує традиційні опозиції між локальним та глобальним (Bhabha, 1996, p. 195). Згідно з його підходом, ідентичність формується у так званому третьому просторі амбівалентності та неперекладності. Суб'єкт більше не належить цілком жодній культурі, він існує на межі, у стані постійного переходу. Це породжує глибоку екзистенційну невизначеність, але водночас відкриває нові можливості для самовизначення. Постмодерна людина стає вічним мігрантом у світі зруйнованих кордонів та змішаних смислів.

Завершальним етапом цієї еволюції стає входження людства в епоху Індустрії 4.0. Цифровізація, штучний інтелект та інтернет речей створюють принципово нове технологічне середовище. Зникає сама необхідність у класичному раціональному суб'єкті, чиї функції все частіше делегуються алгоритмам. Сучасні дослідження активно оцінюють технології Індустрії 4.0 з погляду сталості та соціальних наслідків (Bai et al., 2020). Людина в цій парадигмі перетворюється на елемент складних кіберфізичних систем, її поведінка стає об'єктом датафікації. Невизначеність досягає апогею, оскільки алгоритмічні процеси виходять за межі людського контролю та розуміння. Відбувається розчинення суб'єкта в глобальних базах даних та інтелектуальних мережах. Трансформація від класичного раціоналізму завершується формуванням постгуманістичного ландшафту. У цьому новому світі концепт людини потребує радикального переосмислення поза межами звичних модерних категорій.

Висновки. Проведений філософсько-антропологічний аналіз засвідчує, що концепт людини зазнав фундаментальної еволюції від закритої моделі раціонального, передбачуваного та керованого суб'єкта індустріальної епохи до відкритої, фрагментованої та децентрованої ідентичності в умовах постмодерної невизначеності. Якщо класичні управлінські та психологічні парадигми прагнули структурувати людську природу задля досягнення економічної стабільності та лінійного прогресу, то сучасний етап, маркований глобалізацією, постколоніальними трансформаціями та технологіями Індустрії 4.0, остаточно руйнує ілюзію суб'єктної автономності. Людина сьогодні постає не як ізольований центр пізнання та влади над природою, а як рухливий вузол у складній гібридній мережі соціальних, культурних та інформаційних потоків, де її онтологічний статус визначається ситуативністю і постійною реконфігурацією зв'язків. Відтак, подальше осмислення антропологічної проблематики вимагає остаточної відмови від жорстких модерних дихотомій та переходу до гнучких нелінійних методологій, здатних адекватно відобразити багатовимірність людського буття.

Список використаних джерел:

Дерріда Ж. (2000). Цілі людини. Після філософії: кінець чи трансформація? Упоряд. К. Байнес. Київ: Четверта хвиля. С. 114–145.

Кастельс М. (2007). Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. Пер. з англ. Київ: Ваклер. 304 с.

Appadurai A. (1996). Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis. 229 p.

Bai C., Dallasega P., Orzes G., Sarkis J. (2020). Industry 4.0 technologies assessment: A sustainability perspective. *International Journal of Production Economics.* DOI: 10.1016/j.ijpe.

Bhabha H. (1996). Unsatisfied: Notes on vernacular cosmopolitanism. Text and Nation: Cross-disciplinary essays on cultural and national identities, pp. 191–207.

Bhabha Homi K. (1990). Nation and Narration. Routledge. http://ereserve.library.utah.edu/Annual/SPAN/4900/Guevara/what.pdf.

Fayol Henri (1917). Administration industrielle et générale. Paris: Dunod et Pinat. 174 p.

Jonas H. (2001). The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology. Northwestern University Press.

Karl Polanyi. Hungarian politician. Britannica. Retrieved 3 August 2022. https://www.britannica.com/biography/Karl-Polanyi.

Latour B. (1987). Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society. Harvard University Press.

Latour B. (2012). We Have Never Been Modern. Harvard University Press.

Maslow A. H. (1943). A Theory of Human Motivation. *Psychological Review, 50*, 370–396. https://psychclassics.yorku.ca/Maslow/motivation.htm.

Mayo George Elton (1972). Psychology of Pierre Janet. London: Greenwood Press; Routledge, reprint edition 2013.

References:

Derrida, Zh. (2000). Tsili liudyny [The Ends of Man]. Pislia filosofii: kintsi chy transformatsiia? Uporiad. K. Baines. Kyiv: Chetverta Khvyla, 114–145 [in Ukrainian].

Kastels, M. (2007). Internet-halaktyka. Mirkuvannia shchodo Internetu, biznesu i suspilstva [The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business, and Society]. Per. z anhl. Kyiv: Vakler. 304 p. [in Ukrainian].

Appadurai, A. (1996). Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press, 229 p.

Bai, C., Dallasega, P., Orzes, G., & Sarkis, J. (2020). Industry 4.0 technologies assessment: A sustainability perspective. *International Journal of Production Economics*. DOI: 10.1016/j.ijpe.

Bhabha, H. K. (1996). Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism. In Text and Nation: Cross-Disciplinary Essays on Cultural and National Identities (pp. 191–207).

Bhabha, H.K. (1990). Nation and Narration. London: Routledge. Retrieved from http://ereserve.library.utah.edu/Annual/SPAN/4900/Guevara/what.pdf.

Fayol, Henri (1917). Administration Industrielle et Générale. Paris: Dunod et Pinat, 174 p.

Jonas, H. (2001). The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Polanyi, K. (2022). Karl Polanyi. Hungarian politician. Britannica. Retrieved August 3, 2022, from https://www.britannica.com/biography/Karl-Polanyi.

Latour, B. (1987). Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Latour, B. (2012). We Have Never Been Modern. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Maslow, A. H. (1943). A Theory of Human Motivation. *Psychological Review, 50*, 370–396. Retrieved from https://psychclassics.yorku.ca/Maslow/motivation.htm.

Mayo, G. E. (1972). Psychology of Pierre Janet. London: Greenwood Press; Routledge, reprint edition 2013.

Дата першого надходження статті до видання: 31.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 304:141:[792+658.8]:004.9
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.24

Гришин Богдан Юрійович,
аспірант кафедри культурології та філософії культури
Національного університету «Одеська політехніка»
orcid.org/0009-0008-9547-7050
ascari16@gmail.com

ТЕАТРАЛЬНІСТЬ ЦИФРОВОГО МАРКЕТИНГУ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР

У статті підкреслюється роль соціальної філософії у виявленні та критичному осмисленні театральності маркетингових комунікацій в інтернет-просторі на фоні стрімкої віртуалізації суспільного буття в епоху Суспільства 5.0. Окреслено, що у контексті концепції театральності соціокомунікативних проявів культури Л. Прокопович маркетингові комунікації зазнають сутнісної трансформації: вони перестають бути інструментарієм товарного обміну і перетворюються на складну драматургічну систему символічного обміну, де межа між автентичним існуванням особистості та її цифровою репрезентацією стає дедалі прозорішою. Крізь призму теорії симулякрів досліджуються наслідки трансформації ідентичності «людини цифрової культури», яка змушена адаптуватися до умов тотальної медіатизації. У статті есплікується, що основними механізмами сучасного цифрового маркетингу є створення імерсивних середовищ та «інформаційних коридорів», які функціонують як жорстко задані сценарії, спрямовуючи споживання та нівелюючи критичне мислення індивіда. На прикладі впровадження технологій доповненої реальності (кейс IKEA Place) та мережевих ритуалів (TikTok-челенджі) продемонстровано, як приватний простір людини перетворюється на сценічний майданчик, а повсякденне життя – на рекламний перформанс. Особлива увага приділяється феномену цифрової анонімності, де нікнейми та аватари виступають у ролі театральних масок, які дають можливість суб'єкту звільнитися від соціальної відповідальності, перетворюючи мережеву взаємодію на своєрідний деструктивний карнавал. Проведене дослідження підсумовується поглядом на театралізацію маркетингу як на суперечливий процес режисури життєвого досвіду. З одного боку, це дає змогу подолати відчуження між виробником і споживачем через емоційне залучення та «культуру участі», з іншого – створює нові форми цифрової залежності від видовища, де щирість стає лише черговим сценічним прийомом. Стаття доводить, що в умовах кризи достовірності та панування візуальних симулякрів, філософська рефлексія має слугувати захисту автентичності людського фактора. Адже саме інтенційна залученість людини, її ціннісні орієнтири та здатність до усвідомленого вибору залишається єдиним джерелом справжніх соціокультурних новацій, що протистоять маніпулятивному впливу технологічного детермінізму та тотальної комерціалізації віртуального простору.

Ключові слова: суспільство, концепція театральності соціокомунікативних проявів культури, маркетингові комунікації, цифровий маркетинг, імерсивність, перформанс, гіперреальність.

Gryshyn Bogdan,
Postgraduate Student at the Department of Cultural Studies and Philosophy of Culture
Odessa Polytechnic National University
orcid.org/0009-0008-9547-7050
ascari16@gmail.com

THEATRICALITY OF DIGITAL MARKETING: SOCIO-PHILOSOPHICAL DIMENSION

The article emphasizes the role of social philosophy in identifying and critically understanding the theatricality of marketing communications in the Internet space against the background of the rapid virtualization within social existence in the Society 5.0 era. It is outlined within L. Prokopovich's theatricality concept regarding

© Гришин Б. Ю., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

socio-communicative cultural manifestations, marketing communications undergo an essential transformation: they cease to be tools of commodity exchange and turn into a complex dramaturgical system of symbolic exchange, where the line between the individual's authentic existence and his digital representation becomes more and more transparent. Through the prism of simulacrum theory this study investigates the identity transformation consequences for digital culture individuals, who is forced to adapt to the conditions of total mediatization. The article explains that the modern digital marketing mainly creates immersive environments and "information corridors", which function as rigidly defined scenarios, directing consumption and leveling an individual's critical thinking. Analyzing augmented reality integration (IKEA Place) and network rituals (TikTok challenges) reveals the transformation of private space into a stage area and daily life into an advertising performance. Special attention is paid to the phenomenon of digital anonymity, where nicknames and avatars act as theatrical masks that allow the subject to free himself from social responsibility, turning network interaction into a kind of destructive carnival. The study concludes by viewing marketing theatricalization as a contradictory life-experience staging process. On the one hand, it allows to overcome alienation between the producer and the consumer through emotional involvement and "culture of participation", on the other hand, – creates new forms of digital dependence on the spectacle, where sincerity becomes only another stage technique. The article proves that in the conditions of an authenticity crisis and the visual simulacra dominance, philosophical reflection should serve to protect the authenticity of the human factor. After all, it is the intentional involvement of a person, his value orientations and ability to make informed choices that remains the real socio-cultural innovations that oppose the manipulative influence of technological determinism and the total commercialization of virtual space.

Key words: society, the concept of theatricality of socio-communicative manifestations of culture, marketing communications, digital marketing, immersiveness, performance, hyperreality.

Вступ. У сучасному постіндустріальному суспільстві межа між реальним буттям та його цифровою репрезентацією стає дедалі прозорішою. Маркетингові комунікації трансформуються з інструменту інформування у складну систему символічного обміну, де головним продуктом стає не товар, а взаємодія між учасниками ринку, емоційне залучення цільової аудиторії, формування соціокультурних смислів. Маркетингові акції в цифровому середовищі часто замінюють реальну дію її симулякром.

Необхідність осмислення театральності маркетингових комунікацій в інтернет-просторі (з виявленням межі між автентичним буттям і маркетинговою «грою») формує наукову проблему в дискурсі соціальної філософії.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Аналіз сучасного наукового дискурсу свідчить про глибоку трансформацію соціокультурного простору під впливом цифровізації, що створює специфічне середовище для функціонування маркетингових комунікацій.

На думку О. Дзьобаня, наразі формується інформаційно-цифровий континуум як соціокультурний феномен (Дзьобань, 2024). Як зазначає К. Федорова, «цифровий поворот» зумовив гегемонію візуального над текстом, де образ набуває певної автономії. Це створює ідеальну «декорацію» для театралізованих комунікацій, де сприйняття дійсності відбувається через безперервний потік зображень (Федорова, 2022). У сучасних цифрових комунікативних процесах змінюється роль самої людини. П. Герчанівська вводить поняття «людини цифрової культури», яка орієнтована на цифровий формат сприйняття та здатна адаптуватися до розмивання кордонів між реальним і віртуальним (Герчанівська, 2022). В. Волинець підкреслює, що віртуальне середовище дозволяє індивіду створювати «ідеальне Я» – менш автентичний, але візуально досконалий образ (Волинець, 2021). Це має взаємозв'язок з тезою Д. Сучкова про культуру участі, де пасивний споживач перетворюється на активного творця, який не просто спостерігає за маркетинговою виставою, а стає її співучасником (Сучков, 2023). Іншими словами, цифровий маркетинг, так само, як і маркетинг оф-лайн (Прокопович & Гришин, 2025), прагне театралізації для впливу на цільову аудиторію.

Ефективність такої театралізації в маркетингових інтернет-комунікаціях залежить від технологічного інструментарію. С. Петропавловська та К. Ковтун розглядають інтернет-комунікації як інноваційний інструмент стратегії просування (Петропавловська & Ковтун, 2021), а О. Жук акцентує на необхідності системної інтеграції повного інноваційного циклу в маркетингу (Жук, 2021). Водночас Л. Глівенко та співавтори зауважують, що успіх маркетингової комунікації значною мірою залежить від цифрової кваліфікації споживача. Адже саме

рівень володіння інструментами визначає, наскільки глибоко аудиторія здатна сприйняти складні комунікаційні повідомлення та забезпечити активнішу участь у маркетингових інтернет-комунікаціях (Глівенко та ін., 2022).

Активний розвиток цифрового маркетингу з проявами театралізації формує наукову проблемув дискурсі соціальної філософії.

Мета дослідження – виявлення і філософське осмислення проявів театральності в цифровому маркетингу.

Методи дослідження. Методологія дослідження базується на методах аналізу та синтезу (для узагальнення теоретичного та емпіричного матеріалу), порівняльному методі (при співставленні форматів цифрового маркетингу з практиками маркетингових комунікацій в дійсній реальності), методі кейс-стаді (при аналізі IKEA Place як прикладу імерсивних технологій), а також на принципі технологічного детермінізму (для виявлення соціальних наслідків впровадження технологій цифрового маркетингу).

Теоретичною базою дослідження є концепція театральності соціокомунікативних проявів культури Л. Прокопович (Прокопович, 2019b).

Емпіричним матеріалом дослідження є інтернет-контент з різними форматами цифрового маркетингу.

Виклад основного матеріалу дослідження. У Суспільстві 5.0 Інтернет виступає каталізатором системної віртуалізації всіх сегментів буття (Fukuyama, 2017). Сьогодні соціальні мережі трансформувалися з інструментів зв'язку на комплексний соціокультурний феномен, що охоплює всі аспекти життєдіяльності людини. Завдяки стрімкій еволюції та синергії з алгоритмами штучного інтелекту й машинного навчання, вони перетворилися на потужні важелі впливу. Наразі соцмережі визначають не лише культурні вектори, а також мають глибинний вплив на психологію та фізіологію індивіда (Lopakov та ін., с. 87). Оцифрування багатьох складників суспільного життя має вияв – індивіди трансформують свою ідентичність у цифрову. Людина не просто є користувачем Інтернету, вона «грає» роль через самопрезентацію – селфі, сторіз, коментарі. Інтернет-простір залучає аудиторію через підписників. Наразі нейромережі, як невидима архітектура нової реальності, диктують правила через створення образів, емоційне залучення, таргетовану рекламу, інформаційну бульбашку.

Втім, на думку Л. Прокопович, сучасні алгоритми формують не просто «інформаційну бульбашку», а радше «інформаційні коридори», які спрямовують користувача у заданому напрямку. Ця технологія використовується не лише з комерційною метою, а й для ідеологічного впливу через штучне обмеження доступу до альтернативної інформації. Цей процес можна порівняти з рухом за «білим кроликом», коли людина ігнорує розмаїття навколишнього світу. Як наслідок, знижується рівень критичного мислення, що веде до соціальної ізоляції та радикалізації суспільних груп (Lopakov та ін., с. 86). У театральній термінології такі «інформаційні коридори» можна описати, як «сценарії», за якими маркетологи ведуть користувача як потенційного споживача товарів або послуг.

Сучасний соціокультурний простір характеризується тотальною медіатизацією, де цифрові платформи стають не просто каналами передачі інформації, а повноцінними онтологічними аренами. Згідно з концепцією театральності соціокомунікативних проявів культури Л. Прокопович наявність комунікації є визначальною ознакою і умовою прояву театральності (Прокопович, 2019b, с. 12). У цьому контексті маркетингові комунікації зазнають сутнісної трансформації: вони перестають бути інструментарієм товарного обміну і перетворюються на складну драматургічну систему. Поняття театральності в цифровому середовищі передбачає новий спосіб конструювання соціальної реальності, де бренд виступає як актор-перформер, а споживач – як активний учасник імерсивного дійства. Наприклад, додатки типу IKEA Place дозволяють випробувати меблі у власній квартирі через камеру смартфона (IKEA Place App Launched to Help People Virtually Place Furniture at Home, 2017). Користувач стає головним героєм (і водночас – режисером, художником-декоратором), а його власна домівка – сценою, на яку він виставляє маркетингові декорації, створюючи гіперреальність (рис. 1). Межа між реальним фізичним простором та цифровим об'єктом втрачається.

Соціальні мережі є не лише інструментарієм для обміну інформацією, а ще й специфічним простором, де соціальна взаємодія набуває ознак перформансу.

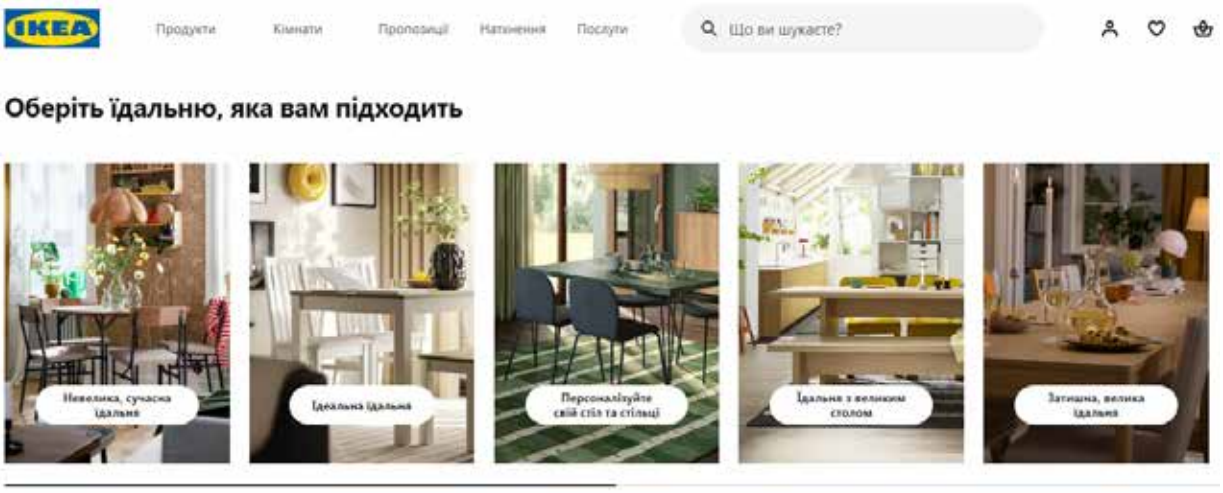

Рис. 1. Віртуальні можливості IKEA Place

Інтернет-простір дає змогу помітити в ньому самостійний складник соціокультурної реальності з елементами театральності, де візуальний контент та ігрові комунікативні стратегії створюють простір для нових сенсів.

Соціальні мережі (Instagram, TikTok) створюють ілюзію близькості, але насправді є ретельно вибудованими декораціями. Маркетинг тут працює через сценічне освітлення – фільтри, естетику, створюючи гіперреальність, яка виглядає привабливіше за саму дійсність. Це проявляється, наприклад, у блогосфері, де блогери створюють ідеальний візуальний ряд (наприклад, подорожі або lifestyle). Зараз набуває поширення практика показувати «реальне життя» у Stories, але це – подвійна театральність. Блогер грає роль людини, яка «перестала грати роль». Глядач знає, що це постановка, але погоджується вірити в неї. Така гра ілюструє тезу про те, що в «театрі» інтернет-маркетингу щирість є лише ще одним сценічним прийомом.

Універсальна візуальна мова цифрового середовища стає інструментом для трансляції культурних кодів, перетворюючи індивідуальну творчість на частину колективного цифрового дійства. Таким чином, опосередковані мережею соціокультурні практики формують новітню інтернет-культуру як динамічну систему цифрових перформансів. Яскравий приклад – Tik-Tok-челенджі як цифрова ритуалістика. Мережа Tik-Tok у цьому випадку є глобальною сценою, де ігрова стратегія (повторення рухів під певний звук чи мелодію) стає інструментом культурної ідентифікації.

Театральність маркетингових комунікацій є складним і багатогранним феноменом, що охоплює не лише елементи представлення продукту, а й створення певних стереотипних образів, які впливають на суспільну свідомість (Прокопович & Гришин, 2025, с. 253). У форматі цифрового маркетингу бренд не може просто існувати, у нього є необхідність постійної гри ролі друга або соціального активіста, що і є ознакою театральності маркетингових комунікацій. Маркетингові технології залучають споживача до гри (через челенджі, коментарі, сторіз). Споживач отримує власну роль у виставі бренду, що створює емоційну залученість, але водночас робить приватне життя людини частиною рекламного перформансу.

Тотальна візуалізація сучасної комунікації перетворює соціальний простір на простір симулякрів, де виникають гострі кризи достовірності та автентичності. У ньому первинне значення має не автентичність події, а потужність сценічного ефекту та маніпулятивна сила візуального образу, що домінує над реальністю. Цифрова культура актуалізує питання образності через стрімке зростання візуальних потоків. Цифровізація перетворила зображення на набір даних (код), перенісши фокус уваги з репрезентації реальності на внутрішню сутність самого цифрового образу. Застосування імерсивних технологій забезпечує потужний психоемоційний ефект, адже імерсивність за своєю суттю є стрімкою внутрішньою трансформацією особистості (Губернатор, 2022, с. 287).

На сьогодні соціальні мережі є майданчиком як для конструктивного обміну інформацією, так і для соціальних конфліктів. Комунікація в мережі має ознаки прихованості за масками «ніків» та аватарів (Прокопович, 2019а), воно позбавлене стійкості реального світу. На думку Л. Прокопович, у мистецькому середовищі роль масок виконують псевдоніми, тоді як у цифровому просторі – нікнейми та аватари. Останні дозволяють ігнорувати суспільні норми та табу. Анонімність мережі перетворює комунікацію на своєрідний карнавал, де реальна взаємодія часто поступається місцем деструктивній поведінці (тролінгу чи булінгу). У цьому контексті маска слугує не інструментом самопізнання, а щитом, що захищає особистість від соціального осуду чи відповідальності (Прокопович, 2019а, с. 19). Віртуальні стосунки розпочинаються та руйнуються дуже швидко (Волинець, 2021, с. 34). Схвалення цифрової поведінки суб'єкта у формі вподобайок та коментарів виконує функцію «аплодисментів», що змушує «актора» змінювати сценарій своєї поведінки підсилюючи позитивні аспекти самопрезентації. У «театрі» інтернет-комунікацій емодзі, фільтри, аватарки та шрифти використовуються, як декорації та костюми в реальному театрі.

Існує тонка межа між інтерактивністю та ілюзією, яка ставить під сумнів здатність цифрових маркетингових комунікацій забезпечити простір для справжнього соціокультурного обміну. Аналіз практик та меж маніпуляції свідомістю глядача-споживача в умовах імерсивного маркетингу є предметом подальших досліджень в рамках окресленої проблематики.

Висновки. Ключовою ознакою сучасної культури є пріоритет людського фактора над технологічним. Хоча інтернет-технології є повсюдними, справжнім джерелом новацій залишається активний суб'єкт із його ціннісними орієнтирами та преференціями. Саме через інтенцій ну залученість людини та її ідентичність реалізуються масштабні трансформації в усіх сферах суспільного життя.

Театральність маркетингу в цифровому просторі є механізмом подолання відчуження між виробником і споживачем, але водночас вона створює нову форму залежності від видовища. Цифровий маркетинг іноді перестає бути актом продажу товару чи послуги, а переростає у режисуру життєвого досвіду. Споживач купує не товар, а квиток на участь у виставі, де він сам може отримати роль (через коментарі, репости, співучасть). В свою чергу, «театр» цифрового маркетингу нівелює приватність споживача, перетворюючи кожну соціальну дію на елемент маркетингової стратегії.

Список використаних джерел:

Волинець В. О. (2021). Ідентичність особистості та специфіка її самопрезентації у віртуальному комунікативному просторі. Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв, (2), 31–36. http://elib.nakkkim.edu.ua/handle/123456789/3539.

Герчанівська П. Е. (2022). Цифрова культура в інформаційному суспільстві: антропологічний аспект. Культура і сучасність, (2), 3–7.

Гліненко Л. К., Дайновський Ю. А., Семак Б. Б., & Коник М. І. Актуальні проблеми розвитку маркетингових інтернет-комунікацій в Україні. Вісник Львівського торговельно-економічного університету, (67), 27–36. https://doi.org/10.36477/2522-1205-2022-67-04.

Губернатор О. І. (2022). Імерсивні культурні практики XXI століття: особливості та прийоми. Культурологічнй альманах, (3), 283–289. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2022.3.36.

Дзьобань О. П. (2024). Інформаційно-цифровий континуум як соціокультурний феномен: до проблеми концептуалізації. Інформація і право, 2(49), 62–75. https://doi.org/10.37750/2616-6798.2024.2(49).306137.

Жук, О. І. (2021). Інноваційний маркетинг як ефективний інструмент успіху в бізнесі. Економіка та управління бізнесом, 12(1), 5–13. http://dx.doi.org/10.31548/bioeconomy2021.01.001.

Петропавловська С. Є., Ковтун К. Ю. (2021). Маркетингові комунікації в мережі Інтернет як інноваційний інструмент стратегії просування. Науковий вісник Полтавського університету економіки і торгівлі, 2–2(104), 78–83. https://doi.org/10.37734/2409-6873-2021-2-2-11.

Прокопович Л. В. (2019a). Концепт «маска» в соціально-філософському осмисленні «театру» буття. Scientific Journal «Virtus», (31), 16–20.

Прокопович Л. В. (2019b). Театральність в соціокомунікативних проявах культури: соціально-філософське дослідження: монографія. Одеса: Екологія.

Прокопович Л. В., Гришин Б. Ю. (2025). Соціально-філософські аспекти театральності маркетингових комунікацій. У Modernization of today's science: experience and trends: collection of scientific papers "SCIENTIA" with Proceedings of the VII International Scientific and Theoretical Conference (с. 253–254). Singapore, Republic of Singapore: International Center of Scientific Research.

Русаков С. (2023). Вплив імерсивних технологій на сприйняття мистецтва в контексті трансформації сучасного артринку: культурологічні аспекти дослідження. Питання культурології, (41), 121–133. https://doi.org/10.31866/2410-1311.41.2023.276701

Сучков Д. Г. (2023). Аудіовізуальна культура участі: роль соціальних медіа. Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв, (3), 75–80.

Федорова К. Г. (2022). Цифрова культура як візуальна практика. Перпективи. Соціально-політичний журнал, (1), 109–114.

Fukuyama M. (2017). Society 5.0: Aiming for a New Human-centered Society. Japan's Science and Technology Policies for Addressing Global Social Challenges. Hitachi. https://www.hitachihyoron.com/rev/archive/2017/r2017_06/trends/index.html.

IKEA Place App Launched to Help People Virtually Place Furniture at Home (2017, 12 September). IKEA Place. https://www.ikea.com/global/en/newsroom/innovation/ikea-launches-ikea-place-a-new-app-that-allows-people-to-virtually-place-furniture-in-their-home-170912/.

Lopakov O., Prokopovych L., & Solodkyi D. (2022). Analysis of technologies for personalized content recommendations on the internet. Proceedings of Odessa Polytechnic University, 1(65), 83–89. https://doi.org/10.15276/OPU.1.65.2022.10.

References:

Volynets, V. O. (2021). Identychnist osobystosti ta spetsyfika yii samoprezentatsii u virtualnomu komunikatyvnomu prostori [Identity of the Individual and the Specificity of His Self-Presentation in the Virtual Communicative Space]. Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv [Bulletin of the National Academy of Managers of Culture and Arts], (2), 31–36. http://elib.nakkkim.edu.ua/handle/123456789/3539 [in Ukrainian].

Herchanivska, P. E. (2022). Tsyfrova kultura v informatsiinomu suspilstvi: antropolohichnyi aspekt [Digital Culture in the Information Society: Anthropological Aspect]. Kultura i suchasnist [Culture and modernity], (2), 3–7 [in Ukrainian].

Hlinenko, L. K., Dainovskyi, Yu. A., Semak, B. B., & Konyk, M. I. (2022). Aktualni problemy rozvytku marketynhovykh internet-komunikatsii v Ukraini [Actual Problems of the Development of Marketing Internet Communications in Ukraine]. Visnyk Lvivskoho torhovelno-ekonomichnoho universytetu [Bulletin of the Lviv University of Trade and Economics], (67), 27–36. https://doi.org/10.36477/2522-1205-2022-67-04 [in Ukrainian].

Hubernator, O. I. (2022). Imersyvni kulturni praktyky XXI stolittia: osoblyvosti ta pryiomy [Immersive Cultural Practices of the 21st Century: Features and Techniques]. Kulturolohichni almanakh [Cultural almanac], (3), 283–289. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2022.3.36 [in Ukrainian].

Dzoban, O. P. (2024). Informatsiino-tsyfrovyi kontynuum yak sotsiokulturnyi fenomen: do problemy kontseptualizatsii [The Information-Digital Continuum as a Socio-cultural Phenomenon: to the Problem of Conceptualization]. Informatsiia i pravo [Information and law], 2(49), 62–75. https://doi.org/10.37750/2616-6798.2024.2(49).306137 [in Ukrainian].

Zhuk, O. I. (2021). Innovatsiinyi marketynh yak efektyvnyi instrument uspikhu v biznesi [Innovative Marketing as an Effective Tool for Success in Business]. Ekonomika ta upravlinnia biznesom [Economics and business management], 12(1), 5–13. http://dx.doi.org/10.31548/bioeconomy2021.01.001 [in Ukrainian].

Petropavlovska, S. Ye., & Kovtun, K. Yu. (2021). Marketynhovi komunikatsii v merezhi Internet yak inovatsiinyi instrument stratehii prosuvannia [Marketing Communications on the Internet as an Innovative Tool

of Promotion Strategy]. Naukovyi visnyk Poltavskoho universytetu ekonomiky i torhivli [Scientific Bulletin of the Poltava University of Economics and Trade], 2–2(104), 78–83. https://doi.org/10.37734/2409-6873-2021-2-2-11 [in Ukrainian].

Prokopovych, L. V. (2019a). Kontsept "maska" v sotsialno-filosofskomu osmyslenni "teatru" buttia [The Concept of "Mask" in the Socio-Philosophical Understanding of "Theater" Being]. Scientific Journal "Virtus", (31), 16–20 [in Ukrainian].

Prokopovych, L. V. (2019b). Teatralnist v sotsiokomunikatyvnykh proiavakh kultury: sotsialno-filosofske doslidzhennia: monohrafiia [Theatricality in Socio-Communicative Manifestations of Culture: Socio-Philosophical Research: monograph]. Odesa: Ekolohiia [in Ukrainian].

Prokopovych, L. V., & Hryshyn, B. Yu. (2025). Sotsialno-filosofski aspekty teatralnosti marketynhovykh komunikatsii [Socio-Philosophical Aspects of Theatricality of Marketing Communications]. U Modernization of today's science: experience and trends: collection of scientific papers "SCIENTIA" with Proceedings of the VII International Scientific and Theoretical Conference (pp. 253–254). Singapore, Republic of Singapore: International Center of Scientific Research.

Rusakov, S. (2023). Vplyv imersyvnykh tekhnolohii na spryiniattia mystetstva v konteksti transformatsii suchasnoho artrynku: kulturolohichni aspekty doslidzhennia [The influence of immersive technologies on the perception of art in the context of the transformation of the contemporary art market: cultural aspects of the study]. Pytannia kulturolohii [Issues in Cultural Studies], 41, 121–133. https://doi.org/10.31866/2410-1311.41.2023.276701 [in Ukrainian].

Suchkov, D. H. (2023). Audiovizualna kultura uchasti: rol sotsialnykh media [Audiovisual Culture of Participation: the Role of Social Media]. Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv [Bulletin of the National Academy of Managers of Culture and Arts], (3), 75–80 [in Ukrainian].

Fedorova, K. H. (2022). Tsyfrova kultura yak vizualna praktyka. [Digital Culture as a Visual Practice]. Perpektyvy. Sotsialno-politychnyi zhurnal [Socio-political magazine], (1), 109–114 [in Ukrainian].

Fukuyama, M. (2017). Society 5.0: Aiming for a New Human-centered Society. Japan's Science and Technology Policies for Addressing Global Social Challenges. Hitachi. https://www.hitachihyoron.com/rev/archive/2017/r2017_06/trends/index.html [in English].

IKEA Place App Launched to Help People Virtually Place Furniture at Home (2017, September 12). IKEA Place. https://www.ikea.com/global/en/newsroom/innovation/ikea-launches-ikea-place-a-new-app-that-allows-people-to-virtually-place-furniture-in-their-home-170912/ [in English].

Lopakov, O., Prokopovych, L. & Solodkyi, D. (2022). Analysis of technologies for personalized content recommendations on the internet. Proceedings of Odessa Polytechnic University, 1(65), 83–89. https://doi.org/10.15276/OPU.1.65.2022.10 [in English].

Дата першого надходження статті до видання: 25.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 101.1:141.7:316.62
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.25

Жарких Володимир Юрійович,
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії, історії та політології
Національного університету «Одеська політехніка»
orcid.org/0000-0003-2829-9625
v.u.zharkyh@op.edu.ua

ПОСТУЛАТИ ФІЛОСОФІЇ ПРАГМАТИЗМУ В СИТУАЦІЇ КОМУНІКАТИВНОГО ВИБОРУ СУЧАСНОГО СОЦІУМУ

Культурні стереотипи та способи поведінки є основними агентами формування культурної ідентичності та ціннісних суджень у сучасному соціумі. Їхні особливості більш-менш яскраво проявляються залежно від контексту комунікативної події. Вид їхнього впливу є критичним для способу та духу комунікації. Комунікативний вибір базується на прагматичному аспекті комунікації. Адекватно зроблений, він допомагає учасникам контролювати ситуацію та звертати більше уваги на сенс й мету зустрічі, ніж на відмінності в культурній ідентичності. В іншому випадку, використання звичних вербальних виразів, жестів та способів поведінки може призвести до непорозуміння. Комунікативна подія в цьому випадку не принесе ні радості, ні задоволення, ні нових знань. Постулати прагматизму пропонують продуктивний метод створення скоординованого комунікативного обміну. Він складається з двох однаково важливих стратегій, використання яких визначає темп і тональність комунікації. Позитивний комунікативний клімат вимагає спільних дій учасників у формуванні атмосфери рівноцінного компромісу, заснованого на заспокоєнні та посередництві конфліктів. Комунікаційна реальність – це відкрита система. Вона розвивається спонтанно та миттєво реагує на зміни, реорганізуючись на новому рівні. Від учасників залежить, чи повернуть її до гармонії чи до розбрату. Дотримуючись прагматичного принципу примирення та посередництва, учасники знайдуть достатньо терпіння, толерантності та доброї волі, щоб зробити правильний комунікативний вибір.

Ключові слова: культурна ідентичність, комунікативний вибір, потенційна цінність іншої культури, плюралістичне сприйняття реальності, діалогічне мислення, взаємодія, сучасне суспільство, соціум.

Zharkykh Volodymyr,
Doctor of Sciences in Philosophy, Professor,
Head of the Department of Philosophy, History, and Political Science
Odesa Polytechnic National University
orcid.org/0000-0003-2829-9625
v.u.zharkyh@op.edu.ua

POSTULATES OF THE PHILOSOPHY OF PRAGMATISM IN THE SITUATION OF COMMUNICATIVE CHOICE OF MODERN SOCIETY

Cultural stereotypes and modes of behaviour are the main agents forming cultural identity and value judgments in modern society. Their special features are more or less vividly displayed depending on the context of the communicative event. The kind of their influence is critical for the modus and spirit of communication.

Communicative choice is based on the pragmatic aspect of communication. Made adequately it helps participants control the situation and pay more attention to the sense and purpose of the encounter, than to the differences in cultural identity. Otherwise the use of habitual verbal expression, jestures and modes of behavior may lead to misunderstanding. The communicative event in this case will give neither joy, satisfaction nor new knowledge.

© Жарких В. Ю., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Pragmatism postulates suggest a productive method of creating a coordinated communicative exchange. It consists of two equally important strategies, the use of which determines the tempo and tonality of communication. A positive communication climate demands participants' joint action in forming the atmosphere of equally rational compromise based on pacifying and mediating conflicts.

Communication reality is an open system. It develops spontaneously and immediately reacts to changes by reorganising itself on a new level. It is up to the participants to turn it to harmony or discord. By following the pragmatist principle of concilliation and mediation participants will find enough patience, tolerance and goodwill to make the right communicative choice.

Key words: cultural identity, communicative choice, potential value of another culture, pluralistic perception of reality, dialogical thinking, interaction, modern society.

Актуальність дослідження. Комунікація у всіх її проявах і формах є основою людської цивілізації. У процесі історичного розвитку фундаментальні риси цивілізаційної своєрідності модифікуються відповідно до вимог часу. У змінній природній і соціальній реальності міняється і культура комунікації.

Мета дослідження – проаналізувати роль комунікативного вибору в умовах міжкультурної взаємодії та обґрунтувати можливості застосування прагматичного підходу для досягнення взаєморозуміння, зниження комунікативних конфліктів і формування гармонійних комунікативних відносин у сучасному суспільстві.

Аналіз досліджень і публікацій. Наразі завдяки технологічному прогресу стилі та засоби комунікативного обміну трансформувалися. На основі концепцій, запропонованих Чарльзом Сандерсом Пірсом (Pearce, 1958), Вільямом Джеймсом (James, 1907, 1909), Джоном Дьюї (Dewey, 1919), Фердинандом Каннінгом Скоттом Шиллером (Schiller, 1907), Мішелем Ле Бароном (LeBaron, 2008), оцінюється вплив інновацій на культурну ідентичність, ціннісні судження та комунікативний вибір у всьому світі.

Методологія дослідження ґрунтується на філософії прагматизму та передбачає використання таких підходів і принципів: прагматичний підхід (аналіз комунікації через призму практичних наслідків, цінності та ефективності комунікативного вибору); діалогічний підхід (розгляд комунікації як процесу відкритого, рівноправного та неупередженого діалогу); холістичний (інтегративний) підхід (трактування комунікативної взаємодії як цілісної, динамічної, саморегульованої системи); контекстуальний (врахування ситуаційних, культурних, соціальних і психологічних чинників комунікації) та порівняльно-концептуальний аналіз (опора на ідеї представників прагматизму для осмислення сучасних комунікативних процесів).

Виклад основного матеріалу. М. Ле Барон (LeBaron, 2008) порівнює культуру з підземною річкою, яка протікає крізь людське життя і відносини, визначаючи цілі, думки, гостроту сприйняття й уявлення людини про себе і про інших. Культура комунікації, як складова частина загальної культури, функціонує і розвивається аналогічно такому сценарію. Вона завжди в русі. Зі зміною життєвих умов її ознаки адаптуються в динамічних і часто непередбачуваних умовах, набуваючи нових відмінних рис. Вони виражаються не тільки у мові, одязі або кулінарних перевагах. Комунікативні стереотипи й моделі поведінки формують культурну ідентичність й ціннісні уявлення. Вони виявляються несвідомо, відображаючи неповторність моменту, місця і індивідуальних людських характеристик. Їхні особливості набувають значущості залежно від контексту і роблять вирішальний вплив на модус спілкування. Вступаючи у комунікативні відносини, комуніканти неминуче стикаються з проблемою неповної / повної невідповідності культурній і цивілізаційній своєрідності. Попри всесвітню надкомунікабельність в реаліях сьогодення, нерозуміння і відсутність узгодженості у встановленні комунікативних контактів у контексті різноманітності думок, цінностей, вірувань, переконань і культур не вщухають, але, навіть посилюються.

Комунікативні конфронтації виникають через багато причин. Вони пов'язані не тільки з особливостями світогляду і нерозумінням національних традицій. Вірогідність комунікативних конфліктів криється як у невідповідностях економічного стану, так і в різниці вікових характеристик, і в освітньому рівні учасників комунікативної події. Часто ситуація комунікативного дисбалансу є наслідком

особистих якостей комунікантів, а також їхніх намірів, інтересів і цілей. Однією з важливих причин неузгодженості комунікативних відносин є невміння/небажання учасників комунікативної події адекватно оцінити альтернативи комунікативного вибору.

Комунікація є самоналагоджувальною адаптивною системою, в якій велике значення має не тільки смисловий зміст висловлювань, але й комунікативний вибір, тобто прагматичний аспект комунікативної події. Учасники комунікації, вільно або мимоволі забуваючи про цілі та непередбачені наслідки спілкування, створюють середовище, в якому воліють помічати дратівливі зовнішні деталі незвичної культури, не турбуючись про збалансованість загального процесу спілкування. З того репертуару, що є у кожного з них, вони обирають звичні способи вербального й невербального вираження, не контролюючи ні слова, ні вирази, ні жести, ні моделі поведінки. При цьому вони, з одного боку, не звертають уваги на особливості тону, модуляцій голосу і відносність значущості власної культури, але з іншого боку, достатньо чутливі, щоб хворобливо сприймати модальність висловлювань партнерів. В обох випадках орієнтація на логіку звичних форм спілкування і невміння контролювати свої реакції служать причиною нерозуміння, ставлять у безвихідь або повністю розривають їх відносини. Замість того, щоб приводити до налагодження взаємин у комунікативному спілкуванні відбувається розлад, що перешкоджає досягненню цілей комунікативної події, позбавляючи її пізнавальної, емоційної та соціальної цінності.

Філософія прагматизму, яка виникла на початку XX сторіччя в умовах різкого загострення конфронтації концепцій і теорій у суспільній думці США, запропонувала продуктивний метод вирішення неузгодженостей/протиріч в процесі створення ситуації узгодженого і безконфліктного комунікативного обміну. Цей метод, або радше традиція, виходить з концепції про вирішальне значення ролі людини в процесі визначення життєво важливих людських цінностей. Людське життя, як вважав Ф.К.С. Шиллер (Schiller, 1934, с. 87) є особистим та ризикованим підприємством. Людина не має абсолютних гарантій і зумовленої долі. Її життя складається з постійних оцінок, припущень, результатів і пошуків, тобто дій попередніх, ризикованих та схильних до переоцінки. Людські дії обумовлені та мотивовані очікуваними наслідками і формуються на підставі існуючого власного й суспільного досвіду. Реальне людське життя завжди неминуче ґрунтується на практичних потребах і прагматичних цілях. Усі думки, дії, оцінки і відносини створюються людиною в безпосередній ситуації її життєвого досвіду. Вони в сукупності складають загальний контекст її світогляду, з позицій якого вона оцінює реальність. Але і людину так само оцінюють з її переконань, вчинків та віри. Тому те, що є прийнятним в одній культурі, може виявитися дивним і нелогічним в іншій.

Існуючі особливості культури, комунікативної і будь-якої іншої, є продуктом багатьох спроб та помилок. Їх особливості й своєрідність продиктовані і верифіковані в практиці життєвого досвіду в тих чи інших конкретних умовах, в яких вони виявилися найбільш прийнятними і функціональними. Не заперечуючи вірогідної несумісності культурних еталонів, прагматичний метод пропонує не концентруватися на їхніх відмінностях. Замість цього, як вважає Джеймс (James, 1909), культурні особливості слід вивчати й оцінювати з погляду потенціалу цінності їхньої своєрідності й різноманітності. У ситуації неупередженого розуміння чужої культурної ідентичності легко знайти способи створення передумов для встановлення гармонійних комунікативних контактів. Більш того, така стратегія сприятиме глибшому розумінню власної культури, багато рис якої часто вислизають від уваги її носіїв. Різноманіття і відмінність в прагматизмі трактують як корисну можливість, а не причину для нерозуміння. Варіативність і своєрідність реальності не просто констатуються як даність на змінному світі. Їхня явна і потенційна значущість підтверджується і мотивується виразними індивідуальними голосами, в яких як у теперішньому часі, так і в історичній перспективі завжди звучали і продовжують звучати значні розбіжності та не менш істотна одноманітність.

Прагматичний метод зняття міжкультурної напруги в комунікативній події виходить з постулату про те, що значущість комунікативного вибору полягає у визначенні конструктивної стратегії з метою створення адекватних умов комунікативного взаєморозуміння. Її прагматична ціль полягає у можливості критичного

й неупередженого аналізу альтернатив (Жарких, 2016). У цьому процесі відбувається пошук необхідної контекстуальної істини комунікативних відносин та визначаються цінності як особистого, персонального, так і всеосяжного, філософського вимірювання. Прагматичний метод ґрунтується на холічному й інтеграційному підході в застосуванні двох різнокультурних, але рівнозначних і взаємодоповнюючих стратегій, які визначають первісний темп і тональність комунікативної інтеракції. Створення позитивного клімату комунікативних контактів припускає, що, вступаючи в них, комуніканти встановлюють рівноправні відносини плюралізму і діалогу, або, принаймні, паритетної розмови.

У прагматизмі комунікативна реальність, як і вся людська реальність, постулюється в контексті відкритої системи (James, 1907, с. 105), що існує не стільки у форматі окремих складових, скільки як єдине ціле. Її структура складається з взаємин і взаємодій. Як будь-яка відкрита система, комунікативна ситуація здатна миттєво реагувати на зміни і подразнення за допомогою реорганізації самої себе на іншому рівні. Її характер, стиль і тональність змінюються, а взаємозв'язки трансформуються. Взаємозв'язки в ній не зводяться до простих відносин причини і наслідку та не пояснюються шляхом вивчення частин як окремих складових. В живій комунікативній інтеракції зримо відчувається динаміка їх взаємин і взаємопроникнення. Це комплекс, який не є сталим. Він постійно перебуває в русі, забезпечуючи розвиток/припинення комунікативного процесу і відзначаючи матеріалізацію його змін як видимих форм, культури і моделей поведінки.

У структурі комунікативної події взаємовідносини культури поведінки і тональності не існують як співвідношення незалежних сутностей. Ці поняття взаємно визначають одне одного. Культура взаємодії в комунікативному контакті є ключовим визначенням позитивного/ негативного розвитку комунікативної події. Її структура виткана з відносин й зв'язків різного роду. Чергуючись, вони нашаровуються або комбінуються і відповідно визначають текстуру всього цілого. Комунікативна інтеракція є саморегульованим процесом взаємозалежних відкритих систем, які разом створюють умови для подальшого продовження/ припинення процесу. Зміст комунікативного вибору в ній розуміється в розвитку, характер якого формується відносинами безпосередніх учасників. Під час спілкування вони визначають у контексті їх загальної взаємовпливової ролі шляхи створення спільного символічного продукту. Вони діють разом, а не як окремі елементи, ізольовані один від одного. Якість і продуктивність або, навпаки, негативний результат комунікативної події є результатом спільних зусиль її учасників. У розумінні цього процесу підкреслюється значення взаємовідношення, взаємозв'язку, обміну інформацією, здатності до компромісу. Діючи злагоджено, комуніканти створюють передумови для задовільного результату або позитивного завершення незгоди. Інакше їх взаємини призводять до накопичення негативного потенціалу, що зумовлює виникнення додаткових труднощів, роздратування та нерозуміння. Складнощі й проблеми, що перешкоджають позитивному продовженню комунікативного процесу, є спільною проблемою, усувати яку теж слід разом.

Комунікативний вибір, заснований на усвідомленні сенсу і цінності комунікативної події, дає змогу передбачати якісний результат комунікативного процесу. Функція комунікативного вибору полягає в тому, щоб визначити й регулювати етичний клімат його перебіг. Вірогідність сприятливого розвитку спілкування буде вищою, чим глибше його учасники усвідомлюють необхідність урівноважити відмінності в сприйнятті як своїх, так і чужих позицій і культури. Це стає можливим, якщо комуніканти поводяться як партнери, а не як антагоністи. Без партнерства в цій системі неможливі ні зміна, ні прогрес, ні саме існування безконфліктної комунікативної ситуації.

У прагматизмі партнерство постулюється як процес життєвого досвіду, в якому створюються всі людські цінності. Центральне етичне питання – Що є добро? – врешті-решт завжди зводиться до конкретного питання про те, що є позитивним, корисним в інтеракції живого організму з реальністю, що його оточує. Відповідь на нього лежить у багатьох площинах, але незмінно впирається у визначення вірогідного джерела цінності. У контексті комунікативного вибору його джерелом визнаються взаємно шанобливі відносини учасників комунікативної події в контексті плюралістичного

розуміння реальності. Концепція плюралізму в прагматизмі ґрунтується на постулаті відкритості, мінливості й непередбачуваності світу, що припускає різноманітність і множинність. Заперечуючи ідею єдиної, незмінної, всеосяжної істини або закритого світу – Block universe – (James, 1909), в якому відсутня мінливість, прагматизм визнає варіативність людської практики. У такому контексті плюралізм комунікативних відносин постулюється не як пасивне, індиферентне визнання наявних відмінностей, що складають незмінний стан культурної реальності (James, 1909, с. 25). Натомість він постає як динамічна реальність, ключові елементи якої розвиваються і модифікуються в міру якісного тонусу різноманітної людської взаємодії. Тактика і напрям взаємодії не мають абсолютного вираження. Їх неможливо точно визначити і препарувати. Вони варіюються залежно від контексту ситуації. Немає рецептів та формул, що пояснюють способи взаємодії або гарантують їхній позитивний результат. Ситуація комунікативної взаємодії завжди розвивається спонтанно. Її якість багато в чому залежить від безпосередніх учасників, їхньої гнучкості й адаптивності в умовах відмінності. Зацікавленість й відповідальність за бажаний результат комунікативного контакту служать мотивацією для креативного пошуку необхідної тактики, для якої шанобливе ставлення до множинності ціннісних уявлень є необхідною прерогативою. Завдяки цьому колишні форми життєвого досвіду, оцінки і думки отримують іншу інтерпретацію з тим, щоб краще зрозуміти сьогодення і прагматичніше передбачати майбутнє. Це складне завдання, його виконання вимагає вольових зусиль і трансформацій сприйняття реальності. Але його рішення засноване на прагматичному підході до творчого вирішення незгоди, що створилася. Ця теза прагматизму виходить із твердження про те, що людина не є стороннім або пасивним спостерігачем подій свого життя. Вона активно бере участь у його побудові та через свої можливості впливає на його якість. Обираючи стратегію конструктивної конфронтації, вона повинна розуміти, що цей вибір неминуче веде до ускладнень як у відносинах, так і в ситуації. У комунікативній події необхідно позитивно взаємодіяти один з одним, цілеспрямовано експериментувати, щоб зрозуміти, що є ефективним, а що є деструктивним.

Комунікативна ситуація – це процес творення. Це вічно рухома структура, яка постійно прагне до самооновлення. У ній кожен учасник, зберігаючи чітке уявлення про власну своєрідність, сподівається збалансувати невідповідності. Його надія виправдовується, коли, попри відмінності, він творить свої дії і вислови на усвідомленні того, що він є частиною взаємин з усіма іншими учасниками. Цей процес стане більш позитивним і продуктивним, якщо цільова мотивація знайти сенс і співробітництво у своїх діях стане глибшою, а також прагнення зберегти відчуття власної гідності. Постійна новизна й неповторність комунікативних інтеракцій визначаються в прагматизмі не як перешкода, а як ресурс і стимул для поліпшення й вдосконалення індивідуального та соціального життєвого досвіду. Ця теза ґрунтується на постулаті прагматизму про плюралістичний вимір людського життєвого досвіду (James, 1909, с. 36), який охоплює як глибоко персональні, особисті події, так і широкі соціальні обставини, що інакше оцінюються і відбуваються в неоднакових умовах у різних культурах.

Плюралізм прагматизму виходить з постулату про недосконаліть людського знання і фалібілізму встановлених істин, які завжди можуть бути схильні до ревізії в світлі майбутнього життєвого досвіду. У поняття плюралізму також входить ідея мінливості, непередбачуваності й контекстуалізму явищ і фактів (Pearce, 1958). Непередбачуваність означає, що випадковість є складовою частиною життя, в якому можливі виключення, спотворення та сюрпризи. Поведінкові моделі, як і соціальні процеси й навіть природні явища проявляють себе як вірогідність, але не як абсолютно прогнозовані сутності. У відкритому, мінливому світі методи й факти не виявляються, але відкриваються, формулюються, тобто створюються зусиллями людського розуму. Комунікація в такому контексті розглядається як відкритий пошук більшої упевненості (Dewey, 1919) у розумінні реальності і людини в ній.

В сучасному світі відвертості та доступності комунікації ніхто й ніщо не може існувати незалежно від відносин з іншими людьми. Кожна культура, кожне твердження або теорія помітні як окрема суть, але вона одночасно є частиною усесвітньої культурної традиції (Schiller, 1907,

с. 216). У прагматизмі культури світу розглядаються в континуумі, а не в дуалізмі й протиставленні. Формулюючи комунікативний вибір, слід відмовитися не тільки від традиційного розділення на окремі й полярні протилежності. Не менш важливою є відмова від переконання в перевагах однієї традиції, пропозиції або думки перед іншою. Нема потреби вибирати між ними, маючи уявлення, що вони відокремлені одна від одної. Щоб комунікація сприяла кращому розумінню незнайомих культур, теорій або альтернатив, слід усвідомити, що кожна з них є групою потенціалів. Їх взаємини формують як зовнішню, так і внутрішню реальність. Реалізація потенціалів залежить від людей, від їхнього усвідомленого комунікативного вибору, тобто гнучкості й адаптації до обставин і моменту.

Оголосивши головним принципом прагматизму медіацію й примирення, Джеймс пропонував терпляче, вдумливо та шанобливо ставитись до відмінності в оцінках, інтерпретації фактів, думок і альтернатив. Для досягнення позитивного результату необхідно обговорити та проаналізувати думки, претензії й відносини з погляду їх *cash-value* (James, 1907, с. 187) – наявній вартості, тобто якості і значущості їх наслідків в особистій і суспільній перспективі. Взаєморозуміння і визнання інаковості чужої культури краще за все забезпечується філософським діалогом, в якому не тільки наголошуються відмінності, але підкреслюються риси схожості. В такому діалозі важливо зберігати ідентичність кожної культури, щоб уникнути небезпеки поглинання однієї культури іншою. Це важкий діалог, але він до певної міри полегшується тим, що комунікативний вибір, пропонований прагматизмом, ґрунтується на відкритій, неупередженій розмові про відмінності не тільки між культурами/альтернативами, але й усередині кожної культури / альтернативи.

Цей процес, по суті, є подвійним діалогом, відкритим і поліфонічним. З одного боку, це процес внутрішнього культурного діалогу, в якому обговорюється й визначається своєрідність, релевантність думок / традицій усередині однієї культури. З іншого, це міжкультурний діалог, в якому визначаються характерні невідповідності між людьми / групами, що належать до різних культур, соціальних, етнічних або вікових шарів, відмінність яких виявляється в зовнішніх чинниках або в змісті висловів, пропозицій й думок. У будь-який культурі присутня внутрішня різноманітність, що пов'язана з локальними й поодинокими особливостями життєвого досвіду її носіїв. Ці відмінності не спотворюють загального уявлення й відчуття єдиної культурної ідентичності, яка генетично складалася з відмінностей, а не всупереч їм. Внутрішньокультурний діалог сприяє глибшому розумінню цінностей власної культури та можливих проблем, пов'язаних зі своєрідністю її локальних модифікацій. Цей діалог повинен бути доповнений міжкультурним діалогом, в якому риси схожості й відмінності культур повинні обговорюватися і сприйматися неупереджено й відкрито.

Створення відкритої атмосфери комунікативного процесу цілком залежить від психологічної настроєності його учасників. Щиро прагнучи до позитивного вирішення їх розбіжності, вони зможуть замість поглиблення ворожих відносин, виробити умови визначення і вибору найбільш прийнятної для всіх учасників перспективи. Побудова позитивної комунікативної ситуації ґрунтується насамперед на комунікативному виборі, тобто визначенні способу взаємодії з партнером(ами). Важливо створити загальний «горизонт розуміння», тобто встановити позитивний модус інтеракції. Це поняття включає створення атмосфери довіри, пошани, готовності слухати й сприймати логіку партнера, не відстоюючи свої позиції уперто і безальтернативно.

Висновки. Значення комунікативного вибору полягає в тому, щоб в контексті поставлених цілей, варіативних ситуацій і передбачуваних наслідків досягти гармонійних комунікативних відносин в сучасному соціумі. Комунікативний вибір в побудові позитивної ситуації ґрунтується не лише на діалогічному мисленні. Поєднання діалогічного мислення і плюралістичного сприйняття реальності сприятиме глибшому усвідомленню значущості і потенціалу інакшості. Модифікуючою ознакою такого світогляду є не жорстке розмежування «Я (Ми) – Інший (Інші)», а взаємна готовність спільно знайти взаєморозуміння і взаємоприйнятну істину, тобто шукану згоду. Досягнення такого рівня відносин, створених завдяки усвідомленому комунікативному

вибору в комунікативному процесі, сприяє зміцненню відчуття спільності, виникненню толерантної солідарності і розвитку співпраці, консолідації і згоди в сучасному соціумі.

Список використаних джерел:

Жарких В. Ю. (2016). Культура медіації у філософії прагматизму. *Гуманітарний часопис*, *4*, 5–11.

Dewey, J. (1919). Reconstruction in Philosophy. Boston: The Beacon Press. URL: https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.459202/page/n3/mode/2up.

James, W. (1907). Pragmatism: A new name for some old ways of thinking. Cambridge Mass., Harward UP.

James, W. (1909). A Pluralistic Universe. New York [etc.] Longmans, Green, and co. URL: https://archive.org/details/pluralisticunive00jamerich/page/n5/mode/2up.

LeBaron, M. (2008). Culture and Conflict. Canada, University of Victoria Institute for Dispute Resolution.

Pearce, Ch. S. (1958). *How to Make Our Ideas Clear*. Cambridge Mass., Harward UP.

Schiller, F. C. S. (1907). *Studies in Humanism*. London: Macmillan and Co., limited; New York, Macmillan. URL: https://archive.org/details/studiesinhumanis00schiiala/page/484/mode/2up.

Schiller, F. C. S. (1934). Must Philosophers Disagree?: and other essays in popular philosophy. London: Macmillan. URL: https://archive.org/details/mustphilosophers0000schi/page/n5/mode/2up.

References:

Zharkykh, V. Ju. (2016). Kultura mediatsii u filosofii prahmatyzmu [The culture of mediation in the philosophy of pragmatism]. *Humanitarnyi chasopys* [Humanities Journal], *(4)*, 5–11 [in Ukrainian].

Dewey, J. (1919). Reconstruction in Philosophy. Boston: The Beacon Press. Retrieved from: https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.459202/page/n3/mode/2up [in English].

James, W. (1907). Pragmatism: A new name for some old ways of thinking. Cambridge Mass., Harward UP [in English].

James, W. (1909). A Pluralistic Universe. Retrieved from: https://archive.org/details/pluralisticunive00jamerich/page/n5/mode/2up [in English].

Le-Baron, M. (2008). Culture and Conflict. Canada: University of Victoria Institute for Dispute Resolution [in English].

Pearce, Ch. S. (1958). How to Make Our Ideas Clear. Cambridge Mass., Harward UP [in English].

Schiller, F. C. S. (1907). Studies in Humanism. London: Macmillan and Co., limited; New York, Macmillan. Retrieved from: https://archive.org/details/studiesinhumanis00schiiala/page/484/mode/2up [in English].

Schiller, F. C. S. (1934). *Must Philosophers Disagree?: and other essays in popular philosophy*. London: Macmillan. Retrieved from: https://archive.org/details/mustphilosophers0000schi/page/n5/mode/2up [in English].

Дата першого надходження статті до видання: 20.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 172.12:316.77
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.26

Загоруйко Самсон Володимирович,
аспірант кафедри соціальної філософії,
філософії освіти та освітньої політики
Українського державного університету
orcid.org/0009-0008-3587-6623
s.v.zahoruiko@udu.edu.ua

СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК МЕДІА-АФЕКТ У ЦИФРОВІЙ КУЛЬТУРІ

Стаття осмислює зміну способів існування справедливості в цифровій культурі, де моральне судження формується не лише через раціональне обґрунтування, а через афективну циркуляцію, алгоритмічну видимість і практики участі. Справедливість постає як медіа-афект – платформно зумовлена, наративно організована і колективно пережита моральна очевидність. Мета статті – осмислити справедливість як медіа-афект у цифровій культурі і виявити умови, за яких цифрові медіа трансформують моральний досвід сучасного суб'єкта. Дослідження спирається на феноменологічний підхід, герменевтичну інтерпретацію та культурологічний аналіз медіапрактик. Теоретичну основу становлять концепції справедливості А. Сена, Н. Фрейзер і Р. Форста, теорія афекту Б. Массумі, С. Ахмед і М. Везерелл, platform studies і праці про цифрове моральне обурення. Показано, що цифрова справедливість формується на перетині нормативної вимоги, афективної інтенсивності, платформної видимості, наративної організації та перформативної участі. Соціальні медіа не лише поширюють повідомлення про несправедливість, а й задають умови її публічного розпізнавання через алгоритми, хештеги, репости, морально-емоційну мову й онлайн-шеймінг. Кейс Джорджа Флойда демонструє амбівалентність цього процесу, адже він може мобілізувати солідарність і робити насильство видимим, але також здатний підміняти складне судження інтенсивністю обурення.

Висновки. Справедливість у цифровій культурі не втрачає нормативного змісту, проте змінює форму публічного існування. Афект може бути початком моральної уваги, але потребує рефлексії, контекстуалізації, співмірності та права на виправдання.

Ключові слова: справедливість, медіа-афект, цифрова культура, афективні публіки, алгоритмічна видимість, моральне обурення.

Zahoruiko Samson,
Postgraduate Student at the Department of Social Philosophy,
Philosophy of Education and Educational Policy
Ukrainian Drahomanov State University
orcid.org/0009-0008-3587-6623
s.v.zahoruiko@udu.edu.ua

JUSTICE AS A MEDIA-AFFECT IN DIGITAL CULTURE

The article examines the changing modes of existence of justice in digital culture, where moral judgment is shaped not only through rational justification but also through affective circulation, algorithmic visibility, and participatory practices. Justice is presented as a media-affect – a platform-conditioned, narratively organized, and collectively experienced moral self-evidence. The aim of the article is to conceptualize justice as a media-affect in digital culture and to identify the conditions under which digital media transform the moral experience of the contemporary subject. The study is based on phenomenological approach, hermeneutic interpretation, and cultural analysis of media practices. The theoretical framework consists of the concepts of justice developed by A. Sen, N. Fraser, and R. Forst; affect theory as represented by B. Massumi, S. Ahmed, and M. Wetherell; platform studies; and research on digital moral outrage. The article demonstrates that digital justice is formed at the intersection of normative demand,

© Загоруйко С. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

affective intensity, platform visibility, narrative organization, and performative participation. Social media not only disseminate messages about injustice but also establish the conditions for its public recognition through algorithms, hashtags, reposts, moral-emotional language, and online shaming. The case of George Floyd demonstrates the ambivalence of this process: it can mobilize solidarity and make violence visible, but it can also replace complex judgment with the intensity of outrage.

Conclusions. Justice in digital culture does not lose its normative content; however, it changes the form of its public existence. Affect may become the starting point of moral attention, but it requires reflection, contextualization, proportionality, and the right to justification.

Key words: justice, media-affect, digital culture, affective publics, algorithmic visibility, moral outrage.

Постановка проблеми. Справедливість належить до центральних понять соціальної філософії, філософії культури, етики, політичної теорії та медіадосліджень. Вона пов'язана з уявленнями про належний соціальний порядок, легітимність норм, визнання, участь, репрезентацію, відповідальність і можливість обґрунтування спільного життя. У класичному розумінні справедливість здебільшого постає як нормативний принцип або процедура, бо потребує раціонального осмислення, аргументації, співвіднесення з правом, моральним обов'язком чи інституційним порядком. У цифровій культурі змінюється спосіб її публічного існування. Справедливість дедалі частіше входить у спільний простір як інтенсивне моральне переживання, що швидко поширюється, набуває візуальної і наративної форми, колективно переживається і вимагає негайної реакції.

Цифрові медіа змінюють канали комунікації й саму структуру морального досвіду. Соціальні мережі, алгоритмічні стрічки, вірусні відео, хештег-кампанії, реакції, репости і коментарі створюють середовище, де судження про справедливе і несправедливе часто формується раніше за його раціональну перевірку. Подія, що отримує цифрову видимість, майже миттєво стає об'єктом колективного обурення, співчуття, сорому, солідарності або вимоги покарання. За таких умов справедливість переживається як афективно насичена очевидність, тобто безпосередньо зрозуміла, емоційно переконлива і така, що не залишає тривалої паузи між сприйняттям і реакцією.

Цифрова медіакультура не є нейтральним каналом передавання повідомлень. Це культура участі, в якій користувач споживає інформацію, створює її, коментує, оцінює, поширює і переозначує. Повідомлення про несправедливість у соціальних медіа майже ніколи не залишається інформаційним фактом, бо воно входить у ланцюги реакцій, репостів, мемів, візуальних свідчень, публічних закликів і колективних оцінок. Користувач стає учасником циркуляції морального повідомлення, наприклад, посилює видимість події, підтримує постраждалого, долучається до осуду, дистанціюється від винного або вписує конкретний випадок у ширший наратив соціальної кривди.

Звідси потреба осмислити справедливість не тільки як норму, інституційний принцип чи раціонально обґрунтовану вимогу, а й як медіа-афект – платформно зумовлену, наративно організовану і колективно пережиту форму моральної очевидності. У цій статті медіа-афект справедливості розуміється як афективно-дискурсивна практика, що формується на перетині п'яти механізмів: нормативної вимоги, афективної інтенсивності, платформної видимості, наративної організації та перформативної участі. Евристична цінність цього поняття – у можливості поєднати те, що зазвичай аналізують окремо, зокрема справедливість як норму, афект як інтенсивність, цифрову культуру як участь, платформу як інфраструктуру видимості і моральне обурення як форму публічного санкціонування.

Аналіз попередніх публікацій і досліджень. Проблематика справедливості як медіа-афекту потребує поєднання кількох дослідницьких напрямів: нормативної теорії справедливості, теорії афекту, досліджень цифрової культури, досліджень платформ і соціально-психологічних праць про моральне обурення. Нормативний горизонт формують праці Амартії Сена, Ненсі Фрейзер і Райнера Форста. Сен пропонує змістити увагу з абстрактної моделі ідеально справедливого суспільства на аналіз реальних несправедливостей і можливостей їхнього зменшення (Sen, 2006). Фрейзер розглядає справедливість через перерозподіл, визнання і репрезентацію, показуючи, що несправедливість пов'язана не лише з ресурсами, а й зі статусом, участю та правом бути включеним до

кола публічного судження (Fraser, 2001; Fraser, 2008). Форст наголошує на праві на виправдання як базовій умові справедливості (Forst, 2010). Разом ці підходи утримують справедливість у статусі нормативної вимоги, яку не можна нівелювати до емоційної реакції або публічного осуду.

Другий блок становлять праці з теорії афекту. Массумі розрізняє емоцію як вже названий і культурно оформлений стан та афект як інтенсивність, що передує стабілізованому значенню й може спрямовувати подальше судження (Massumi, 1995). Ахмед у понятті афективних економік показує, що емоції не належать окремому суб'єкту як внутрішня власність, а циркулюють між знаками, тілами, образами й колективами, формуючи межі між «нами» і «ними» (Ahmed, 2004). Везерелл застерігає від абстрактного розуміння афекту і пропонує мислити його як практику, реалізовану в конкретних діях, висловлюваннях і ситуаціях (Wetherell, 2014). Для нашої статті ці підходи важливі тим, що дають змогу розглядати справедливість і як норму, і як моральну інтенсивність, яка набуває форми через цифрові практики: репост, коментар, хештег, підтримку, осуд або публічне дистанціювання.

Дослідження цифрової культури уточнюють середовище, в якому формується це переживання. Деузе описує цифрову культуру через участь, ремедіацію та бриколаж, тобто як простір переоформлення і поширення контенту (Deuze, 2006). Українські дослідники Сучков і Яценко розглядають цифрову культуру як простір нових практик участі, співтворення і соціокультурної взаємодії (Сучков, 2023; Яценко, 2022). Папахаріссі розвиває поняття афективних публік, які формуються через події, наративи, сентименти і ритми цифрового розповідання (Papacharissi, 2015; Papacharissi & Oliveira, 2012). Дьовелінг, Гар'ю та Зоммер доповнюють цю перспективу поняттям цифрових афективних культур, де емоційні потоки створюють атмосфери належності, резонансу і колективного переживання (Döveling, Harju, & Sommer, 2018).

Окремий блок становлять праці про платформну логіку та алгоритмічну видимість. Ван Дейк і Поелл показують, що соціальні медіа мають власну логіку, основану на програмованості, популярності, зв'язності і датафікації (van Dijck & Poell, 2013). Ґіллеспі підкреслює, що платформи не є нейтральними посередниками, адже вони втручаються в публічну культуру, просуваючи, приховуючи, видаляючи або ранжуючи контент (Gillespie, 2015). Бухер формулює тезу про «загрозу невидимості»: у цифровому середовищі видимість не гарантована, а залежить від алгоритмічного добору (Bucher, 2012). Праці Крокетт, Брейді та Форестал пояснюють, як моральне обурення, морально-емоційна мова, MAD-модель і онлайн-шеймінг перетворюють вимогу справедливості на швидку, масову і перформативну форму цифрового осуду (Crockett, 2017; Brady et al., 2017; Brady, Crockett, & Van Bavel, 2020; Forestal, 2024). Отже, наявна література дає підстави інтегрувати нормативний, афективний, учасницький, платформний і соціально-психологічний виміри проблеми.

Мета статті – осмислити справедливість як медіа-афект у цифровій культурі і виявити умови, за яких цифрові медіа трансформують моральний досвід сучасного суб'єкта.

Методологія. Методологічну основу статті становить поєднання феноменологічного, герменевтичного та культурологічного підходів. Феноменологічний підхід дає змогу описати, як несправедливість у цифровому середовищі переживається не тільки як об'єкт раціонального судження, а як інтенсивна моральна очевидність, що передує повній аргументації. Герменевтична інтерпретація застосовується для роботи з теоретичними джерелами, а культурологічний аналіз цифрових медіапрактик дає змогу розглядати лайки, репости, коментарі, хештеги, онлайн-шеймінг і алгоритмічну видимість як форми виробництва та циркуляції морального досвіду. Допоміжно використовуються елементи дискурс-аналізу для осмислення морально-емоційної мови, публічного осуду і цифрових форм позиціювання. Аналітичний приклад Джорджа Флойда використовується не як самостійне емпіричне дослідження, а як ілюстративно-інтерпретативний кейс, що демонструє механізм: подія – цифрова видимість – афективна циркуляція – перформативна участь – публічний осуд і солідарність – нормативна амбівалентність.

Виклад основного матеріалу. У філософській традиції справедливість здебільшого осмислюють як нормативну категорію, бо

вона визначає належний порядок відносин між суб'єктами, умови легітимності соціальних інституцій, критерії розподілу благ, визнання та участі. Тому аналіз цифрової культури має зберігати нормативний горизонт справедливості. Сен, критикуючи трансцендентальний підхід, який орієнтований на визначення ідеально справедливого суспільства, пропонує змістити увагу до порівняльного аналізу реальних ситуацій несправедливості. Практична значущість теорії справедливості полягає в тому, щоб виявити зміни, здатні сприяти «просуванню справедливості – або зменшенню несправедливості – у світі» (Sen, 2006, p. 218). Тому «систематична теорія порівняльної справедливості не потребує і не обов'язково дає відповідь на питання "Що таке справедливе суспільство?"» (Sen, 2006, p. 226).

Для цифрової культури ця теза принципова, адже соціальні мережі рідко мобілізують моральну увагу навколо абстрактного питання про ідеальний суспільний устрій. Вони активізують реакцію на конкретні, видимі та емоційно насичені випадки несправедливості: відео насильства, історію дискримінації, публічний скандал, випадок приниження або соціального конфлікту. Цифрове обурення спрямоване не на побудову завершеної теорії справедливого суспільства, а на вимогу усунути або публічно визнати певну несправедливість.

Фрейзер дає інший важливий вимір. Для неї принципово не протиставляти соціально-економічний і культурно-символічний рівні справедливості: «сьогодні справедливість вимагає і перерозподілу, і визнання; жодного з них окремо недостатньо» (Fraser, 2001, p. 22). У центрі цього підходу перебуває норма паритету участі: «справедливість вимагає таких соціальних устроїв, які дозволяють усім дорослим членам суспільства взаємодіяти одне з одним як рівним» (Fraser, 2001, p. 29). Пізніше дослідниця розширює цей підхід, визначаючи справедливість як «багатовимірне поняття, що охоплює три виміри: перерозподіл, визнання і репрезентацію» (Fraser, 2008, p. 404), а в сучасних конфліктах, за її словами, «під питанням опиняються не лише змістові питання, а й сама граматика справедливості» (Fraser, 2008, p. 395).

Цифрова культура радикалізує цю «ненормальність». Тут суперечка про несправедливість часто є також суперечкою про те, хто має право говорити, кого визнають постраждалим, яка спільнота повинна реагувати, хто є адресатом вимоги і які процедури встановлення відповідальності є легітимними. Видимість у медіапросторі може допомогти групам, позбавленим статусу публічно значущого голосу, однак вона не дорівнює справедливості. У фрейзерівській перспективі справжнє визнання потребує зміни умов участі, а не тимчасового потрапляння в алгоритмічну стрічку.

Форст дає змогу точніше окреслити межу між афективним імпульсом і нормативною справедливістю. Він розуміє моральну основу прав людини через «базове право на виправдання» (basic right to justification), тобто особа має право вимагати належних підстав для норм, дій та інституційних порядків, які претендують на легітимність (Forst, 2010, p. 719). Справедливість, отже, не зводиться до інтенсивного переживання кривди; вона передбачає можливість поставити питання про підстави. Важливими є критерії взаємності й загальності, а саме жоден суб'єкт не може висувати вимогу, яку заперечує іншим, а підстави мають бути поділюваними всіма, кого вони стосуються (Forst, 2010, pp. 719–720). Для цифрової культури це означає, що моральна реакція може виникати швидше, ніж перевірка фактів і контексту, але вона не повинна скасовувати право на пояснення, відповідь і пропорційність.

Щоб зрозуміти це протиріччя, потрібно уточнити поняття афекту. В рамках афективного повороту афект розглядають не як емоцію у звичному психологічному сенсі, а як інтенсивність, що передує повністю оформленому судженню й водночас спрямовує його. Массумі наголошує на «первинності афективного» в рецепції зображення і вказує на розрив між змістом та ефектом, типу сила або тривалість впливу образу не перебуває у прямій відповідності до його репрезентованого змісту (Massumi, 1995, p. 84). Для цифрової справедливості це означає, що медіальні образи, заголовки, відео, коментарі та алгоритмічно підсилені сцени конфлікту здатні виробляти інтенсивність ще до того, як ситуація буде повністю осмислена.

Ахмед уточнює соціальність цієї інтенсивності. У її моделі афективних економік емоції не є внутрішніми станами, які потім виражаються назовні; вони циркулюють між тілами, знаками, образами та колективами. Тому

дослідниця наголошує, що в афективних економіках емоції «щось роблять», поєднуючи індивідів зі спільнотами через інтенсивність прив'язаностей (Ahmed, 2004, p. 119). Афект не «перебуває» в окремому об'єкті або знакові, а постає як ефект циркуляції між ними (Ahmed, 2004, p. 120). Цифрове обурення не просто виражає готову позицію користувача, а бере участь у формуванні моральної спільноти, зокрема тих, хто співчуває, засуджує, поширює й тим самим підтверджує належність до колективного «ми».

Везерелл застерігає від розуміння афекту як безтілесного або безконтекстного потоку. Вона прямо підкреслює, що «немає чітких і простих ліній поділу між фізичним афектом і дискурсом» (Wetherell, 2014, p. 14). Обурення, сором або солідарність не слід тлумачити ані як суто тілесну реакцію, ані як суто дискурсивну позицію. Вони формуються у практиках взаємодії, у способах бачити подію, називати її, поширювати, коментувати, емоційно оцінювати й публічно засвідчувати свою моральну належність. Тому справедливість як медіа-афект доцільно розуміти як афективно-дискурсивну практику.

Цифрова культура змінює умови, за яких такі практики виникають і набувають сили. Деузе описує її через участь, ремедіацію та бриколаж (Deuze, 2006), а Сучков підкреслює, що користувач стає не лише виробником вмісту, а й ретранслятором нових соціокультурних сенсів (Сучков, 2023, с. 79–80). У випадку цифрової справедливості користувач ретранслює інформацію про подію разом з моральною рамкою її сприйняття. Репост повідомлення про несправедливість, коментар із засудженням або лайк під дописом підтримки є мікродіями, через які моральний зміст набуває соціальної сили.

Папахаріссі пояснює, як розрізнені реакції стають публікою. Її теза «технології з'єднують нас у мережі, але саме історії нас пов'язують» (Papacharissi, 2015, p. 1) важлива для цифрової справедливості, адже афективна публіка формується тоді, коли подія починає розповідатися як спільна моральна історія – історія кривди, солідарності, втрати, гніву або надії. Хештеги в такій перспективі не є лише технічними маркерами; вони «відкриті до визначення, переозначення та повторного привласнення» (Papacharissi, 2015, p. 2), тобто відкривають спільне поле для приватних історій, колективного свідчення й переозначення досвіду.

У дослідженні Twitter-потоку під час єгипетських протестів Папахаріссі і Олівейра показують, що мережеві новини поєднують інформацію, думку та емоцію настільки тісно, що «у результаті новинний потік поєднує інформацію, думку й емоцію настільки тісно, що відрізнити одне від одного складно, та й сама спроба такого розрізнення втрачає сенс» (Papacharissi & Oliveira, 2012, p. 1). Для цифрової справедливості це означає, що публіка не просто отримує повідомлення про несправедливість, а входить у ритм її колективного переживання. Регулярність оновлень, тон і повторюваність, за авторками, «задавали пульс новинній стрічці» (Papacharissi & Oliveira, 2012, p. 9). Цифрова моральна очевидність формується не тільки через аргумент, а й через ритм, повторення та афективний резонанс.

Цей процес організований платформами, алгоритмами та економікою уваги. Ван Дейк і Поелл визначають логіку соціальних медіа через «програмованість, популярність, зв'язність і датафікація» (van Dijck & Poell, 2013, p. 2). Програмованість означає організацію видимості через алгоритмічне сортування, рекомендації й тренди; популярність – кількісне вимірювання залучення; зв'язність – формування мережевих зв'язків; датафікація – перетворення реакцій на дані. В контексті справедливості лайк, репост або коментар є і моральним жестом, і обчислюваним слідом, який може бути врахований алгоритмом і повернений як нова видимість.

Ґіллеспі поглиблює цю тезу, наголошуючи, що платформи не просто розміщують висловлювання, а втручаються в публічну культуру. Його формула «платформи вибірково відбирають» (Gillespie, 2015, p. 1) показує, що публічна видимість несправедливості не є простим наслідком її моральної ваги. Вона залежить від того, які повідомлення платформа дозволяє, підсилює, ранжує, приховує або вилучає. Публічна культура, що виникає з платформ, «значною мірою є результатом» цього втручання (Gillespie, 2015, p. 2).

Більш точно окреслює морально-культурну проблему алгоритмічної видимості Бухер. На відміну від паноптичної загрози постійної

видимості, у соціальних мережах, за її словами, «це не стільки “загроза видимості”, скільки “загроза невидимості”» (Bucher, 2012, p. 1171). Видимість не є рівним правом або автоматичним наслідком висловлювання, адже «стати видимим означає бути відібраним алгоритмом» (Bucher, 2012, p. 1174). Тому несправедливість може не стати суспільно значущою не через меншу моральну вагу, а через недостатню алгоритмічну придатність. Складне, повільне, структурне й позбавлене яскравого образу часто програє короткому, емоційно насиченому й легко поширюваному. Отже, платформна видимість не тільки репрезентує несправедливість, а й бере участь у її моральному ранжуванні.

Помітним проявом справедливості як медіа-афекту є моральне обурення. Крокетт визначає його як емоцію, що спонукає соромити і карати порушників, адже «моральне обурення – це потужна емоція, що спонукає людей соромити й карати порушників» (Crockett, 2017, p. 1). Цифрові медіа змінюють умови його вираження, «підсилюючи його тригери, знижуючи індивідуальні витрати й збільшуючи особисті вигоди» (Crockett, 2017, p. 3). Отже, онлайн-обурення формується в середовищі, яке робить моральні стимули частішими, реакції швидшими, а публічну демонстрацію позиції соціально винагороджуваною.

Брейді та співавтори доказово уточнюють цю логіку. На матеріалі великого корпусу твітів вони показують, що наявність морально-емоційних слів збільшувала дифузію повідомлень «приблизно на 20% з кожним додатковим словом» (Brady et al., 2017, p. 7313). Повідомлення про несправедливість поширюється активніше тоді, коли не лише інформує, а й задає морально-емоційну рамку: викликає гнів, сором, співчуття або відчуття неприйнятності. У MAD-моделі Brady, Crockett і Van Bavel пояснюють це через взаємодію «мотивація, увага і дизайн», адже групові мотивації сприяють поширенню моралізованого контенту, такий контент захоплює увагу, а дизайн платформ підсилює ці механізми (Brady, Crockett, & Van Bavel, 2020, p. 1). Важливо, що платформи «спеціально спроєктовані так, щоб утримувати увагу користувачів» (Brady, Crockett, & Van Bavel, 2020, p. 20). Тому справедливість як медіа-афект виникає на перетині моральної оцінки, групової належності, економіки уваги й технічного дизайну.

Поняття «зараження» не слід розуміти механічно. Везерелл слушно застерігає, що навіть коли афект здається вірусним, контекст, практики, ідентифікація, легітимність джерела і репрезентація беруть участь у його поширенні, «хоч би яким випадковим і вірусним він здавався» (Wetherell, 2014, p. 16). Цифрове обурення поширюється тому, що користувачі впізнають подію як морально значущу й співвідносять її з наявними цінностями, груповими ідентичностями та сценаріями реагування.

Ця логіка особливо виразна в онлайн-шеймінгу. Форестал розглядає його не як патологію цифрового натовпу, а як форму неформального соціального контролю, наслідки якої залежать від мережевої структури. На її думку, саме «мережева структура онлайн-шеймінгу (OPS)» може робити такі практики продуктивними або патологічними (Forestal, 2024, p. 1705). Продуктивний шеймінг ймовірний у більш закритих мережах, де учасники мають повторювані зв’язки, поділяють норми і визнають репутаційну вагу санкції, тому «публічний осуд з більшою ймовірністю є продуктивним» у рамках закритої соціальної структури або мережі (Forestal, 2024, p. 1706). У відкритих мережах осуд легко втрачає зв’язок із конкретною нормою й перетворюється на нескінченне множення покарання. Тут право на виправдання у Форста стає нормативним запобіжником проти афективного вироку без процедури, адресності й можливості бути почутим.

Показовим прикладом того, як несправедливість набуває форми медіа-афективної події, є реакція на вбивство Джорджа Флойда 25 травня 2020 року. Цей кейс важливий як ілюстрація запропонованої моделі. Він поєднує реальну несправедливість у сильному нормативному сенсі – смертельне поліцейське насильство щодо темношкірого чоловіка в умовах асиметрії влади, пізніше підтверджене як кримінальне правопорушення, – з цифровою видимістю, афективною циркуляцією, перформативною участю, публічним осудом і нормативною амбівалентністю (U.S. Department of Justice, 2021, 2022).

Вирішальним у цьому випадку була не лише сама подія, а спосіб її медіального постання. Початковий поліцейський опис смерті як

«медичне ускладнення» не містив того, що стало моральним ядром публічної реакції: тривалого притискання Флойда до землі, його слів «Я не можу дихати», безпорадності свідків і видимості насильства (Ibrahim, 2021; Qiu, 2021). Цю розбіжність між інституційною мовою та візуальним свідченням розірвало відео Дернелли Фрейзер, яке швидко перейшло із соціальних мереж у новинний обіг і було відзначене Pulitzer Prizes як громадянське свідчення, що спричинило протести проти поліцейського насильства у світі (The Pulitzer Prizes, 2021). В контексті концепції Массумі перша дія відео була інтенсивнісною, адже воно не просто інформувало, а вражало, захоплювало увагу і породжувало моральну очевидність до складного аналізу.

Далі подія перейшла в режим афективної циркуляції. У період від 26 травня до 7 червня 2020 року хештег #BlackLivesMatter був використаний у Twitter приблизно 47,8 мільйона разів, а середньодобовий рівень становив майже 3,7 мільйона згадок (Anderson et al., 2020). На Instagram дослідники проаналізували базу з 1,13 мільйона публічних постів і показали, що візуальна платформа стала одним з ключових середовищ руху, де з'явилися нові неінституційні лідери думок – мем-спільноти, незалежні журналісти, модні медіа, активісти (Chang, Richardson, & Ferrara, 2022). Дослідження Google Trends засвідчило, що інтерес до запиту «расизм» зріс у 101 країні 32 мовами і в більшості випадків утримувався щонайменше два тижні (Barrie, 2020). Реакція на смерть Флойда стала транснаціональною афективною хвилею.

Цифрова реакція на смерть Флойда була не сукупністю висловлювань, а формою перформативної участі. Коментар, репост, чорний квадрат, добірка ресурсів, історія в Instagram, публічне мовчання або публічне висловлювання бренду – усе це зчитувалося як моральна дія або як моральний провал. За логікою van Dijck і Poell, такі дії одночасно були жестами солідарності та даними, що підтримували видимість події. За логікою Gillespie і Bucher, ця видимість залежала не лише від моральної ваги, а й від платформного добору, ранжування і загрози невидимості.

Водночас цей кейс показує амбівалентність медіа-афективної справедливості. З одного боку, широке поширення відео полегшує підзвітність, бо більшість американців вважає, що такі відео роблять більш простим притягнення поліцейських до відповідальності (Horowitz, Hurst, & Braga, 2023). З іншого боку, циркуляція має психічну і політичну ціну. Pew Research Center показав, що 88% дорослих у США бачили відео поліцейського насильства щодо темношкірих людей, але оцінки широкого поширення таких відео є змішаними; значні частки респондентів говорять про негативний вплив на довіру до поліції, відчуття безпеки і ментальне здоров'я, причому серед темношкірих респондентів ці показники найвищі (Horowitz et al., 2023). Навіть солідарність не завжди була продуктивною, наприклад, Blackout Tuesday у частині випадків засмічував активістські хештеги чорними квадратами і зміщував акцент з інформації для дії на символічний жест підтримки (Lang, 2020; Romano, 2020). Приклад Джорджа Флойда демонструє головну тезу, що справедливість у цифровій культурі може бути емансипативним медіа-афектом, що робить насильство видимим і мобілізує солідарність, але може переходити в режим видовищності, травматичного повторення і мережевого самопідтвердження, де афективна очевидність витісняє контекст, співмірність і право на належне виправдання.

Обговорення результатів. Справедливість як медіа-афект не слід розуміти суто критично. Було б спрощенням стверджувати, що цифрова культура руйнує раціональну справедливість і замінює її емоційним натовпом. Медіа-афект має щонайменше два виміри. Його емансипативний потенціал – у здатності цифрових афектів робити видимими несправедливості, які раніше залишались приватними або нормалізованими. Історії про насильство, дискримінацію, приниження, корупцію чи зловживання владою отримують публічне звучання завдяки афективній силі медіа. Обурення, співчуття і солідарність у таких випадках стають не перешкодою для справедливості, а умовою моральної уваги.

Проблемний вимір полягає в тому, що медіа-афект може підміняти складне судження відчуттям очевидності. Афективна інтенсивність створює враження, що моральна істина вже дана: якщо подія викликає гнів, вона ніби не потребує подальшого аналізу; якщо більшість коментарів засуджує певну особу, здається, що справедливий вирок уже винесено. Морально-емоційна мова поширюється особливо

інтенсивно всередині політичних in-group мереж (Brady et al., 2017), а MAD-модель пояснює, чому ця поляризація виникає на перетині групових мотивацій, уваги й дизайну платформи. У результаті справедливість як медіа-афект може перетворюватися на механізм групового самопідтвердження.

Право на виправдання у Форста тут є ключовим нормативним критерієм. Якщо цифровий осуд не залишає простору для відповіді, пояснення або реінтеграції, він перестає бути формою справедливості і наближається до одностороннього морального вироку. Справедливість не може бути зведена до сили переживання, бо тоді зникає питання обґрунтування: чому реакція є справедливою, чи пропорційна вона ситуації, чи враховує контекст, чи не створює нову форму приниження? Афект може бути початком моральної уваги, але не повинен ставати єдиною підставою справедливості.

Отже, справедливість як медіа-афект – це платформно зумовлена, наративно організована і колективно пережита моральна очевидність, яка виникає через циркуляцію афектів, видимість подій і перформативні практики участі. Її сила – у здатності швидко мобілізувати моральну увагу; її небезпека – у схильності замінювати складне судження інтенсивністю публічного переживання. Тому запропоноване поняття не дублює афективні публіки, моральне обурення, платформна видимість, а поєднує їх у філософсько-культурологічну модель цифрової справедливості.

Висновки. У цифровій культурі справедливість не втрачає нормативного змісту, але змінює форму публічного існування. Вона дедалі частіше постає не лише як принцип, процедура або раціонально обґрунтована вимога, а як медіально організоване моральне переживання, що формується через видимість, афективну інтенсивність, наративну впізнаваність і практики цифрової участі. Соціальні мережі, алгоритмічні стрічки, хештеги, репости, коментарі і публічні реакції створюють середовище, в якому подія несправедливості швидко перетворюється на колективно пережиту моральну очевидність.

Емансипативний потенціал медіа-афективної справедливості – у здатності робити видимими замовчувані форми насильства, дискримінації, приниження, нерівності й виключення, мобілізувати солідарність і створювати публічний тиск на інституції. Її проблемний вимір виявляється там, де афективна інтенсивність заміщує складне судження, алгоритмічна видимість – нормативну значущість, а публічний осуд – процедури обґрунтування, контекстуалізації та права на відповідь. Тому цифрова справедливість потребує не відмови від афекту, а його критичного осмислення: лише поєднання афективної мобілізації з рефлексією, співмірністю, перевіркою підстав і відкритістю до виправдання дає змогу уникнути перетворення медіа-афективної справедливості на швидкий, видовищний і потенційно несправедливий цифровий вирок.

Список використаних джерел:

Сучков Д. Г. (2023). Аудіовізуальна культура участі: роль соціальних медіа. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв, 3*, 75–80. https://doi.org/10.32461/2226-3209.3.2023.289817.

Яценко О. Д. (2022). Цифрова культура: шляхи концептуалізації. *Культурологічний альманах, (2)*, 48–50. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2022.2.14.

Ahmed, S. (2004). Affective economies. *Social Text, 22*(2), 117–139.

Anderson M., Barthel M., Perrin A., & Vogels E. A. (2020, June 10). #BlackLivesMatter surges on Twitter after George Floyd's death. Pew Research Center.

Barrie C. (2020). Searching racism after George Floyd. *Socius: Sociological Research for a Dynamic World, 6*, 1–3. https://doi.org/10.1177/2378023120971507.

Brady W. J., Crockett M. J., & Van Bavel J. J. (2020). The MAD model of moral contagion: The role of motivation, attention, and design in the spread of moralized content online. *Perspectives on Psychological Science, 15*(4), 978–1010. https://doi.org/10.1177/1745691620917336.

Brady W. J., Wills J. A., Jost J. T., Tucker J. A., & Van Bavel J. J. (2017). Emotion shapes the diffusion of moralized content in social networks. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 114*(28), 7313–7318. https://doi.org/10.1073/pnas.1618923114.

Bucher T. (2012). Want to be on the top? Algorithmic power and the threat of invisibility on Facebook. *New Media & Society, 14*(7), 1164–1180. https://doi.org/10.1177/1461444812440159.

Chang H.-C. H., Richardson A., & Ferrara E. (2022). #JusticeforGeorgeFloyd: How Instagram facilitated the 2020 Black Lives Matter protests. *PLOS ONE, 17*(12), e0277864. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0277864.

Crockett M. J. (2017). Moral outrage in the digital age. *Nature Human Behaviour, 1*(11), 769–771. https://doi.org/10.1038/s41562-017-0213-3.

Deuze M. (2006). Participation, remediation, bricolage: Considering principal components of a digital culture. *The Information Society, 22*(2), 63–75. https://doi.org/10.1080/01972240600567170.

Döveling K., Harju A. A., & Sommer D. (2018). From mediatized emotion to digital affect cultures: New technologies and global flows of emotion. *Social Media + Society, 4*(1), 1–11. https://doi.org/10.1177/2056305117743141.

Forestal J. (2024). Social media, social control, and the politics of public shaming. *American Political Science Review, 118*(4), 1704–1718. https://doi.org/10.1017/S0003055423001053.

Forst R. (2010). The justification of human rights and the basic right to justification: A reflexive approach. *Ethics, 120*(4), 711–740.

Fraser N. (2001). Recognition without ethics? *Theory, Culture & Society, 18*(2–3), 21–42. https://doi.org/10.1177/02632760122051760.

Fraser N. (2008). Abnormal justice. *Critical Inquiry, 34*(3), 393–422. https://doi.org/10.1086/589478.

Gillespie T. (2015). Platforms intervene. *Social Media + Society, 1*(1), 1–2. https://doi.org/10.1177/2056305115580479.

Horowitz J. M., Hurst K., & Braga D. (2023, June 14). The impact of videos of police violence against Black people. Pew Research Center.

Ibrahim N. (2021, April 20). Did Minn. police say George Floyd died of "medical incident during police interaction"? Snopes.

Lang C. (2020, June 2). Social media posts honoring "Blackout Tuesday" with the hashtag #BlackLivesMatter draw criticism from protesters. Time.

Massumi B. (1995). The autonomy of affect. *Cultural Critique, 31*, 83–109. https://doi.org/10.2307/1354446.

Papacharissi Z. (2015). Affective publics and structures of storytelling: Sentiment, events and mediality. *Information, Communication & Society, 19*(3), 307–324. https://doi.org/10.1080/1369118X.2015.1109697.

Papacharissi Z., & Oliveira M. de F. (2012). Affective news and networked publics: The rhythms of news storytelling on #Egypt. *Journal of Communication, 62*(2), 266–282. https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.2012.01630.x.

Qiu L. (2021, April 22). What the first police statement about George Floyd got wrong. PolitiFact.

Romano A. (2020, June 3). Blackout Tuesday, explained. Vox.

Sen A. (2006). What do we want from a theory of justice? *Journal of Philosophy, 103*(5), 215–238. https://doi.org/10.5840/jphil2006103517.

The Pulitzer Prizes (2021). 2021 Pulitzer Prize winners and finalists: Special citations and awards.

U.S. Department of Justice (2021, December 15). Former Minneapolis police officer Derek Chauvin pleads guilty in federal court to depriving George Floyd and a minor victim of their constitutional rights.

U.S. Department of Justice (2022, July 7). Former Minneapolis police officer Derek Chauvin sentenced to more than 20 years in prison for depriving George Floyd and a minor victim of their constitutional rights.

Van Dijck J., & Poell T. (2013). Understanding social media logic. *Media and Communication, 1*(1), 2–14. https://doi.org/10.12924/mac2013.01010002.

Wetherell M. (2014). Trends in the turn to affect: A social psychological critique. *Body & Society, 21*(2), 139–166. https://doi.org/10.1177/1357034X14539020.

References:

Suchkov, D. H. (2023). Audiovizualna kultura uchasti: rol sotsialnykh media [Audiovisual culture of participation: The role of social media]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv [Bulletin of the National Academy of Culture and Arts Management], 3*, 75–80. https://doi.org/10.32461/2226-3209.3.2023.289817 [in Ukrainian].

Yatsenko, O. D. (2022). Tsyfrova kultura: shliakhy kontseptualizatsii [Digital culture: Ways of conceptualization]. *Kulturolohichnyi almanakh [Culturological Almanac], (2)*, 48–50. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2022.2.14 [in Ukrainian].

Ahmed, S. (2004). Affective economies. *Social Text, 22*(2), 117–139 [in English].

Anderson, M., Barthel, M., Perrin, A., & Vogels, E. A. (2020, June 10). #BlackLivesMatter surges on Twitter after George Floyd's death. Pew Research Center [in English].

Barrie, C. (2020). Searching racism after George Floyd. *Socius: Sociological Research for a Dynamic World, 6*, 1–3. https://doi.org/10.1177/2378023120971507 [in English].

Brady, W. J., Crockett, M. J., & Van Bavel, J. J. (2020). The MAD model of moral contagion: The role of motivation, attention, and design in the spread of moralized content online. *Perspectives on Psychological Science, 15*(4), 978–1010. https://doi.org/10.1177/1745691620917336 [in English].

Brady, W. J., Wills, J. A., Jost, J. T., Tucker, J. A., & Van Bavel, J. J. (2017). Emotion shapes the diffusion of moralized content in social networks. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 114*(28), 7313–7318. https://doi.org/10.1073/pnas.1618923114 [in English].

Bucher, T. (2012). Want to be on the top? Algorithmic power and the threat of invisibility on Facebook. *New Media & Society, 14*(7), 1164–1180. https://doi.org/10.1177/1461444812440159 [in English].

Chang, H.-C. H., Richardson, A., & Ferrara, E. (2022). #JusticeforGeorgeFloyd: How Instagram facilitated the 2020 Black Lives Matter protests. *PLOS ONE, 17*(12), e0277864. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0277864 [in English].

Crockett, M. J. (2017). Moral outrage in the digital age. *Nature Human Behaviour, 1*(11), 769–771. https://doi.org/10.1038/s41562-017-0213-3 [in English].

Deuze, M. (2006). Participation, remediation, bricolage: Considering principal components of a digital culture. *The Information Society, 22*(2), 63–75. https://doi.org/10.1080/01972240600567170 [in English].

Döveling, K., Harju, A. A., & Sommer, D. (2018). From mediatized emotion to digital affect cultures: New technologies and global flows of emotion. *Social Media + Society, 4*(1), 1–11. https://doi.org/10.1177/2056305117743141 [in English].

Forestal, J. (2024). Social media, social control, and the politics of public shaming. *American Political Science Review, 118*(4), 1704–1718. https://doi.org/10.1017/S0003055423001053 [in English].

Forst, R. (2010). The justification of human rights and the basic right to justification: A reflexive approach. *Ethics, 120*(4), 711–740 [in English].

Fraser, N. (2001). Recognition without ethics? *Theory, Culture & Society, 18*(2–3), 21–42. https://doi.org/10.1177/02632760122051760 [in English].

Fraser, N. (2008). Abnormal justice. *Critical Inquiry, 34*(3), 393–422. https://doi.org/10.1086/589478 [in English].

Gillespie, T. (2015). Platforms intervene. *Social Media + Society, 1*(1), 1–2. https://doi.org/10.1177/2056305115580479 [in English].

Horowitz, J. M., Hurst, K., & Braga, D. (2023, June 14). The impact of videos of police violence against Black people. Pew Research Center [in English].

Ibrahim, N. (2021, April 20). Did Minn. police say George Floyd died of "medical incident during police interaction"? Snopes [in English].

Lang, C. (2020, June 2). Social media posts honoring "Blackout Tuesday" with the hashtag #BlackLivesMatter draw criticism from protesters. Time [in English].

Massumi, B. (1995). The autonomy of affect. *Cultural Critique, 31*, 83–109. https://doi.org/10.2307/1354446 [in English].

Papacharissi, Z. (2015). Affective publics and structures of storytelling: Sentiment, events and mediality. *Information, Communication & Society, 19*(3), 307–324. https://doi.org/10.1080/1369118X.2015.1109697 [in English].

Papacharissi, Z., & Oliveira, M. de F. (2012). Affective news and networked publics: The rhythms of news storytelling on #Egypt. *Journal of Communication, 62*(2), 266–282. https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.2012.01630.x [in English].

Qiu, L. (2021, April 22). What the first police statement about George Floyd got wrong. PolitiFact [in English].

Romano, A. (2020, June 3). Blackout Tuesday, explained. Vox [in English].

Sen, A. (2006). What do we want from a theory of justice? *Journal of Philosophy, 103*(5), 215–238. https://doi.org/10.5840/jphil2006103517 [in English].

The Pulitzer Prizes (2021). 2021 Pulitzer Prize winners and finalists: Special citations and awards [in English].

U.S. Department of Justice (2021, December 15). Former Minneapolis police officer Derek Chauvin pleads guilty in federal court to depriving George Floyd and a minor victim of their constitutional rights [in English].

U.S. Department of Justice (2022, July 7). Former Minneapolis police officer Derek Chauvin sentenced to more than 20 years in prison for depriving George Floyd and a minor victim of their constitutional rights [in English].

Van Dijck, J., & Poell, T. (2013). Understanding social media logic. *Media and Communication, 1*(1), 2–14. https://doi.org/10.12924/mac2013.01010002 [in English].

Wetherell, M. (2014). Trends in the turn to affect: A social psychological critique. *Body & Society, 21*(2), 139–166. https://doi.org/10.1177/1357034X14539020 [in English].

Дата першого надходження статті до видання: 26.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 316.4:305.5
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.27

Ільчук Сергій Петрович,
аспірант кафедри філософії, соціології та релігієзнавства
Карпатського національного університету
імені Василя Стефаника
orcid.org/0009-0006-4034-4539
serhii.ilchuk.23@pnu.edu.ua

СОЦІАЛЬНЕ ВИКЛЮЧЕННЯ ЯК СТРУКТУРНЕ ЯВИЩЕ

Стаття присвячена аналізу соціального виключення як структурного явища, що обмежує репрезентацію голосу маргіналізованих груп та їхню участь у соціальному житті. Розглянуто сучасні теоретичні підходи до осмислення проблеми та механізми повернення голосу виключеним суб'єктам. Показано, що, попри значний обсяг досліджень, проблема залишається невирішеною через розрив між критичними теоретичними моделями деконструкції владних ієрархій і реальною здатністю соціальних інститутів до змін. Унаслідок цього відсутні стабільні механізми, які забезпечували б видимість і голос виключених та сприяли формуванню інклюзивного суспільства. Особливу увагу приділено інституційним та ментальним бар'єрам, які відтворюються через панівні дискурсивні практики та масову свідомість, які, своєю чергою, стандартизують поведінку індивідів і груп, обмежують їхню автономію та роблять суб'єкта соціально «невидимим». Встановлено, що поширення інформаційного суспільства та мережевої взаємодії руйнує традиційні ієрархії й територіальні обмеження та показує нові можливості для горизонтальної взаємодії, самоорганізації й формування альтернативних спільнот, які забезпечать голос виключеним. Водночас виявлено, що ці самі процеси створюють нові форми виключення, пов'язані з алгоритмічною уніфікацією, тиском стандартів самопрезентації, конформізмом і формуванням інформаційних бульбашок. У таких умовах видимість виключених суб'єктів часто виявляється умовною та залежною від відповідності домінуючим нормам і дискурсам, що фактично відтворює логіку виключення в нових, технологічно опосередкованих формах. Підкреслено, що подолання соціального виключення в сучасних умовах потребує перманентного переосмислення самої логіки соціальної взаємодії, а також критичного аналізу інституційних, символічних і цифрових механізмів влади та ментальних і символічних бар'єрів, які блокують самостійну репрезентацію виключених і тим самим відтворюють їхню соціальну невидимість. На цьому тлі доведено, що формування інклюзивного суспільства передбачає створення відкритого, горизонтального середовища, у якому інакшість перестає бути джерелом відчуження, а голос кожного суб'єкта набуває реальної соціальної значущості та здатності впливати на спільні процеси ухвалення рішень.

Ключові слова: дискурсивні практики, маргіналізація, соціальне відхилення, культурна лімінальність, масова людина, фукіанський аналіз, мережева взаємодія, конформізм.

Ilchuk Serhiy,
Postgraduate Student at the Department of Philosophy, Sociology
and Religious Studies
Vasyl Stefanyk Carpathian National University
orcid.org/0009-0006-4034-4539
serhii.ilchuk.23@pnu.edu.ua

SOCIAL EXCLUSION AS A STRUCTURAL PHENOMENON

The article is devoted to the analysis of social exclusion as a structural phenomenon that limits the representation of marginalized groups and their participation in social life. Contemporary theoretical approaches to understanding the problem and mechanisms for restoring the voice of excluded subjects are considered. It is shown that, despite

© Ільчук С. П., 2026

Стаття поширюється на умовах
ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

a significant amount of research, the problem remains unresolved due to the gap between critical theoretical models of deconstruction of power hierarchies and the real capacity of social institutions for change. As a result, there are no stable mechanisms that would ensure the visibility and voice of the excluded and contribute to the formation of an inclusive society. Particular attention is paid to institutional and mental barriers that are reproduced through dominant discursive practices and mass consciousness, which, in turn, standardize the behavior of individuals and groups, limit their autonomy, and make the subject socially "invisible." It has been established that the spread of the information society and network interaction destroys traditional hierarchies and territorial restrictions and reveals new opportunities for horizontal interaction, self-organization, and the formation of alternative communities that will give a voice to the excluded. At the same time, it has been found that these same processes create new forms of exclusion associated with algorithmic unification, the pressure of self-presentation standards, conformism, and the formation of information bubbles. In such conditions, the visibility of excluded subjects often turns out to be conditional and dependent on compliance with dominant norms and discourses, which in fact reproduces the logic of exclusion in new, technologically mediated forms. It is emphasized that overcoming social exclusion in modern conditions requires a permanent rethinking of the very logic of social interaction, as well as a critical analysis of institutional, symbolic, and digital mechanisms of power and mental and symbolic barriers that block the independent representation of excluded subjects and thus reproduce their social invisibility. Against this backdrop, it is argued that the formation of an inclusive society requires the creation of an open, horizontal environment in which otherness ceases to be a source of alienation, and the voice of each subject acquires real social significance and the ability to influence joint decision-making processes.

Key words: discursive practices, marginalization, social deviance, cultural liminality, mass man, Foucauldian analysis, network interaction, conformism.

Вступ. Цікавість до вивчення голосу маргіналізованих і виключених груп, що з'явилася ще в середині XIX ст. на периферії інтелектуального дискурсу, останніми роками трансформувалося в одну з центральних сфер наукового дискурсу, радикально змінивши парадигму її сприйняття. На відміну від класичних досліджень минулого століття, які розглядали відхилених здебільшого як об'єкти зовнішнього спостереження або «статистичні аномалії», сучасний гуманітарний дискурс зосереджується на пошуку механізмів, що дозволяють перетворити виключених на активних учасників соціального життя та відновити їхній голос у суспільній і культурній практиках.

Переосмислення статусу людей з обмеженим доступом до ресурсів у сучасному гуманітарному знанні зумовлене глобалізацією, що призвела до загострення соціально-політичних нерівностей. Вони спричинили перетворення маргінальності з фіксованої характеристики у динамічний стан, здатний охоплювати раніше соціально стабільні групи. Ситуацію ускладнювало посилення міграційних процесів, які надавали проблемі соціального виключення транснаціонального виміру, що проявилося, з одного боку, у формуванні закритих міграційних анклавів, які стали фізичним втіленням соціальної ізоляції, а з іншого – появи невкорінених груп, які опинилися у пастці між світами, а тому позбавлені повноцінного доступу до прав і ресурсів.

В українському контексті дослідження голосу виключених набуває особливої актуальності, оскільки тривалий досвід зовнішнього поневолення, виснажливих соціальних конфліктів та безперервної боротьби за культурну самобутність сформував специфічний пласт маргіналізованого історичного досвіду, що потребує сучасного переосмислення. Голоси тих, хто опинився на межі соціальної видимості – етнічних меншин, внутрішньо переміщених осіб, соціально й економічно вразливих груп, політичних опонентів тощо – несуть у собі унікальні свідчення історичних та сучасних процесів, які не знаходять відображення у загальноприйнятих наративних схемах. Така ситуація не тільки суттєво спрощує сприйняття історичного процесу, а й деформує колективну пам'ять, перетворюючи її на лінійний перелік перемог та досягнень еліт, що прекрасно показав український історик М. Казаков (Казаков, 2015). Утверджуючи наративи переможців вони формують ілюзію гомогенної національної спільноти, за уніфікованим фасадом якої приховуються невирішені травми та невраховані потреби цілих спільнот, що зрештою позбавляє національну спільноту можливості вибудувати цілісну й об'єктивну візію заснованого на минулому майбутнього.

З наведеного вище випливає, що інтеграція досвіду маргіналізованих груп у науковий обіг є актом відновлення соціальної справедливості,

що сприяє формуванню більш інклюзивної колективної пам'яті та об'єктивного розуміння історичних і соціокультурних процесів. Такий підхід дозволяє реконструювати повну картину минулого та сьогодення, заповнюючи його «білі плями» історіями тих, хто був позбавлений права на власну репрезентацію через соціальний статус, гендер, етнічну приналежність чи фізичні особливості. Крім того, звернення до голосу маргіналів збагачує наукове знання новими фактами, деконструює усталені міфи та показує реальний вплив великих політичних процесів на повсякденне життя звичайної людини. Поряд із вказаним, надання суб'єктності тим, хто перебуває на периферії суспільства, допомагає виявити системні помилки в державному управлінні та соціальній політиці, сприяє демократизації та формуванню більш толерантного середовища, де кожен досвід визнається цінним для загального розуміння людського досвіду і може сприяти розвитку колективної ідентичності.

Ступінь наукової розробки проблеми. Зважаючи на те, що повернення голосу виключеним має глибоке теоретичне та прикладне значення, ця проблема не залишилася на маргінесі інтелектуального дискурсу. Одним із перших до неї звернувся М. Фуко у роботах «Історія божевілля в класичну епоху» (Foucault, 1961) та «Наглядати і карати» (Фуко, 1998). Ці праці були спрямовані на те, щоб показати механізми функціонування влади через встановлення меж між «нормою» та «відхиленням». Таким чином, вчений прагнув довести, що голос виключених був не просто проігнорований, а свідомо витіснений панівними структурами знання і може бути повернений у процесі деконструкції офіційних наративів.

Подальший розвиток та безпосередня реалізація ідей щодо повернення суб'єктності маргіналізованим групам відбулися у межах постколоніальних студій. Одним з перших до цієї проблеми звернувся засновник впливової індійської історичної школи «Дослідження підлеглих» (Subaltern Studies) Р. Гуха (Ranajit Guha). Керуючись фукіанськими підходами, він прагнув репрезентувати історію Індії через аналіз селянських повстань. Такий підхід дав йому можливість показати маргіналізовані групи не як пасивний фон елітних дій, а як самостійних учасників історичного процесу, які володіли політичною свідомістю і активно протистояли панівним класам (Guha, 1983).

Реалізуючи своє завдання Р. Гуха та історики його групи критично переглядали офіційні архіви, вивчали поліційні протоколи, виявляючи логіку дій «безголосих» верств населення там, де офіційний наратив бачив лише хаос або злочинність. Таким чином вони доводили, що історія ніколи не була монолітною, а завжди складалася з множинності конфліктних досвідів, більшість із яких тривалий час залишалися невидимими для академічної науки.

Варто зазначити, що загалом позитивний проєкт групи школи «Дослідження підлеглих» зазнав різкої критики з боку американської дослідниці індійського походження Ґ. Співак (Gayatri Spivak). У роботі «Чи може субальтерн говорити?» (1988) (Spivak, 1992), дослідниця послідовно та аргументовано показала, що фукіанський підхід, зосереджуючи увагу на голосі виключених, залишає їх безголосими, адже репрезентує з привілейованої позиції. За таких умов, зауважує вчена, субальтерн не може бути почутим, адже мова, якою він змушений висловлюватися та інституційні рамки, в яких він перебуває, належать владній верхівці. З огляду на це, Г. Співак вважає, що прагнення інтелектуалів школи «Дослідження підлеглих» репрезентувати виключених залишається черговим актом інтелектуального домінування, яке фільтрує голос Іншого, інтерпретуючи його згідно з канонами панівної культури.

Не менш цікавими за вже згадані нами дослідження видаються й концептуальні розробки оксфордського професора індійського походження Г. Бгабги (Homi Bhabha). У своїх працях він зосередив увагу на культурній лімінальності, яка породжує унікальний «третій простір», що формується на перетині панівного наративу та досвіду маргіналізованого суб'єкта. На думку дослідника, саме тут народжується культурна гібридність, яка за допомогою мімікрії як форми прихованого спротиву проявляє свою ідентичність. Її репрезентація постає легітимізацією перехідного стану, де «неукоріненість» постає не мовчанням, а формою культурного висловлювання, що підриває монополію влади на істину. Можливість його появи, на думку Г. Бгабхи, дозволяє відійти від фукіанського підходу, зробивши панівний дискурс більш

гнучким, а відтак і адаптивним для сприйняття відмінності (Bhabha, 1984).

Суголосні Г. Бгабзі, проте не ідентичні за своїм змістом ідеї, розвивала американська дослідниця постколоніальних студій Ґ. Ансальдуа (Gloria Anzaldúa) у роботі «Прикордоння/ Ла-Фронтера: Нова метиска» («Borderlands/La Frontera: The New Mestiza») (Anzaldúa, 2021). В цій праці учена визначила стратегії та інструменти для повернення голосу тим, хто з певних об'єктивних чи суб'єктивних причин стали виключеними із соціального життя чи опинилися у стані маргінальності. Ці люди, як стверджує дослідниця, перебувають на прикордонні (Borderlands), яке постає не просто лінією на мапі, а своєрідною «відкритою раною» («una herida abierta»), місцем, де стикаються два або більше світів, створюючи альтернативний до панівного простір. Він постає специфічним місцем існування для людей (мігрантів, представників ЛГБТК+, жінок, людей змішаних культур тощо), що опинилися на перетині культурних, лінгвістичних та соціальних світів та зазнають постійного порушення своїх кордонів. У прагненні віднайти стабільність та відповідати очікуванням інших, вони змушені виправдовуватися, замовчувати власну невідповідність або ж проявляти одну ідентичність. Така програма дій, на думку Ґ. Ансальдуа, руйнує людину пограниччя, для якої перебування між світами та культурами – це не проблема, яку треба розв'язати, а джерело енергії, яке приглушує вибір якоїсь однієї своєї сторони.

Зважаючи на те, що спроби маргіналізованих груп втиснути себе в рамки панівних норм лише відтворюють патріархальні та колоніальні логіки, що розділяють світ на «біле» і «чорне», Ґ. Ансальдуа пропонує відхиленим прийняти множинність своєї ідентичності та перетворити внутрішню розщепленість і досвід неприналежності на джерело радикальної суб'єктності. На її думку, це дасть можливість голосу виключених звучати автентично, не підлаштовуючись під стандарти панівної культури та створить умови для перетворення «відкритої рани» кордону на простір сили та творчого опору (Anzaldúa, 2021).

Зроблені Ґ. Ансальдуа теоретичні узагальнення та висновки цікаві та актуальні для сучасної України. Протягом століть її територія була частиною інтелектуального та геополітичного простору «Borderlands», тобто перебувала перехресті імперій, мов та ідеологій, що, як показав свого часу В. Кубійович істотно позначилося на ментальній своєрідності українства (Кубійович, 1949). Не менш показовим тут може стати й досвід мільйонів сучасних українців, які через війну опинилися в стані вимушеної лімінальності. Для ВПО та біженців «Borderlands» стало не просто метафорою, а повсякденною реальністю проживання між «домом, якого немає» та «чужим простором, який треба освоїти». Трансформуючись у маргіналів, ці люди втрачають голос, право і суб'єктність, відновити які може допомогти запропонована американською дослідницею перспектива. Згідно з нею, «люди пограниччя» мають спробувати потрактувати фрагментарність власної ідентичності не як травму, а як продуктивний досвід, що народжується з болю та спротиву, які пропонують людині нове джерело духовної енергії для самореалізації.

Як бачимо, згадані нами дослідники пропонують різні й водночас важливі перспективи для осмислення проблеми соціального виключення та механізмів повернення голосу маргіналізованим групам. Утім проблема й надалі залишається невирішеною, в тому числі й через глибокий розрив між теоретичними спробами деконструювати владні ієрархії та здатністю соціальних інститутів до реальних змін. Це призвело до того, що, попри значний обсяг інтелектуальних напрацювань, у сучасному гуманітарному та соціально-політичному просторі досі не сформовано чітко артикульованих та інституційно закріплених механізмів, які забезпечували б голос виключених та формували підвалини інклюзивного суспільства.

З огляду на виявлену нами потребу в подоланні розриву між теорією та практикою, **мета** нашого дослідження полягає в експлікації соціального виключення як структурного явища. Зазначений підхід створює методологічне підґрунтя для перенесення теоретичних напрацювань у площину конкретних соціальних перетворень та зумовлює таких дослідницьких завдань: 1) виявити бар'єри, що перешкоджають репрезентації виключених; 2) дослідити умови, що сприяють включенню голосу виключених та визначити фактори, що обмежують цей процес.

Основна частина. Пошук механізмів інтеграції виключених груп неможливий без критичного осмислення причин периферійності голосу «Іншого» в межах сучасного демократичного дискурсу. З огляду на це, виникає потреба у ретельному вивченні тих структурних бар'єрів, що блокують репрезентацію відхилених та консервують їхню соціальну невидимість. Ключову роль у цих процесах відіграють владно-дискурсивні практики, які, як показав М. Фуко у вже згаданих нами працях, визначають умови та межі легітимної репрезентації суб'єкта в публічному просторі. Оскільки повна нейтралізація таких ієрархій є малоймовірною та практично недосяжною, дослідницький фокус закономірно зміщується у площину критичної деконструкції владних дискурсів. У фукіанській перспективі це означає відмову від образу «нормативного суб'єкта» та репрезентацію ідентичності й суб'єктності не через засадні сутності, а як історично й соціально зумовлені конструкти, що формуються під впливом дисциплінарних механізмів.

Викладені міркування дають підстави стверджувати, що в контексті пошуку механізмів репрезентації виключених груп М. Фуко пропонує стратегію дестабілізації монолітної структури всеосяжного дискурсу шляхом застосування локальних тактик опору. Саме вони були імплементовані вченим у соціальну практику спочатку під час роботи в психіатричних установах, а згодом – у діяльності «Групи інформації про в'язниці» (Groupe d'information sur les prisons – GIP) (Institut Mémoires de l'édition contemporaine, n.d.). Ця організація зосереджувалася на документуванні та оприлюдненні свідчень про умови утримання у французьких тюрмах. Зібрані нею матеріали не були простою опозицією до влади; вони функціонували як пряма артикуляція досвіду самих в'язнів, що підривала монополію офіційного дискурсу на істину. Передумови до цього закладав архів, який М. Фуко експлікує як «закон того, що може бути сказане, система, що керує появою висловлювань як осібних подій», і водночас те, «те, що перешкоджає всім цим сказаним речам безконечно нагромаджуватись в аморфній множинності, вписуватись у безперервну лінійність і зникати внаслідок простої появи зовнішніх випадковостей» (Фуко, 2003, с. 210). Інакше кажучи, вчений вважає, що архів, формуючи перервності, «забирає в нас наші неперервності; він розпорошує ту часову ідентичність, у якій ми любимо себе споглядати, щоб заклинати розриви історії; він уриває нитку трансцендентних телеологій; і там, де антропологічна думка досліджувала буття людини або її суб'єктивність, він примушує яскраво спалахнути інше, й зовнішнє» (Фуко, 2003, с. 210).

Отже, розглядаючи соціальну ексклюзію як логічний наслідок нездатності змінити структурні особливості соціальної системи, М. Фуко пропонує відхиленим шукати «шви» та «тріщини» у панівному дискурсі, щоб знайти простір для самовираження і заявити про себе всередині встановлених соціальних норм. Попри логічність такої стратегії в межах фукіанського підходу, практично зреалізувати її вкрай складно, що доволі аргументовано показав невдовзі Ж. Дерріда у своїй праці «Cogito та історія божевілля» (Cogito et l'histoire de la folie, 1963). Філософ зауважує, що підхід М. Фуко хибує на логоцентризм, адже спроба реконструювати історію божевілля передбачає наявність стабільного «Я» спостерігача. Такий дослідник нібито об'єктивно оцінює межі норми та виключення, проте не враховує, що саме знання про божевілля неминуче формується через мову та письмові практики самого розуму, що знову перетворює голос «Іншого» на об'єкт зовнішнього опису в межах дискурсу, який цього голосу його і позбавив (Дерріда, 2004).

Звісно, підкреслена Ж. Деррідою складність імплементації теорії в соціальну практику, не єдиний бар'єр на шляху відновлення голосу виключених та розвитку інклюзивного суспільства. Не меншою перешкодою цьому, як показав Х. Ортега-і-Гассет, стало масове суспільство, яке породило цілком новий антропологічний тип – масову людину. До неї, як стверджує філософ, належить кожний, хто не відрізняючись від інших, тобто є «повторенням загального типу», а тому не дає собі жодної «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. 17–18). Така людина, зауважує в продовження свої думки дослідник, ніколи не діє самостійно, бо «прийшла на світ для того, щоб її вели, переконували, репрезентували,

організували – навіть для того, щоб перестати бути масою» (Ортега-і-Гасет, 1965, с. 89).

Звісно, означені Х .Ортегою-і-Гассетом характеристики не стали б проблемою, якби масова людина, почуваючись «простаком», не проголосила своє право на це простацтво, відкидаючи будь-яку зайву складність й водночас вимагаючи, щоб інші підлаштовувалися під неї (Ортега-і-Гасет, 1965, с. 106). З допомогою цієї тактики маса намагається «висунутися на передній план суспільного життя» та на себе «перебрати чинності властиві меншинам» у всіх сферах суспільного життя. Отримавши доступ до благ, вона вирішила, що «має право накидати і давати законну силу своїм каварняним мудруванням» та накидати всім «свої прагнення й смаки» (Ортега-і-Гасет, 1965, с. 20).

Вихід на авансцену суспільного життя масової людини, ретельно проаналізованої Х. Ортегою-і-Гассетом, надав нового імпульсу як колоніальним стратегіям, так і механізмам соціальної нормалізації. Характерна для масової людини орієнтація на уніфікацію та конформізм, які проявилися в одязі, знаннях, особливостях відпочинку, цінностях тощо, несвідомо чинить спротив автентичному голосу виключених, сприймаючи їхню інакшість як загрозу стабільності. Так само негативно масова людина реагує й на власну самобутність, яку, у прагненні уникнути вибору, а з ним і відповідальності, вона розчиняє в колективному цілому. Для такої людини повернення голосу виключеним – це не просто надання іншому права на життя та висловлення, а виклик самому способу її життя й мислення, а тому сприймається як загроза, що вимагає знищенню.

На наш погляд, висновки Х. Ортеги-і-Гассета доповнюють роздуми М. Фуко та показують, що владні ієрархії тримаються не лише на інституційному примусі, а й на масовому запиті на нормалізацію, де соціальний конформізм стає добровільним інструментом придушення інакшості. Відповідно, пасивне сприйняття такої ситуації означає співучасть у власному виключенні, уникнути якої може допомогти супротив, який дасть можливість виключеним повернути своє право на голос власною мовою, видимість і політичну присутність у суспільстві, що звикло говорити замість тих, кого системно не чує. Зауважимо, що реалізація цих завдань у модерному та постмодерному світі виявилася надзвичайно складною, насамперед через відсутність усталених соціальних структур і ефективних механізмів включення маргіналізованих груп, що аргументовано показав Ж. Бодріяр у роботі «Симулякри і симуляція» (Бодріяр, 2004). Для людини цього періоду, як показує вчений, конструювання образу виключеного – це спосіб підтримувати власну ілюзію контролю над життям і соціальним порядком. Таке сприйняття світу, як переконує Ж. Бодрійяр, змінити не можливо, а тому будь-які наші дії лишаються перестановкою знаків у межах існуючої моделі.

З появою Інтернету ситуація почала зазнавати радикальних змін. Насамперед це сталося завдяки появі нових засобів для створення та поширення знання та нового комунікативного простору, у межах якого видозмінилися не лише форми спілкування, а й повсякденні практики, соціальні зв'язки та способи соціальної інтеграції. Внаслідок цього життя людей почало дедалі більше визначатися логікою мережевих взаємодій. Це, як доводить канадський соціолог Б. Веллман, спричинило «перехід від замкненості в однорідних "маленьких коробочках" до пересування по життю через розсіяні, різноманітні соціальні мережі» (Wellman, 2002, с. 10). У результаті традиційні моделі взаємодії в структурованих ієрархічних групах (сім'я, робота, церква, волонтерські організації) зазнали значних змін: межі груп стали більш проникними, а люди отримали можливість активно взаємодіяти в горизонтально організованих соціальних мережах. Тепер вони взаємодіють не у замкнених групах з чітко визначеною владною структурою та нормами, а вступають у розгалужені мережі соціальних зв'язків, завдяки чому отримують можливість включатися в різні соціальні та комунікативні простори, встановлювати нові контакти, об'єднуватися з іншими і таким чином репрезентувати свій голос у суспільстві, яке до цього їх відхиляло.

Поширення мережевих зв'язків, як переконливо зауважує Б. Веллман, супроводжувалося послабленням залежності від територіальної спільноти, тим самим сприяючи становленню більш інклюзивного соціального середовища. Мережева інтернет взаємодія долає просторові обмеження, тим самим даючи змогу людям об'єднуватися не лише за географічним принципом, а й на основі спільних інтересів

та цінностей. Унаслідок цього індивіди, що були маргіналізовані в домінуючому соціальному середовищі, отримали можливість самостійно вибудовувати власні соціальні зв'язки, формуючи спільноти за принципом спільності досвіду та переконань, що зрештою відкрило можливість подолати ізоляцію. Особливо значущими ці трансформації стали для людей з інвалідністю та мешканців віддалених регіонів: розвиток цифрових технологій відкрив їм як мінімум формальний доступ до освіти у провідних університетах і до роботи в глобальних компаніях без необхідності фізичної присутності, розширивши можливості їхньої участі у соціальному житті (Storozhuk et al., 2023).

Включення виключених у панівну культуру та соціальну взаємодію, поза будь-яким сумнівом забезпечує їм доступ до ресурсів, видимості та інституційних каналів висловлювання, тобто хоча би формально, але забезпечує «голос». Звісно, подекуди він виявляється доволі умовним, адже видимість виключених у комунікативному просторі проявляється лише за умови прийняття домінуючих норм, мовних кодів і способів самопрезентації. Такі умови, як показала вже згадана нами Г. Співак, зазвичай призводить до знищення унікальних слідів Іншого у процесі їхньої інтеграції та адаптації, не передбачаючи справжнього подолання виключення шляхом забезпечення права говорити власною мовою (Spivak, 1992, с. 78–79).

Не меншою, на наш погляд, проблемою сучасності залишається й закладена в архітектуру цифрових платформ Facebook, Microsoft, Google тощо орієнтація на стандартизацію користувачів та уніфікацію цифрових профілів. Цифрові платформи спонукають користувачів до використання реальних імен, посилюючи таким чином централізований контроль над персональними даними та поведінкою в мережі (Токарева, 2022, с. 50). Завдяки цьому в сучасному світі вони стають новою формою влади, що діє не через заборону, а через постійну ідентифікацію та алгоритмічне відстеження. В цьому контексті згадаємо Facebook, який насамперед просуває прямі трансляції, Instagram, що надає перевагу зображенням та відео чи Linkedin з характерною для нього орієнтацією на лідерство думки. Так чи інакше, але саме алгоритми сьогодні визначають пріоритетний для користувачів смисловий горизонт, тим самим формуючи т. зв. ефект інформаційної бульбашки, яка супроводжується персоналізованою ізоляцією інформаційного простору. Ця тенденція добре проявляється у випадках, коли користувач виявляє стійкий інтерес до певної тематики, наприклад фітнесу, у відповідь на що, алгоритми починають активно пропонувати контент аналогічного спрямування (Graffius, 2024).

Зроблені нами зауваження, дають підстави впевнено стверджувати, що цілком безпечне і відкрите для голосу іншого середовище може породжувати цілком амбівалентні соціальні явища – відсутність ієрархічних бар'єрів та відкритість мережевих стосунків створюють комунікативні умови для появи голосу Іншого. Між тим його поява нерідко призводить до зростання рівня конфліктності в онлайн спільнотах. Це, як показали дослідження, спричинено тим, що більшість членів онлайн спільнот схильні орієнтуватися на локальні норми, коригуючи рівень власної токсичності відповідно до комунікативних практик чатів, у яких вони беруть участь. Таке посилення конформістських тенденцій здебільшого пов'язане з прагненням індивіда уникнути соціальної ізоляції в умовах прозорого інформаційного середовища. У цьому контексті відхилення від позицій референтної групи може сприйматися як потенційно ризиковане, а тому спонукає її членів підлаштовувати власні переконання під очікування оточення, поступово зміщуючи акценти від відкритого діалогу до більшої узгодженості позицій (Alvisi et al., 2025).

Висновки. Підсумовуючи, варто наголосити, що соціальне виключення постає одним із центральних викликів сучасного суспільства, подолання якого неможливе без глибокої деконструкції ментальних та інституційних бар'єрів, що стоять на заваді створенню інклюзивного середовища. Такі перепони надзвичайно багатогранні та існують на різних рівнях і проявляються у формі дисциплінарних практик та механізмів масової свідомості, які стандартизують поведінку й роблять суб'єкта соціально «невидимим». Подолання таких перешкод вимагає переосмислення самої природи соціальної взаємодії та формування відкритого, горизонтального середовища, у якому «інакшість» більше не виступає джерелом відчуження, а голос кожного індивіда може бути почутим і врахованим.

Інтернет та розвиток мережевого суспільства створили умови для подолання соціального виключення, руйнуючи територіальні прив'язаності, ієрархічні зв'язки та роблячи соціальні групи більш проникними. Це надало людям можливість активно взаємодіяти в горизонтально організованих мережах і формувати власні спільноти. Водночас голос виключених залишається умовним, оскільки їхня видимість у комунікативному просторі часто залежить від прийняття домінуючих норм, мовних кодів і стандартів самопрезентації. Додатковим викликом є тиск цифрових платформ, що прагнуть уніфікації профілів і створюють умови для конформізму, який обмежує всі прояви інашості та сприяє формуванню інформаційних бульбашок. Їх поява призводить до посилення токсичних форм взаємодії та відторгнення відмінностей, що фактично відтворює нові форми соціального виключення навіть у «відкритих» цифрових просторах.

З огляду на те, що створення простору для репрезентації голосу Іншого не гарантує подолання соціального виключення, а може породжувати нові його форми, подальші дослідження могли б зосередитися на вивченні ментальних і символічних бар'єрів, які блокують самостійну репрезентацію виключених і тим самим відтворюють їхню соціальну невидимість.

Список використаних джерел:

Alvisi L., Popa V., Cola G., Tardelli S., & Tesconi M. (2025). From toxicity to conformity: Adaptive user behavior to social norms in Telegram communities (arXiv:2511.17333). arXiv. https://doi.org/10.48550/arXiv.2511.17333

Anzaldúa G. (2021). Borderlands/La Frontera: The New Mestiza (5th ed.). San Francisco, CA: Aunt Lute Books.

Bhabha H. K. (1984). Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse. October, *28*, 125–133. https://doi.org/10.2307/778467.

Foucault M. (1961). Histoire de la folie à l'âge classique. Paris: Gallimard.

Graffius S. M. (2024). How algorithms shape the user experience on social media platforms. https://scottgraffius.com. https://doi.org/10.13140/RG.2.2.29149.01767.

Guha R. (1983). Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India. Oxford, India: Oxford University Press.

Institut Mémoires de l'édition contemporaine (n.d.). Groupe d'information sur les prisons (GIP) – fonds. IMEC Archives. https://imec-archives.com/archives/fonds/159GIP.

Spivak G. C. (1992). Can the subaltern speak? In P. Williams & L. Chrisman (Eds.), Colonial discourse and post-colonial theory (pp. 66–111). New York: Columbia University Press.

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

Wellman B. (2002). Little boxes, glocalization, and networked individualism. In M. Tanabe, P. van den Besselaar, & T. Ishida (Eds.), Digital Cities II: Computational and Sociological Approaches (pp. 10–25). Berlin: Springer-Verlag.

Бодріяр Ж. (2004). Симулякри і симуляція (В. Ховхун, пер.). Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи».

Дерріда Ж. (2004). Cogito та історія божевілля. Письмо та відмінність (с. 65–131). Київ.

Казаков М. (2015, 18 вересня). Гранд-наратив у історії. Спільне. https://commons.com.ua/uk/grand-narativ-u-istoriyi/.

Кубійович В. (1949). Положення, границі й територія України. Енциклопедія українознавства. Загальна частина (ЕУ-І) (т. 1, с. 17–29). Мюнхен, Нью-Йорк.

Ортега-і-Гасет Х. (1965). *Бун мас.* Видання ООЧСУ.

Токарева В. О. (2022). Трансформація віртуальної ідентичності: від множинності до єдиної автентичності в мережі Інтернет. *Актуальні проблеми вітчизняної юриспруденції, (3)*, 47–52. https://doi.org/10.32782/392295.

Фуко М. (1998). Наглядати й карати: народження в'язниці (П. Таращук, Пер.). Київ: Основи.

Фуко М. (2003). Археологія знання. Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи».

References:

Alvisi, L., Popa, V., Cola, G., Tardelli, S., & Tesconi, M. (2025). From toxicity to conformity: Adaptive user behavior to social norms in Telegram communities (arXiv:2511.17333). arXiv. https://doi.org/10.48550/arXiv.2511.17333

Anzaldúa, G. (2021). Borderlands/La Frontera: The New Mestiza (5th ed.). San Francisco, CA: Aunt Lute Books.

Bhabha, H. K. (1984). Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse. October, *28*, 125–133. https://doi.org/10.2307/778467.

Foucault, M. (1961). Histoire de la folie à l'âge classique. Paris: Gallimard.

Graffius, S. M. (2024). How algorithms shape the user experience on social media platforms. https://scottgraffius.com. https://doi.org/10.13140/RG.2.2.29149.01767.

Guha, R. (1983). Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India. Oxford, India: Oxford University Press.

Institut Mémoires de l'édition contemporaine (n.d.). Groupe d'information sur les prisons (GIP) – fonds. IMEC Archives. https://imec-archives.com/archives/fonds/159GIP.

Spivak, G. C. (1992). Can the subaltern speak? In P. Williams & L. Chrisman (Eds.), Colonial discourse and post-colonial theory (pp. 66–111). New York: Columbia University Press.

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

Wellman, B. (2002). Little boxes, glocalization, and networked individualism. In M. Tanabe, P. van den Besselaar, & T. Ishida (Eds.), Digital Cities II: Computational and Sociological Approaches (pp. 10–25). Berlin: Springer-Verlag.

Bodriyar, Zh. (2004). Symuliakry i symuliatsiia (V. Khovkhun, per.) [Simulacra and simulation]. Kyiv: Vyd-vo Solomii Pavlychko "Osnovy" [in Ukrainian].

Derrida, Zh. (2004). Cogito ta istoriia bozhevillia. Pysmo ta vidminnist [Writing and difference], pp. 65–131. Kyiv [in Ukrainian].

Kazakov, M. (2015, 18 veresnia). Hrand-naratyv u istorii [Grand narratives in history]. *Spilne [Common]*. https://commons.com.ua/uk/grand-narativ-u-istoriyi/ [in Ukrainian].

Kubiiovych, V. (1949). Polozhennia, hranytsi y terytoriia Ukrainy [Location, borders, and territory of Ukraine]. *Entsyklopediia ukrainoznavstva. Zahalna chastyna (EU-I) [Encyclopedia of Ukrainian Studies. General Section]*. (t. 1, s. 17–29). Miunkhen, Niu-York [in Ukrainian].

Orteha-i-Haset, Kh. (1965). Bun mas. [The Revolt of the Masses]. Vydannia OOChSU. [in Ukrainian].

Tokareva, V. O. (2022). Transformatsiia virtualnoi identychnosti: vid mnozhynnosti do yedynoi avtentychnosti v merezhi Internet [The transformation of virtual identity: from multiplicity to unified authenticity on the Internet.]. *Aktualni problemy vitchyznianoi yurysprudentsii [Current issues in domestic jurisprudence], (3)*, 47–52. https://doi.org/10.32782/392295 [in Ukrainian].

Foucault, M. (1998). Nahliadaty y karaty: narodzhennia viaznytsi (P. Tarashchuk, Per.) [Discipline and Punish: The Birth of the Prison]. Kyiv: Osnovy. [in Ukrainian].

Foucault, M. (2003). Arkheolohiia znannia. [The Archaeology of Knowledge]. Kyiv: Vydavnytstvo Solomii Pavlychko "Osnovy" [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 26.02.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 06.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 504.75.13.101.1
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.28

Карлайл Еліза,
ветеранка Військово-повітряних сил США,
аспірантка кафедри філософії
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»
orcid.org/0009-0005-4648-5335
elisa.carlisle@gmail.com

СВІТОГЛЯДНІ ЦІННІСНІ ЗРУШЕННЯ У ВІЙСЬКОВИХ ДОКТРИНАХ

У статті здійснено комплексний аналіз світоглядних та ціннісних трансформацій, що відбуваються у сучасних військових доктринах під впливом глобалізаційних процесів, технологічної революції, зміни характеру воєн та соціокультурної еволюції суспільств. Особливу увагу приділено гуманітарному виміру військової політики та інтеграції гендерної компоненти у воєнну стратегію. Проаналізовано перехід від індустріальної моделі війни до мережево-технологічної, а також інтеграцію гендерного виміру як складника доктринальних змін. Окремо досліджено роль жінок у Збройних Силах як носіїв соціокультурних цінностей, що впливають на характер військової організації та стиль лідерства. Обґрунтовується теза, що доктрина є не лише нормативно-стратегічним документом, а відображенням культурного коду нації, її антропологічних уявлень та аксіологічних орієнтирів. Проаналізовано доктринальні зміни у контексті сучасної війни високої інтенсивності. Розглянуто концептуальні зрушення від традиційної мілітарної парадигми до адаптивних, мережевих та людиноцентричних моделей ведення війни.

Показано, що міжнародне гуманітарне право є результатом тривалого історичного процесу, спрямованого на гуманізацію війни. Воно поєднує юридичні, моральні та політичні елементи і становить одну з ключових складових сучасного міжнародного правопорядку. Також окреслено, що МГП є результатом довготривалої історичної еволюції, у процесі якої людство поступово формує правила співіснування навіть у найекстремальніших умовах конфлікту. У цьому сенсі гуманітарне право можна розглядати як один із фундаментальних інструментів цивілізаційного самозбереження людства.

Також досліджено, шо попри значні досягнення, сьогодні МГП стикається з новими викликами, пов'язаними з розвитком технологій, зміною характеру конфліктів, зростанням ролі недержавних акторів, надмірною технократизацією, етичними дилемами автономних систем та інституційним опором змінам. Метаантропологічний аналіз дозволяє побачити міжнародне гуманітарне право не лише як правову систему, але як глибокий культурний феномен, що відображає прагнення людства обмежити руйнівну силу війни. Водночас враховуються важливі етичні імперативи: використання ШІ у військових цілях, що викликає дискусії про моральну відповідальність, ризики помилок алгоритмів і потенційні загрози для цивільних. Зроблено висновки, що світоглядні трансформації є стратегічним чинником бойової ефективності держави, а ціннісні зрушення є стратегічною основою сучасних військових доктрин: технологічна революція змінює характер війни та структуру управління, гендерна інтеграція підвищує соціальну легітимність і адаптивність армії, а український досвід підтверджує важливість моральної стійкості та інституційної довіри.

Ключові слова: ШІ, аксіологія, аксіологічна стійкість, збройні сили, військові інновації, футуризм, військова доктрина, зміна парадигми війни, майбутні війни.

© Карлайл Е., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Carlisle Elisa,
Postgraduate student of the Department of Philosophy
National Technical University of Ukraine
"Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute"
orcid.org/0009-0005-4648-5335
elisa.carlisle@gmail.com

AXIOLOGICAL PARADIGM SHIFTS IN MILITARY DOCTRINES

The article carries out a comprehensive analysis of the worldview and value transformations taking place in modern military doctrines under the influence of globalization processes, technological revolution, changes in the nature of wars and sociocultural evolution of societies. Certain attention is paid to the humanitarian dimension of military policy and the integration of the gender component into the military strategy. The transition from the industrial model of war to the network-technological one, as well as the integration of the gender dimension as a component of doctrinal changes, are analyzed. The role of women in the Armed Forces as carriers of sociocultural values that influence the nature of military organization and leadership style is investigated separately. The thesis that the doctrine is not only a normative and strategic document, but a reflection of the cultural code of the nation, its anthropological ideas and axiological guidelines is substantiated. Doctrinal changes in the context of modern high-intensity warfare are analyzed. Conceptual shifts from the traditional military paradigm to adaptive, network, and human-centered models of warfare are considered.

It is shown that international humanitarian law is the result of a long historical process aimed at humanizing war. It combines legal, moral and political elements and is one of the key components of the modern international legal order. It is also outlined that IHL is the result of a long-term historical evolution, in the process of which humanity gradually forms the rules of coexistence even in the most extreme conditions of conflict. In this sense, humanitarian law can be considered as aone of the fundamental tools of civilizational self-preservation of humanity.

It is also reviewed that, despite significant achievements, today IHL faces new challenges related to the development of technologies, the changing nature of conflicts, the growing role of non-state actors, excessive technocratization, ethical dilemmas of autonomous systems, and institutional resistance to change. Meta anthropological analysis allows us to see international humanitarian law not only as a legal system, but as a deep cultural phenomenon, reflecting humanity's desire to limit the destructive power of war. At the same time, important ethical imperatives are taken into account: the use of AI for military purposes, which sparks discussions about moral responsibility, the risks of algorithm errors, and potential threats to civilians.

It is concluded that ideological transformations are a strategic factor in the combat effectiveness of the state, and value shifts are the strategic basis of modern military doctrines: the technological revolution changes the nature of war and the structure of governance, gender integration increases the social legitimacy and adaptability of the army, and the Ukrainian experience confirms the importance of moral resilience and institutional trust.

Key words: AI, axiology, axiological resilience, military, armed forces, military innovation, futurism, war paradigm shift, future wars.

Вступ. Військова доктрина є концентрованим вираженням світогляду держави щодо війни, безпеки та ролі людини в оборонній системі. У XXI столітті вона перестає бути лише інструментом планування бойових дій і трансформується у складну ціннісну модель. Сучасні війни демонструють, що перемога визначається не тільки технічною перевагою, а й моральною стійкістю суспільства, рівнем довіри в армії, здатністю до адаптації та інституційною гнучкістю. Конфлікти сьогодення демонструють, що перемога залежить не лише від озброєння, але й від ціннісної стійкості суспільства та армії. Сучасна війна потребує переосмислення доктринальних підходів та переходу до технологічно насичених, мобільних, мережевих структур.

Аналіз попередніх досліджень. Проблематика трансформації військових доктрин розглядається у працях як класичних, так і сучасних дослідників. Класичні підходи представлені роботами К. фон Клаузевіца, який визначив війну як продовження політики іншими засобами. Сучасні дослідження (Залужний, 2023; Feldman et al., 2024; Galán et al., 2024) акцентують увагу на технологічному факторі як ключовому драйвері змін характеру війни. Окремий напрям становлять дослідження гендерної інтеграції (Hagos & Rawat, 2024), які підкреслюють її вплив на ефективність військових структур.

Водночас недостатньо вивченим залишається аксіологічний вимір трансформації

військових доктрин, що й зумовлює актуальність даного дослідження.

Мета дослідження. Метою дослідження є виявлення та концептуалізація світоглядних і аксіологічних трансформацій у сучасних військових доктринах під впливом технологічної революції, змін характеру війни та соціокультурної еволюції суспільств.

Для досягнення цієї мети поставлено такі завдання:

– проаналізувати еволюцію цінностей у військових доктринах;

– визначити роль технологічного фактора у зміні доктринальних підходів;

– дослідити вплив гендерної інтеграції на трансформацію військової культури;

– розкрити аксіологічний потенціал міжнародного гуманітарного права в умовах нових типів конфліктів;

– обґрунтувати значення людиноцентричної моделі війни у сучасних доктринах.

Методологія дослідження. Методологічною основою дослідження є міждисциплінарний підхід, що поєднує філософські, соціологічні та військово-аналітичні інструменти.

Системний підхід використано для розгляду військової доктрини як цілісного феномену, що включає ідеологічний, стратегічний та операційний рівні, а також дозволяє виявити взаємозв'язок між технологічними змінами та трансформацією цінностей.

Порівняльний аналіз застосовано при зіставленні індустріальної та постіндустріальної моделей війни, що дало змогу визначити ключові параметри переходу до мережево-орієнтованих доктрин (табл. 2).

Аксіологічний метод використано для інтерпретації військових доктрин як носіїв ціннісних систем, що дозволило розкрити зміну пріоритетів від колективістських до людиноцентричних моделей.

Інституційний аналіз дав змогу дослідити вплив гендерної інтеграції та міжнародного гуманітарного права на трансформацію військових структур і практик.

Елементи гендерних студій застосовано для аналізу ролі жінок як агентів соціокультурних змін у військовому середовищі.

Застосування зазначених методів забезпечило обґрунтованість висновків щодо взаємозв'язку технологічних, соціальних та ціннісних факторів у формуванні сучасних військових доктрин.

Військова доктрина завжди відображає не лише військово-технічні можливості держави, а й її світоглядні орієнтири. Вона є концентрованим вираженням того, як суспільство розуміє війну, безпеку, людину та цінність життя. У XXI столітті військові доктрини зазнають суттєвих змін, що пов'язані насамперед з такими чинниками:

– переходом до інформаційної та гібридної війни,

– зростанням ролі технологій,

– розширенням участі жінок у військовій службі,

– гуманізацією міжнародного права,

– зміною морально-етичних орієнтирів суспільств.

Теоретичні основи світоглядних зрушень у військових доктринах розпочинаються з визначення поняття військової доктрини. За Clausewitz (1832) військова доктрина – це система офіційно закріплених поглядів держави на характер війни, принципи її ведення та підготовку до неї. Згідно з класичною класифікацією, вона має три рівні:

1. Ідеологічний.
2. Стратегічний.
3. Оперативно-тактичний.

Світоглядні зміни відбуваються на першому рівні, але визначають усі наступні.

Еволюцію світоглядних засад військових доктрин у XX столітті варто розпочати з індустріальної парадигми війни, що ґрунтувалася на масовій мобілізації, ієрархічному управлінні, домінуванні матеріальних ресурсів, жорсткій дисципліні. Ціннісною основою була колективна ідеологія та підпорядкування індивіда державі. Але вже з переходом до інформаційного суспільства військова доктрина зазнає змін.

Таблиця 2 демонструє, що технології змінюють не лише інструменти війни, а й її філософію. Сучасна доктрина є синтезом технології та людського потенціалу. І гуманітаризація війни як світоглядна тенденція враховує виклики ціннісних трансформацій в контексті:

– міжнародного гуманітарного права;

– прав людини;

– принципу пропорційності.

Це відображає зсув від «тотальної війни» до «контрольованої сили». Світоглядні зрушення

Таблиця 1

Історична еволюція цінностей у військових доктринах

Історичний період	Домінуючі цінності	Характер війни
Античність	Честь, доблесть	Локальні конфлікти
XIX ст.	Державний суверенітет	Масові армії
XX ст.	Ідеологія, тотальність	Світові війни
XXI ст.	Людиноцентризм, технологічність	Гібридна, мережева війна

Таблиця 2

Концептуальна модель світоглядних зрушень

Параметр	Індустріальна модель	Постіндустріальна трансформація
Управління	Централізоване	Мережева координація
Ресурс	Кількість	Інтелект
Солдат	Виконавець	Суб'єкт рішення
Цінності	Ідеологія	Професіоналізм, гідність

у контексті сучасної війни поєднують: технологічність, гнучкість, моральну стійкість та професійну автономію військовослужбовця. Але технологічний фактор як каталізатор ціннісних змін є визначальним фактором трансформації військових доктрин; Залужний (2023) акцентує на технологічній революції саме як на ключовому факторі зміни характеру війни. Адже технологізація змінює не лише інструментарій, а й моральні питання відповідальності, автономії та контролю.

Світоглядні зрушення є фундаментом трансформації військових доктрин, але технологічна революція змінює морально-етичний контекст війни.

Технологічна революція суттєво трансформує характер сучасних збройних конфліктів, що, у свою чергу, стає важливим драйвером доктринальних змін у сфері міжнародного гуманітарного права. Розвиток цифрових технологій, автономних систем, кіберзасобів та штучного інтелекту змінює традиційні

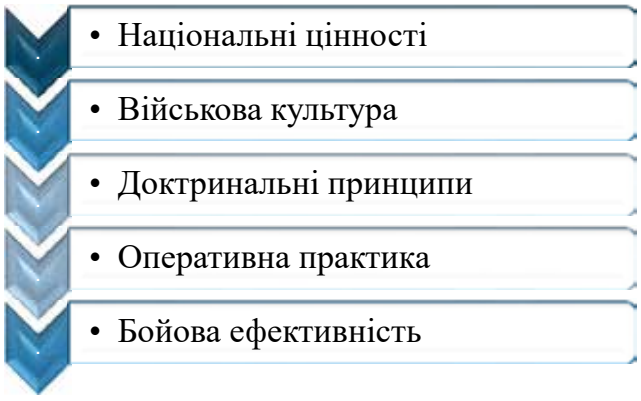

Рис. 1. Інтегративна модель ціннісної трансформації

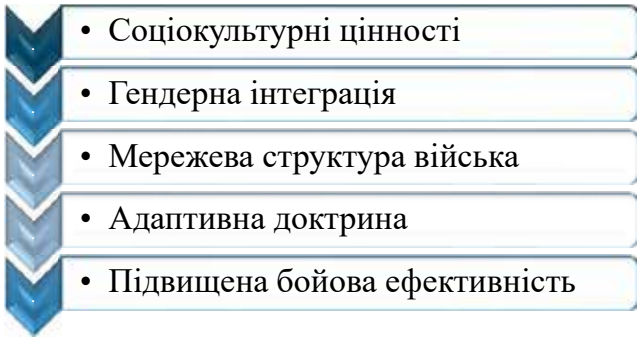

Рис. 2. Концептуальна модель «Цінності – Доктрина – Ефективність»

уявлення про поле бою, суб'єктів конфлікту та способи застосування сили. У таких умовах виникає потреба переосмислення класичних доктринальних підходів до інтерпретації ключових принципів гуманітарного права, зокрема принципів розрізнення, пропорційності та військової необхідності.

Одним із найважливіших факторів доктринальної трансформації є інтеграція алгоритмічних систем у процес прийняття військових рішень. Використання штучного інтелекту в системах розвідки, аналізу даних та управління озброєннями змінює структуру відповідальності та піднімає складні юридичні питання щодо контролю над застосуванням сили. У цьому контексті постає проблема визначення меж людського контролю над автономними системами та необхідності формування нових нормативних стандартів, які б забезпечували відповідність технологічних інновацій фундаментальним принципам міжнародного гуманітарного права.

Важливим аспектом технологічної революції є також розвиток кіберпростору як нового домену збройного протистояння. Кібероперації здатні впливати на критичну інфраструктуру, комунікаційні системи та енергетичні мережі держав, що створює нові виклики для традиційних правових категорій. У зв'язку з цим відбувається активний доктринальний пошук щодо застосування норм гуманітарного права до кіберконфліктів, включаючи питання кваліфікації кібероперацій як актів збройного нападу та визначення статусу об'єктів, що підлягають правовому захисту.

Таким чином, технологічна революція стимулює поступову еволюцію міжнародного гуманітарного права, змушуючи правову доктрину адаптуватися до нових реалій воєнного протистояння. Вона формує потребу у виробленні нових інтерпретаційних підходів та нормативних механізмів, які дозволять зберегти фундаментальні гуманітарні принципи в умовах швидкого технологічного розвитку. У довгостроковій перспективі саме здатність міжнародного права інтегрувати технологічні зміни у свою нормативну структуру визначатиме ефективність глобальної системи правового регулювання війни.

Технології штучного інтелекту, автономні системи та кіберпростір формують нову філософію війни. Згідно з Galán et al. (2024), сучасні військові стратегії дедалі більше спираються на машинне навчання та аналітичні системи прогнозування.

Тоді як Фельдман та ін. (2024) наголошують, що сучасна війна вимагає поєднання технологічної автономії та людського контролю, Залужний (2023) підкреслює, що стратегія майбутнього ґрунтується на мобільності, технологічній перевазі та моральній стійкості військовослужбовців.

Рис. 3. Схема трансформації військової парадигми

Гендерний вимір військових доктрин переконливо доводить, що інституційна інтеграція жінок сприяє позитивним трансформаціям у війську, адже жінки сьогодні виконують не тільки бойові, а й командні та аналітичні функції. Відповідно до дослідження Hagos & Rawat (2024), різноманітність у військових структурах підвищує адаптивність та ефективність прийняття рішень. Також, жінки – як носії соціокультурних цінностей – відіграють важливу роль у світоглядних доктринальних змінах. Як правило, жінки-військовослужбовці зберігають гуманістичні орієнтири, позитивно впливають на культуру лідерства та трансформують комунікаційні моделі.

У більшості країн служба жінок є добровільною, хоча в деяких державах (наприклад, в Ізраїлі, Норвегії, Північній Кореї та деяких інших) військовий обов'язок застосовується до обох статей. Водночас, навіть за умови обов'язкового призову доступ жінок до всіх військових спеціальностей часто залишається обмеженим, а їхні сфери служби часто зосереджені на адміністративній діяльності, медицині та комунікаціях.

Незважаючи на зростаючу присутність, жінки в армії стикаються з суспільними очікуваннями та упередженнями. У багатьох суспільствах армія традиційно вважається «чоловічою» сферою, що частково обмежує бажання чи здатність жінок вступати на службу. Моніторинг показує, що жінки-військовослужбовці значно рідше представлені у медіапросторі порівняно з чоловіками – лише близько 3% згадок про військовослужбовців у медіа стосуються жінок.

Також ведуться активні дебати щодо фізичних стандартів несення служби. Так, 6 січня 2026 року у Сполучених Штатах було розпочато обговорення стандартів для жінок у бойових ролях під керівництом Піта Хегсета.

Нещодавні ініціативи Міністра війни та Пентагону щодо перегляду ефективності жіночої служби у наземних бойових підрозділах викликали як підтримку, так і критику у внутрішніх та зовнішніх колах. Суперечка зосереджена навколо питання, чи мають фізичні стандарти бути однаковими для всіх, і як це впливає на бойову ефективність і тренування. Але серед чинників, що впливають на подальший розвиток майбутніх Збройних сил, важливо згадати технологічний прогрес. Технології, включно з безпілотними системами, кібербезпекою та дистанційними платформами, розширюють можливості для жінок брати участь у військових операціях без надмірних фізичних навантажень, роблячи роль жінок-військовослужбовців ще більш важливими на сучасному полі бою.

Тож аналітичні прогнози свідчать про подальше зростання частки жінок у збройних силах: як у технічних, так і в бойових спеціальностях. Сучасні конфлікти, що характеризуються високими технологіями, стимулюють попит на широкий спектр навичок, якими володіють жінки. Очікується подальша адаптація військових стандартів до нейтральних моделей, які оцінюють здатність виконувати завдання на основі конкретних навичок і вимог, а не статі. Це означає зсув у бік більш універсальних критеріїв продуктивності.

Автор також вважає, що жінки у формі дедалі частіше будуть залучені до міжнародних операцій, миротворчих місій та ініціатив з безпеки, де їхня участь сприятиме як бойовим, так і гуманітарним аспектам діяльності армії.

Аксіологічні аспекти поєднання гендеру з технологіями – це найновіші теми для обговорення, оскільки основний релевантний вимір цієї проблеми полягає у переосмисленні цінностей, що лежать в основі участі жінок в армії в контексті технологічно модернізованої війни. Українські та зарубіжні дослідження підкреслюють, що новітні технології відкривають широкі можливості для жінок брати участь у ролях, які традиційно вважалися недоступними через фізичні стандарти або патріархальні уявлення. Це сприяє формуванню нових світоглядів, де професійні компетенції та технологічна експертиза стають вирішальними

Таблиця 3

Вплив гендерної інтеграції на військову культуру

Компонент	Традиційна модель (чол.)	Інклюзивна модель (чол. та жін.)
Лідерство	Авторитарне	Партнерське
Комунікація	Вертикальна	Мережева
Цінності	Жорстка ієрархія	Відповідальність та довіра

Рис. 4. Авторка статі з колегами з ВПС США, березень 2024 р.

для участі у військових операціях, зменшуючи фокус виключно на фізичній силі.

З інклюзивної точки зору, включення жінок у високотехнологічні військові ролі сприяє деконструкції стереотипів і стимулює ширше залучення інтелектуального потенціалу суспільства незалежно від статі, що є важливою зміною цінностей у розумінні оборонної служби.

Ще однією важливою зміною цінностей у військовій сфері є міжнародне гуманітарне право: історія його створення, еволюція та сучасні виклики. **Міжнародне гуманітарне право (МГП)** – це галузь міжнародного публічного права, що регулює ведення збройних конфліктів і спрямована на обмеження їхніх наслідків. Його основною метою є захист осіб, які не беруть або припинили брати участь у бойових діях, а також встановлення обмежень щодо засобів і методів ведення війни.

Міжнародне гуманітарне право розглядається у дослідженні як аксіологічна основа обмеження насильства, що інтегрується у сучасні військові доктрини та трансформується під впливом технологічних змін. Історично МГП розвивалося у двох взаємодоповнюючих напрямках із формуванням двох традицій: Женевської та Гаазької.

Женевське право – безпосередньо зосереджене на захисті жертв війни;

Гаазькі конвенції – регулюють засоби і методи ведення бойових дій.

Після Другої світової війни міжнародне співтовариство здійснило масштабну коди-фікацію гуманітарного права. У 1949 році були прийняті чотири фундаментальні договори:

- First Geneva Convention
- Second Geneva Convention
- Third Geneva Convention
- Fourth Geneva Convention

Важливим етапам стали саме Гаазькі конвенції (Hague Conventions), які встановили правила ведення війни на суші та обмежили використання певних видів озброєння.

Основними принципами міжнародного гуманітарного права є:

- Принцип гуманності;
- Принцип розрізнення (distinction);
- Принцип пропорційності;
- Принцип військової необхідності;
- Принцип обмеження засобів і методів війни.

Проте сучасний розвиток технологій радикально змінює характер збройних конфліктів. Широке використання безпілотних літальних апаратів створює нові питання щодо дистанційного застосування сили, визначення відповідальності та ризику помилкових атак. Однією з найбільш дискусійних тем сучасного гуманітарного права є так звана *lethal autonomous weapons systems (LAWS).*

Рис. 5. Military ID as Geneva Conventions Identification Card

Ключове питання полягає в тому, чи може машина самостійно приймати рішення про застосування смертельної сили без участі людини. Це викликає складні правові та етичні дилеми щодо відповідальності, контролю над алгоритмами та дотримання принципу розрізнення.

Водночас сучасні конфлікти часто включають нерегулярні збройні формування, інформаційні операції та кібератаки, притаманні гібридним війнам, тож МГП стикається з новими викликами. Розвиток автономних бойових систем ставить нові етичні та юридичні питання щодо відповідальності за застосування сили.

Найважливішу роль у забезпеченні дотримання МГП відіграє Міжнародний Комітет Червоного Хреста (*International Committee of the Red Cross),* основними функціями якого є: моніторинг дотримання МГП, допомога жертвам конфліктів, сприяння обміну військовополоненими, розвиток гуманітарного права.

МГП є не лише правовою, але й **аксіологічною системою**, що відображає фундаментальні цінності людства:

- повагу до людської гідності;
- обмеження насильства;
- моральну відповідальність у війні.

У цьому сенсі гуманітарне право можна розглядати як **цивілізаційний компроміс між реальністю війни та ідеалом гуманності**. Адже міжнародне гуманітарне право є не лише системою юридичних норм, але й відображенням глибших філософських концепцій щодо природи війни, моралі та людської гідності. Його інтелектуальні витоки можна простежити у працях класичних мислителів теорії справедливої війни (*Just War Theory*), які намагалися визначити моральні межі застосування сили.

Серед ключових представників цієї традиції – Hugo Grotius, якого часто називають «батьком міжнародного права». У своїй праці *De Jure Belli ac Pacis* він сформулював ідею, що навіть під час війни існують універсальні норми поведінки, засновані на природному праві. Важливий внесок у розвиток етичного розуміння війни зробив також Carl von Clausewitz, який розглядав війну як «продовження політики іншими засобами». Хоча його теорія була спрямована передусім на стратегічний аналіз війни, вона підкреслювала політичну природу воєнного насильства, що, в свою чергу, передбачає існування політичних і правових обмежень.

У XX столітті моральну теорію війни суттєво розвинув Michael Walzer, автор книги *Just and Unjust Wars*. Він аргументував, що навіть у ситуації крайнього конфлікту існують моральні норми, які забороняють атакувати цивільних осіб і вимагають дотримання принципу пропорційності.

Таким чином, міжнародне гуманітарне право можна розглядати як інституціоналізовану форму моральних обмежень війни. Важливою особливістю сучасного міжнародного кримінального права є індивідуальна кримінальна відповідальність. Це означає, що відповідальність за порушення МГП несуть не лише держави, а й конкретні посадові особи.

З аксіологічної точки зору міжнародне гуманітарне право є системою норм, що відображає фундаментальні цінності сучасної цивілізації. Таким чином, МГП виконує не лише юридичну, але й цивілізаційну функцію – воно формує моральні межі війни. Адже війна (як антропологічна константа) протягом історії людства була постійним елементом розвитку людських суспільств. Вона формувала державні структури, політичні системи, технологічний прогрес etc. Водночас війна супроводжувалася

масштабними гуманітарними катастрофами, що стимулювало пошук механізмів її обмеження. Саме у цьому контексті і виникло міжнародне гуманітарне право як цивілізаційний механізм.

Метаантропологічний аналіз дозволяє розглядати МГП як форму цивілізаційного самоконтролю, що є проявом еволюції моральної свідомості людства. Метаантропологічна перспектива підкреслює внутрішню суперечність між двома фундаментальними тенденціями людської цивілізації:

– *прагнення до влади і домінування*, що часто реалізується через війну;

– *прагнення до гуманності і морального порядку.*

Міжнародне гуманітарне право виникає саме на перетині цих тенденцій.

Надзвичайно актуальним також є питання майбутнього гуманітарного права у постлюдській епосі, адже розвиток технологій, зокрема штучного інтелекту та автономних систем озброєння, створює нові виклики для МГП.

У майбутньому постануть і вже постають – бо ж майбутнє розподілено планетою неоднорідно – найголовніші питання «Чи зможе гуманітарне право контролювати алгоритмічні системи війни?» та «Чи не втратить людина контроль над застосуванням сили?»

У цьому контексті МГП може еволюціонувати у напрямку **нової етики технологічної війни**, що поєднуватиме правові норми, етичні принципи та технологічні обмеження. Водночас важливо враховувати етичні імперативи: використання ШІ у військових цілях викликає цілий ряд дискусій про моральну відповідальність, ризики помилок алгоритмів і потенційні загрози для цивільних.

Feldman et al. (2024) наголошують на необхідності збереження людського контролю у військових системах штучного інтелекту, сучасна доктрина є саме синтезом технології та людського потенціалу, де людина має мати головну роль, а не віддавати відповідальність за прийняття рішень ШІ. Попри стрімкий розвиток штучного інтелекту та автоматизованих систем, делегування їм вирішальних функцій у сфері прийняття рішень, особливо тих, що стосуються життя і смерті, ставить під загрозу фундаментальні принципи відповідальності, моральності та гуманності.

Саме людська свідомість, здатність до етичного судження та усвідомлення наслідків своїх дій є необхідними умовами дотримання норм гуманітарного права. Тому інтеграція технологій у військову сферу має здійснюватися не шляхом витіснення людини, а через посилення її ролі як центрального суб'єкта контролю, оцінки та відповідальності.

У цих умовах подальший розвиток гуманітарного права є необхідним для збереження фундаментального принципу: **навіть у війні існують межі, які не можуть бути порушені**.

Міжнародні кейси трансформації військових доктрин

Доктринальна еволюція країн НАТО полягає в тому, що країни НАТО поступово перейшли від класичної моделі стримування до концепції *comprehensive approach*, яка передбачає інтеграцію військових, політичних, економічних та гуманітарних інструментів безпеки. Основними ціннісними зрушення є людиноцентризм, пріоритет захисту цивільного населення, інтеграція гендерної перспективи та міжвидова взаємодія.

Окремої уваги заслуговує український досвід світоглядної трансформації. Повномасштабна війна стала каталізатором переосмислення військової доктрини України. Головнокомандувач Залужний (2023) наголошує, що майбутнє війни пов'язане з технологічною перевагою, децентралізованим управлінням та автономією командирів, що є наслідком високого рівня довіри.

Це означає відхід від жорсткої централізованої системи та перехід до гнучкої мережевої моделі.

Таблиця 4

Ціннісні акценти сучасних доктрин різних áкторів

Країна/Блок	Ключовий принцип	Світоглядна основа
НАТО	Collective defense	Солідарність
США	Multi-domain operations	Технологічна перевага
Ізраїль	Превентивність	Безпекова мобілізація суспільства
Україна	Адаптивність	Національна стійкість

Висновки. Сучасні військові доктрини зазнають глибинних трансформацій, зумовлених не лише технологічним розвитком і змінами характеру збройних конфліктів, а й суттєвими світоглядними та ціннісними зрушеннями. Війна дедалі більше постає не лише як інструмент досягнення політичних цілей, але як простір зіткнення систем цінностей, уявлень про людину, державу, безпеку та майбутнє.

Класичні військові доктрини минулої епохи ґрунтувалися на державоцентричній парадигмі, де ключовими цінностями виступали суверенітет, територіальна цілісність, дисципліна та ієрархія. Людина в цих доктринах розглядалася передусім як ресурс війни, а моральні міркування підпорядковувалися логіці воєнної доцільності. Проте наприкінці XX – на початку XXI століття відбувається поступовий зсув у бік антропоцентричних та гуманістичних підходів, що відображається у змісті військових стратегій і доктрин.

Одним із ключових ціннісних зрушень є переосмислення ролі людини у війні. У доктринах демократичних держав зростає значення захисту життя військовослужбовців і цивільного населення, дотримання міжнародного гуманітарного права, принципів пропорційності та відповідальності. Військові дії дедалі частіше оцінюються не лише з позиції ефективності, але й з морально-правової точки зору, що свідчить про інтеграцію етичного виміру у стратегічне мислення.

Водночас спостерігається розшарування ціннісних підходів у військових доктринах різних типів політичних режимів. Авторитарні та тоталітарні системи, навпаки, демонструють тенденцію до ревіталізації мілітаристських ідеалів, де війна сакралізується, а насильство легітимується через апеляцію до історичних міфів, ідеї «вищої місії» або колективної ідентичності. У таких доктринах людина знову редукується до функції, а цінність життя поступається ідеологічним конструкціям.

Особливої ваги набуває вплив технологій та штучного інтелекту на ціннісну структуру військових доктрин. Використання автономних систем, безпілотних платформ і алгоритмічного ухвалення рішень ставить під сумнів традиційні уявлення про відповідальність, моральний вибір і суб'єктність у війні. Це породжує нові аксіологічні дилеми: хто несе відповідальність за рішення, прийняті машиною, і чи можлива «етична війна» в умовах автоматизації насильства.

Окремо варто наголосити на гібридизації війни, яка розмиває межі між військовим і цивільним, фронтом і тилом, миром і війною. У цьому контексті військові доктрини дедалі більше включають інформаційний, культурний і психологічний виміри, що свідчить про зсув від суто силових цінностей до боротьби за смисли, ідентичності та світоглядні орієнтири.

Військова доктрина перестає бути лише технічним або стратегічним документом і постає як дзеркало домінантних у суспільстві уявлень про людину, владу, мораль та майбутнє.

Таким чином, світоглядні ціннісні зрушення у військових доктринах відображають глибші процеси трансформації сучасної цивілізації. Усвідомлення цих ціннісних зрушень є необхідною умовою для критичного аналізу сучасних конфліктів і формування відповідальної політики безпеки.

Список використаних джерел:

Головіна Н. І. (2022). Етика війни: моральні дилеми військових конфліктів. Людський потенціал у контексті сучасних соціокультурних перетворень, 24–25 травня 2022 р. (с. 13–16). ПНПУ імені В. Г. Короленка. http://dspace.pnpu.edu.ua/handle/123456789/19024.

Джигора О. (2024). Етика війни та мирного врегулювання: філософські підходи в контексті російсько-української війни. *Філософія та управління, 1*, 55–63. https://doi.org/10.70651/3041-248X/2024.1.07.

Клят Ю., Соломицький О., & Таран О. (2024). Justification of the system of indicators for assessing the state's energy security. *Military Science, 2*(2), 5–12. https://doi.org/10.62524/msj.2024.2.2.01.

Петрова Л. О. (2017). Етика відповідальності: небезпека війн та збройних конфліктів у сучасному світі. *Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого». Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія, 1*, 120–125. https://doi.org/10.21564/2075-7190.32.101710.

Чекаль Л. (2023). Морально-етичні аспекти діяльності військовослужбовців під час війни. *Гуманітарні студії, 14*(4), 212–217.

Feldman P., Dant A., & Dreany H. (2024). War elephants: Rethinking combat AI and human oversight. arXiv. https://doi.org/10.48550/arXiv.2404.19573

Galán J. J., Carrasco R. A., & LaTorre A. (2024). Military applications of machine learning: A bibliometric perspective. arXiv. https://doi.org/10.48550/arXiv.2410.17272

Hagos D. H., & Rawat D. B. (2024). Neuro-symbolic AI for military applications. arXiv. https://doi.org/10.48550/arXiv.2408.09224.

Nilsson P.-E., & Ekman I. (2024). "Be Brave Like Ukraine": Strategic communication and the mediatization of war. *National Security and the Future, 25*(1), 11879. https://doi.org/10.37458/nstf.25.1.2.

Zaluzhny, V. F. (2023). How to win positional war. LIGA.net.

References:

Chekal, L. (2023). Moral and ethical aspects of the activities of military personnel during the war. *Humanities Studies, 14*(4), 212–217.

Dzhigora, O. (2024). Ethics of War and Peaceful Settlement: Philosophical Approaches in the Context of the Russian-Ukrainian War. *Philosophy and Management, 1*, 55–63. https://doi.org/10.70651/3041-248X/2024.1.07.

Feldman, P., Dant, A., & Dreany, H. (2024). War elephants: Rethinking combat AI and human oversight. arXiv. https://doi.org/10.48550/arXiv.2404.19573

Galán, J. J., Carrasco, R. A., & LaTorre, A. (2024). Military applications of machine learning: A bibliometric perspective. arXiv. https://doi.org/10.48550/arXiv.2410.17272

Golovina, N. I. (2022). The Ethics of War: Moral Dilemmas of Military Conflicts. Human Potential in the Context of Modern Socio-Cultural Transformations, May 24–25, 2022 (pp. 13–16). PNPU named after V. G. Korolenko. http://dspace.pnpu.edu.ua/handle/123456789/19024.

Hagos, D. H., & Rawat, D. B. (2024). Neuro-symbolic AI for military applications. arXiv. https://doi.org/10.48550/arXiv.2408.09224

Klyat, Y., Solomitsky, O., & Taran, O. (2024). Justification of the system of indicators for assessing the state's energy security. *Military Science, 2*(2), 5–12. https://doi.org/10.62524/msj.2024.2.2.01

Nilsson, P.-E., & Ekman, I. (2024). "Be Brave Like Ukraine": Strategic communication and the mediatization of war. *National Security and the Future, 25*(1), 11879. https://doi.org/10.37458/nstf.25.1.2.

Petrova, L. O. (2017). Ethics of Responsibility: The Danger of Wars and Armed Conflicts in the Modern World. *Bulletin of the National University "Yaroslav the Wise Law Academy of Ukraine". Series: Philosophy, Philosophy of Law, Political Science, Sociology, 1*, 120–125. https://doi.org/10.21564/2075-7190.32.101710.

Zaluzhny, V. F. (2023). How to win positional war. LIGA.net.

Дата першого надходження статті до видання: 25.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 1:316.3:004.8
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.29

Кизименко Ірина Олексіївна,
кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри філософії, соціології та політології
Державного торговельно-економічного університету
orcid.org/0000-0002-2148-9488
i.kyzymenko@knute.edu.ua

Красільнікова Олена Василівна,
кандидат історичних наук,
доцент кафедри філософії, соціології та політології
Державного торговельно-економічного університету
orcid.org/0000-0003-3346-7566
o.krasilnikova@knute.edu.ua

ТЕХНОЛОГІЧНА СИНГУЛЯРНІСТЬ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ВПЛИВУ ТЕХНОЛОГІЙ НА СУЧАСНЕ СУСПІЛЬСТВО

У статті здійснено філософський аналіз концепції технологічної сингулярності в контексті розвитку конвергентних технологій. Розглянуто футурологічні сценарії трансформації людини та практики технологічного вдосконалення (кіборгізація, генна інженерія, техноєвгеніка), які формують передумови постгуманістичного майбутнього. Особливу увагу приділено проблемі збереження особистої ідентичності, автономії та людської гідності в умовах внутрішньої технологізації тіла й можливого генетичного програмування майбутніх поколінь. Показано співіснування техноптимістичних інтерпретацій сингулярності з критичними підходами постгуманізму, що акцентують на ризиках втрати тілесності, соціальної нерівності та посилення контролю. Обґрунтовано необхідність етичного та нормативного супроводу технологічного розвитку, спрямованого на забезпечення людиноцентричних стандартів і справедливого доступу до інновацій. Зроблено висновок, що технологічна сингулярність має розглядатися не лише як гіпотетичний етап розвитку, а як складний соціотехнічний процес, який потребує філософського осмислення та нормативного регулювання з метою збереження людської ідентичності й забезпечення справедливого доступу до технологічних інновацій.

Ключові слова: технологічна сингулярність, штучний інтелект, трансгуманізм, біомехатроніка, кіборгізація, техноєвгеніка.

© Кизименко І. О., Красільнікова О. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Kyzymenko Iryna,
PhD in History, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Philosophy,
Sociology and Political Science
State University of Trade and Economics
orcid.org/0000-0002-2148-9488
i.kyzymenko@knute.edu.ua

Krasilnikova Olena,
PhD in History,
Associate Professor at the Department of Philosophy,
Sociology and Political Science
State University of Trade and Economics
orcid.org/0000-0003-3346-7566
o.krasilnikova@knute.edu.ua

TECHNOLOGICAL SINGULARITY: A PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE IMPACT OF TECHNOLOGY ON MODERN SOCIETY

The article provides a philosophical analysis of the concept of technological singularity in the context of the development of convergent technologies. It examines futurological scenarios of human transformation and practices of technological enhancement (cyborgization, genetic engineering, techno-eugenics) that shape the preconditions for a posthuman future. Particular attention is paid to the problem of preserving personal identity, autonomy, and human dignity under conditions of the internal technologization of the human body and the potential genetic programming of future generations. The study demonstrates the coexistence of techno-optimistic interpretations of singularity with critical posthumanist approaches that emphasize the risks of loss of embodiment, social inequality, and increasing control. The necessity of ethical and regulatory frameworks for technological development is substantiated, aimed at ensuring human-centered standards and equitable access to innovations. It is concluded that technological singularity should be understood not merely as a hypothetical stage of development, but as a complex socio-technical process requiring philosophical reflection and normative regulation in order to preserve human identity and ensure fair access to technological innovations.

Key words: technological singularity, artificial intelligence, transhumanism, biomechatronics, cyborgization, techno-eugenics.

Постановка проблеми та її актуальність. В умовах бурхливого розвитку конвергентних технологій четвертого покоління технологічна сингулярність перетворилася на одне з ключових понять сучасної філософії техніки та футурології. Сьогодні дискусія про сингулярність виходить за межі спекулятивних прогнозів і набуває нормативного значення у зв'язку з суттєвими зрушеннями у сфері штучного інтелекту, нейротехнологій та біоінженерії.

Особливої актуальності ця проблематика набуває в контексті формування міжнародних режимів регулювання ШІ та людиноцентричних стандартів. Зокрема, це проявляється у впровадженні ризик-орієнтованого підходу в межах «Акту про штучний інтелект» ЄС (European Parliament & Council of the European Union, 2024) та глобальних Рекомендацій ЮНЕСКО з етики штучного інтелекту (UNESCO, 2021). Таким чином, філософська рефлексія щодо технологічної сингулярності переходить у практичну площину, оскільки дає змогу визначити межі допустимого технологічного вдосконалення людини, сформулювати критерії збереження ідентичності та обґрунтувати принципи справедливого доступу до технологій.

Аналіз досліджень і публікацій. Проблематика технологічної сингулярності активно розробляється у футурологічному, філософському та міждисциплінарному дискурсах. Класичними для цієї тематики є роботи Вернона Вінджа, який окреслив сценарій появи надлюдського інтелекту (Vinge, 1993), та Рея Курцвейла, що обґрунтував ідею експоненційного технологічного зростання та злиття людини з машиною (Kurzweil, 2005).

Значний внесок у дослідження ризиків надінтелекту зробив Нік Бостром (Bostrom, 2014), який проаналізував можливі сценарії розвитку суперінтелекту та проблему контролю. Подальший розвиток цієї проблематики пов'язаний із дослідженнями безпеки ШІ й проблеми узгодження цілей людини і машини (Russell, 2019; Floridi, 2023).

Водночас у межах критичного постгуманізму сформувався альтернативний підхід до осмислення технологічного майбутнього. Зокрема, Розі Брайдотті та Н. Кетрін Хейлз акцентують увагу на трансформації суб'єктності, тілесної природи людини та переосмисленні меж «людського» в умовах розвитку цифрових, біотехнологічних і інформаційних систем (Braidotti, 2013; Hayles, 1999). Ці підходи зміщують фокус із технооптимістичних прогнозів на етичні, культурні та антропологічні ризики постлюдського переходу.

В українському науковому полі окремі аспекти проблеми розглядаються у працях, присвячених трансгуманізму, етиці штучного інтелекту та ноосферній проблематиці (Ожеван, 2017; Горбань & Тараоєв, 2025; Шевченко та ін., 2023; Нікітенко, Воронкова, Кивлюк, Олексенко, & Сухенко, 2024). Водночас увагу дослідників привертають і філософсько-антропологічні ризики технологічної сингулярності, зокрема можливість втрати людиною контролю над техносферними процесами та необхідність формування стратегій запобігання її негативним наслідкам, що підкреслюється у праці О. Дольської та В. Міщенка (2024). Однак цілісного аналізу технологічної сингулярності крізь призму персональної ідентичності та соціально-етичних наслідків досі бракує.

Метою статті є здійснення філософського аналізу технологічної сингулярності як чинника трансформації людини, з'ясування антропологічних та соціально-етичних наслідків злиття людського й технологічного, а також інтерпретація футурологічних сценаріїв розвитку людського суспільства в контексті стрімкого технологічного прогресу.

Методологічну основу дослідження становить поєднання понятєво-аналітичного, компаративного та герменевтичного методів, а також критичного дискурс-аналізу риторики технологічної неминучості.

Виклад основного матеріалу. Швидкий розвиток конвергентних технологій (ШІ, нейротехнологій, біоінженерії, нанотехнологій) актуалізує дискусію про технологічну сингулярність як гіпотетичний поріг, після якого темпи й складність технічного прогресу перевищують можливості людського передбачення та контролю. Міркування про момент в історії людства, коли науково-технічний прогрес стане настільки швидким і складним, що виявиться недоступним для розуміння людським інтелектом, висвітлюються у багатьох розділах філософії включно з історією філософії, метафізикою, філософією науки та техніки тощо.

Питання про те, що чекає людину в майбутньому «по той бік точки сингулярності», а також що в цьому майбутньому є мислимим, а що виходить за межі людського уявлення, набуває особливої ваги, якщо виходити з принципової обмеженості наших відчуттів і сприйнять. Інтерес до конвергентних технологій підсилюють не тільки філософи, а й автори науково-фантастичних творів, які досліджують майбутній світ, де швидкі технологічні прориви призводять до різкої зміни умов життя та еволюції людства (Kurzweil, 2005; Vinge, 1993).

Питання технологічної сингулярності має безпосереднє відношення до футурології, де широко представлені роботи з аналізу методів, критеріїв, систем прогнозування майбутнього. Зокрема, це характерно для праць Ф. Фукуями (Fukuyama, 1992; Fukuyama, 2003), Е. Тоффлера (Toffler, 1971), С. Лема (Lem, 2013), у яких міститься чимало міркувань про «правильний метод» пізнання майбутнього шляхом обґрунтування хибності «неправильних методів», тобто доведення тези шляхом зведення до абсурду аргументів на користь протилежного – антитези.

Таким чином, футурологічні дослідження відіграють важливу роль у теоретичному осмисленні феномену технологічної сингулярності, актуальність якої в умовах розвитку конвергентних технологій постійно зростає. У сучасних енциклопедичних джерелах технологічна сингулярність визначається як гіпотетичний момент, коли технічний прогрес розвивається настільки швидко й складно, що перестає бути доступним для розуміння людства. В цьому контексті штучний інтелект досягає такого рівня розвитку, за якого людина може

виявитися зайвою або навіть небезпечною для «розумних» електронних систем.

Термін «технологічна сингулярність» вперше з'явився у статті математика й письменника Вернона Вінджа, яку він представив у 1993 р. на симпозіумі, спільно організованому NASA та Аерокосмічним інститутом штату Огайо. В. Віндж запропонував можливий сценарій настання «точки закінчення людської ери», попередивши людство, що наразі у нього немає жодних засобів передбачити чи попередити настання такої ери. «Впродовж найближчих тридцяти років у нас з'явиться технічна можливість створити надлюдський інтелект. Невдовзі після цього людська епоха завершиться», – з песимістичним ентузіазмом стверджував В. Віндж, водночас не заперечуючи, що «у нас є свобода для встановлення початкових умов, щоб робити речі способами, менш ворожими, аніж інші» (Vinge, 1993).

Серед ідеологів технологічної сингулярності особливої уваги заслуговує американський футуролог Рей Курцвейль, праці якого дали широкому загалу тривожне відчуття того, що новітні «розумні» технології призведуть до радикальних змін в житті людини і людства. На запитання «Що таке сингулярність?» Р. Курцвейль дає відповідь: «Це майбутній період, впродовж якого темпи технологічних змін прискоряться настільки і їхній вплив настільки поглибиться, що людське життя буде незворотно трансформуватися. Як би ми не розцінювали цю епоху, – утопією чи антиутопією, вона трансформуватиме концепції, на які ми спираємося, намагаючись надати сенсу нашому життю: починаючи від розуміння наших бізнес-моделей й циклу людського життя включно із самою смертю. Сингулярність змінить наші погляди на значення нашого минулого і наслідки нашого майбутнього, дозволить по-справжньому зрозуміти життя в цілому і своє власне конкретне життя. Я вважаю «сингулерітеріанцем» (singularitarian) того, хто розуміє сингулярність і хто задумався про її наслідки для власного життя» (Kurzweil, 2005).

У межах концепції технологічної сингулярності Р. Курцвейл пропонує еволюційну модель розвитку Всесвіту та людства, поділяючи її на шість послідовних епох, що характеризуються різними способами організації та обробки інформації: епоху фізики і хімії (інформація міститься в атомних структурах); епоху біології (інформація закодована в ДНК); епоху мозку (інформація – в нейронних паттернах); епоху технологій (інформація – в комп'ютерах та комп'ютерних програмах); епоху злиття людського інтелекту з технологічними системами (методи біології включно з людським інтелектом інтегровані у людську технологічну базу, яка експоненційно розширюється) та епоху «пробудження Всесвіту», коли паттерни речовини й енергії очищуються у Всесвіті завдяки інтелектуальним процесам та знанням (Kurzweil, 2005).

Усі ці епохи мають спільну мету – створення, збереження і передавання інформації. На початкових етапах ці процеси були часомісткими і тривалими, однак епоха технологій істотно прискорює еволюцію. Р. Курцвейл зауважує, що «сингулярність почнеться з п'ятої епохи», коли інтегровані знання в нашому мозку поєднаються з вищою потужністю, швидкістю та масштабом поширення технологій. Ця епоха, на думку дослідника, дозволить людиномашинній цивілізації вийти за межі обмежень людського мозку, пов'язаних зі ста трильйонами надзвичайно повільних з'єднань та значно посилити творчий потенціал людини. (Kurzweil, 2005, p. 38).

На сучасному етапі розвитку науки виокремлюють три ключові напрями, здатні наблизити людство до технологічної сингулярності: інформаційні технології; нанотехнології; біотехнології. Зростаючі можливості в галузі штучного інтелекту, нейротехнологій, біоінженерії та генетики ставлять під сумнів традиційні уявлення про межі людських можливостей. Технологічна сингулярність розглядається як етап розвитку, на якому швидкість технологічного прогресу стає настільки значною, що перевищує спроможності людського розуму до її осмислення. Це може призвести як до створення інтелекту, що перевищує людський, так і до злиття людини з технологією, що, у свою чергу, породжує серйозні етичні, соціальні та філософські питання.

Науковий прогрес і технології стали невід'ємною частиною повсякденного життя людини. Розумні пристрої здатні автономно виконувати широкий спектр завдань, від готування різноманітних страв до діагностики захворювань, керування транспортними

засобами, обробки полів, переробки сміття та виготовлення одягу. Культурна індустрія також активно пропагує технології, і ми можемо спостерігати все більше шоу, вистав, перформансів та фільмів, де вони відіграють ключову роль. Технології постійно вдосконалюються, модернізуються та оновлюються відповідно до потреб суспільства. Вони можуть розширювати та замінювати пам'ять та інтерфейс пристроїв, що дозволяє їм постійно здобувати нові можливості. Однак, стрімкий технологічний прогрес може викликати у людини відчуття власної обмеженості порівняно з можливостями створених нею технологічних систем. У результаті, людина може почуватися менш розумною та досконалою в порівнянні з технологіями, які вона сама створила.

Отже, ця ситуація може викликати у людей емоційний дисбаланс та соціальні виклики, оскільки вони відчувають, що технології стають більш потужними та розумними, ніж вони самі. Тому, коли ми стаємо все більше залежними від технологій і почуваємо себе менш розумними або недосконалими порівняно з ними, це може впливати на нашу самооцінку і призводити до виникнення різних емоційних та соціальних проблем.

Технології дедалі глибше проникають у повсякденне життя людини, розширюючи межі її природних можливостей і частково компенсуючи біологічні обмеження. Це стимулює індивідів до використання технічних засобів для самовдосконалення – від непомітних зовнішніх пристроїв до складних кіберпротезів та інших форм технологічної модифікації тіла.

Сьогодні масова культура активно пропагує технологічну модифікацію людського тіла як шлях до надздібностей і розкриття таємниць Всесвіту, а також як засіб подолання старіння, страждань і смерті. Згідно з прогнозами вчених, у найближчі десятиліття відбудеться злиття технологій і людини в єдиний біомеханічний організм, який поєднає креативність людини та функціональну досконалість машинного компонента. Саме тому дискусії про технологічну сингулярність набули широкого поширення і знаходять відображення у різних галузях людського знання.

Аналіз перспектив і потенційних ризиків швидкого технологічного розвитку, а також прогнозів майбутнього людства в епоху інтелектуальних машин робить один із засновників світового трансгуманістичного руху і директор Інституту майбутнього людства при Оксфордському університеті філософ Нік Бостром. Дослідник стверджує, що, перевершуючи людські біологічні можливості, різноманітні штучні пристрої підвищуватимуть рівень людської гідності, тому що в них виявляє себе людська природа (Бостром, 2020).

У книзі «Суперінтелект. Стратегії і небезпеки розвитку розумних машин», автор досліджує можливі наслідки розвитку штучного інтелекту і потенційні ризики, пов'язані з досягненням технологічної сингулярності. Н. Бостром аналізує різні сценарії, які можуть мати місце, коли штучний інтелект досягне рівня «суперінтелекту» – інтелектуального рівня, що перевищує людський. Він обговорює можливість створення сильного штучного інтелекту, його вплив на глобальну економіку, безпеку, контроль і саморозвиток, а також можливі шляхи запобігання негативним наслідкам, що пов'язані з таким розвитком (Бостром, 2020). Шведський філософ, став одним з провідних експертів в галузі майбутнього розвитку штучного інтелекту та ризиків, пов'язаних з сингулярністю. Його дослідження та публікації стали важливим внеском у сучасне осмислення етичних, соціальних і філософських аспектів технологічної сингулярності.

В. Вернадський, український мислитель початку XX ст., також досліджував питання наукового прогресу і розглядав перспективи, які відкриваються перед людством. Його думки і концепції про еволюцію біосфери, вплив людства на планету та роль науки в розвитку суспільства можуть бути співвіднесені з окремими аспектами технологічної сингулярності. В. Вернадський вважав, що науковий прогрес та розуміння природи є ключем до перетворення суспільства та зміни біосфери. За В. Вернадським, ноосфера – це новий етап у розвитку біосфери, в якому людська діяльність стає ключовим фактором, що впливає на глобальні процеси планети. Він вважав, що людська свідомість та інтелектуальні здібності вносять суттєві зміни в біосферу, перетворюючи її фізичну структуру та еволюцію. Ноосфера включає в себе сукупність людських ідеї, знань, культури, технологій та суспільства загалом. В. Вернадський підкреслював, що розвиток

науки та розуміння світу є ключем до створення гармонійного взаємодії між людством та біосферою. Він розглядав ноосферу як перехідну стадію, що веде до досконалішого взаєморозуміння та співпраці між людьми, а також між людством та Землею.

У сутності, концепція ноосфери В. Вернадського закликає до зростання свідомості та відповідального ставлення людей до своєї ролі в природі. Вона пропонує ідею гармонійного розвитку, в якому людство працює відповідно до природних законів і враховує потреби інших видів та майбутніх поколінь. В. Вернадський сподівався, що розвиток ноосфери буде сприяти створенню нової епохи гуманізму, де люди будуть розуміти свою відповідальність за планету та працювати разом для її добробуту. В цьому контексті, ноосфера постає як ідеал суспільства, заснованого на розумінні, мирі, сталості та сталому розвитку (Булатов, Малеєв, Загороднюк та ін., 1995).

Розглядаючи технологічну сингулярність як етап, на якому темпи технологічних змін набувають надзвичайної швидкості та суттєво трансформують умови людського існування, доцільно проаналізувати цей феномен крізь призму потенційних наслідків злиття людського і технологічного, а також окреслити можливі сценарії майбутнього розвитку. Основною ідеєю, що лежить в основі концепції майбутньої сингулярності, є прискорення темпів технологічних змін, зумовлене експоненційним зростанням потужності технологічних систем. Експоненційний зріст починається майже непомітно, а потім раптово вибухає з несподіваною силою. Це стає неочікуваним, якщо людина не приділяє достатньо уваги, щоб встигнути за цією швидкою траєкторією (Kurzweil, 2006, p. 28). Швидкість, з якою сьогодні розвивається технологічна індустрія і генерує нові продукти, дійсно надзвичайно висока, і це ускладнює стеження за прогресом для звичайної людини. Потенціал комп'ютерної інженерії росте такими швидкостями, які важко уявити для людини з традиційним розумінням простору і часу. У зв'язку з цим актуалізується ідея вдосконалення самої людини, оскільки стрімкий розвиток технологій змінює критерії оцінки людських можливостей, дедалі частіше співвідносячи їх не з трансцендентними уявленнями про досконалість, а з продуктивністю створених технічних систем. Оптимістичні дослідники цієї теми вважають, що технологічна сингулярність буде досягнута до середини цього століття. За прогнозами футурологів, подальший розвиток комп'ютерних технологій і досліджень у сфері штучного інтелекту може призвести до досягнення такого рівня їх функціональності, за якого вони перевершуватимуть людину не лише в інтелектуальних здібностях, але й демонструватимуть здатність до моделювання емоційних реакцій.

Нині одним з найсуттєвіших аргументів на користь людини порівняно з машинами є її емоційна основа – здатність творити, співпереживати, відчувати захоплення і діяти, керуючись емоційними станами. У той же час, комп'ютери є раціональними і нездатними до емоційних впливів. Проте чи зможемо ми й надалі використовувати цей аргумент, якщо вже у 2014 р. чат-бот «Євген Густман» продемонстрував результат, інтерпретований дослідниками як проходження тесту Тюрінга? У такому контексті виникає парадокс: ми створюємо штучний інтелект, який має здатність до емоцій, і водночас механізуємося, вбудовуючи механічні елементи та технології в людські тіла.

Під час обговорення процесу злиття технології та природи можна виділити кілька практик, які допомагають людині подолати її обмеження, підвищити свої можливості та створити надлюдину. Серед них є генна інженерія, техноєвгеніка, молекулярні нанотехнології, кріоніка, кіборгізація та біомехатроніка. Ці технології не лише можуть забезпечити високоякісну медицину, подолати низку захворювань та відновити функції людського тіла, а й радикально змінити уявлення про тривалість і межі людського життя. Наприклад, біомехатроніка вже сьогодні дає людині можливість замінювати ушкоджені кінцівки кіберпротезами, які настільки добре запрограмовані, що деякі користувачі сприймають їх як частину власного тіла. Водночас кіборгізація не означає перетворення людини на загрозливу машину, схожу на персонажів з фільму «Термінатор». Навпаки, сучасні протези настільки «людяні», що інколи важко відрізнити їх від оригінальних частин тіла.

У сучасних умовах людину дедалі частіше можна розглядати як суб'єкта технологічного самоконструювання, який має змогу покращувати власні можливості, оновлювати застарілі

функції та здійснювати своєрідний «апгрейд» себе. Подібно до модернізації технічних систем шляхом заміни або оновлення їхніх компонентів, людина може здійснювати зміни в своєму житті, вдосконалювати свої навички і характеристики, щоб стати кращою версією самої себе.

На думку Р. Курцвейла, біологічний мозок характеризується суттєвими обмеженнями швидкості обробки інформації та фізіологічної стійкості, що зумовлює актуалізацію ідеї технологічного розширення когнітивних можливостей людини. У цьому контексті сингулярність інтерпретується як потенційна можливість подолання антропологічних меж шляхом інтеграції людського інтелекту з небіологічними інформаційними системами. Як зазначає дослідник, «сингулярність дозволить нам вийти за межі обмежень наших біологічних тіл та мозку… небіологічна частина нашого інтелекту буде у трильйони разів потужнішою, ніж невидозмінений людський інтелект» (Kurzweil, 2006, p. 29).

Сингулярність, яку пов'язують із моментом, коли штучний інтелект перевищить здібності людського інтелекту, може привести до радикальних змін у нашому світі. Однією з найважливіших переваг небіологічного інтелекту є висока швидкість обробки інформації. Виправлення повільності мозку шляхом використання штучних систем може значно збільшити нашу здатність опрацьовувати нові дані і знання. Крім того, розширення меж нашого інтелекту може дозволити нам отримати більше креативності та виразності у наших думках. Концепція життя без обмежень, відображає ідею, що штучний інтелект може дозволити нам подовжити наше життя та отримати більше контролю над своєю долею. Проте, варто зазначити, що реалізація такої мети може виявитись складною та пов'язаною з багатьма етичними, соціальними та технологічними викликами. Важливо усвідомлювати, що розвиток небіологічного інтелекту супроводжується власними ризиками. Тому необхідно приділяти особливу увагу питанням безпеки та етики, щоб забезпечити орієнтацію інтелектуальних систем на інтереси людини та загальне благо людства.

Отже, хоча штучний інтелект може відкривати широкі можливості для розширення людського досвіду та інтелектуальних здібностей, його розвиток має супроводжуватися відповідальним підходом до взаємодії технологій і суспільства. Водночас важливо пам'ятати, що інтелект не є єдиним критерієм людської цінності. Гуманність, моральність та емоційна чутливість становлять ті виміри, які роблять людину унікальною. У процесі розвитку штучного інтелекту необхідно зберігати ці цінності та враховувати їх під час створення й використання технологій. Отже, постає потреба у визначенні меж і механізмів контролю розвитку штучного інтелекту. Формування ефективної системи нагляду, регулювання та етичної стандартизації є необхідною умовою запобігання можливим ризикам і зловживанням, пов'язаним із функціонуванням небіологічного інтелекту.

У підсумку, відповідально спрямований розвиток штучного інтелекту може принести людству значні переваги та нові можливості. Однак він має спиратися на усвідомлений підхід, що враховує етичні, соціальні й безпекові аспекти. Лише за таких умов стане можливим повноцінне розкриття потенціалу штучного інтелекту та його використання для вдосконалення людських можливостей і розвитку світу загалом.

Чи може статися так, що ті, хто не виявить бажання користуватися передовими технологіями – наприклад, нейроімплантами пам'яті або системами цифрового завантаження знань, – опиняться поза динамікою прогресу і будуть змушені виконувати менш престижну роботу для забезпечення власного існування? Це питання постає у прогнозах трансгуманістів. Вони звертають увагу на те, що вже сьогодні матеріально забезпечені групи населення мають ширший доступ до якісної освіти, роботи та ресурсів для самореалізації. Запровадження технологічних апгрейдів може лише змінити масштаб соціальної нерівності, не усуваючи її причин.

Отже, доцільно поставити питання не про зупинку технологічного самовдосконалення людини, а про пошук шляхів подолання соціальної нерівності. Це передбачає перерозподіл ресурсів, розширення доступу до якісної освіти, зменшення соціальної стратифікації та інші заходи. Водночас прогнози технологічної сингулярності дають позитивну перспективу. Якщо людство правильно використовуватиме технології і спрямує їхній розвиток у конструктивному напрямку, то ми зможемо відновити навколишнє середовище, подолати

продовольчу проблему, очистити водні ресурси та повітря, а також врятувати мільйони життів. Розвиток нових енергетичних і виробничих технологій здатен зменшити витрати та перерозподілити фінансові ресурси в інші сфери.

Прогнози постгуманістів також пов'язують майбутнє з зростанням креативності та розширенням пізнавальних можливостей людини. Зокрема, у концепціях технологічної сингулярності шоста епоха – «пробудження Всесвіту» – інтерпретується як етап виходу людства за межі не лише біологічних обмежень, а й планетарного простору. У такому контексті ідеї поширюватимуться швидше, а навіть радикальні інновації швидко інтегруватимуться в повсякденність.

Розвиток інтернету, соціальних мереж та цифрових баз даних уже зробив інформацію доступною для широкого кола людей. Це відкриває можливості подолання політичних, культурних, соціальних і просторово-часових бар'єрів. Через обмін ідеями люди розширюють світогляд і накопичують нові знання. Водночас технологічна сингулярність викликає критику, оскільки однією з ключових проблем механізованого самовдосконалення є ризик втрати особистої ідентичності. Чи ми відчуваємо втрату своєї ідентичності, змінюючи своє тіло, наприклад, через пластичну корекцію, імплантацію кардіостимулятора або використання протеза? Ймовірно, незначною мірою. Однак, чи відчуємо ми цю втрату, перемістивши свідомість у цифрове середовище? Це питання акцентує увагу на межах допустимої модифікації людського тіла та умовах соціального визнання.

Тема техноєвгеніки породжує численні етичні, культурні, медичні та релігійні дискусії. Якщо технологічне вдосконалення власного тіла є результатом індивідуального вибору, то програмування ненародженої особи втручається у процес формування особистості та обмежує її право на природну недосконаліть. Метою таких практик є створення досконалих істот, позбавлених усіх недоліків людської природи. Проте історія демонструє, що навіть найблагородніші наміри можуть мати катастрофічні наслідки. Отже, чи зможемо ми говорити про індивідуальність та ідентичність, якщо вони будуть запрограмовані на генетичному рівні або інтегровані у технологічно модифіковане тіло? Оскільки трансценденція людського тіла неминуче впливає на духовний вимір людини, не можна виключати ризику перетворення людської ідентичності на продукт масової індустрії.

Нині людина часто демонструє своєрідний інстинктивний спротив щодо можливості існування власних копій. Такі копії зазвичай не сприймаються як рівноправні істоти, що заслуговують на повагу, право на життя та гідне ставлення. Водночас у майбутньому ця позиція може зазнати суттєвих змін. Якщо технології дозволять програмувати характеристики людини ще до її народження, зберігати й відтворювати ДНК або клонувати втрачених близьких, то наше розуміння людської сутності може радикально трансформуватися, а сама еволюція набути контрольованого характеру. Дослідники технологічної сингулярності та постгуманізму припускають, що такий етап може супроводжуватися новими формами дискримінації, як щодо штучного інтелекту, так і щодо людей, які оберуть технологічне самовдосконалення. Ймовірно, частина суспільства розглядатиме такі практики як порушення природних законів і виступатиме проти них. Внаслідок цього особи, які модернізуватимуть власне тіло, активно співпрацюватимуть зі штучним інтелектом або створюватимуть дітей із застосуванням біотехнологій, можуть зазнавати соціального неприйняття чи дискримінації. Ілюстративним прикладом подібних проблем є художній фільм «Чаппі» (2015), у якому показано труднощі прийняття людиною робота, здатного до навчання та прагнення бути визнаним рівним людині.

Незважаючи на всі переваги створення нової істоти, яка має здатність швидко засвоювати знання, моральні цінності і виявляти любов та самопожертву, вона може стикатися з переслідуванням і відторгненням. Саме тому надзвичайно важливим є осмислення цих викликів і їх обговорення як у науковому дискурсі, так і в культурному просторі. Прогнозується, що майбутнє, пов'язане з роботами та технологічним прогресом, наближає нас до реалізації роботопії та досягнення технологічної сингулярності. Ці перспективи змушують нас задуматися над тим, що можливо потрібно переборотти нашу «застарілу мораль» та стереотипи, адже вони не зможуть прийняти нове, постлюдське Я, наповнене технологічними додатками й надможливостями. З усього вищевикладеного

випливає, що сучасний розвиток людського суспільства не може бути зупинений або сповільнений за допомогою моральних стереотипів, оскільки вони швидко втрачають свою дію і обмежені в порівнянні зі сучасними технологічними досягненнями.

Отже, на сьогоднішній день найважливішими завданнями є розробка сучасної етики та широке обговорення цілей постлюдини. Важливо, щоб ідеї, запропоновані цими концепціями, стали доступними навіть для найбільш малозабезпечених верств населення, та готували людство до майбутнього, формуючи коректне ставлення до технологічного вдосконалення та можливостей, які воно пропонує. В процесі цих трансформацій необхідно також переглянути етичні ідеали людства, підходи до сприйняття навколишнього світу та принципи співіснування з іншими.

Повернення до минулого чи доісторичних форм існування вже неможливе. Водночас для збереження життя людству необхідно усвідомити, що споживацька модель розвитку може призвести до глибоких соціальних і цивілізаційних криз. Технології доцільно розглядати не як інструмент контролю над світом, а передусім як засіб його збереження, відновлення природних ресурсів і розширення наукового пізнання. У цьому контексті одним із ключових завдань сучасності є спрямування потенціалу технологічної сингулярності на користь планети, підтримання біологічних процесів за допомогою технічних засобів та інтеграцію технологій у людське життя без втрати духовного виміру існування. Порушені проблеми мають принципове значення і потребують подальшого ґрунтовного осмислення в майбутніх дослідженнях.

Висновки. Отже, проведений аналіз засвідчив, що технологічна сингулярність в наш час не може розглядатися лише як футурологічна гіпотеза, оскільки дедалі більше постає як антропологічно, соціально-етично та нормативно навантажений концепт. Її центральним викликом є не тільки перспектива появи надлюдського інтелекту, а насамперед трансформація людської ідентичності в умовах технологізації тіла, когнітивних процесів і можливого генетичного програмування. Перехід від зовнішніх технічних засобів до внутрішніх нейроінтерфейсів і біотехнологічних модифікацій створює нову ситуацію, у якій традиційні уявлення про тілесність, автономію та персональну тотожність потребують переосмислення.

У ході дослідження також встановлено, що технооптимістичні концепції, які акцентують увагу на перспективах подолання біологічних обмежень людини, часто недооцінюють ризики соціальної нерівності, біотехнологічної стратифікації та втрати тілесності. Водночас практики техноєвгеніки виявляють особливу етичну проблемність, оскільки йдеться вже не про самовдосконалення суб'єкта, а про проєктування майбутньої особи, що ставить під сумнів принцип автономії. За таких умов особливої ваги набуває необхідність відповідального етичного й регуляторного супроводу розвитку штучного інтелекту та конвергентних технологій.

Отже, перспективи технологічної сингулярності слід оцінювати не лише крізь призму зростання інтелектуальних і технічних можливостей, а й у зв'язку з проблемами збереження людської гідності, особистої ідентичності, соціальної справедливості та відповідальності за майбутнє людства. Саме тому подальші дослідження мають бути спрямовані на поглиблення філософського аналізу меж технологічного вдосконалення людини, уточнення етичних критеріїв допустимості втручання в людську природу та осмислення моделей співіснування людини, штучного інтелекту і технологічно трансформованого світу.

Список використаних джерел:

Булатов М. О., Малеєв К. С., Загороднюк В. П., та ін. (1995). Філософія ноосфери. Наукова думка.

Бостром, Н. (2020). Суперінтелект: Стратегії і небезпеки розвитку розумних машин. Наш формат.

Горбань Р. І., Тараоєв Я. В. (2025). Етика штучного інтелекту: історія становлення та сучасний стан. Вісник Національного технічного університету «ХПІ». Серія: Актуальні проблеми розвитку українського суспільства, (1). https://doi.org/10.20998/2227-6890.2025.1.01.

Дольська О. О., Міщенко В. І. (2024). Технологічна сингулярність як закінчення історії Homo sapiens: Чи можливо запобігти? Вісник Національного технічного університету «ХПІ». Серія: Актуальні проблеми розвитку українського суспільства, (2), 26–35. https://doi.org/10.20998/2227-6890.2024.2.03.

Нікітенко В., Воронкова В., Кивлюк О., Олексенко Р., Сухенко, В. (2024). Філософська рефлексія про штучний інтелект та його вплив на розвиток суспільства, людини та освіти. Вісник Національного технічного університету «ХПІ». Серія: Актуальні проблеми розвитку українського суспільства, 19(96). https://doi.org/10.32782/hst-2024-19-96-07.

Ожеван М. А., Дубов Д. В. (2017). Homo ex machina: Філософські, культурологічні та політичні передумови формування конвергентного суспільства. НІСД.

Шевченко А. І. (ред.). (2023). Стратегія розвитку штучного інтелекту в Україні. ІПШІ.

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

Braidotti R. (2013). The posthuman. Polity Press.

European Parliamentary Research Service (2025). The EU artificial intelligence act. https://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document/EPRS_STU(2025)774681.

Floridi L. (2023). The ethics of artificial intelligence: Principles, challenges, and opportunities. Oxford University Press.

Fukuyama F. (1992). The end of history and the last man. Free Press.

Fukuyama F. (2003). Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution. Picador.

Hayles N. K. (1999). How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics. University of Chicago Press.

Kurzweil R. (2005). The singularity is near: When humans transcend biology. Viking.

Kurzweil R. (2006). The singularity is near: When humans transcend biology. Penguin.

Lem S. (2013). Summa technologiae (J. Zylinska, Trans.). University of Minnesota Press.

Russell S. (2019). Human compatible: Artificial intelligence and the problem of control. Viking.

Toffler A. (1971). Future shock. Bantam.

UNESCO (2021). Recommendation on the ethics of artificial intelligence. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000380455.

Vinge V. (1993). The coming technological singularity: How to survive in the post-human era. Paper presented at the VISION-21 Symposium, NASA Lewis Research Center & The Ohio Aerospace Institute. http://www-rohan.sdsu.edu/faculty/vinge/misc/singularity.html.

References:

Bulatov, M. O., Maleiev, K. S., Zahorodniuk, V. P., et al. (1995). Filosofiia noosfery [Philosophy of the noosphere]. Naukova dumka [in Ukrainian].

Bostrom, N. (2020). Superintelekt: Stratehii i nebezpeky rozvytku rozumnykh mashyn [Superintelligence: Paths, dangers, strategies]. Nash format [in Ukrainian].

Horban, R. I., & Tararoiev, Ya. V. (2025). Etyka shtuchnoho intelektu: istoriia stanovlennia ta suchasnyi stan [Ethics of artificial intelligence: History of formation and current state]. Visnyk Natsionalnoho tekhnichnoho universytetu “KhPI”. Seriia: Aktualni problemy rozvytku ukrainskoho suspilstva *[Bulletin of the National Technical University “KhPI”. Series: Actual problems of Ukrainian society development], (1)*. https://doi.org/10.20998/2227-6890.2025.1.01 [in Ukrainian].

Dolska, O. O., & Mishchenko, V. I. (2024). Tekhnolohichna synhuliarnist yak zakinchennia istorii Homo sapiens: Chy mozhlyvo zapobihty? [Technological singularity as the end of the history of Homo sapiens: Is prevention possible?]. Visnyk Natsionalnoho tekhnichnoho universytetu “KhPI”. Seriia: Aktualni problemy rozvytku ukrainskoho suspilstva [Bulletin of the National Technical University “KhPI”. Series: Actual problems of Ukrainian society development], (2), 26–35. https://doi.org/10.20998/2227-6890.2024.2.03 [in Ukrainian].

Nikitenko, V., Voronkova, V., Kyvliuk, O., Oleksenko, R., & Sukhenko, V. (2024). Filosofska refleksiia pro shtuchnyi intelekt ta yoho vplyv na rozvytok suspilstva, liudyny ta osvity [Philosophical reflection on artificial intelligence and its impact on the development of society, human beings and education]. Visnyk Natsionalnoho tekhnichnoho universytetu “KhPI”. Seriia: Aktualni problemy rozvytku ukrainskoho suspilstva [Bulletin of the National Technical University “KhPI”. Series: Actual problems of Ukrainian society development], 19(96). https://doi.org/10.32782/hst-2024-19-96-07 [in Ukrainian].

Ozhevan, M. A., & Dubov, D. V. (2017). Homo ex machina: Filosofski, kulturolohichni ta politychni peredumovy formuvannia konverhentnoho suspilstva [Homo ex machina: Philosophical, cultural and political prerequisites for the formation of a convergent society]. NISD [in Ukrainian].

Shevchenko, A. I. (Ed.). (2023). Stratehiia rozvytku shtuchnoho intelektu v Ukraini [Strategy for the development of artificial intelligence in Ukraine]. IPSHI [in Ukrainian].

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

Braidotti, R. (2013). The posthuman. Polity Press.

European Parliamentary Research Service (2025). The EU artificial intelligence act.https://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document/EPRS_STU(2025)774681.

Floridi, L. (2023). The ethics of artificial intelligence: Principles, challenges, and opportunities. Oxford University Press.

Fukuyama, F. (1992). The end of history and the last man. Free Press.

Fukuyama, F. (2003). Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution. Picador.

Hayles, N. K. (1999). How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics. University of Chicago Press.

Kurzweil, R. (2005). The singularity is near: When humans transcend biology. Viking.

Kurzweil, R. (2006). The singularity is near: When humans transcend biology. Penguin.

Lem, S. (2013). Summa technologiae (J. Zylinska, Trans.). University of Minnesota Press.

Russell, S. (2019). Human compatible: Artificial intelligence and the problem of control. Viking.

Toffler, A. (1971). Future shock. Bantam.

UNESCO (2021). Recommendation on the ethics of artificial intelligence. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000380455

Vinge, V. (1993). The coming technological singularity: How to survive in the post-human era. Paper presented at the VISION-21 Symposium, NASA Lewis Research Center & The Ohio Aerospace Institute. http://www-rohan.sdsu.edu/faculty/vinge/misc/singularity.html.

Дата першого надходження статті до видання: 23.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 1:323.2
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.30

Кийков Олексій Юрійович,
кандидат філософських наук,
докторант кафедри соціальної філософії, філософії освіти
та освітньої політики
Українського державного університету
імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0001-8368-6367
kyikov@ukr.net

ФІЛОСОФІЯ УПРАВЛІННЯ СКЛАДНИМИ СОЦІАЛЬНИМИ СИСТЕМАМИ: ВІД КЛАСИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ ДО СИНЕРГЕТИЧНОЇ ПАРАДИГМИ В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У статті здійснено комплексний філософсько-методологічний аналіз еволюції управлінських парадигм від класичних механістичних моделей до сучасних синергетичних підходів. Досліджено кризу традиційної лінійної раціональності (Ф. Тейлор, А. Файоль) та обґрунтовано необхідність переходу до гнучких моделей керування в умовах глобалізації, розгортання Індустрії 4.0 та формування мережевого суспільства. Застосовуючи міждисциплінарну методологію, яка поєднує інструментарій соціальної філософії, постмодерністського дискурсу та теорії складних систем (І. Пригожин), розкрито специфіку управління як процесу фасилітації та кураторства смислів. Доведено, що в умовах фундаментальної невизначеності та турбулентності ефективне функціонування соціально-економічних інституцій вимагає відмови від директивного адміністрування на користь принципів самоорганізації, комунікативної дії (Ю. Габермас) та соціальної вкоріненості (К. Поланьї). Особливу увагу приділено трансформації державного управління та конструюванню сучасних освітніх ландшафтів, які розглядаються як відкриті, незамкнені екосистеми неперервного людського становлення. Зроблено висновок, що нова філософія управління має ґрунтуватися на етичній відповідальності, екологічній стійкості та здатності гармонізувати технологічний прогрес із гуманістичними цінностями, забезпечуючи життєстійкість складних систем у глобальному вимірі.

Ключові слова: філософія управління, синергетична парадигма, складні соціально-економічні системи, глобалізація, мережеве суспільство, самоорганізація, освітні ландшафти, Індустрія 4.0.

Kyikov Oleksiy,
Candidate of Philosophy,
Doctoral Student at the Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Educational Policy
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0001-8368-6367
kyikov@ukr.net

PHILOSOPHY OF MANAGEMENT OF COMPLEX SOCIAL SYSTEMS: FROM CLASSICAL RATIONALITY TO SYNERGETIC PARADIGM IN THE ERA OF GLOBALIZATION

The article provides a comprehensive philosophical and methodological analysis of the evolution of management paradigms from classical mechanistic models to modern synergistic approaches. The crisis of traditional linear rationality (F. Taylor, A. Fayol) is investigated and the need for a transition to flexible management models in the context of globalization, the deployment of Industry 4.0 and the formation of a network society is substantiated. Applying an interdisciplinary methodology that combines the tools of social philosophy, postmodern discourse

© Кийков О. Ю., 2026

Стаття поширюється на умовах
ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

and the theory of complex systems (I. Prigozhin), the specifics of management as a process of facilitation and curatorship of meanings are revealed. It is proven that in conditions of fundamental uncertainty and turbulence, the effective functioning of socio-economic institutions requires the rejection of directive administration in favor of the principles of self-organization, communicative action (Y. Habermas) and social rootedness (K. Polanyi). Special attention is paid to the transformation of public administration and the construction of modern educational landscapes, which are considered as open, open ecosystems of continuous human formation. It is concluded that the new philosophy of management should be based on ethical responsibility, environmental sustainability and the ability to harmonize technological progress with humanistic values, ensuring the viability of complex systems in a global dimension.

Key words: management philosophy, synergistic paradigm, complex socio-economic systems, globalization, network society, self-organization, educational landscapes, Industry 4.0.

Вступ. Сучасний етап розвитку суспільства характеризується фундаментальними змінами у розумінні природи соціально-економічних процесів, що вимагає критичного переосмислення традиційних підходів до управління. Довгий час домінуючими залишалися класичні управлінські моделі, закладені Ф. Тейлором та А. Файолем, які базувалися на принципах жорсткої раціональності, ієрархії та механістичного детермінізму. Проте з усвідомленням значущості людського фактора, що знайшло відображення у психологічних концепціях А. Маслоу та школі людських стосунків Е. Мейо, а згодом – із переходом до мережевого «інтернет-суспільства» (М. Кастельс), стало очевидним, що лінійні методи керування вичерпали свій евристичний та практичний потенціал у вирішенні комплексних соціальних проблем.

В умовах інтенсивної глобалізації, активної академічної та культурної мобільності (А. Аппадураї, Г. Баба, Д. Свириденко, С. Терепищий) соціальний ландшафт набуває безпрецедентної динамічності. Як зазначають провідні філософи та соціологи (Ю. Габермас, Ж. Дерріда, Б. Латур), людство стикається з кризою класичної модерності, де стрімкий технологічний прогрес, зокрема розгортання Індустрії 4.0, тісно переплітається з етичними та екзистенційними викликами (Г. Йонас). Ці трансформації створюють турбулентне середовище з високим рівнем невизначеності, де традиційні інституції стикаються з розмиттям кордонів, а економічні відносини потребують глибшого розуміння соціальної вкоріненості (К. Поланьї).

Відповіддю на ці виклики стає формування нової філософії управління, яка спирається на принципи складності, нелінійності та екологічної стійкості (С. Ваі та ін.). Використання синергетичної парадигми, витоки якої лежать у дослідженнях дисипативних структур і теорії хаосу І. Прігожина, дозволяє розглядати державу та організації як відкриті системи, здатні до самоорганізації. Саме синергетична модель управління та нова філософська парадигма керування (Л. Осипенко, В. Солових) відкривають перспективи для адекватного реагування на глобальні виклики, пропонуючи гнучкий інструментарій для сталого розвитку складних соціально-економічних систем.

Метою статті є філософсько-методологічний аналіз еволюції управлінських парадигм, від класичних механістичних моделей до синергетичних підходів у контексті викликів глобалізації, розвитку Індустрії 4.0 та зростання нелінійності соціально-економічних систем.

Методологічною основою дослідження є комплексний міждисциплінарний підхід, що поєднує методи філософської антропології, соціальної філософії, теорії складних систем та синергетики. Для аналізу еволюції управлінських парадигм застосовано історико-філософський метод, який дозволяє простежити перехід від класичної раціональності до постнекласичних моделей. Використання герменевтичного підходу сприяє глибокому розумінню соціокультурних та етичних вимірів управління в умовах глобалізації. Системно-структурний аналіз застосовано для концептуалізації інституційних трансформацій в епоху мережевого суспільства та Індустрії 4.0. Зрештою, синергетична методологія слугує ключовим інструментом для дослідження процесів самоорганізації, нелінійної динаміки та турбулентності сучасних соціально-економічних систем та освітніх просторів.

Виклад основного матеріалу. Еволюція управлінської думки розпочинається з формування жорстких механістичних моделей, які відповідали реаліям раннього індустріального суспільства. Фундаментом цієї класичної парадигми стала концепція наукового управління,

яка розглядала організацію як чітко налагоджений механізм (Taylor, 1911, p. 45). Основний наголос робився на максимізації ефективності праці через її сувору регламентацію, поділ операцій та хронометраж. Робітник у цій системі сприймався переважно як гвинтик великої машини, керований виключно матеріальними стимулами. Згодом адміністративна школа значно розширила цей підхід, запропонувавши універсальні принципи керування для всієї організації (Fayol, 1917, p. 82). Ці принципи включали чітку ієрархію, єдність командування та підпорядкування індивідуальних інтересів загальним цілям. Така логіка була надзвичайно дієвою для стабільних умов виробництва з передбачуваними лінійними процесами. Проте вона абсолютно ігнорувала складну психологічну природу людини та динаміку соціальних взаємодій у колективі. Сувора раціональність класичного менеджменту поступово почала перетворюватися на перешкоду для подальшого розвитку організацій. Зростання складності виробничих процесів неминуче вимагало переходу до більш гнучких та людяних форм управління.

Усвідомлення обмеженості механістичного підходу призвело до виникнення школи людських стосунків, яка здійснила справжній переворот в управлінській філософії. Дослідники довели, що соціальні та психологічні фактори впливають на продуктивність праці значно сильніше, ніж суто фізичні умови (Mayo, 2007, p. 112). Організація почала розглядатися не просто як техніко-економічна система, а як складна соціальна спільнота зі своїми неформальними нормами. Важливим кроком стало визнання того, що людина має складну ієрархію потреб, яка детермінує її поведінку та мотивацію (Maslow, 1943, p. 381). Відтепер завданням керівника ставало не лише адміністрування, але й створення умов для самореалізації працівників та розкриття їхнього потенціалу. Психологічний клімат, довіра та групова динаміка стали ключовими поняттями нової парадигми управління. Управлінські рішення вже не могли прийматися виключно на основі математичних розрахунків чи жорстких інструкцій без урахування людського фактора. Цей зсув акцентів заклав основи для формування гуманістичного менеджменту, який визнавав цінність особистості. Згодом ці ідеї набули особливої актуальності у контексті дослідження соціальних проблем індустріальної цивілізації (Mayo, 1972, p. 54). Таким чином, управління почало еволюціонувати від мистецтва примусу до мистецтва взаємодії та співпраці.

Подальша трансформація управлінських парадигм нерозривно пов'язана з кризою класичного модерну та переосмисленням ролі науки у суспільстві. Традиційна віра у всемогутність інструментального розуму та лінійний прогрес зазнала серйозної критики з боку провідних філософів. Виникла нагальна потреба у реконструкції історичного матеріалізму та пошуку нових основ для комунікативної дії у суспільстві (Габермас, 2014, с. 52). Наука більше не сприймалася як абстрактна істина, відокремлена від соціального контексту та владних відносин. Дослідники почали детально вивчати те, як саме створюються наукові факти та технології всередині суспільних мереж (Latour, 1987, p. 143). Стало зрозуміло, що жорсткий поділ на природу та суспільство, характерний для модерністського світогляду, є значною мірою ілюзорним (Latour, 2012, p. 89). Це усвідомлення змусило менеджерів та управлінців переглянути свої підходи до прогнозування та планування. Управління складними системами вимагало відмови від ілюзії повного контролю над об'єктивною реальністю. Замість цього на передній план вийшла здатність до адаптації, постійного навчання та відкритого діалогу зі стейкхолдерами. Формування нової філософії управління потребувало врахування цієї складної соціотехнічної динаміки у кожному рішенні.

Постмодерністський дискурс вніс свої суттєві корективи у розуміння цілей та цінностей управління в умовах мінливого світу. Деконструкція звичних ієрархій та наративів поставила під сумнів саму природу людської суб'єктності у післяфілософську епоху (Дерріда, 2000, с. 128). Управлінські структури почали сприйматися як плинні, контекстуальні утворення, що позбавлені єдиного центру та універсальної істини. Разом із розмиттям традиційних орієнтирів гостро постало питання про етичну відповідальність людини за наслідки своїх дій. Стрімкий технологічний розвиток породив нові біоетичні виклики, вимагаючи глибокого філософського осмислення феномену життя як такого (Jonas, 2001, p. 175). Відповідно, управлінські рішення сьогодні не можуть

оцінюватися виключно за критеріями економічної доцільності чи ефективності. Керівники змушені враховувати довгострокові екологічні, соціальні та екзистенційні наслідки діяльності своїх організацій. Управління перетворюється на складний процес узгодження множинних, часто конфліктних, інтересів у ситуації моральної поліфонії. Відмова від претензій на абсолютну істину робить управлінський процес більш демократичним, але водночас і більш ризикованим. Етичний вимір стає не просто додатком до менеджменту, а його фундаментальною системоутворювальною віссю.

Процеси глобалізації кардинально змінили просторово-часові координати, у яких існують та функціонують сучасні соціально-економічні системи. Культурні виміри глобалізації створили нову реальність, де локальні ідентичності постійно взаємодіють із глобальними потоками інформації, капіталу та людей (Appadurai, 1996, p. 112). У цьому контексті управління стикається з викликом мультикультуралізму та необхідністю адаптації до розмаїття локальних контекстів. Концепції нації та національного наративу зазнають суттєвих трансформацій, перетворюючись на складні гібридні утворення (Bhabha, 1990, p. 145). Національні кордони втрачають свою непроникність, а управлінські практики змушені ставати транснаціональними та крос-культурними. Особливої актуальності набуває розуміння вернакулярного космополітизму, який дозволяє знаходити баланс між глобальною інтеграцією та збереженням локальної специфіки (Bhabha, 1996, p. 198). Для успішного керування у такому середовищі необхідний високий рівень культурного інтелекту та толерантності до невизначеності. Менеджери перетворюються на модераторів складних міжкультурних комунікацій, здатних об'єднувати різноманітні команди навколо спільних цілей. Глобалізація руйнує закриті організаційні структури, змушуючи їх перетворюватися на відкриті екосистеми, які постійно обмінюються ресурсами із зовнішнім середовищем. Тому філософія управління повинна інтегрувати ці культурні зрушення у свої базові парадигмальні принципи.

Перехід до інформаційного суспільства ознаменував появу абсолютно нових форм організації людської діяльності та соціальної взаємодії. Формування інтернет-галактики фундаментально змінило не лише технологічний ландшафт, але й саму природу бізнесу, суспільства та влади (Кастельс, 2007, с. 215). Мережева структура стала домінуючою формою соціальної організації, витіснивши традиційні вертикальні ієрархії на периферію. Управління у мережевому суспільстві базується на принципах децентралізації, гнучкості та горизонтальної комунікації між автономними вузлами. Інформація та знання перетворилися на головний стратегічний ресурс, що визначає конкурентоспроможність будь-якої системи. Ефективність керування тепер залежить від швидкості обробки даних та здатності генерувати інноваційні ідеї у режимі реального часу. Керівник мережевої організації виступає радше архітектором зв'язків та координатором потоків, аніж традиційним контролером. Водночас цифровізація породжує нові виклики, пов'язані з інформаційним перевантаженням, кібербезпекою та цифровою нерівністю. Філософія управління змушена шукати відповіді на питання про те, як зберегти людський вимір у тотально оцифрованому світі. Лише глибоке розуміння законів функціонування мереж дозволяє ефективно управляти сучасними соціально-економічними процесами.

Зростання нелінійності та непередбачуваності соціальних процесів вимагало залучення інструментарію теорії складних систем та синергетики. Дослідження динаміки, часу та хаосу довели, що нестійкість та флуктуації є природним станом для відкритих систем, що розвиваються (Prigogine, 1990, p. 12). Класичний детермінізм поступився місцем усвідомленню того, що малі впливи можуть призводити до колосальних, непропорційних наслідків. Організації та держави почали розглядатися як дисипативні структури, здатні до спонтанної самоорганізації у точках біфуркації. Управління в таких умовах втрачає свій директивний характер і перетворюється на мистецтво м'якого резонансного впливу на систему. Головним завданням стає не придушення хаосу, а використання його креативного потенціалу для виходу на нові рівні впорядкованості. Синергетичний підхід вчить менеджерів розпізнавати приховані атрактори розвитку та сприяти природним процесам еволюції організації. Це вимагає радикальної зміни управлінського мислення: від прагнення до тотального

контролю до готовності діяти в умовах фундаментальної невизначеності. Помилки та відхилення від плану починають сприйматися не як провали, а як необхідні елементи процесу організаційного навчання. Така філософія забезпечує системам життєстійкість та здатність до самовідновлення у турбулентному середовищі.

Нова управлінська парадигма особливо яскраво проявляється у сфері освіти, яка безпосередньо формує інтелектуальний капітал суспільства. Концептуалізація сучасних освітніх ландшафтів дозволяє подолати фрагментарність в управлінні знаннями та створити цілісні екосистеми неперервного навчання (Терепищий, 2016, с. 142). Ці простори характеризуються високим ступенем відкритості, інтерактивності та здатністю до швидкої адаптації до суспільних потреб. Важливим каталізатором цих змін виступає інтенсивна академічна мобільність, яка є адекватною відповіддю на глобалізаційні виклики сьогодення (Свириденко, 2014, с. 89). Обмін ідеями, технологіями та фахівцями руйнує провінціалізм мислення та стимулює інноваційний розвиток освітніх і наукових інституцій. Управління такими відкритими ландшафтами вимагає відмови від бюрократичного адміністрування на користь фасилітації та менторства. Університети та школи перетворюються на мережеві хаби, що генерують нові смисли та цінності для ширшого соціуму. Керівники освітніх інституцій мають мислити категоріями дизайну просторів, де можлива вільна самореалізація здобувачів освіти та викладачів. Саме в таких умовах формується суб'єктність особистості, здатної критично мислити та приймати відповідальні рішення у складному світі. Філософія освіти, таким чином, стає авангардом оновлення загальної теорії соціального управління.

Екстраполяція синергетичних принципів на макрорівень відкриває нові горизонти для вдосконалення державного управління та адміністрування. Філософія управління поступово кристалізується як нова парадигма керування надскладними соціально-економічними системами національного та глобального масштабу (Осипенко, 2013, с. 194). Держава більше не розглядається як жорсткий механізм примусу, а постає як складна мережа взаємодій між інститутами громадянського суспільства. Синергетична модель державного управління пропонує інструментарій для узгодження інтересів різних соціальних груп у режимі постійного діалогу (Солових, 2015, с. 5). Відбувається перехід від реактивного управління, що долає наслідки криз, до проактивного управління, здатного передбачати та моделювати майбутнє. Влада трансформується у спроможність ініціювати суспільний консенсус та створювати сприятливі умови для самоорганізації громад. Ефективність державного апарату визначається його відкритістю, прозорістю та здатністю швидко реагувати на зворотний зв'язок від соціуму. Подолання бюрократичної інерції стає можливим лише за умови впровадження інноваційних соціальних технологій та розвитку електронного урядування. У цьому контексті філософія управління виконує роль інтегратора, об'єднуючи політичні, економічні та соціокультурні виміри державного розвитку. Така цілісна візія є запорукою забезпечення національної стійкості в епоху глобальних трансформацій.

Сучасний етап розвитку цивілізації нерозривно пов'язаний із розгортанням четвертої промислової революції, що радикально змінює технологічний базис суспільства. Оцінка технологій Індустрії 4.0 через призму сталості демонструє, що автоматизація та штучний інтелект несуть як колосальні можливості, так і серйозні ризики (Bai et al., 2020, p. 5). Впровадження кіберфізичних систем, Інтернету речей та великих даних вимагає абсолютно нового рівня управлінської компетентності. Управління смарт-виробництвами та розумними містами ґрунтується на алгоритмічному аналізі даних та предиктивному моделюванні процесів. Проте технологічний детермінізм та надмірна захопленість цифровими рішеннями можуть призвести до ігнорування соціальних та екологічних наслідків інновацій. Тому вкрай важливо вбудовувати принципи сталого розвитку у стратегію впровадження будь-яких новітніх технологій. Керівники повинні дотримуватися балансу між економічною вигодою, збереженням довкілля та соціальною справедливістю у своїх організаціях. Етичний аудит алгоритмів та штучного інтелекту стає невід'ємною складовою сучасної управлінської практики. Філософія управління в епоху Індустрії 4.0 має забезпечити гуманістичний вектор технологічного прогресу, запобігаючи відчуженню людини. Лише так інновації слугуватимуть загальному

благу, а не інструментом посилення глобальної нерівності.

Глибоке розуміння сутності управлінських процесів неможливе без врахування соціальної природи економічних відносин. Як історично доведено, економіка не існує у вакуумі, вона завжди глибоко вкорінена у соціальних, культурних та політичних інститутах суспільства (Polanyi, 2022, p. 2). Спроби ізолювати ринкові механізми від їхнього суспільного контексту неминуче призводять до руйнівних соціальних наслідків та системних криз. Управління економічними системами має базуватися на принципах соціальної відповідальності та взаємної вигоди, а не лише на максимізації прибутку. Економічна діяльність повинна розглядатися як засіб забезпечення гідного життя для всіх членів суспільства, а не як самоціль. Філософія управління наголошує на важливості відновлення балансу між ринковою ефективністю та соціальною згуртованістю. Це вимагає розробки нових індикаторів успіху, які б враховували не лише фінансові показники, але й рівень людського щастя та добробуту. Сучасний менеджмент змушений переходити від парадигми експлуатації ресурсів до парадигми їх відтворення та примноження. Таке розуміння економічної реальності дозволяє створювати більш стійкі та справедливі організації, здатні витримувати глобальні економічні шоки. Таким чином, соціальна вкоріненість стає фундаментальним принципом будь-якої ефективної управлінської моделі.

Підсумовуючи ретроспективний аналіз, можна констатувати, що еволюція управлінських парадигм відображає загальну логіку розвитку людської цивілізації. Від жорсткого механістичного адміністрування раннього індустріалізму ми перейшли до визнання складності, мережевості та синергетичної природи соціальних систем. Філософія управління сьогодні є не просто абстрактною теорією, а практичним інструментом навігації у світі фундаментальної невизначеності. Вона вимагає від сучасного лідера поєднання аналітичного мислення, емоційного інтелекту, етичної відповідальності та глобального бачення. Управління трансформується у безперервний процес спільного творення смислів та просторів, де кожна людина має можливість для самореалізації. Інтеграція технологічних інновацій Індустрії 4.0 із гуманістичними цінностями залишається головним викликом для менеджменту майбутнього. Застосування міждисциплінарного підходу дозволяє успішно долати фрагментарність знань і формувати цілісну картину соціально-економічної реальності. Сучасні освітні ландшафти та гнучкі державні інституції виступають ключовими полігонами для апробації цих новітніх управлінських моделей. В кінцевому підсумку, успішність будь-якої організації залежатиме від її здатності до самоорганізації та гармонійного співіснування з довкіллям. Лише спираючись на нову філософську парадигму, людство здатне забезпечити сталий розвиток у турбулентну епоху.

Висновки. Отже, головний підсумок нашого філософського пошуку полягає у необхідності радикальної відмови від метафори «організації як фортеці». Управління епохи синергетики, глобалізації та алгоритмів Індустрії 4.0 – це більше не зведення мурів для захисту від непередбачуваності хаосу, а мистецтво культивування відкритих екосистем. Відбувається еволюційний зсув від конструювання жорстких інституційних «машин» до плекання складних, живих просторів. Цей новий ландшафт управління є принципово незамкненим: він рясніє нелінійними стежками та точками біфуркацій, де керівник перетворюється з наглядача на архітектора та куратора смислів. Замість того, щоб боротися з турбулентністю за допомогою директивних інструкцій, сучасний менеджмент має навчитися рухатися разом із хвилями складності, спираючись на етичний компас та глибоку повагу до свободи людської суб'єктності.

У кінцевому підсумку, справжнім мірилом життєздатності цієї синергетичної парадигми стає те, як ми формуємо простори людського становлення. Філософія управління тут неминуче зливається з філософією освіти. Якщо сучасне суспільство прагне впоратися з викликами власної гіперскладності та технологічного відчуження, воно повинно свідомо проєктувати саме освітні ландшафти як такі, що приймають і вітають цю незамкненість. Ми управляємо майбутнім не через спроби його підкорити, передбачити чи тотально алгоритмізувати, а через створення інтелектуальних середовищ, де здатність до самоорганізації, внутрішня мобільність та критичне мислення стають природним способом буття.

Список використаних джерел:

Габермас Ю. (2014). До реконструкції історичного матеріалізму. *Філософія освіти, 2*, 37–79.

Дерріда Ж. (2000). Цілі людини. Після філософії: кінець чи трансформація? Упоряд. К. Байнес. Київ: Четверта хвиля. С. 114–145.

Кастельс М. (2007). Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. Пер. з англ. Київ: Ваклер. 304 с.

Осипенко Л. О. (2013). Філософія управління як нова парадигма керування складними соціально-економічними системами. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії, 52*, 189–199.

Свириденко Д. Б. (2014). Академічна мобільність: відповідь на виклики глобалізації: монографія. Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова. 279 с.

Солових В. П. (2015). Синергетична модель державного управління. *Теорія та практика державного управління, 1*, 3–8.

Терепищий С. О. (2016). Сучасні освітні ландшафти. Київ: Фенікс. 309 с.

Appadurai A. (1996). Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis. 229 p.

Bai C., Dallasega P., Orzes G., Sarkis J. (2020). Industry 4.0 technologies assessment: A sustainability perspective. *International Journal of Production Economics*. DOI: 10.1016/j.ijpe.

Bhabha H. (1996). Unsatisfied: Notes on vernacular cosmopolitanism. Text and Nation: Cross-disciplinary essays on cultural and national identities, pp. 191–207.

Bhabha Homi K. (1990). Nation and Narration. Routledge. http://ereserve.library.utah.edu/Annual/SPAN/4900/Guevara/what.pdf.

Fayol Henri (1917). Administration industrielle et générale. Paris: Dunod et Pinat. 174 p.

Jonas H. (2001). The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology. Northwestern University Press.

Karl Polanyi. Hungarian politician. Britannica. Retrieved 3 August 2022. https://www.britannica.com/biography/Karl-Polanyi.

Latour B. (1987). Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society. Harvard University Press.

Latour B. (2012). We Have Never Been Modern. Harvard University Press.

Maslow A. H. (1943). A Theory of Human Motivation. Psychological Review, 50, pp. 370–396. https://psychclassics.yorku.ca/Maslow/motivation.htm.

Mayo George Elton (1972). Psychology of Pierre Janet. London: Greenwood Press; Routledge, reprint edition 2013.

Mayo George Elton (2007). The Social Problems of an Industrial Civilization. Routledge.

Prigogine I. (1990). Time, Dynamics and Chaos: Integrating Poincare's 'Non-Integrable Systems'. Center for Studies in Statistical Mechanics and Complex Systems at the University of Texas-Austin, United States Department of Energy-Office of Energy Research, Commission of the European Communities. https://www.osti.gov/biblio/6390561.

Taylor Frederick Winslow (1911). The Principles of Scientific Management. https://archive.org/details/principlesofscie00taylrich/page/n5/mode/2up.

References:

Habermas, Yu. (2014). Do rekonstruktsii istorychnoho materializmu [Towards a Reconstruction of Historical Materialism]. *Filosofiia osvity, (2)*, 37–79 [in Ukrainian].

Derrida, Zh. (2000). Tsili liudyny [The Ends of Man]. Pislia filosofii: kintsi chy transformatsiia? Uporiad. K. Baines. Kyiv: Chetverta Khvyla, 114–145 [in Ukrainian].

Kastels, M. (2007). Internet-halaktyka. Mirkuvannia shchodo Internetu, biznesu i suspilstva [The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business, and Society]. Per. z anhl. Kyiv: Vakler, 304 [in Ukrainian].

Osypenko, L. O. (2013). Filosofiia upravlinnia yak nova paradyhma keruvannia skladnymy sotsialno-ekonomichnymy systemamy [Philosophy of management as a new paradigm of managing complex socio-economic systems]. *Humanitarnyi visnyk Zaporizkoi derzhavnoi inzhenernoi akademii, (52)*, 189–199 [in Ukrainian].

Svyrydenko, D. B. (2014). Akademichna mobilnist: vidpovid na vyklyky hlobalizatsii: monohrafiia [Academic Mobility: Response to the Challenges of Globalization: Monograph]. Kyiv: Vyd-vo NPU imeni M. P. Drahomanova, 279 [in Ukrainian].

Solovykh, V. P. (2015). Synerhetychna model derzhavnoho upravlinnia [Synergetic Model of Public Administration]. *Teoriia ta praktyka derzhavnoho upravlinnia, (1)*, 3–8 [in Ukrainian].

Terepyshchyi, S. O. (2016). Suchasni osvitni landshafty [Modern Educational Landscapes]. Kyiv: Feniks, 309 [in Ukrainian].

Appadurai, A. (1996). Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press, 229 p.

Bai, C., Dallasega, P., Orzes, G., & Sarkis, J. (2020). Industry 4.0 technologies assessment: A sustainability perspective. *International Journal of Production Economics*. DOI: 10.1016/j.ijpe.

Bhabha, H. K. (1996). Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism. In Text and Nation: Cross-Disciplinary Essays on Cultural and National Identities (pp. 191–207).

Bhabha, H. K. (1990). Nation and Narration. London: Routledge. Retrieved from http://ereserve.library.utah.edu/Annual/SPAN/4900/Guevara/what.pdf.

Fayol, Henri (1917). Administration Industrielle et Générale. Paris: Dunod et Pinat, 174 p.

Jonas, H. (2001). The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Polanyi, K. (2022). Karl Polanyi. Hungarian politician. Britannica. Retrieved August 3, 2022, from https://www.britannica.com/biography/Karl-Polanyi.

Latour, B. (1987). Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Latour, B. (2012). We Have Never Been Modern. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Maslow, A.H. (1943). A Theory of Human Motivation. *Psychological Review, 50*, 370–396. Retrieved from https://psychclassics.yorku.ca/Maslow/motivation.htm.

Mayo, G.E. (1972). Psychology of Pierre Janet. London: Greenwood Press; Routledge, reprint edition 2013.

Mayo, G.E. (2007). The Social Problems of an Industrial Civilization. London: Routledge.

Prigogine, I. (1990). Time, Dynamics and Chaos: Integrating Poincare's 'Non-Integrable Systems'. Center for Studies in Statistical Mechanics and Complex Systems at the University of Texas-Austin; United States Department of Energy-Office of Energy Research; Commission of the European Communities. Retrieved from https://www.osti.gov/biblio/6390561.

Taylor, Frederick Winslow (1911). The Principles of Scientific Management. Retrieved from https://archive.org/details/principlesofscie00taylrich.

Дата першого надходження статті до видання: 27.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 004.738.5:1
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.31

Клименко Михайло Анатолійович,
аспірант кафедри культурології та філософії культури
Національного університету «Одеська політехніка»
orcid.org/0009-0005-0274-4622
klimmikhailo31217@stud.op.edu.ua

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ МАНІПУЛЯЦІЇ МАСОВОЮ СВІДОМІСТЮ

На основі широкого кола англомовних джерел у статті аналізується феномен маніпуляції масовою свідомістю. Свідомість є найважливішим проявом духовної життєдіяльності. Від її функціонування залежить як життя окремої людини, так й розвиток усієї цивілізації та формування відповідної моделі реальності. Ключове питання, яке досліджується у статті: яким чином технологічна інфраструктура визначає межі автономії свідомості. Воно відображає глибинну трансформацію умов існування свідомості в епоху цифрових мереж, алгоритмічних систем штучного інтелекту та великого обсягу інформаційних потоків. Тому мета статті – дослідити маніпуляції масовою свідомістю у сучасну добу крізь призму філософсько-антропологічного аналізу. Мета та завдання статті визначили її методологічну основу. Методологія базується на синтезі методів герменевтики, компаративістики та контент-аналізу. Виявлено, що в основі маніпулювання масовою свідомістю лежить функція соціального регулювання, контролю та управління. З'ясовано, що поняття «маніпуляція» тлумачиться як програмування переконань, бажань та інших ментальних станів людини. Визначено, що маніпуляція масовою свідомістю не лише технологічний, але й цивілізаційний феномен. Трансформуються способи, якими спільноти виробляють, зберігають та передають смисли. Підкреслено, що свідомість постає не як когнітивна функція суб'єкта, а як колективний символічний простір, через який формуються ідентичності, ціннісні системи та моделі реальності.

Ключові слова: свідомість, маніпуляція масовою свідомістю, когнітивна війна, штучний інтелект, гносеологічна криза, інформаційний ландшафт, алгоритмічні платформи, соціальні мережі, ціннісні орієнтації.

Klymenko Mykhailo,
Postgraduate Student at the Department of Cultural Studies
and Philosophy of Culture
Odesa Polytechnic National University
orcid.org/0009-0005-0274-4622
klimmikhailo31217@stud.op.edu.ua

PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS OF THE MANIPULATION OF MASS CONSCIOUSNESS

Based on a wide range of English-language sources, the article analyzes the phenomenon of mass consciousness manipulation. Consciousness is the most important manifestation of spiritual life. Both the life of an individual and the development of the entire civilization and the formation of a corresponding model of reality depend on its functioning. The key question explored in the article is how the technological infrastructure determines the boundaries of the autonomy of consciousness. It reflects the profound transformation of the conditions for the existence of consciousness in the era of digital networks, algorithmic systems of artificial intelligence and a large volume of information flows. Therefore, the purpose of the article is to investigate the manipulation of mass consciousness in the modern era through the prism of philosophical and anthropological analysis. The purpose and objectives of the article determined its methodological basis. The methodology is based on the synthesis of methods of hermeneutics, comparative studies and content analysis. It was found that the basis

© Клименко М. А., 2026

Стаття поширюється на умовах
ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

of mass consciousness manipulation lies in the function of social regulation, control and management. It is found that the concept of "manipulation" is interpreted as the programming of beliefs, desires and other mental states of a person. It is determined that the manipulation of mass consciousness is not only a technological, but also a civilizational phenomenon. The ways in which communities produce, store and transmit meanings are transformed. It is emphasized that consciousness appears not as a cognitive function of the subject, but as a collective symbolic space through which identities, value systems and models of reality are formed.

Key words: consciousness, manipulation of mass consciousness, cognitive war, artificial intelligence, epistemological crisis, information landscape, algorithmic platforms, social networks, value orientations.

Актуальність проблеми. Дослідження свідомості людини є конче актуальною проблемою. Свідомість – це найважливіший прояв духовної життєдіяльності, від функціонування якої залежить не лише життя окремої людини, а розвиток усієї цивілізації та формування відповідної моделі реальності. Свідомість завжди є відкритою для взаємодії в інтерсуб'єктивних відносинах, що утворюють колективний смисловий горизонт. Вона є онтологічною умовою людського існування, тим підґрунтям, через яке людина усвідомлює себе суб'єктом. Без свідомості неможливе ані формування ціннісних орієнтацій, ані критична рефлексія щодо власного місця в соціумі. Якщо у минулі століття проблематика свідомості досліджувалася переважно крізь призму онтології чи гносеології як питання про буття свідомості та про її пізнавальні можливості, то сьогодні на перший план виходить аксіологічна та культурно-антропологічна проблематика. Ключове питання перестає бути питанням: «Що є свідомість?», воно стає питанням: «Якою мірою свідомість є вільною?» та питанням: «Яким чином технологічна інфраструктура визначає межі автономії свідомості?». Це зміщення акцентів є невипадковим: воно відображає глибинну трансформацію самих умов існування свідомості в епоху цифрових мереж, алгоритмічних систем штучного інтелекту та безпрецедентного обсягу інформаційних потоків. **Мета статті** – дослідити маніпуляції масовою свідомістю у сучасну добу крізь призму філософсько-антропологічного аналізу. Задля досягнення визначеної мети, обрана **методологія дослідження**, яка базується на синтезі методів герменевтики, компаративістики та контент-аналізу.

Аналіз досліджень і публікацій. На початку XXI століття активно досліджується маніпуляція масовою свідомістю як явище, що пов'язане з аксіологічним ядром людського існування, спроможністю до вільного ціннісного самовизначення. В основі маніпулювання масовою свідомістю лежить функція соціального регулювання, контролю та управління. Аналізуючи монографії та статті західноєвропейських та американських дослідників XXI століття, можна прийти до висновку, що поняття «маніпуляція» здебільшого тлумачиться як програмування переконань, бажань та інших ментальних станів людини. Іншими словами, поняття «маніпуляція» трактується як цілеспрямована інтервенція у внутрішній простір свідомості, що обминає критичне мислення та раціональне судження.

Так, письменниця, професор Гарварду Шошана Зубофф (Zuboff, 2019) у монументальному дослідженні «Доба наглядового капіталізму» розкриває парадоксальну ситуацію: прогрес технологій нагляду забезпечує спроможність зондувати свідомість, прогнозувати поведінку. Ця спроможність руйнує фундаментальний принцип Просвітництва – ідею індивідуального суверенітету, яку Іммануїл Кант обґрунтовував як здатність людини використовувати власний розум без зовнішнього керівництва. Наглядовий капіталізм створює архітектуру прогнозування поведінки, що формує асиметрії знань і влади між корпораціями капіталізму платформ та окремими громадянами, перетворюючи внутрішні стани свідомості (бажання, страхи, переконання) на товар, що циркулює на ринках прогнозів. З точки зору аксіології це означає, що традиційне протиставлення маніпуляції та свободи набуває нового, значно складнішого змісту. Маніпуляція більше не постає як зовнішній тиск на свідомість, що зберігає свою цілісність. Вона вбудовується у саму структуру інформаційного середовища, де функціонує свідомість. Йохай Бенклер, Роберт Фаріс та Хел Робертс у роботі «Мережева пропаганда: маніпуляція, дезінформація та радикалізація в американській політиці» (Benkler, Faris, Roberts, 2018) переконливо демонструють, що американська політична медіа-екосистема виявляє

асиметричну структуру, де правоцентристські медіа утворюють щільно пов'язану пропагандистську мережу, тоді як інші медіа функціонують ближче до журналістських норм. Ця структурна асиметрія є не технічною помилкою, а наслідком десятиліть цілеспрямованого конструювання медіа-середовища, що формує відповідні ціннісні орієнтації мільйонів людей.

Автор концепції філософії інформації, італійський філософ Лучано Флоріді та його співавтори (Floridi et al., 2015) обґрунтовують, що сучасна людина існує в стані безперервного взаємопроникнення матеріального, віртуального та доповненого шарів реальності. Ця онтологічна умова породжує принципово нові форми ментальної діяльності та соціальної взаємодії, які попередні філософські системи (від дуалізму Рене Декарта до феноменології Едмунда Гусерля) не могли передбачити. А тому, поняття «свідомість» потребує переосмислення: вона більше не є замкнутим внутрішнім простором суб'єкта, а стає відкритою системою, вписаною в мережеву архітектуру інформаційних платформ. З позицій культурної антропології це означає фундаментальну трансформацію символічного універсуму, в якому формуються смисли, ідентичності та колективні уявлення (Розова, Чорна, 2023; Розова, 2023).

Сьогодні дослідники акцентують увагу на гносеологічній кризі, на алгоритмах ШІ як посередниках пізнання. Найглибша філософська загроза, яку несе алгоритмічна маніпуляція, полягає в гносеологічному вимірі трансформації самих умов, за яких людина пізнає дійсність. Алгоритмічні системи, що керують основними соціальними медіаплатформами, фундаментально переформатовують процес розвитку масової свідомості в демократичних суспільствах. Письменник і публіцист Елі Парізер (Pariser, 2011) першим концептуалізував це явище через метафору «фільтрувальної бульбашки» як персоналізованого інформаційного кокону, в якому алгоритми пропонують контент на основі попередніх уподобань користувача, створюючи ілюзію повноти знання при фактичній гносеологічній ампутації цілих сегментів реальності. Це питання має глибокі кореляції з класичною проблемою гносеології про межі та надійність пізнання. Якщо для Платона загрозу представляли тіні на стіні печери як хибні образи, що підміняють істинне пізнання ідей, то для сучасної людини аналогічну роль виконують алгоритмічно підібрані стрічки новин та рекомендаційні системи. Але різниця є принциповою: печера Платона була метафорою природної обмеженості чуттєвого пізнання, тоді як сучасні «фільтрувальні бульбашки» є продуктом цілеспрямованого інженерного дизайну, направленого на максимізацію залученості користувачів (Zuboff, 2019; Habermas, 2022).

Фундаментальне дослідження Соруша Восугі, Деба Роя та Синана Арала (Vosoughi, Roy, Aral, 2018), у якому проаналізувано близько 126 000 повідомлень, приносить тривожне гносеологічне відкриття: неправдива інформація поширюється суттєво швидше, глибше й ширше, ніж правдива. Верхній 1% неправдивих новин охоплював від 1 000 до 100 000 осіб, тоді як правда поширювалася лише приблизно серед 1 000 людей. Це означає, що цифрове середовище системно надає перевагу хибному перед істинним, завдяки структурним особливостям людської психіки та алгоритмічній архітектурі, що її експлуатує. Ступінь новизни та емоційні реакції отримувачів є головною умовою поширення саме хибної інформації, що вказує на глибинний конфлікт між гносеологічною потребою в істині та психологічними потребами у емоційно насиченому наративі.

Саме це надало можливість Девіду Лазеру, Метью Бауму, Йохаю Бенклеру, Адаму Берінськи, Келлі Грінхил, Філіппо Менцеру та ін. виявити проблему фейкових новин як глобальну проблему. Колектив авторів (Lazer et al., 2018) визначає фейкові новини як сфабриковану інформацію, що імітує медіа-контент за формою, але не за організаційним процесом чи наміром. Так, колектив соціологів (Grinberg et al., 2019), аналізуючи президентські вибори в США 2016 року, засвідчують, що, хоча фейкові новини становили майже 6% усього споживання новин, експозиція була сильно концентрованою : лише 1% користувачів піддавались впливу 80% фейкових новин. Ця концентрація свідчить про формування своєрідних гносеологічних анклавів у вигляді замкнених інформаційних спільнот, у яких хибні уявлення про реальність набувають статусу «знання» і підтримуються взаємним підтвердженням учасників. Соціологи зі США Ендрю Ґесс, Джонатан Наґлер та Джошуа Такер (Guess, Nagler, Tucker,

2019) акцентують увагу у своїх дослідженнях на демографічному вимірі: американці старші за 65 років удвічі частіше поширювали фейкові новини, ніж молодші користувачі. Це вказує на покоління, чий гносеологічний досвід формувався в інших медіа-системах і виявляє особливу вразливість у сучасному інформаційному ландшафті.

Виклад основного матеріалу. Філософсько-антропологічна перспектива дозволяє побачити маніпуляцію масовою свідомістю не лише як технологічний, але й як цивілізаційний феномен. Трансформуються способи, якими спільноти виробляють, зберігають та передають смисли. Необхідно підкреслити, що за таких умов свідомість постає не як когнітивна функція суб'єкта, а як колективний символічний простір, через який формуються ідентичності, ціннісні системи та моделі реальності.

Когнітивна війна, яку аналізують Кристоф Деппе та Гері Шаал з Гамбурзького університету імені Гельмута Шмідта, що знані своїми роботами у галузі досліджень когнітивної війни та дезінформації (Deppe, Schaal, 2024), являє собою еволюціоновану форму не-кінетичного впливу. Остання зосереджується на модифікації когнітивних функцій та інтерпретативних рамок людини. Це означає перехід від маніпулювання інформаційним змістом до маніпулювання самими когнітивними процесами : увагою, здібністю до прийняття рішень, формуванням пам'яті. Тут стратегічною ціллю є не зміст думок, але формування мислення як такого. Важливо підкреслити, що з антропологічної точки зору – це безпрецедентна ситуація: вперше в історії цивілізації технологічні засоби дозволяють цілеспрямовано модифікувати не такий культурний продукт як наратив, міф, ідеологію, а саму здатність свідомості до продукування культурних смислів.

Не менш цікавими є думки доктора філософії, спеціаліста у галузі когнітивних наук Мікко Салмінена (Salminen, 2026) стосовно викликів військового лідерства в епоху когнітивної війни. Його дослідження сконцентровані на проблемі лідерства та взаємодії людини та технологій у військовому середовищі. Він акцентує увагу на тому, що раціональне прийняття рішень в умовах невизначеності компрометується дезінформацією та емоційною маніпуляцією. Соціальні мережі постають як основна платформа для проведення когнітивних операцій впливу, часто підсилених аналітикою великих даних та інструментами штучного інтелекту. Когнітивні, технологічні та інформаційні виміри переплітаються, формуючи нові типи загроз, що вимагають цілісного антропологічного осмислення. Стійкість проти ефектів когнітивної війни потребує тренування медіаграмотності, критичного мислення та емоційної компетентності. Іншими словами, вона потребує комплексного розвитку тих антропологічних якостей, що лежать в основі повноцінного функціонування свідомості (Bennett, Livingston, 2020). Зауважимо, що десятиліття цілеспрямованих зусиль із «підриву» таких авторитетних інституцій, як партії, виборча система, державні та наукові установи, незалежна журналістика, структури громадянського суспільства, створили умови для нової, постфактичної інформаційної ери. Сучасна пропаганда, що базується на сукупності платформ соціальних мереж, автономних агентів, алгоритмів та великих даних, задіяних для маніпулювання громадською думкою, глобально зростає (Woolley, Howard, 2018). Ми простежуємо генезу цих «активних заходів» через десятиліття розвідувальної історії. Підкреслимо, що сучасна цифрова інформаційна війна будується на техніках обману, фальсифікації та маніпулюванні наративами, адаптованих до нових платформ (Rid, 2020).

Окрема антропологічна проблема, що потребує глибокого філософського осмислення, це проблема поляризації суспільної свідомості як наслідку алгоритмічної маніпуляції. З позицій комунікативної теорії Юрґена Габермаса (Habermas, 2022), функціонування демократичного суспільства засновується на існуванні спільної публічної сфери : простору, де громадяни мають доступ до спільних фактів і здатні до раціональної деліберації. Коли цей спільний горизонт руйнується, а суспільство фрагментується на несумісні інформаційні світи, зникає сама можливість колективного самовизначення.

Соціолог, відомий своїми дослідженнями соціальних мереж та використання ШІ у соціальних науках, Крістофер А. Бейл та його співавтори (Bail et al., 2018) у масштабному польовому дослідженні дійшли до парадоксального висновку: контакт із протилежними політичними поглядами в соціальних мережах може посилювати, а не послаблювати поляризацію. Республіканці, які стежили за ліберальним Twitter-ботом,

ставали суттєво більш консервативними, тоді як демократи виявляли незначне посилення ліберальних настроїв після стеження за консервативним ботом. Цей висновок руйнує інтуїтивне переконання у тому, що міжпартійна експозиція природно зменшує поляризацію, та розкриває складні психологічні механізми ідеологічного підкріплення в цифрових середовищах. З філософської перспективи це свідчить про те, що проста «відкритість» свідомості до альтернативних точок зору не є достатньою умовою для формування неупередженого судження – це парадокс, який ставить під питання оптимістичні припущення ліберальної теорії про самокоригувальну силу вільного ринку ідей.

Гордон Пенікук та Девід Ренд (Pennycook, Rand, 2019) пропонують альтернативну гносеологічну модель, демонструючи, що сприйнятливість до фейкових новин краще пояснюється браком аналітичного мислення, ніж партійною мотивованою раціональністю. Інакше кажучи, причиною є не ідеологічна упередженість, а когнітивна нездатність залучити рефлексивне судження. Це відкриття має глибокий антропологічний зміст: воно свідчить про те, що вразливість до маніпуляції лежить не стільки в ідеологічних переконаннях, скільки в базовій якості когнітивних процесів, тобто у тому, наскільки свідомість практикує аналітичну рефлексію.

Брендан Нихан и Джейсон Райфлер (Nyhan, Reifler, 2010) у статті «Коли виправлення зазнають невдачі: збереження політичних заблуджень» засвідчують, що спростування політичних хибних уявлень може парадоксально зміцнювати саме ті переконання, які необхідно було б скоригувати. Цей «ефект зворотного удару» розкриває фундаментальну антропологічну рису: свідомість активно захищає свою ціннісну цілісність навіть ціною відмови від фактичної точності. Інші автори не безпідставно приходять до висновку, що доба дезінформації характеризується координованими атаками на авторитетні інституції, що руйнує епістемічні підвалини, на яких тримається демократичне врядування (Bennett, Livingston, 2020). Видатний філософ Юрген Габермас (Habermas, 2022) фіксує новий виток структурної трансформації публічної сфери,який зумовлений витісненням соціальними мережами традиційного медіагейткіпінгу, що загрожує деліберативній демократії та потребує інституційних інновацій. Він вважає, що громадянські асамблеї являють собою цінний ресурс для протидії тенденціям фрагментації та поляризації, оскільки створюють умови для справжнього колективного рішення, ізольованого від алгоритмічного підсилення штучним інтелектом.

Висновки. Отже, **с**учасні дослідження розкривають маніпуляцію масовою свідомістю як складне, багатовимірне явище, що торкається найглибших підвалин людського існування: онтологічних умов буття свідомості, гносеологічних механізмів пізнання, аксіологічних засад ціннісного самовизначення та антропологічних структур колективного смислотворення. Конвергенція алгоритмічних платформ соціальних мереж, штучного інтелекту, прогресивного поведінкового таргетування та координованої інформаційної війни створює маніпулятивну інфраструктуру, здатну переформатовувати демократичні процеси та суспільну свідомість у масштабах цілих популяцій. Від алгоритмічних механізмів, які експлуатують когнітивні упередження, через наративне конструювання, координоване на множинних платформах, до кризи деліберативної демократії в умовах фрагментації публічної сфери – усе це є сучасний ландшафт маніпуляції свідомістю, що вимагає невідкладної, комплексної відповіді, укоріненої в емпіричних дослідженнях та демократичних цінностях.

Але існують й контрсили, що сьогодні формуються. Зростаюче усвідомлення маніпулятивних механізмів та інвестиції в розвиток медіаграмотності (Humprecht, Esser, Van Aelst, 2020), заклики до прозорості та підзвітності платформ (Lazer et al., 2018), інтеграція деліберативних демократичних практик (Habermas, 2022) – усе це відкриває можливості для формування більш стійких інформаційних екосистем. Подальша доля маніпуляції масовою свідомістю суттєво залежатиме від успіху чи поразки цих контрзаходів. Філософія являє собою необхідну передумову збереження людської спроможності до автономного мислення перед обличчям маніпулятивних викликів. Але найважливіша умова полягає в тому, що захист свідомості починається з розуміння її природи, з відновлення філософського діалогу про те, чим є свідомість, яке її місце в культурному бутті людства і на яких засадах вона може лишатися вільною.

Список використаних джерел:

Allcott H., Gentzkow M. (2017). Social media and fake news in the 2016 election. *Journal of Economic Perspectives*, *31*(2), 211–236. https://doi.org/10.1257/jep.31.2.211.

Bail C. A., Argyle L. P., Brown T. W., Bumpus J. P., Chen H., Hunzaker M. B. F., Lee J., Mann M., Merhout F., & Volfovsky A. (2018). Exposure to opposing views on social media can increase political polarization. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, *115*(37), 9216–9221. https://doi.org/10.1073/pnas.1804840115.

Benkler Y., Faris R., Roberts H. (2018). Network propaganda: Manipulation, disinformation, and radicalization in American politics. *Oxford University Press*. https://doi.org/10.1093/oso/9780190923624.001.0001.

Bennett W. L., Livingston S. (2020). The disinformation age: Politics, technology, and disruptive communication in the United States. *Cambridge University Press*. https://doi.org/10.1017/9781108914628.

Deppe C., Schaal G. S. (2024). Cognitive warfare: A conceptual analysis of the NATO ACT cognitive warfare exploratory concept. *Frontiers in Big Data*, *7*, Vol. 7. https://doi.org/10.3389/fdata.2024.1452129.

Floridi L. (Ed.). (2015). The onlife manifesto: Being human in a hyperconnected era. *Springer International Publishing*. https://doi.org/10.1007/978-3-319-04093-6.

Grinberg N., Joseph K., Friedland L., Swire-Thompson B., Lazer D. (2019). Fake news on Twitter during the 2016 U.S. presidential election. *Science*, *363*(6425), 374–378. https://doi.org/10.1126/science.aau2706.

Guess A., Nagler J., Tucker J. (2019). Less than you think: Prevalence and predictors of fake news dissemination on Facebook. *Science Advances*, *5*(1). https://doi.org/10.1126/sciadv.aau4586.

Habermas J. (2022). *A new structural transformation of the public sphere and deliberative politics*. Polity Press.

Humprecht E., Esser F., Van Aelst P. (2020). Resilience to online disinformation: A framework for cross-national comparative research. *The International Journal of Press/Politics*, *25*(3), 493–516. https://doi.org/10.1177/1940161219900126.

Lazer D. M. J., Baum M. A., Benkler Y., Berinsky A. J., Greenhill K. M., Menczer F., Metzger M. J., Nyhan B., Pennycook G., Rothschild D., Schudson M., Sloman S. A., Sunstein C. R., Thorson E. A., Watts D. J., & Zittrain J. L. (2018). The science of fake news. *Science*, *359*(6380), 1094–1096. https://doi.org/10.1126/science.aao2998.

Nyhan B., Reifler J. (2010). When corrections fail: The persistence of political misperceptions. *Political Behavior*, *32*(2), 303–330. https://doi.org/10.1007/s11109-010-9112-2.

Pariser E. (2011). The filter bubble: What the Internet is hiding from you. *Penguin Press*.

Pennycook, G., Rand, D. G. (2019). Lazy, not biased: Susceptibility to partisan fake news is better explained by lack of reasoning than by motivated reasoning. *Cognition*, *188*, 39–50. https://doi.org/10.1016/j.cognition.2018.06.011.

Rid T. (2020). Active measures: The secret history of disinformation and political warfare. Farrar, Straus and Giroux.

Salminen M. (2026). Military leadership in the age of cognitive warfare. *In Proceedings of the 21st European Conference on Cyber Warfare and Security (ECCWS)*. https://doi.org/10.34190/iccws.21.1.4473.

Vosoughi S., Roy D., Aral S. (2018). The spread of true and false news online. *Science*, *359*(6380), 1146–1151. https://doi.org/10.1126/science.aap9559.

Woolley S. C., & Howard P. N. (2018). Computational propaganda: Political parties, politicians, and political manipulation on social media. *Oxford University Press*. https://doi.org/10.1093/oso/9780190931407.001.0001.

Zuboff S. (2019). The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power. *PublicAffairs*.

Розова Т. В. (2023) Digital anthropology: шлях від етнографічних досліджень до осягнення проблеми людини кіберантропологією. Digital transformations in culture: Scientific monograph. Riga, Latvia: Baltija Publishing. С. 1–18. https://doi.org/10.30525/978-9934-26-319-4-1.

Розова Т. В., Чорна Л. В. (2023). Культурно-антропологічні трансформації: шлях від тексту до образу. Cultural and artistic practices: world and Ukrainian context. Scientific monograph. Riga, Latvia: Baltija Publishing. С. 440–467. https://doi.org/10.30525/978-9934-26-322-4-20.

Chorna L., Rozova,T., Rusakov S., Tselkovskyi H. (2023). The ideal in the cultural system: a structural-functional analysis. *Mizhdystsyplinarni doslidzhennia skladnykh system*, *23*, 179–190. URL: https://doi.org/10.31392/iscs.2023.23.179.

References:

Allcott, H., Gentzkow, M. (2017). Social media and fake news in the 2016 election. *Journal of Economic Perspectives*, *31*(2), 211–236. https://doi.org/10.1257/jep.31.2.211.

Bail, C. A., Argyle, L. P., Brown, T. W., Bumpus, J. P., Chen, H., Hunzaker, M. B. F., Lee, J., Mann, M., Merhout, F., & Volfovsky, A. (2018). Exposure to opposing views on social media can increase political polarization. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, *115*(37), 9216–9221. https://doi.org/10.1073/pnas.1804840115.

Benkler, Y., Faris, R., Roberts, H. (2018). Network propaganda: Manipulation, disinformation, and radicalization in American politics. *Oxford University Press*. https://doi.org/10.1093/oso/9780190923624.001.0001.

Bennett, W. L., Livingston, S. (2020). The disinformation age: Politics, technology, and disruptive communication in the United States. *Cambridge University Press*. https://doi.org/10.1017/9781108914628.

Deppe, C., Schaal, G. S. (2024). Cognitive warfare: A conceptual analysis of the NATO ACT cognitive warfare exploratory concept. *Frontiers in Big Data*, *7*, Vol. 7. https://doi.org/10.3389/fdata.2024.1452129.

Floridi, L. (ed.). (2015). The onlife manifesto: Being human in a hyperconnected era. *Springer International Publishing*. https://doi.org/10.1007/978-3-319-04093-6.

Grinberg, N., Joseph, K., Friedland, L., Swire-Thompson, B., Lazer, D. (2019). Fake news on Twitter during the 2016 U.S. presidential election. *Science*, *363*(6425), 374–378. https://doi.org/10.1126/science.aau2706.

Guess, A., Nagler, J., Tucker, J. (2019). Less than you think: Prevalence and predictors of fake news dissemination on Facebook. *Science Advances*, *5*(1). https://doi.org/10.1126/sciadv.aau4586.

Habermas, J. (2022). *A new structural transformation of the public sphere and deliberative politics*. Polity Press.

Humprecht, E., Esser, F., Van Aelst, P. (2020). Resilience to online disinformation: A framework for cross-national comparative research. *The International Journal of Press/Politics*, *25*(3), 493–516. https://doi.org/10.1177/1940161219900126.

Lazer, D. M. J., Baum, M. A., Benkler, Y., Berinsky, A. J., Greenhill, K. M., Menczer, F., Metzger, M. J., Nyhan, B., Pennycook, G., Rothschild, D., Schudson, M., Sloman, S. A., Sunstein, C. R., Thorson, E. A., Watts, D. J., & Zittrain, J. L. (2018). The science of fake news. *Science*, 359(6380), 1094–1096. https://doi.org/10.1126/science.aao2998.

Nyhan, B., Reifler, J. (2010). When corrections fail: The persistence of political misperceptions. *Political Behavior*, 32(2), 303–330. https://doi.org/10.1007/s11109-010-9112-2.

Pariser, E. (2011). The filter bubble: What the Internet is hiding from you. *Penguin Press*.

Pennycook, G., Rand, D. G. (2019). Lazy, not biased: Susceptibility to partisan fake news is better explained by lack of reasoning than by motivated reasoning. *Cognition*, 188, 39–50. https://doi.org/10.1016/j.cognition.2018.06.011

Rid, T. (2020). Active measures: The secret history of disinformation and political warfare. Farrar, Straus and Giroux.

Salminen, M. (2026). Military leadership in the age of cognitive warfare. *In Proceedings of the 21st European Conference on Cyber Warfare and Security (ECCWS)*. https://doi.org/10.34190/iccws.21.1.4473.

Vosoughi, S., Roy, D., Aral, S. (2018). The spread of true and false news online. *Science*, 359(6380), 1146–1151. https://doi.org/10.1126/science.aap9559.

Woolley, S. C., & Howard, P. N. (2018). Computational propaganda: Political parties, politicians, and political manipulation on social media. *Oxford University Press*. https://doi.org/10.1093/oso/9780190931407.001.0001.

Zuboff, S. (2019). The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power. *PublicAffairs*.

Rozova, T. V. (2023). Digital anthropology: shliakh vid etnohrafichnykh doslidzhen do osiahnennia problemy liudyny kiberantropolohiieiu. *Digital transformations in culture*: Scientific monograph. Riga: Baltija Publishing, 1–18. https://doi.org/10.30525/978-9934-26-319-4-1 [in Ukrainian].

Rozova, T. V., Chorna, L. V. (2023). Kulturno-antropolohichni transformatsii: shliakh vid tekstu do obrazu. *Cultural and artistic practices: world and Ukrainian context*: Scientific monograph. Riga: Baltija Publishing, 440–467. URL: https://doi.org/10.30525/978-9934-26-322-4-20 [in Ukrainian].

Chorna, L., Rozova, T., Rusakov, S., Tselkovskyi, H. (2023). The ideal in the cultural system: a structural-functional analysis. *Mizhdystsyplinarni doslidzhennia skladnykh system*, 23, 179–190. URL: https://doi.org/10.31392/iscs.2023.23.179 [in English].

Дата першого надходження статті до видання: 25.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 1:37.013.59.92
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.32

Коваль Олена Аркадіївна,
кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»
orcid.org/0000-0002-6016-8222
koval.olena@lll.kpi.ua

Говорун Артем Олександрович,
аспірант кафедри філософії
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»
orcid.org/0009-0006-1950-7022
hovorun.art@gmail.com

САМОАКТУАЛІЗАЦІЯ ЯК ТРАНСФОРМАЦІЯ ЖИТТЄСВІТУ: ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОЛОГІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ

У статті здійснено філософсько-психологічне переосмислення концепції самоактуалізації шляхом поєднання емпіричних підходів гуманістичної психології з феноменологічним та екзистенційним аналізом людського буття. Показано, що традиційні психологічні трактування самоактуалізації здебільшого зосереджуються на описі проявів особистісного розвитку, таких як автентичність, креативність і реалізація потенціалу, проте залишають недостатньо проясненими умови, за яких цей розвиток стає можливим. У зв'язку з цим постає проблема теоретичного осмислення тих передумов, що визначають доступність або недоступність людських можливостей у досвіді суб'єкта.

На основі феноменологічної концепції життєсвіту запропоновано підхід, у межах якого самоактуалізація інтерпретується не як безпосереднє розгортання внутрішніх здібностей, а як процес трансформації структури досвіду. Обґрунтовується, що людський досвід від самого початку організований певним горизонтом значень і можливостей, який визначає, що може бути пережите як реальне, значуще або досяжне. У цьому контексті висунуто припущення про існування проміжного етапу між дефіцитним способом існування і самоактуалізацією, пов'язаного не стільки зі зміною поведінки, скільки з проблематизацією власного способу переживання світу.

Показано, що рефлексія та інтерсуб'єктивна взаємодія відіграють ключову роль у виявленні обмеженості життєсвіту та відкривають можливість його переосмислення. Водночас підкреслюється, що сам факт рефлексії ще не гарантує трансформації досвіду, оскільки вона може залишатися в межах тієї ж самої структури інтерпретації. У цьому зв'язку постає питання про умови, за яких рефлексія набуває трансформуючого характеру і стає здатною змінювати сам горизонт можливостей.

Запропонований підхід дозволяє розглядати самоактуалізацію не лише як реалізацію потенціалу, а як процес, у якому змінюється сам спосіб людського існування. Така інтерпретація відкриває перспективу подальшого теоретичного уточнення механізмів трансформації життєсвіту та формує підґрунтя для міждисциплінарних досліджень на перетині філософії, психології та соціальних наук.

Ключові слова: самоактуалізація, життєсвіт, людина, сутність та існування людини, людський потенціал, рефлексія, інтерсуб'єктивність.

© Коваль О. А., Говорун А. О., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Koval Olena,
PhD in Philosophy, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Philosophy
National Technical University of Ukraine
"Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute"
orcid.org/0000-0002-6016-8222
koval.olena@lll.kpi.ua

Hovorun Artem,
Postgraduate Student at the Department of Philosophy
National Technical University of Ukraine
"Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute"
orcid.org/0009-0006-1950-7022
hovorun.art@gmail.com

SELF-ACTUALIZATION AS A TRANSFORMATION OF THE LIFEWORLD: A PHILOSOPHICAL AND PSYCHOLOGICAL INTERPRETATION

The article presents a philosophical and psychological reinterpretation of the concept of self-actualization through the integration of empirical approaches from humanistic psychology with phenomenological and existential analyses of human existence. It is shown that traditional psychological interpretations of self-actualization primarily focus on describing manifestations of personal development, such as authenticity, creativity, and the realization of potential, yet leave insufficiently clarified the conditions under which such development becomes possible. In this regard, the problem arises of theoretically conceptualizing the prerequisites that determine the accessibility or inaccessibility of human possibilities within the subject's experience.

Based on the phenomenological concept of the lifeworld, the paper proposes an approach in which self-actualization is interpreted not as the direct unfolding of inherent abilities, but as a process of transforming the structure of experience. It is argued that human experience is from the outset organized by a certain horizon of meanings and possibilities that determines what can be experienced as real, significant, or attainable. Within this framework, the hypothesis is advanced that there exists an intermediate stage between a deficiency-oriented mode of existence and self-actualization, associated not so much with behavioral change as with the problematization of one's own mode of experiencing the world.

The paper demonstrates that reflection and intersubjective interaction play a crucial role in revealing the limitations of the lifeworld and in opening the possibility of its reinterpretation. At the same time, it is emphasized that reflection in itself does not guarantee the transformation of experience, as it may remain confined within the same interpretative structure. This raises the question of the conditions under which reflection acquires a transformative character and becomes capable of altering the very horizon of possibilities.

The proposed approach allows self-actualization to be understood not merely as the realization of potential, but as a process in which the very mode of human existence is transformed. Such an interpretation opens prospects for further theoretical elaboration of the mechanisms underlying lifeworld transformation and provides a foundation for interdisciplinary research at the intersection of philosophy, psychology, and the social sciences.

Key words: self-actualization, lifeworld, human being, human essence and existence, human potential, reflection, intersubjectivity.

Вступ. Упродовж XX століття концепція самоактуалізації набула системного оформлення передусім у межах гуманістичної психології як спроба опису оптимальних форм людського розвитку. Центральну роль у формуванні цієї концепції відіграли праці Абрахама Маслоу, який системно розробив ідею самоактуалізації та інтегрував її у свою модель ієрархії потреб. Його підхід ґрунтувався на емпіричних спостереженнях, біографічному аналізі та феноменологічних описах досвіду психологічно здорових особистостей. Самоактуалізація у цій перспективі постає як процес реалізації внутрішнього потенціалу людини, що передбачає автентичність, креативність та відчуття життєвої повноти (Maslow, 1954, 1968).

Попри значний вплив гуманістичної психології на сучасні уявлення про особистісний розвиток, теоретичний статус ідей самоактуалізації залишається проблематичним.

Основна складність полягає у розриві між емпіричними описами самоактуалізації та їхнім філософським осмисленням. У більшості досліджень самоактуалізація постає як описовий психологічний конструкт без чіткого визначення його онтологічного статусу, умов та зв'язку з питанням людської сутності. Внаслідок цього самоактуалізація часто редукується до рівня індивідуального досвіду або суб'єктивного благополуччя. Таким чином, теоретичне дослідження цього феномену не заглиблюється у вивчення його сутності цього процесу та його закономірностей. Розвиток концепції самоактуалізації вимагає залучення філософського осмислення природи людини як методологічної основи, що дозволяє здійснити перехід від емпірично-описового рівня до аналізу її онтологічних підстав. У цій роботі самоактуалізація розуміється не як реалізація наперед заданого потенціалу, а як зміна структури життєсвіту, що відкриває саму можливість такої реалізації.

Філософія XX століття, зокрема екзистенціалізм і феноменологія, запропонувала потужні інструменти для осмислення людини як істоти проєкту, якій притаманне становлення і яка здійснюється через реалізацію можливостей. У працях Ж.-П. Сартра людина постає як істота, чия екзистенція передує будь-якій наперед заданій есенції, а отже реалізується через вибір і відповідальність (Sartre, 2001). У фундаментальній онтології М. Гайдеґґера людське буття осмислюється як буття-можливість, що розгортається у часовості та екзистенційних проєктах (Heidegger, 2003). Феноменологія сприйняття М. Мерло-Понті, своєю чергою, акцентує увагу на тілесному, вкоріненому у світ характері людського досвіду, що дозволяє уникнути абстрактного або суто інтелектуального трактування самореалізації (Merleau-Ponty, 2001).

Таким чином, постає необхідність створення цілісної теоретичної моделі, яка б поєднала емпіричні дані гуманістичної психології з філософською онтологією людини. Такий філософсько-психологічний синтез передбачає переклад психологічних термінів самоактуалізації у категорії буття, можливості, становлення та смислу, що дозволить розглядати самоактуалізацію не лише як описовий досвід індивідуального буття, а як фундаментальний спосіб людського існування.

Аналіз досліджень та публікацій. Упродовж останніх п'яти років у міжнародному науковому дискурсі спостерігається подальший розвиток підходів до переосмислення ідеї самоактуалізації поза межами класичної гуманістичної психології. Цей процес пов'язаний із загальним зсувом від редуктивних моделей благополуччя до екзистенційно та феноменологічно орієнтованих підходів, що намагаються осмислити розвиток особистості у категоріях смислу, можливості та становлення.

Одним із найвпливовіших сучасних напрямів є екзистенційна позитивна психологія, представлена у працях П. Т. П. Вонга, де людський розвиток розглядається як процес реалізації потенціалу в умовах екзистенційних обмежень, страждання та конечності (Wong, 2020, 2023). У цьому підході самоактуалізація фактично трансформується з оптимістичної гуманістичної ідеї у екзистенційний процес смислотворення, однак філософська онтологія цього процесу залишається імпліцитною.

Вагомою спробою концептуального оновлення поняття самоактуалізації є робота А. М. Бленд «Самоактуалізація та Співактуалізація», у якій запропоновано перехід від індивідуалістичного розуміння самоактуалізації до концепції співактуалізації (co-actualization) як реляційного та екзистенційного процесу становлення (Bland, 2023). Бленд прямо апелює до екзистенційної та феноменологічної традиції, розглядаючи самореалізацію не як внутрішній стан, а як подію буття-у-відносинах, однак цей підхід залишається переважно психологічним і не формує повноцінної онтологічної рамки.

У сучасних дослідженнях смислу життя значний внесок зробила Таня Шнел, яка розглядає реалізацію людського потенціалу через категорії значущості, цінностей і екзистенційної орієнтації (Schnell, 2021). Хоча Шнел уникає прямого використання поняття самоактуалізації, її підхід фактично спрямований на дослідження цього феномену, описуючи людське становлення як рух до осмисленого буття.

У сучасному українському науковому дискурсі також спостерігається тенденція до розгляду самореалізації як багатовимірного процесу, що охоплює усвідомлення, вибір і реалізацію індивідуальних можливостей, цілей і цінностей особистості. Зокрема, у дослідженні Ю. О. Асєєвої та Д. К. Вепрінцевої

самореалізація визначається як процес, що включає усвідомлення, вибір і реалізацію індивідуальних можливостей, цілей і цінностей, і розглядається як центральний механізм перетворення особистості на свідомого суб'єкта власного життя (Asieieva & Veprintseva, 2024).

Таким чином, аналіз сучасних публікацій свідчить, що хоча в останні роки здійснюються численні спроби інтегрувати дослідження самоактуалізації з екзистенційними, смисловими та філософськими підходами, ці спроби мають фрагментарний характер. Відсутність цілісної онтологічної концепції самоактуалізації, яка б системно поєднувала психологічні емпіричні дані з філософським осмисленням людської сутності, зумовлює актуальність подальшого теоретичного синтезу.

Метою статті є переосмислення ідеї самоактуалізації через аналіз структури людського досвіду. У роботі самоактуалізація розглядається у контексті ідеї людського існування як життєсвіту та інтерпретується як процес трансформації горизонту можливостей суб'єкта. Особливу увагу приділено етапу усвідомлення обмеженості сформованої структури досвіду, який розглядається як необхідна умова переходу від дефіцитного способу існування до більш відкритих форм людського буття.

Виклад основного матеріалу. Якщо однією з характерних ознак самоактуалізації у концепції А. Маслоу є автентичність – здатність людини діяти відповідно до власних внутрішніх схильностей і можливостей, – виникає питання про причини, через які у реальному житті ця автентичність часто виявляється обмеженою або втраченою (Maslow, 1954, 1968). Багато людей, навіть володіючи значним потенціалом, діють у спосіб, що не відповідає їхнім власним прагненням і можливостям, свідомо або несвідомо звужуючи поле власної активності.

Подібну ситуацію екзистенціальна філософія описує через поняття «поганої віри» (mauvaise foi), введене Ж.-П. Сартром у «Буття і Ніщо». У цьому стані людина фактично заперечує власну свободу, сприймаючи себе як істоту, жорстко визначену зовнішніми обставинами, соціальними ролями або минулим досвідом (Sartre, 2001). Однак таке пояснення не дає відповіді на питання, чому людина приймає таке обмеження. Інакше кажучи, залишається відкритим питання: яким чином формується та структура досвіду, у межах якої певні можливості взагалі не переживаються як доступні.

З цієї причини у процесі трансформації життєсвіту ключову роль відіграє момент рефлексії. Рефлексія означає ситуацію, у якій об'єктом уваги стає не лише світ, але й спосіб, у який цей світ відкривається для суб'єкта. Іншими словами, людина починає усвідомлювати не тільки зміст власного досвіду, але й структуру, що робить цей досвід можливим. У ранній феноменології Е. Гуссерля, зокрема у праці «Ідеї щодо чистої феноменології і феноменологічної філософії», цей зсув описується через процедуру феноменологічної редукції, яка передбачає «взяття в дужки» наївного прийняття існування світу з метою аналізу самого досвіду його даності (Husserl, 2021).

Життєсвіт не є сукупністю свідомих переконань або теоретичних уявлень. Він функціонує на передрефлексивному рівні і визначає сам спосіб переживання реальності. Саме у цьому горизонті людина розрізняє можливе і неможливе, близьке і загрозливе, цінне і байдуже. Згідно з цим горизонт розуміється як структура відкритості світу для суб'єкта, яка формується у процесі життєвого досвіду (Gallagher & Zahavi, 2012).

Звідси випливають можливості для інтерпретації самоактуалізації. Потенціал людини не може бути зрозумілий лише як внутрішній набір здібностей або психологічних ресурсів. Потенціал реалізується лише настільки, наскільки життєсвіт суб'єкта відкриває відповідні можливості. Якщо горизонт досвіду звужений, то навіть наявні здібності можуть залишатися нереалізованими.

У цьому контексті явище, яке у гуманістичній психології описується як дефіцитна орієнтація, можна інтерпретувати як специфічну форму організації життєсвіту. Якщо досвід людини формується у середовищі нестабільності, загрози або постійного контролю, то світ переживається передусім через призму захисту і компенсації. У такому стані значна частина життєвих можливостей просто не з'являється у полі досвіду. Людина не відмовляється від них свідомо – вона не переживає їх як реальні.

Це дозволяє уточнити саму природу проблеми нереалізованого потенціалу. Вона не обов'язково пов'язана з відсутністю здібностей або мотивації. Набагато частіше вона

виникає внаслідок звуження горизонту можливостей, у межах якого суб'єкт взаємодіє зі світом. У такому випадку потенціал існує лише як абстрактна можливість, але не переходить у форму реальної діяльності.

Формування життєсвіту має історичний характер. Людський досвід завжди тілесно і соціально вкорінений, а тому спосіб взаємодії зі світом поступово стабілізується у вигляді певної схеми сприйняття і дії. Феноменологія сприйняття підкреслює, що ця схема має тілесну основу і визначає, які дії переживаються як природні або можливі (Merleau-Ponty, 2001). Емпіричні дослідження розвитку людини також демонструють, що ранній життєвий досвід може істотно впливати на подальші способи переживання світу. Зокрема, у дослідженні В. Дж. Фелітті та співавт. показано, що несприятливий дитячий досвід корелює зі змінами у системах реагування на загрозу, рівні довіри до інших і здатності до саморегуляції (Felitti et al., 1998). У філософській перспективі ці результати можна розглядати як підтвердження того, що життєсвіт людини формується історично і може набувати викривленої структури.

У такому контексті свобода набуває нового значення. Її не можна розуміти лише як здатність обирати між окремими діями. Свобода полягає у можливості змінювати саму структуру досвіду, через яку ці дії набувають смислу. Якщо життєсвіт суб'єкта звужений, то спроби здійснювати «правильні» дії можуть супроводжуватися значним внутрішнім напруженням, оскільки вони суперечать усталеній структурі переживання світу. Натомість трансформація життєсвіту змінює сам горизонт можливостей, роблячи нові форми діяльності природними і доступними.

Таким чином, вирішальним моментом свободи є не просто вибір конкретної дії, а вибір, спрямований на зміну тієї оптики, через яку суб'єкт бачить власні можливості. Свобода стає здатністю виходити за межі сформованої структури життєсвіту і поступово розширювати горизонт людського буття.

У цьому контексті самоактуалізацію доцільно визначити як процес трансформації життєсвіту, у якому звужена структура переживання світу поступово замінюється більш відкритим горизонтом можливостей. У результаті потенціал людини перестає існувати лише як абстрактна можливість і набуває форми реальної діяльності. Самоактуалізація у такому розумінні постає як процес розширення життєвого світу людини, у якому свобода суб'єкта відіграє визначальну роль.

Водночас така трансформація життєсвіту не може розпочатися доти, доки сама структура досвіду залишається для суб'єкта невидимою, адже, як зазначає Е. Гуссерль, світ, заздалегідь даний йому в його свідомому житті та в його спільності з рештою людства (Husserl, 1970). Людина не вступає у взаємодію зі світом із нейтральної позиції, оскільки наївна впевненість у безпосередній даності речей «затуляла… широкий горизонт примітних істин» (Husserl, 1970), у межах якого розгортається будь-яке сприйняття. Це означає, що реальність від самого початку переживається в певному горизонті значень і можливостей, який визначає спосіб інтерпретації подій і те, що може бути визнане значущим. У пізній феноменології Е. Гуссерля цей горизонт осмислюється через поняття життєсвіту (Lebenswelt) як передрефлексивного поля очевидностей, адже «… саме в життєсвіті містяться всі фундаментальні значення математизованого світу природничих наук» (Husserl, 2021). Саме в межах цього горизонту суб'єкт визначає, що є природним, можливим або нормальним, а що – дивним, небезпечним чи недоступним.

З огляду на це особливість життєсвіту полягає у його прозорості для самого суб'єкта. У повсякденному досвіді людина не сприймає його як історично сформовану структуру, що організовує її взаємодію зі світом. Навпаки, життєсвіт переживається як сам світ, як безпосередня й об'єктивна реальність. Саме тому навіть істотні викривлення структури переживання можуть залишатися невидимими. Якщо життєвий досвід людини формувався у середовищі нестабільності, постійної загрози або жорсткого контролю, відповідні способи сприйняття поступово закріплюються як звичні. З часом вони починають сприйматися не як специфічна форма досвіду, а як природний порядок речей.

У такій ситуації дефіцитний спосіб існування не обов'язково усвідомлюється як проблема. Людина може відчувати напруження, тривогу або хронічне відчуття нестачі, однак

ці переживання інтерпретуються як властивості самого світу. Іншими словами, суб'єкт може вважати, що світ у принципі є небезпечним, ворожим або таким, у якому постійно бракує ресурсів. У цьому випадку дефіцитність не переживається як результат певної структури досвіду, вона постає як об'єктивна характеристика реальності. Подібний механізм можна пояснити тим, що інтерпретації реальності, сформовані у процесі життєвого досвіду, закріплюються як самоочевидні, адже «потік свідомості за своєю природою ще не схоплений у сітку рефлексії», тоді як «рефлексія по суті належить до просторово-часового світу повсякденного життя» (Schutz, 1967). Водночас ці інтерпретації не є суто індивідуальними, оскільки вони формуються у процесі взаємодії з іншими, де суб'єкт «ідентифікує себе з переживаннями іншого в межах спільного "ми-відношення"» (Schutz, 1967). Саме завдяки цьому відповідні способи інтерпретації не лише не піддаються сумніву, але й постійно підтверджуються у соціальній взаємодії, набуваючи статусу очевидної реальності.

Тому навіть сильний дискомфорт не завжди веде до зміни способу існування. Поки структура досвіду залишається невидимою, вона функціонує як безальтернативна реальність. Людина може намагатися змінювати окремі обставини життя або шукати нові стратегії поведінки, але сама оптика переживання світу залишається незмінною. У такому випадку навіть потенційно нові можливості можуть залишатися поза полем досвіду, оскільки вони не вписуються у сформований горизонт значень.

Саме цю ситуацію М. Гайдеґґер описує у праці «Буття і час» у контексті аналізу повсякденності (Alltäglichkeit) та структури безособового *das Man*, де людське буття схильне відтворювати усталені способи інтерпретації світу, сприймаючи їх як самоочевидні (Heidegger, 2003). У цьому режимі світ постає не як простір відкритих можливостей, а як вже інтерпретована структура значень, що наперед визначає межі розуміння і переживання. В коментарях до «Буття в Світі» подібну ідею розвиває Г. Дрейфус де, аналізуючи гайдеггерівське поняття залученості (involvement), він показує, що людська дія завжди відбувається в межах усталених практик, які визначають, що може бути сприйняте як значуще, і тим самим обмежують горизонт можливостей досвіду (Dreyfus, 1991).

З цієї причини у процесі трансформації життєсвіту ключову роль відіграє момент рефлексії. Рефлексія означає ситуацію, у якій об'єктом уваги стає не лише світ, але й спосіб, у який цей світ відкривається для суб'єкта. Іншими словами, людина починає усвідомлювати не тільки зміст власного досвіду, але й структуру, що робить цей досвід можливим. У феноменологічній традиції такий зсув описується як вихід із природної установки – стану, в якому суб'єкт починає ставити під питання ті очевидності, що раніше сприймалися як безумовні. Так, Е. Гуссерль описує природну установку як таку, в якій «світ постійно вже є для нас наявним» (Husserl, 2021), а також підкреслює необхідність поставити під питання те, що «залишалося само собою зрозумілим» (Husserl, 2021), здійснюючи перехід до рефлексивного аналізу досвіду.

Цей зсув описується через процедуру редукції. Як зазначає Е. Гуссерль, необхідно здійснити «феноменологічну редукцію» ще до аналізу «самих речей», оскільки до них можна дійти лише опосередковано – через аналіз свідомості (Husserl, 2021). Це означає, що безпосередня даність світу більше не приймається як очевидна: під питання ставиться не лише зміст досвіду, але й сам спосіб його даності. Відтак те, що раніше сприймалося як об'єктивна реальність, відкривається як структура, залежна від актів свідомості.

Це відкриття має принципове значення для подальшої трансформації життєсвіту. Коли людина усвідомлює, що її спосіб переживання світу не є необхідним або універсальним, виникає можливість порівнювати різні способи існування. Саме у цей момент стає очевидним, що ті форми життя, які раніше здавалися неможливими або недосяжними, можуть бути реальними альтернативами. Таким чином, рефлексія відкриває новий горизонт можливостей, який раніше був прихований структурою досвіду.

У цьому сенсі виявлення викривленого досвіду є необхідною умовою подальшої трансформації життєсвіту. Поки структура переживання світу залишається прозорою і невидимою, вона відтворюється як природний порядок реальності. Лише в процесі рефлексії вона може бути розкрита як певна форма організації досвіду, що виникла у процесі життєвої

історії суб'єкта. Саме тоді з'являється можливість поставити під питання її необхідність і відкрити простір для зміни.

Таким чином, між викривленим життєсвітом і процесом самоактуалізації існує принципово важливий проміжний етап, етап розкриття структури власного досвіду. Самоактуалізація починається не з розвитку здібностей і навіть не з морального рішення діяти інакше. Її початком є усвідомлення того, що власний спосіб переживання світу не є єдино можливим. Лише після цього з'являється простір для свободи, у якому суб'єкт може спрямувати власні зусилля на зміну тієї оптики, крізь яку він бачить світ і власні можливості.

У такій перспективі рефлексія виступає ключовим механізмом переходу від неусвідомленого відтворення звуженої структури досвіду до її свідомої трансформації. Саме вона дозволяє суб'єктові побачити межі власного життєсвіту і відкрити можливість його поступового розширення. У цьому сенсі рефлексія не є лише інтелектуальною операцією, а стає фундаментальною умовою переходу до більш відкритого і творчого способу людського буття.

Водночас сама поява рефлексії ще не гарантує трансформації життєсвіту. Людина може бути інтелектуально розвиненою, активно аналізувати власний досвід і навіть критично осмислювати події свого життя, але при цьому залишатися у рамках тієї ж самої структури переживання світу. У такому випадку рефлексія виконує радше функцію раціоналізації вже наявної оптики, ніж її розкриття. Суб'єкт продовжує інтерпретувати власний досвід через сформований горизонт очевидностей і тому схильний сприймати своє бачення світу як єдино можливе або найбільш адекватне. Це означає, що навіть інтенсивна інтелектуальна діяльність може не призводити до усвідомлення викривлення досвіду, якщо сама структура життєсвіту залишається поза полем аналізу.

З цієї причини важливо відрізняти інтелектуальну рефлексію, спрямовану на пояснення подій і побудову інтерпретацій, від більш глибокої форми рефлексії, у якій предметом уваги стає сам спосіб переживання світу. Лише у другому випадку виникає можливість поставити під питання ті очевидності, що раніше сприймалися як природні. Проте навіть така рефлексія не виникає довільно. Для того щоб суб'єкт почав сумніватися у власній оптиці, необхідні певні переживання або ситуації, які порушують звичну структуру досвіду.

Водночас ці типові інтерпретації не є суто індивідуальними, а формуються у спільному просторі досвіду, який А. Шюц описує через структуру ми–відносини (we-relationship), у межах якої суб'єкти співпереживають і співвідносять свої дії та значення (Schutz, 1967). Саме тому життєсвіт набуває характеру самоочевидної та спільно підтвердженої реальності. Проте ця очевидність зберігається доти, доки взаємодія відбувається в межах узгоджених типізацій. У ситуації ж зіткнення з досвідом, який не вписується у звичні схеми інтерпретації, виникає розрив цієї узгодженості. Інший постає не просто як носій альтернативної позиції, а як досвід, який не може бути повністю інтерпретований у рамках уже наявного горизонту значень. Саме в цій невідповідності стає можливою проблематизація власних очевидностей: суб'єкт починає усвідомлювати, що його спосіб переживання світу не є єдино можливим, а є лише однією з можливих форм його організації.

Саме цей механізм дозволяє точніше зрозуміти тезу П. Бергера і Т. Лукмана про те, що «реальність повсякденного життя є соціально сконструйованою» (Berger & Luckmann, 1966). Йдеться не лише про те, що уявлення про світ формуються соціально, а про те, що вони підтримуються через постійне взаємне підтвердження в процесі взаємодії. Відтак те, що постає як природний порядок речей, є результатом стабілізації певних інтерпретацій, які набувають статусу об'єктивної реальності. Саме тому порушення цієї стабільності (зокрема, через зустріч з інакшими способами досвіду) відкриває можливість побачити контингентність власної інтерпретації світу.

У цьому контексті важливим є уточнення, яке пропонує Д. Захаві у праці «Я та Інший», підкреслюючи, що інтерсуб'єктивність не є вторинним доповненням до індивідуального досвіду, а належить до його базової структури. Як він зазначає, «самодосвід від самого початку має інтерсуб'єктивну структуру» (Zahavi, 2014). Це означає, що досвід іншого не просто додає нову перспективу до вже наявного бачення світу, а здатний змінювати сам спосіб його організації. Інший постає як така позиція, яка не може бути повністю редукована до

власного горизонту значень, і саме тому відкриває можливість виходу за його межі. У цій перспективі зустріч з іншим суб'єктом виступає не як зовнішній вплив, а як внутрішньо необхідний момент, у якому власна очевидність може бути поставлена під питання.

Таким чином, виявлення викривлення досвіду не є суто інтелектуальним актом. Воно відбувається у просторі інтерсуб'єктивної взаємодії, де суб'єкт стикається з альтернативними способами існування, що роблять видимою обмеженість його власної оптики і відкривають можливість трансформації життєсвіту.

Висновки. Проведене дослідження дозволило переосмислити самоактуалізацію у філософсько-психологічній перспективі. У роботі показано, що перехід від дефіцитного способу існування до самоактуалізації передбачає проміжний етап – усвідомлення обмеженості власної структури досвіду. Самоактуалізація у цій інтерпретації постає як процес трансформації життєсвіту, що відбувається через розширення горизонту можливостей у рефлексії та взаємодії з іншими суб'єктами.

Перспективи подальших досліджень пов'язані з аналізом умов, за яких відбувається розкриття викривленої структури життєсвіту, зокрема ролі інтерсуб'єктивних взаємодій, культурного середовища та життєвих криз у процесі трансформації людського досвіду.

Список використаних джерел:

Асєєва Ю. О., Вепрінцева Д. К. (2024). Самореалізація як психологічний феномен. *Ментальне здоров'я, (2)*, 3–7. https://journals.oneu.od.ua/index.php/mh/article/view/14.

Berger P., & Luckmann T. (1966). The social construction of reality. Anchor Books.

Bland A. M. (2023). Self-actualization and co-actualization. In The handbook of humanistic psychology (pp. 233–249). Wiley.

Dreyfus H. (1991). Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's Being and Time. MIT Press.

Felitti V. J., Anda R. F., Nordenberg D., Williamson D. F., Spitz A. M., Edwards V., Koss M. P., & Marks J. S. (1998). Relationship of childhood abuse and household dysfunction to many of the leading causes of death in adults. *American Journal of Preventive Medicine, 14*(4), 245–258. https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/9635069/.

Gallagher S., & Zahavi D. (2012). The phenomenological mind. Routledge.

Heidegger M. (2008). Being and time. Harper Perennial Modern Thought.

Гусерль Е. (2021). Ідеї щодо чистої феноменології і феноменологічної філософії. Фоліо.

Husserl E. (1970). The crisis of European sciences and transcendental phenomenology. Northwestern University Press.

Maslow A. H. (1954). Motivation and personality. Harper & Row.

Maslow A. H. (1968). Toward a psychology of being. Van Nostrand.

Мерло-Понті М. (2001). Феноменологія сприйняття. Український центр духовної культури.

Сартр Ж.-П. (2001). Буття і ніщо. Основи.

Schnell T. (2021). Psychology of meaning in life. Routledge.

Schutz A. (1967). The phenomenology of the social world. Northwestern University Press.

Wong P. T. P. (2020). Existential positive psychology and integrative meaning therapy. Springer. https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/33016788/.

Wong P. T. P. (2023). Second wave positive psychology: Embracing the dark side of life. INPM Press. https://www.researchgate.net/publication/279516526_Second_Wave_Positive_Psychology_Embracing_the_Dark_Side_of_Life.

Zahavi D. (2014). Self and other: Exploring subjectivity, empathy, and shame. Oxford University Press.

References:

Asieieva, Yu. O., & Veprintseva, D. K. (2024). Samorealizatsiia yak psykholohichnyi fenomen [Self-realization as a psychological phenomenon]. *Mentalne zdorovia, (2)*, 3–7 [in Ukrainian]. https://journals.oneu.od.ua/index.php/mh/article/view/14.

Berger, P., & Luckmann, T. (1966). The social construction of reality. New York: Anchor Books.

Bland, A. M. (2023). Self-actualization and co-actualization. In The handbook of humanistic psychology (pp. 233–249). New York: Wiley.

Dreyfus, H. (1991). Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's Being and Time. Cambridge: MIT Press.

Felitti, V. J., Anda, R. F., Nordenberg, D., Williamson, D. F., Spitz, A. M., Edwards, V., Koss, M. P., & Marks, J. S. (1998). Relationship of childhood abuse and household dysfunction to many of the leading causes of death in adults. American *Journal of Preventive Medicine, 14*(4), 245–258. https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/9635069/.

Gallagher, S., & Zahavi, D. (2012). The phenomenological mind. London: Routledge.

Heidegger, M. (2008). Being and time. Harper Perennial Modern Thought.

Husserl, E. (1970). The crisis of European sciences and transcendental phenomenology. Evanston: Northwestern University Press.

Husserl, E. (2021). Idei shchodo chystoi fenomenolohii i fenomenolohichnoi filosofii [Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy]. Kharkiv: Folio [in Ukrainian].

Maslow, A. H. (1954). Motivation and personality. New York: Harper & Row.

Maslow, A. H. (1968). Toward a psychology of being. New York: Van Nostrand.

Merlo-Ponti, M. (2001). Fenomenolohiia spryiniattia [Phenomenology of perception]. Kyiv: Ukrainskyi tsentr dukhovnoi kultury [in Ukrainian].

Sartre, Zh.-P. (2001). Buttia i nishcho [Being and nothingness]. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].

Schnell, T. (2021). Psychology of meaning in life. New York: Routledge.

Schutz, A. (1967). The phenomenology of the social world. Evanston: Northwestern University Press.

Wong, P. T. P. (2020). Existential positive psychology and integrative meaning therapy. Cham: Springer. https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/33016788/.

Wong, P. T. P. (2023). Second wave positive psychology: Embracing the dark side of life. Toronto: INPM Press. https://www.researchgate.net/publication/279516526_Second_Wave_Positive_Psychology_Embracing_the_Dark_Side_of_Life.

Zahavi, D. (2014). Self and other: Exploring subjectivity, empathy, and shame. Oxford: Oxford University Press.

Дата першого надходження статті до видання: 28.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК141.319 : 316.42
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.33

Ковбасюк Юрій Вадимович,
аспірант кафедри соціальної філософії, філософії освіти
та освітньої політики
Українського державного університету
імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0001-1441-4795
kovbasyk.yurii@gmail.com

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПОВОРОТ У ПОСТСУЧАСНІЙ ОСВІТІ НА ТЛІ ТЕХНОЛОГІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

У статті здійснено комплексний філософсько-антропологічний аналіз трансформації освітнього простору в умовах стрімкого переходу до мережевого інформаційного суспільства. Досліджено парадоксальну ситуацію, коли глобальна технологізація та впровадження інноваційних цифрових інструментів у навчальний процес призводять не лише до розширення пізнавальних можливостей, але й до відчуження, інструменталізації мислення та втрати суб'єктності учасниками освітньої взаємодії. Обґрунтовано об'єктивну необхідність антропологічного повороту в постсучасній освіті, який передбачає радикальне зміщення фокусу з технічного оснащення на людину як абсолютну цінність і головного творця смислів. Методологічною основою розвідки слугують феноменологічний метод (Е. Гусерль, М. Гайдеґґер), що повертає дослідницьку увагу до екзистенційного життєсвіту особистості, герменевтичний підхід (Г.-Ґ. Ґадамер), спрямований на розуміння глибоко діалогічної природи освітнього акту, та концепції деконструкції (Ж. Дерріда), які дозволяють критично переосмислити логоцентричні педагогічні наративи. Проаналізовано ідеї філософії техніки (Б. Стіглер) та теорії мережевого суспільства (Я. Ван Дейк) для концептуалізації технологізації як тотального середовища, що детермінує нові способи людського буття. Доведено, що автентична освіта в епоху цифровізації вимагає емпатії, визнання унікальності Іншого та ретельного плекання мовної культури як противаги алгоритмізованому кліповому мисленню. Окрему увагу приділено українському контексту, зокрема концептуальним засадам розбудови вітчизняної школи, що втілюють ідеї дитиноцентризму та педагогіки партнерства на тлі подолання цифрової нерівності. Зроблено висновок, що адекватною відповіддю на цивілізаційні виклики постсучасності є відмова від жорсткої стандартизації на користь гнучких освітніх траєкторій та розвитку компетенцій, які не піддаються машинній алгоритмізації. Антропоцентрична парадигма визначена як ключова умова збереження гуманістичного ядра, розвитку критичної рефлексії та духовного виживання суспільства в епоху тотальної цифрової реальності.

Ключові слова: філософія освіти, антропологічний поворот, постсучасність, технологізація суспільства, мережеве суспільство, феноменологія освіти, суб'єктність, цифровізація, життєсвіт.

Kovbasyuk Yuriy,
Postgraduate Student at the Department of Social Philosophy,
Philosophy of Education and Educational Policy
Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0001-1441-4795
kovbasyk.yurii@gmail.com

ANTHROPOLOGICAL TURN IN POSTMODERN EDUCATION AGAINST THE BACKGROUND OF TECHNOLOGIZATION OF SOCIETY

The article provides a comprehensive philosophical and anthropological analysis of the transformation of the educational space in the context of the rapid transition to a networked information society. The paradoxical

© Ковбасюк Ю. В., 2026

Стаття поширюється на умовах
ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

situation is investigated, when global technologization and the introduction of innovative digital tools into the educational process lead not only to the expansion of cognitive capabilities, but also to the alienation, instrumentalization of thinking and the loss of subjectivity of participants in educational interaction. The objective necessity of an anthropological turn in postmodern education is substantiated, which involves a radical shift in focus from technical equipment to man as an absolute value and the main creator of meanings. The methodological basis of the investigation is the phenomenological method (E. Husserl, M. Heidegger), which returns research attention to the existential lifeworld of the individual, the hermeneutic approach (H.-G. Gadamer), aimed at understanding the deeply dialogical nature of the educational act, and the concept of deconstruction (J. Derrida), which allow for a critical rethinking of logocentric pedagogical narratives. The ideas of the philosophy of technology (B. Stigler) and the theory of the network society (J. Van Dijk) are analyzed to conceptualize technologization as a total environment that determines new ways of human existence. It is proven that authentic education in the era of digitalization requires empathy, recognition of the uniqueness of the Other and careful cultivation of language culture as a counterweight to algorithmic clip thinking. Special attention is paid to the Ukrainian context, in particular to the conceptual principles of building a national school that embody the ideas of child-centrism and partnership pedagogy against the background of overcoming digital inequality. It is concluded that an adequate response to the civilizational challenges of postmodernity is the rejection of rigid standardization in favor of flexible educational trajectories and the development of competencies that are not amenable to machine algorithmization. The anthropocentric paradigm is defined as a key condition for preserving the humanistic core, the development of critical reflection and the spiritual survival of society in the era of total digital reality.

Key words: philosophy of education, anthropological turn, postmodernity, technologization of society, network society, phenomenology of education, subjectivity, digitalization, lifeworld.

Вступ. Сучасний етап розвитку цивілізації характеризується стрімким переходом до мережевого суспільства, що докорінно змінює всі сфери людського буття. Глобальна технологізація відкриває небачені раніше можливості для комунікації, пізнання та управління величезними інформаційними потоками. Водночас ці процеси породжують глибоку екзистенційну кризу, оскільки техніка поступово починає диктувати умови існування самої людини. У такому гіпердинамічному середовищі традиційні орієнтири втрачають свою стійкість, а людська ідентичність зазнає постійних трансформацій. Саме тому на передній план наукового та суспільного дискурсу виходить проблема збереження гуманістичного ядра в епоху тотальних цифрових інновацій. Освіта як фундаментальний інститут соціалізації неминуче опиняється в самому епіцентрі цих тектонічних зрушень. Вона змушена блискавично реагувати на виклики часу, переглядаючи не лише інструментарій, але й саму суть власного призначення. Технічне оснащення навчального процесу вже не може бути самоціллю, адже сліпе захоплення технологіями загрожує втратою суб'єктності як учня, так і вчителя.

Відтак виникає гостра об'єктивна потреба у зміщенні фокусу з технологічних засобів на саму людину як головну цінність і творця смислів. Це зумовлює неминучість глибоких світоглядних змін, які вимагають фундаментального філософського осмислення нової освітньої реальності.

Відповіддю на ці гострі цивілізаційні виклики стає антропологічний поворот у постсучасній освіті, який передбачає свідоме повернення до екзистенційних вимірів людського буття. Цей поворот спирається на потужний теоретичний фундамент феноменологічної та герменевтичної філософії, що дає змогу поглянути на освітній процес крізь призму життєсвіту особистості. Замість стандартизованого накопичення знань, сучасна парадигма акцентує увагу на розумінні, діалозі та формуванні унікального життєвого досвіду. У контексті деконструкції традиційних наративів постає надскладне завдання виховання критично мислячої людини, здатної протистояти маніпуляціям інформаційного суспільства. Технології при цьому мають розглядатися не як зовнішня загроза, а як специфічне середовище для розгортання нових форм людської присутності та творчості. Особливої актуальності ця проблематика набуває в умовах стрімкого розвитку української освіти, яка прагне інтегруватися у світовий простір зі збереженням власної національної ідентичності.

Пошук гармонійного балансу між цифровізацією навчального простору та духовним розвитком суб'єктів освіти стає ключовим завданням сучасної вітчизняної педагогіки. Подолання розриву між технічним прогресом та моральноетичною відповідальністю потребує залучення глибокого філософсько-антропологічного аналізу. Саме концептуалізація людини як

відкритого до світу феномена дозволяє вибудувати адекватну відповідь на виклики технологічного відчуження. Таким чином, дослідження взаємовпливу технологізації та антропологічних орієнтирів освіти формує надзвичайно перспективне поле для подальшого наукового пошуку.

Мета статті полягає у філософсько-антропологічному обґрунтуванні сутнісних трансформацій постсучасної освіти в умовах мережевого суспільства та концептуалізації нових підходів до збереження суб'єктності людини на тлі глобальної технологізації.

Методологічною основою є комплексний міждисциплінарний підхід, що органічно поєднує здобутки сучасної філософії, антропології та соціології освіти для глибокого аналізу трансформації людської суб'єктності в цифровому світі. Провідну роль у дослідженні відіграє феноменологічний метод (Е. Гусерль, М. Гайдеґґер), який дозволяє розкрити екзистенційні виміри освітнього процесу та повернути увагу до життєсвіту особистості, нівельованого інструментальною раціональністю. Для осягнення нових смислів, комунікативних практик і діалогічності в умовах інформаційного перенасичення застосовується герменевтичний підхід (Г.-Ґ. Ґадамер), тоді як елементи деконструкції (Ж. Дерріда) допомагають критично переосмислити традиційні педагогічні наративи та межі «людського» в епоху постсучасності.

Виклад основного матеріалу. Сучасний етап цивілізаційного розвитку відзначається небаченим досі масштабом технологічних трансформацій, які докорінно змінюють структуру людського повсякдення. Формування нової соціальної реальності супроводжується переходом до глобальної інформаційної економіки та кардинальною зміною способів комунікації. Теоретико-методологічний аналіз цих процесів дозволяє стверджувати, що суспільство набуває принципово нових мережевих характеристик (Воронкова, 2012, с. 142).

Інформаційні потоки стають не просто інструментом, а базовим середовищем, у якому розгортається життєдіяльність сучасної людини. За таких умов традиційні ієрархічні структури поступаються місцем гнучким, децентралізованим та всеохопним мережевим моделям взаємодії. Цей перехід генерує складну систему викликів, адже мережеве суспільство трансформує саму природу соціальних зв'язків та інституцій (Van Dijk, 2020, с. 84).

Освіта як фундаментальний механізм відтворення культури опиняється під колосальним тиском цих глобальних інформаційних зрушень. Інституційні межі навчального процесу розмиваються, поступаючись місцем концепції безперервної освіти впродовж усього життя. Відбувається швидка віртуалізація освітнього простору, що вимагає негайного переосмислення ролі педагога та здобувача знань. Отже, виникає нагальна потреба у філософському осмисленні тих антропологічних наслідків, які несе із собою тотальна технологізація суспільства.

Технологізація суспільства більше не може розглядатися як винятково зовнішній, нейтральний інструментальний процес, підпорядкований волі людини. Сучасна філософія техніки переконливо доводить, що технології глибоко вкорінені у саму сутність людського становлення. Техніка історично виступає невід'ємною частиною нашого буття, визначаючи способи сприйняття часу та простору (Stiegler, 1998, с. 189).

В епоху постсучасності ця взаємозалежність досягає свого апогею, коли цифрові пристрої стають буквально продовженням людського тіла та свідомості. Алгоритмізація мислення створює ризик втрати унікальної здатності до критичної рефлексії та глибокого зосередження. Людина дедалі частіше делегує свої когнітивні функції машинам, що призводить до своєрідної амнезії та розсіювання уваги. Відбувається трансформація темпорального досвіду, де швидкість обміну даними підміняє собою глибину проживання моменту. Освітній процес стикається з парадоксальною ситуацією, коли надлишок інформації блокує здатність до її якісного засвоєння та розуміння. Замість формування цілісного світогляду, навчання часто зводиться до фрагментарного споживання швидкоплинних цифрових стимулів. Подолання цього екзистенційного розриву вимагає принципово нового, гуманістично орієнтованого підходу до використання технологій у навчанні.

На практичному рівні інтеграція цифрових рішень у навчальний процес відбувається надзвичайно стрімко і часто неконтрольовано.

Впровадження комп'ютерних та інформаційних технологій у навчання спочатку розглядалося як абсолютне благо та панацея від освітніх криз (Галета, 2003, с. 13).

Очікувалося, що вільний доступ до світових баз даних автоматично підвищить якість та ефективність наукової роботи студентів. Дійсно, технічні засоби значно спростили пошук літератури, автоматизували рутинні процеси та розширили можливості дистанційного спілкування. Мультимедійні презентації, інтерактивні дошки та симулятори зробили подачу матеріалу більш наочною та динамічною. Однак згодом стало очевидним, що сама по собі наявність гаджетів не гарантує глибини засвоєння знань чи розвитку мислення. Навпаки, виник феномен цифрового відчуження, коли живий контакт між викладачем та учнем опосередковується холодним екраном монітора. Учасники освітнього процесу часто губляться у нескінченних гіперпосиланнях, втрачаючи здатність до лінійного, системного читання складних текстів. Інструменталізація освіти призводить до того, що форма подачі матеріалу починає домінувати над його глибинним змістом. Це гостро ставить питання про необхідність повернення до людського виміру освіти, де технологія має слугувати, а не володарювати.

Для подолання інструментального редукціонізму в освіті необхідно звернутися до потужного методологічного потенціалу феноменологічної філософії. Саме феноменологія закликає повернутися до самих речей, очистивши наше сприйняття від нашарувань технократичних догм та стереотипів. Сучасний учень часто сприймає світ крізь призму готових цифрових моделей, втрачаючи безпосередній контакт із живою реальністю. Феноменологічний підхід вимагає здійснення редукції, тобто тимчасового винесення за дужки нав'язаних суспільством концепцій та інформаційного шуму (Гусерль, 2020, с. 215).

Лише звільнивши свідомість від шаблонів, людина здатна побачити речі в їхній первинній, неспотвореній сутності та чистоті. В освітньому контексті це означає перехід від пасивного зазубрювання фактів до активного, свідомого конструювання власного досвіду. Навчання має стати процесом народження смислу безпосередньо у свідомості суб'єкта, а не простою трансляцією даних. Увага педагога повинна фокусуватися на внутрішньому світі учня, його інтенційних актах та способах сприйняття дійсності. Такий поворот дозволяє перетворити клас із фабрики з переробки інформації на простір автентичного філософського здивування. Зрештою, це відкриває шлях до формування глибоко рефлексивної особистості, здатної протистояти маніпуляціям віртуального світу.

Подальше розгортання феноменологічного проекту вказує на фундаментальну роль суб'єктивності у процесі пізнання світу. Пізнання не є механічним відображенням зовнішніх об'єктів; воно завжди зумовлене унікальною структурою свідомості того, хто пізнає. У цьому контексті надзвичайно важливою стає проблема іншого суб'єкта та можливості міжсуб'єктивного взаєморозуміння (Гусерль, 2021, с. 112).

Освітній процес за своєю природою є не просто трансляцією знань, а складним актом інтерсуб'єктивної комунікації. Технологізація суспільства часто створює ілюзію зв'язку, підміняючи справжню зустріч двох свідомостей обміном стандартизованими повідомленнями. Справжня ж освіта вимагає емпатії, співпереживання та здатності сприймати іншу людину не як об'єкт, а як рівноцінного суб'єкта. Педагогічна взаємодія має будуватися на визнанні унікальності життєсвіту кожного учня та повазі до його особистого досвіду. Подолання соліпсизму цифрової епохи можливе лише через відновлення живого, екзистенційно наповненого діалогу між поколіннями. Лише у просторі спільної довіри та відкритості відбувається справжня передача культурних кодів і моральних цінностей. Таким чином, феноменологія обґрунтовує необхідність антропологічного центрування освітніх практик на тлі бездушних технологій.

Центральним елементом антропологічного повороту є також переосмислення феномену мови у сучасному освітньому просторі. Цифрова епоха тяжіє до максимального спрощення мовленнєвих конструкцій, зводячи комунікацію до обміну короткими сигналами та емодзі. Мова поступово втрачає свою поетичну, глибинну сутність, перетворюючись на суто утилітарний інструмент передачі інформації.

Проте філософська традиція наполягає на тому, що мова є не просто засобом спілкування, а істинним домом буття самої людини. Саме

через мову ми не лише описуємо реальність, а й концептуалізуємо її, створюючи простір для розгортання людської екзистенції (Гайдеґґер, 2007, с. 89).

Справжня освіта повинна вчити не лише швидкісному читанню чи пошуку даних, але й вмінню вслухатися у тишу, у глибину слова. Важливо повернути учням здатність до повільного, вдумливого читання складних текстів, яке формує нейронні зв'язки та розвиває уяву. Діалог на уроці має стати простором, де народжується істина, а не просто відбувається обмін завченими формулюваннями. Захист мови від технологічної деградації стає одним із найголовніших завдань постсучасної гуманітарної педагогіки. Лише плекаючи мовну культуру, ми зберігаємо здатність до складного мислення і, як наслідок, нашу людську ідентичність.

Розуміння як ключова мета освітнього процесу вимагає залучення потужного герменевтичного інструментарію. Інформація сама по собі є мертвою, адже вона оживає та перетворюється на знання лише в момент її індивідуального розуміння. Учень приходить до школи не як чиста дошка, а з власним, вже сформованим набором передуджень та очікувань. Завдання педагога полягає не в руйнуванні цих передуджень, а у включенні їх у продуктивний процес герменевтичного кола (Ґадамер, 2001, с. 154). Навчання стає постійним злиттям горизонтів учня та горизонтів історичної традиції, втіленої у навчальних текстах. В епоху інтернету, коли доступні будь-які інтерпретації, критичне мислення та герменевтична пильність стають життєво необхідними. Освіта має навчити мистецтву ставити правильні питання, адже питання відкриває простір для нових смислів та діалогу. Технології здатні швидко видати готову відповідь, але вони не можуть навчити сумніватися і шукати глибинні причини явищ.

Тому акцент в освіті зміщується від трансляції непорушних істин до спільного пошуку та конструювання знання. Герменевтична парадигма перетворює навчання на нескінченну пригоду духу, де кожен текст завжди приховує нові горизонти для інтерпретації.

Постсучасний стан також вимагає критичної деконструкції усталених уявлень про саму природу освітнього процесу. Традиційна логоцентрична модель, що базувалася на беззаперечному авторитеті вчителя та підручника, зазнає неминучого краху. Розвиток мережевих технологій розхитує стабільні ієрархії, демонструючи множинність істини та відносність будь-якого знання (Дерріда, 2004, с. 405). Учні опиняються в ситуації відсутності єдиного центру тяжіння, що викликає тривогу, але водночас відкриває простір для свободи. Деконструкція дозволяє виявити приховані владні механізми, закладені в освітніх програмах, та звільнити мислення від догматизму. Разом з тим, виникає складне філософське питання про подальшу долю самого гуманізму та межі людського виміру в епоху машин. Криза класичного розуміння людини змушує нас шукати нові онтологічні засади для обґрунтування педагогічної діяльності (Дерріда, 2000, с. 127).

Відбувається своєрідне розмивання кордонів між людським тілом і технологією, що породжує концепції постгуманізму та кіборгізації. У цих умовах антропологічний поворот не означає наївного повернення до минулого, він є спробою перевинайти людину заново. Завдання освіти полягає в тому, щоб навчити жити в цій невизначеності, зберігаючи етичну відповідальність перед Іншим.

Усвідомлення всіх цих викликів зумовлює неминучість концептуального антропологічного повороту в освіті епохи постсучасності. Цей поворот радикально змінює вектор педагогічних зусиль від простого накопичення об'єктивних знань до розвитку суб'єктивного потенціалу особистості. Головним критерієм якості освіти стає не кількість вивченого матеріалу, а здатність людини до самореалізації та самопізнання. Освітній простір переосмислюється як безпечне середовище для експериментування з власними ідентичностями та життєвими стратегіями.

Важливим аспектом стає визнання тілесності, емоційного інтелекту та інтуїції як рівноправних компонентів пізнавального процесу. Педагогіка постсучасності відмовляється від жорсткої стандартизації, пропонуючи гнучкі, індивідуалізовані траєкторії навчання для кожного (Гуменюк, 2012, с. 168).

Технології в цій новій парадигмі відіграють допоміжну роль, забезпечуючи технічну базу для реалізації творчих задумів. Фокус уваги зміщується на формування так званих м'яких навичок, таких як емпатія, креативність, лідерство та здатність до колаборації. Саме ці суто

людські якості неможливо алгоритмізувати чи передати штучному інтелекту, що робить їх головним капіталом майбутнього. Таким чином, антропоцентрована освіта стає надійним щепленням проти духовного збіднення в умовах тотальної цифровізації.

На інституційному рівні ці філософські трансформації вимагають кардинального оновлення нормативно-правової та методологічної бази освіти. Понятійний апарат педагогічної науки суттєво розширюється, інтегруючи терміни з філософії, інформатики, психології та нейробіології. Сучасне розуміння освітнього процесу охоплює не лише формальне навчання у школі чи університеті, але й неформальну та інформальну складові (Енциклопедія освіти, 2008, с. 567).

Концепція відкритої освіти розмиває стіни навчальних закладів, перетворюючи все суспільство на єдиний глобальний освітній хаб. Заклади освіти змушені конкурувати з масовими освітніми платформами, соціальними мережами та розважальними медіа за увагу учня. Це вимагає від викладачів постійного професійного самовдосконалення, опанування нових цифрових інструментів та фасилітативних методик. Роль вчителя трансформується від безапеляційного транслятора знань до модератора, ментора та провідника у світі інформації. Управління освітою також стає більш демократичним, залучаючи до прийняття рішень здобувачів освіти, батьків та представників бізнесу. Оцінювання результатів навчання еволюціонує від формального тестування до портфоліо та комплексного аналізу реальних компетенцій. Усі ці інституційні зміни є відображенням глобального антропологічного зрушення, головна мета якого полягає у збереженні людяності в технологічному світі.

Для вітчизняної педагогічної системи описані процеси набувають особливої гостроти у контексті розбудови незалежної європейської держави. Українська освіта змушена долати не лише глобальні виклики цифровізації, але й наслідки пострадянського авторитарного спадку. За роки незалежності відбулися суттєві зрушення у напрямку гуманізації та демократизації навчально-виховного процесу на всіх його рівнях. Особливо показовим у цьому плані є реформування базової ланки, де закладаються фундаментальні світоглядні орієнтири особистості (Грищук, 2017, с. 231). Впровадження концепції Нової української школи стало практичним втіленням антропологічного підходу, зосередженого на дитиноцентризмі та справжньому партнерстві.

Висновки. Зміщення акцентів із механічного запам'ятовування на компетентнісний підхід дозволяє краще підготувати учнів до життя у мінливому світі. Водночас стрімка цифровізація освіти в Україні, прискорена зовнішніми кризовими факторами, оголила низку проблем та технологічних нерівностей. Подолання цифрового розриву між різними регіонами та верствами населення стає питанням національної безпеки та соціальної справедливості. Незважаючи на всі труднощі, українська освіта демонструє високий рівень адаптивності та відкритість до інноваційних педагогічних практик. Інтеграція національної ідентичності з глобальними технологічними трендами формує унікальний освітній простір, безпосередньо спрямований на всебічне розкриття потенціалу кожної людини.

Список використаних джерел:

Воронкова В. Г. (2012). Філософія розвитку сучасного суспільства: теоретико-методологічний контекст. Запоріз. держ. інж. акад. Запоріжжя: ЗДІА. 262 с.

Гайдеґґер М. (2007). Дорогою до мови. Пер. з нім. В. Кам'янця. Львів: Літопис. 232 с.

Галета Я. В. (2003). Комп'ютерні та інформаційні технології в навчанні та науковій роботі. *Коледжанин, 12*(24), 12–14.

Грищук Г. І. (2017). Розвиток початкової освіти в Україні за роки незалежності. *Освітологічний дискурс: електрон. наук. фах. вид*. Київ. ун-т ім. Бориса Грінченка. Київ. № 1/2. С. 227–234.

Гуменюк Г. (2012). Антропологічний поворот в освіті постсучасності. *Філософія освіти*, *1–2*, 165–175.

Гусерль Е. (2020). Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії: Книга перша. Загальний вступ до чистої феноменології. Пер. з нім. і коментарі В.Кебуладзе. Харків: Фоліо. 348 с.

Гусерль Е. (2021). Картезіанські медитації. Вступ до феноменології. Пер. з нім. А.Вахтель. Київ: Темпора. 304 с.

Ґадамер Г.-Ґ. (2001). Герменевтика і поетика. Київ: Юніверс. 288 с.

Дерріда Ж. (2004). Письмо та відмінність. Київ: Основи. 602 с.

Дерріда Ж. (2000). Цілі людини. Після філософії: кінець чи трансформація? Упоряд. К. Байнес. Київ: Четверта хвиля. С. 114–145.

Енциклопедія освіти (2008). Акад. пед. наук України. Головний ред. В. Г. Кремень. Київ: Юрінком Інтер. 1040 с.

Stiegler B. (1998). Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus. Stanford: Stanford University Press. 316 p.

Van Dijk J. (2020). The Network Society. 4th ed. London: SAGE Publications.

References:

Voronkova, V. H. (2012). Filosofiia rozvytku suchasnoho suspilstva: teoretyko-metodolohichnyi kontekst [Philosophy of modern society development: theoretical and methodological context]. Zaporizhzhia: ZDIA [in Ukrainian].

Heidegger, M. (2007). Dorohoyu do movy [On the way to language] (V. Kamianets, Trans.). Lviv: Litopys [in Ukrainian].

Haleta, Ya. V. (2003). Kompiuterni ta informatsiini tekhnolohii v navchanni ta naukovii roboti [Computer and information technologies in education and scientific work]. *Koledzhanyn, 12*(24), 12–14 [in Ukrainian].

Hryshchuk, H. I. (2017). Rozvytok pochatkovoi osvity v Ukraini za roky nezalezhnosti [Development of primary education in Ukraine during the years of independence]. *Osvitolohichnyi dyskurs, 1/2*, 227–234 [in Ukrainian].

Humeniuk, H. (2012). Antropolohichnyi povorot v osviti postsuchasnosti [Anthropological turn in postmodern education*]. Filosofiia osvity, 1–2*, 165–175 [in Ukrainian].

Husserl, E. (2020). Idei chystoi fenomenolohii i fenomenolohichnoi filosofii: Knyha persha. Zahalnyi vstup do chystoi fenomenolohii [Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: First book. General introduction to a pure phenomenology] (V. Kebuladze, Trans.). Kharkiv: Folio [in Ukrainian].

Husserl, E. (2021). Kartezianski medytsii. Vstup do fenomenolohii [Cartesian meditations. An introduction to phenomenology] (A. Vakhtel, Trans.). Kyiv: Tempora [in Ukrainian].

Gadamer, H.-G. (2001). Hermenevtyka i poetyka [Hermeneutics and poetics]. Kyiv: Yunivers [in Ukrainian].

Derrida, J. (2004). Pysmo ta vidminnist [Writing and difference]. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].

Derrida, J. (2000). Tsili liudyny [The ends of man]. In K. Baines (Ed.), Pislya filosofii: kinets chy transformatsiia? [After philosophy: end or transformation?] (pp. 114–145). Kyiv: Chetverta khvylia [in Ukrainian].

Kremen, V. H. (Ed.). (2008). Entsyklopediia osvity [Encyclopedia of education]. Kyiv: Yurinkom Inter [in Ukrainian].

Stiegler, B. (1998). Technics and time, 1: The fault of Epimetheus. Stanford University Press.

Van Dijk, J. (2020). The network society (4th ed.). SAGE Publications.

Дата першого надходження статті до видання: 31.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 008:316.75:323.1:355.01
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.34

Ломачинська Ірина Миколаївна,
доктор філософських наук, професор
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка
orcid.org/0000-0003-2537-6322
i.lomachynska@kubg.edu.ua

Алексеєнко Олена Володимирівна,
аспірант
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка
orcid.org/0009-0003-2941-7811
o.alekseienko.asp@kubg.edu.ua

ДУХОВНІ СМИСЛИ СИМВОЛІЧНОГО ПРОСТОРУ ЯК ЧИННИК ЗБЕРЕЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ГІБРИДНОЇ ВІЙНИ РОСІЇ

Стаття присвячена аналізу сутності духовних смислів культурно-символічного простору як середовища відтворення спільних цінностей, смислів і моделей солідарності, що забезпечують стійкість національної ідентичності українців в умовах війни росії, що має глобальний гібридний рівень. Метою статті є осмислення духовних смислів українського духовно-символічного простору як дієвого засобу збереження та відтворення національної ідентичності у ситуації гібридної війни росії. Проблематика дослідження аналізується крізь призму багаторівневої структури ідентичності, що охоплює світоглядні, духовно-культурні, релігійні та ціннісні виміри. Акцентовано увагу на національно-громадянському рівні ідентичності, пов'язаному з належністю до української політичної нації, громадянством, спільною відповідальністю за державу та участю в суспільному житті, який в умовах війни набуває особливої інтегративної ролі. Розкрито зміст мовно-символічного рівня національної ідентичності, що репрезентує мову, державні й культурні символи як ключові маркери самоідентифікації. Підкреслено, що українська мова, прапор, герб, пісня та вишиванка функціонують як знаки єдності, опору й солідарності в умовах гібридної війни росії. У висновках наголошено, що в умовах екзистенційних викликів сучасності українські державні та культурні символи постають ключовими елементами колективної свідомості й вагомими чинниками соціальної згуртованості суспільства.

Ключові слова: нація, національна ідентичність, культурно-символічний простір, етносимволіка, духовність, історична пам'ять, мова, цінності, гібридна війна.

Lomachinska Irina,
Doctor of Philosophy, Professor
Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University
orcid.org/0000-0003-2537-6322
i.lomachynska@kubg.edu.ua

Alekseienko Olena,
Postgraduate Student
Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University
orcid.org/0009-0003-2941-7811
o.alekseienko.asp@kubg.edu.ua

© Ломачинська І. М., Алексеєнко О. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

SPIRITUAL MEANINGS OF SYMBOLIC SPACE AS A FACTOR IN PRESERVING NATIONAL IDENTITY IN THE CONTEXT OF RUSSIA'S HYBRID WAR

The article is devoted to the analysis of the essence of the spiritual meanings of the cultural and symbolic space as an environment for the reproduction of shared values, meanings, and models of solidarity that ensure the resilience of Ukrainian national identity under the conditions of Russia's war, which has acquired a global hybrid character. The aim of the article is to examine the spiritual meanings of the Ukrainian spiritual and symbolic space as an effective means of preserving and reproducing national identity in the context of Russia's hybrid war. The research problem is examined through the prism of the multi-level structure of identity, encompassing worldview, spiritual-cultural, religious, and value-based dimensions. Particular attention is paid to the national-civic level of identity, associated with belonging to the Ukrainian political nation, citizenship, shared responsibility for the state, and participation in public life, which acquires a special integrative role in wartime. The linguistic-symbolic level of national identity is also revealed, representing language and state and cultural symbols as key markers of self-identification. It is emphasized that the Ukrainian language, flag, coat of arms, song, and vyshyvanka function as signs of unity, resistance, and solidarity in the context of Russia's hybrid war. The conclusions highlight that, amid contemporary existential challenges, Ukrainian state and cultural symbols emerge as crucial elements of collective consciousness and significant factors of social cohesion.

Key words: nation, national identity, cultural-symbolic space, ethnosymbolism, spirituality, historical memory, language, values, hybrid war.

Вступ. В умовах тривалого воєнного протистояння, зумовленого російським вторгненням, символічні форми культури – мова, релігійні практики, історична пам'ять, національні наративи та знакові простори – набувають не лише репрезентативної, а й безпекової функції, виступаючи важливим ресурсом консолідації українського суспільства та опору ворожим загарбницьким інформаційно-психологічним впливам. Гібридний характер російської агресії передбачає цілеспрямоване руйнування духовно-ціннісних основ української національної ідентичності, що актуалізує необхідність наукового осмислення механізмів символічного відтворення національної спільноти. В умовах війни саме символічний простір стає полем боротьби за інтерпретацію минулого, осмислення теперішнього й проєктування майбутнього нації, адже символи – від державних атрибутів до культурно-історичних і сакральних знаків – виконують інтегративну, мобілізаційну та захисну функції, сприяючи консолідації суспільства, формуванню відчуття опору деструктивним наративам.

Ступінь наукової розробки. Методологічною основою сучасних досліджень ідентичності є праця Ентоні Д. Сміта, у якій культура, символи та історична пам'ять визначаються як основа формування національної спільноти (Сміт, 1994). В українській науковій думці теоретичному аналізу національної ідентичності в умовах глобалізації присвячена монографія М. Козловця. Зокрема, автор окреслює загрози розмивання ідентичності та підкреслює роль культури й символів у її збереженні (Козловець, 2009). У колективній монографії науковців ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України розкриваються антропологічні основи української культури як цілісної цивілізаційної моделі; ідентичність аналізується через символи, історичну пам'ять, мову та цінності, що забезпечують культурну стійкість української нації (Рафальський et al., 2020). Релігійні чинники формування української ментальності як основи формування національної ідентичності проаналізованоу науковій розвідці авторського колективу Lomachinska, Deinega & Donets (2021). У дослідженні релігія формує духовні та культурно-символічні сенси, що впливають на духовні смисли, світоглядні орієнтації та колективне самоусвідомлення нації. У статті Homon. & Biletska (2024) визначальним символом національної ідентичності постає мова. Автори показують, як мовний вибір стає формою самоідентифікації, культурного опору та маркером політичної лояльності, перетворюючи мову на інструмент національної консолідації. У сучасному науковому дискурсі духовні символи національної стійкості розглядаються не лише як знаки ідентифікації, а як конденсовані носії історичної пам'яті, цінностей і моделей поведінки, що активізуються в умовах екзистенційної загрози. Зокрема, стаття Özgür & Deniz (2024) присвячена аналізу процесів

мобілізації української діаспори в Туреччині в умовах російсько-української війни. Автори показують, як війна стала каталізатором посилення самоідентифікації для українських переселенців, активізації їх громадянської позиції та переосмислення приналежності до української нації. В умовах війни переосмислюється духовна семантика української вишиванки як символу національної єдності. У статті за авторством Rendiuk (2023) вишиванка розкривається як символ національної ідентичності українців за кордоном. Вишиванка постає засобом збереження культурної пам'яті та зв'язку з батьківщиною в умовах міграції. У своїй науковій розвідці Г. Вінтер інтерпретує вишиванку як «духовну броню» української ідентичності, символічний одяг автором розглядається як інструмент культурної мобілізації українців, а також засобом формування міжнародного образу України в умовах війни (Winter, 2024).

У сучасних українських наукових дослідженнях війна інтерпретується як граничний екзистенційний досвід, що радикально трансформує культурну й національну ідентичність. У статті К. Шевчук українське мистецтво розглядається як символічний простір осмислення колективної травми, втрати та насильства, водночас підкреслюється його роль у формуванні опору, збереженні людяності й консолідації спільноти (Шевчук, 2023). В означеному контексті заслуговує на увагу також стаття О. Клєщової, де авторка досліджує український пісенний дискурс як простір актуалізації національних символів, що поєднує емоційний досвід, історичну пам'ять і культурні коди (Клєщова, 2023). Державний прапор у наукових інтерпретаціях українських науковців постає як символ просторової та ціннісної цілісності нації; його масове використання на фронті, у звільнених містах і в діаспорі фіксує ідею повернення контролю та відновлення справедливості. Зокрема, аналізу прапора як концепт-символу української лінгвокультури присвячена стаття А. Варинської. Прапор авторкою розглядається як семіотичний центр ідентичності, що поєднує мову, історію та емоційне переживання національної належності (Варинська, 2024).

Проаналізовані джерела засвідчують високу наукову цінність комплексного осмислення ідентичності українців крізь призму мови, релігії, мистецтва, символів, традицій і політичних практик. Автори переконливо доводять, що культурно-символічний простір виступає визначальним чинником формування національної стійкості, особливо в умовах гібридної війни росії, що зумовлюється загостренням символічного протиборства. Водночас наявні дослідження переважно зосереджені на окремих елементах ідентичності, що зумовлює потребу подальших міждисциплінарних студій.

Метою статті є осмислення духовних смислів українського духовно-символічного простору як дієвого засобу збереження та відтворення національної ідентичності у ситуації гібридної війни росії. Методологія дослідження ґрунтується на міждисциплінарному поєднанні філософського, релігієзнавчого,культурологічного та соціогуманітарного підходів. Серед методів основним є культурно-символічний аналіз, що дає змогу розкрити зміст і функції державних, історичних і сакральних символів у процесах конструювання національної ідентичності. Застосовано герменевтичний метод для інтерпретації смислів культурних текстів, мистецьких практик і публічних символів воєнного часу. Історико-порівняльний метод використано для виявлення трансформацій символічного простору в умовах війни, а соціально-філософський аналіз – для осмислення взаємозв'язку ідентичності, пам'яті та стійкості.

Виклад основного матеріалу. Сутність українства в сучасних умовах визначається багаторівневою структурою ідентичності, в якій поєднуються історичні, культурні, релігійні та ціннісні виміри. Гібридна війна, яку веде росія, спрямована на руйнування усталеної системи духовних суспільних цінностей, її основним об'єктом ураження стає ідентичність, здатність людини до самоідентифікації, визначення своєї системи духовних цінностей та свого місця в соціальній спільноті (Lomachinska, et al., 2025). В означеному контексті етнокультурний рівень ідентичності ґрунтується на спільному історичному досвіді, мові, традиціях, символах і колективній пам'яті. Саме він забезпечує тяглість української культури та спадкоємність поколінь, формуючи базове відчуття «свого» культурного простору.

Етнічна ідентичність формується як результат взаємодії кількох взаємопов'язаних джерел – родового, психологічного, культурного

та соціального. Родовий вимір ґрунтується на усвідомленні спільного походження та історичної долі, що поєднує членів етносу незалежно від просторових меж їхнього проживання. Психологічний компонент охоплює систему духовних ідеалів і цінностей, вироблених у межах спільноти. Визначальне значення в культурному контексті має етнокультурний чинник, який реалізується через мову, норми поведінки, звичаї, обряди та повсякденні практики (Рафальський et al., 2020, с. 1).

У контексті постійних зовнішніх викликів феномен «порубіжжя» в українській ментальності сформував прагнення до захищеності внутрішнього духовного світу, міфологізацію етнічної історії, конструювання сакралізованої моделі реальності, збереження національної самобутності. В основі української моделі національної духовності поєднані жертовність, милосердя, ненасилля, визнання свободи іншого, усвідомлення спільності історичної долі (Lomachinska, Deinega & Donets, 2021, с. 38). Отже, національна ідентичність постає передусім як форма колективної самосвідомості та самоконструювання образу національної спільноти, що формується зсередини на основі історичного досвіду, культурних практик і реальних умов її функціонування, а не як зовнішньо нав'язаний «національний характер». Вона тісно пов'язана з національною свідомістю, яка визначає способи самоідентифікації, рівень інтеграції та консолідації нації, а також її орієнтацію в соціальному й геополітичному просторі. Отже, національно-громадянський рівень пов'язаний із належністю до української політичної нації, громадянством, спільною відповідальністю за державу та участю в суспільному житті. В умовах війни цей рівень набуває особливої ваги, інтегруючи людей різного етнічного походження навколо ідеї захисту суверенітету й незалежності України.

Національна ідентичність, за Е. Смітом, поєднує відчуття політичної спільноти з культурно-історичним досвідом. Вона передбачає спільні інституції, правові норми та чітко окреслену територію, з якою люди ототожнюють себе. У західній, громадянській моделі нації територія постає як «історична земля» – рідний край, насичений пам'яттю поколінь, символами, святими місцями та спільними переживаннями. Такий простір стає джерелом колективної пам'яті й культурної винятковості. Отже, нація формується не лише політично, а й через культурну сакралізацію території, інституцій і спільної історії (Сміт, 1994).

Як зазначає М. Козловець, нація постає не лише як політичне утворення, а й як культурна спільнота, члени якої поєднані та згуртовані спільною історичною пам'яттю, системою міфів, символів і традицій. У цьому сенсі національна ідентичність і сама нація є складними соціальними конструкціями, що формуються з багатьох взаємопов'язаних складників – етнічних, релігійних, культурних, територіальних, економічних та політико-правових. Сукупність цих елементів утворює мережу солідарних зв'язків між членами спільноти, які ґрунтуються на спільному минулому, колективних уявленнях, символічних образах і традиціях, що забезпечують цілісність, тяглість і відтворення національної спільноти в історичному часі (Козловець, 2009, с. 88).

Водночас національна ідентичність виходить за межі суто суб'єктивного переживання, оскільки закорінюється в конкретному культурному, етнополітичному й символічному середовищі. Вирішальну роль у цьому процесі відіграє національна культура як цілісний символічний світ, що акумулює матеріальні й духовні цінності, історичну пам'ять, мову, традиції та міфи. Саме культура забезпечує спадкоємність поколінь і становить основний простір формування національно-культурної ідентичності. Тому можливо виокремити мовно-символічний рівень, що репрезентує мову, державні та культурні символи як ключові визначники національної самоідентифікації. Українська мова, прапор, герб, пісня, вишиванка функціонують як знаки єдності, опору та солідарності.

В означеному контексті національні символи не варто розглядати як пасивні елементи людської життєдіяльності, оскільки вони виконують активні, багатовимірні функції в соціальному просторі. Усвідомлені як на індивідуальному, так і на колективному рівнях, національні символи набувають особливого значення для міжгрупових взаємин, адже сприяють посиленню процесів національної ідентифікації та мають здатність автоматично актуалізувати у суспільній свідомості смисли й уявлення, пов'язані з національною належністю.

Загалом, колективна свідомість постає як сукупність спільних цінностей, переконань і норм, що формують відчуття належності та ідентичність суспільства, забезпечуючи його цілісність і соціальну згуртованість. Важливу роль у цьому процесі відіграє етносимволіка як система національно маркованих знаків, що відображають історичний і культурний досвід народу. У цьому контексті, як зазначають Т. Білан і О. Петрів, державні символи – Прапор, Герб і Гімн – виконують ключову інтегративну функцію, уособлюючи історичну тяглість, суверенітет і готовність до захисту Батьківщини. Вони закріплюють у колективній свідомості ідеї державності, національної єдності та стійкості, формуючи символічне підґрунтя українського державотворення (Білан & Петрів, 2025, с. 161).

У цьому контексті, як зазначає А. Варинська, концепт-символ прапора в українській національній картині світу засвідчує, що він не є результатом простого механічного ототожнення з нацією, а функціонує як складний соціокультурний і лінгвокультурний код, становлення якого відбувалося впродовж тривалого історичного періоду під впливом національних, культурних, соціальних, військових та інших чинників. Як концепт-символ прапор зберіг багатошарові смислові, етимологічні, асоціативні, функціональні й аксіологічні нашарування, що забезпечує його актуальність та інтенсивну репрезентацію в сучасному українському символічному просторі (Варинська, 2024).

У реаліях екзистенційних викликів сучасної доби синьо-жовтий прапор утвердився як один із найпоширеніших і найпотужніших символів, що репрезентує стійкість українського народу в боротьбі за незалежність. Ще з періоду Революції Гідності державний стяг став невід'ємним атрибутом масових акцій, а його кольори активно відтворювалися у стрічках, браслетах та інших знаках громадянського спротиву. Оскільки ідентичність охоплює не лише ідею тотожності, а й процес становлення особистості в межах соціуму, посягання на національні символи – прапор, герб та інші атрибути – спричиняє гостру суспільну реакцію та глибокі емоційні переживання, що закарбовані в колективній свідомості українців (Шевчук, 2023, с. 7).

Зокрема, тризуб як державний символ, в умовах війни набуває особливої смислової насиченості, перетворюючись на простір творчого та духовного переосмислення. Через його актуалізацію українське суспільство водночас відновлює зв'язок із власними історичними витоками та продукує нові ціннісні орієнтири, що спрямовані в майбутнє. Як зазначає А. Ракитянська, у сучасному культурному дискурсі Державний Герб України функціонує не лише як офіційний атрибут державності, а й як символ колективної пам'яті, внутрішньої сили та надії. Його активна присутність у мистецьких практиках сприяє інтеграції герба в повсякденний символічний досвід, роблячи його значущим елементом індивідуальної та національної ідентичності українців, особливо в ситуації екзистенційних загроз (Ракитянська, 2025, с. 181).

В умовах російсько-української війни символізація реальності набула значення одного з ключових механізмів загальнонаціонального спротиву дезінформації та агресивним практикам держави-окупанта. У цьому процесі сформувався розгалужений комплекс символів національної незламності, які були підхоплені та активно поширювалися у цифровому просторі блогерами, журналістами й широкими колами користувачів. Звичайні слова й повсякденні речі почали набувати символічного змісту, зокрема лексема «паляниця», що функціонувала як маркер мовної та культурної ідентифікації (Голденштейн, 2023, с. 41). У такий спосіб українська символіка, закорінена в історичному й сучасному досвіді народу, перетворилася на потужний інструмент культурного спротиву, здатний зміцнювати національну єдність і сприяти наближенню перемоги України у війні.

Означену позицію поділяють і А. Гомон та А. Білецька, зазначаючи, що у контексті російсько-української війни мова набула виразного символічного значення, перетворившись на один з основних чинників формування національної ідентичності українців. Російська мова для значної частини суспільства асоціюється з агресією та насильством, водночас українська мова постає носієм гуманістичних цінностей, солідарності й миру. Відповідно, усвідомлення мови як складника національної ідентичності зумовило переосмислення тривалої мовної проблематики та посилило її інтегративну функцію в суспільній свідомості (Homon

& Biletska, 2024, с. 25). Саме тому мова виступає об'єднавчим чинником, який дедалі більше визначає належність до української нації, виходячи за межі суто етнічного розуміння ідентичності та утверджуючись як символ опору й віри в майбутню перемогу.

Окремі дослідники наголошують на тому, що в сучасному українському культурному просторі актуалізувалась символічна сутність вишиванки, яка втратила суто архаїчну обрядову функцію й утвердилася як багатовимірний символ національно-культурної ідентичності та історичної життєстійкості українців. Адже вишиванка впродовж різних історичних етапів функціонувала й продовжує функціонувати як виразний маркер належності до спільного культурного простору українства. Упродовж останніх десятиліть, а особливо після повномасштабного вторгнення Росії у 2022 році, вона набула статусу міжнародно впізнаваного маркера «українськості», через який Україна чіткіше артикулює власну унікальність у глобальному просторі. У її орнаментальній і символічній структурі закодовано поєднання єдності та різноманіття індивідуального й колективного історичного досвіду українців, у тому числі тих, хто проживає поза межами України. Тому практика носіння вишиванки функціонує як форма символічного спротиву, культурного самоствердження й утвердження безперервності традиції. Як зазначає Г. Вінтер, регіональна варіативність орнаментів і символічних кодів вишиванки забезпечує збереження зв'язку між поколіннями та підтримує колективну пам'ять українців як усередині країни, так і в діаспорі. Вона відіграє важливу роль у формуванні нових ідентичностей українського суспільства, звільнених від радянських наративів, а також виступає засобом трансляції етнокультурних знань. Завдяки зусиллям української діаспори і внутрішнім культурним ініціативам вишиванка закріпилася як символ національної автономії, сили й здатності української нації до виживання в умовах складних історичних викликів (Winter, 2024, с. 205). В умовах тривалої російсько-української війни вишиванка набула чітко окресленого політичного виміру, утвердившись як символ незламності, національної єдності та волелюбності українського народу. Т. Рендюк акцентує увагу на тому, що з початком повномасштабної агресії вишиванка остаточно закріпилася як знак свободи, громадянської непокори й культурного спротиву. Для українців за кордоном, зокрема в умовах взаємодії традиційної діаспори з новими хвилями еміграції, вишиванка виконує функцію «візуальної візитівки» батьківщини, символу солідарності та культурної ідентифікації. Її публічна репрезентація на міжнародному рівні сприяє консолідації глобальної підтримки України та формуванню позитивного образу держави у світовому культурно-політичному просторі (Rendiuk, 2023).

Зокрема, у Туреччині особлива увага зосереджується на збереженні й розвитку матеріального виміру української культури, насамперед у формі традиційного національного одягу – вишиванки та вінка – як знакових маркерів української національно-культурної ідентичності. Ці елементи вбрання набули статусу міжнародно впізнаваних символів України, що засвідчується, зокрема, відзначенням Дня вишиванки 21 травня та його символічною дипломатичною репрезентацією. Українські громадські об'єднання в Туреччині активно ініціюють освітні й творчі практики, спрямовані на виготовлення традиційного одягу та культурних атрибутів. Колективна робота над створенням вишиванок, особливо в межах жіночих спільнот мігрантів, поєднує індивідуальну творчість із формуванням спільного символічного простору. Такі практики сприяють консолідації громади, посиленню відчуття приналежності та відтворенню національно-культурної ідентичності через спільно вироблений культурний продукт (Özgür & Deniz, 2024).

З початком повномасштабного вторгнення відбуваються також зміни у іменуванні новонароджених. Зокрема, окрім вже поширених імен діячів української історії, з'являються рідкісні імена, що підкреслюють національну ідентичність – Квітка, Миролюб. Така тенденція спирається на кілька взаємопов'язаних теоретичних і емпіричних міркувань. Символом воєнного часу стало ім'я Стефанія, також популярні імена, що символізують силу та віру. У період війни також зростає попит на імена, що репрезентують національних героїв, сакральні образи або народні символи – це спосіб «закарбувати» подію й передати її значення наступним поколінням. Відповідно, загострення мовного протистояння стимулює відмову від

імен, що асоціюються у суспільній свідомості із країною-агресором, і зумовлює повернення до автентичних українських форм, а масова культура, медіа та лідери думок (включно з діаспорою) посилюють цей тренд через публічні практики та символічні акції.

Важливим чинником формування та актуалізації національної ідентичності є сучасний український пісенний дискурс, що поєднує художній, символічний і комунікативний виміри української культури. У національно-культурному просторі сучасності він постає як самостійний лінгвістико-культурний феномен, у межах якого вагоме місце посідають твори, присвячені війні та новітній історії боротьби за національну ідентичність. Через мову, образи й музичні коди пісня транслює спільні цінності, формує емоційну єдність та відчуття належності до національної спільноти. Особливо в умовах війни пісенний дискурс набуває мобілізаційного характеру, перетворюючись на засіб культурного опору та самоідентифікації. Воєнна тематика надає пісням особливої комунікативної сили, адже їхні символи й образи формують простір колективної пам'яті та цінісної єдності. Знаковим прикладом стала пісня «Ой, у лузі червона калина», що набула статусу символу спротиву й національної солідарності (Клєщова, 2023, с. 89). У національному духовному просторі калина постає як один із давніх архетипних символів української культури, що втілює позачасову єдність народу та спадкоємність поколінь, поєднуючи живих із тими, хто відійшов у вічність. Водночас цей образ має виразний материнський вимір: кущ символізує матір, а цвіт і ягоди – дітей, уособлюючи ідею народження, турботи та продовження життя. У ширшому культурному значенні калина асоціюється з домом, батьківським корінням, рідною землею та постає символом України як духовної і культурної спільноти. Образ калини, закорінений в українській культурній традиції, уособлює красу, родинність, мир і життєствердні ідеали. Відповідно, український пісенний дискурс інтегрує традиційні символи з сучасними смислами, забезпечуючи спадкоємність культурної традиції й водночас сприяючи формуванню нових форм української ідентичності. У такий спосіб пісня постає не лише мистецьким явищем, а й дієвим соціокультурним механізмом консолідації нації.

Висновки. В умовах гібридних загроз сучасності національна ідентичність постає як багатовимірне й динамічне утворення, що формується у взаємодії політичних, культурно-історичних та символічних чинників. Вона поєднує громадянську належність із глибинними пластами колективної пам'яті, культури й мови, забезпечуючи внутрішню консолідацію українського суспільства. Мовно-символічний рівень, репрезентований державними й культурними символами, виконує активну функцію духовної мобілізації, опору та солідарності, перетворюючись на один із ключових механізмів збереження й відтворення української нації в умовах складних історичних викликів.

Аналіз ролі української етносимволіки засвідчує, що державні й культурні символи є ключовими елементами колективної свідомості та чинниками соціальної згуртованості українського суспільства. Прапор, герб і гімн функціонують не лише як офіційні атрибути державності, а як багатовимірні символічні коди, здатні актуалізувати історичну пам'ять, емоційну солідарність і готовність до спротиву. В умовах війни їх духовний сенс суттєво посилюється, поширюючись і на повсякденні мовні та культурні практики.

Вишиванка в сучасному українському культурному просторі постає не лише елементом традиційного одягу, а багатофункціональним символом національно-культурної ідентичності, історичної пам'яті та стійкості. Її семантична насиченість дозволяє поєднувати індивідуальний і колективний досвід українства. В умовах війни вишиванка набула чітко вираженого політичного й громадянського змісту, трансформувавшись у знак спротиву, солідарності та свободи, сприяючи консолідації спільнот і формуванню позитивного міжнародного образу України.

Сучасний український пісенний дискурс виконує не лише естетичну, а й виразну соціокультурну функцію, виступаючи одним із ключових механізмів формування національної ідентичності. Через поєднання мови, символів і музичних образів він актуалізує колективну пам'ять, транслює спільні цінності та посилює відчуття належності до національної спільноти. В умовах війни українська патріотична пісня набуває мобілізаційного та консолідаційного потенціалу, перетворюючись на форму культурного спротиву.

Список використаних джерел:

Homon A., Biletska I. (2024). Language as a symbol of national identity in the context of the Russian-Ukrainian conflict. *European Chronicle, 9*(2), 17–27. https://doi.org/10.59430/euch/2.2024.17.

Lomachinska I., Deinega E., & Donets O. (2021). The religious factors of the Ukrainian mentality formation. *Skhid, 1*(3), 34–39. https://doi.org/10.21847/1728-9343.2021.1(3).242755.

Lomachinska I., Ishchuk M., Chornomordenko I., Taran G., Turchyn M., Martsinko N., Pasko K., & Lobanchuk O. (2025). Hybrid Warfare and Customs Security: Strengthening Resilience for Sustainable Development. *European Journal of Sustainable Development*, *14*(2), 643–660. https://doi.org/10.14207/ejsd.2025.v14n2p643

Özgür E. M., Deniz A. (2024). Diaspora mobilization and identity construction of Ukrainian immigrants in Turkey: "Ukrainians started to become more Ukrainian". *Nationalities Papers, 52*(6), 1393–1412. https://doi.org/10.1017/nps.2023.80.

Rendiuk T. (2023). Vyshyvanka as a marker of the national identity of Ukrainians abroad. *Materials to Ukrainian Ethnology, 22*(25), 17–27. https://doi.org/10.15407/mue2023.22.017.

Winter G. (2024). "Spiritual armour": Crafting Ukrainian identity through vyshyvanka. *Czech Journal of International Relations, 59*(1), 177–210. https://doi.org/10.32422/cjir.776

Рафальський О. О. (керівник авт. кол.), Калакура Я. С., Коцур В. П., & Юрій М. Ф. (наук. ред.). (2020). *Антропологічний код української культури і цивілізації* (Кн. 1). Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України.

Білан Т., Петрів О. (2025). Етносимволіка захисту в українській культурі: єдність традиції і сьогодення. *Axis Europae*, *(7)*, 157–165.

Варинська А. (2024). Концепт-символ «прапор» в українській лінгвокультурі. https://doi.org/10.52058/2786-6165-2024-8(26)-142-153.

Голденштейн К. О. (2023). Основні напрями і специфіка використання політичної символіки в сучасній Україні. *Політичне життя*, *(1)*, 38–44. https://doi.org/10.31558/2519-2949.2023.1.5.

Рафальський О. (голова ред. кол.), Войналович В., Рябчук М. (2020). Етнополітичні чинники консолідації сучасного українського суспільства. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України.

Клєщова О. (2023). Український пісенний дискурс: сучасні символи. *Лінгвістика, 2*(48), 83–97.

Козловець М. А. (2009). Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка.

Ломачинська, І. М., & Алєксєєнко, О. В. (2023). Релігійна ідентичність як засіб маніпулювання в консцієнтальних війнах сучасності. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, *(43)*, 53–58. https://doi.org/10.32782/apfs.v043.2023.9.

Ракитянська М. І. (2025). Образ герба у виставковому проєкті «Символи ідентичності». *Український мистецтвознавчий дискурс*, *(5)*, 173–182. https://doi.org/10.32782/uad.2025.5.21.

Сміт Ентоні Д. (1994). Національна ідентичність (П. Таращук, пер. з англ.). Київ: Основи.

Шевчук К. (2023). Війна як переживання: українське мистецтво та естетичний досвід в часи російсько-української війни. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»*, *(25)*, 3–8.

Як називають дітей під час війни (2025). Informer.od.ua. URL: https://tinyurl.com/29n2r3uy.

References:

Homon, A., & Biletska, I. (2024). Language as a symbol of national identity in the context of the Russian-Ukrainian conflict. *European Chronicle, 9*(2), 17–27. https://doi.org/10.59430/euch/2.2024.17.

Lomachinska, I., Deinega, E., & Donets, O. (2021). The religious factors of the Ukrainian mentality formation. *Skhid, 1*(3), 34–39. https://doi.org/10.21847/1728-9343.2021.1(3).242755.

Lomachinska I., Ishchuk M., Chornomordenko I., Taran G., Turchyn M., Martsinko N., Pasko K., & Lobanchuk, O. (2025). Hybrid Warfare and Customs Security: Strengthening Resilience for Sustainable Development. *European Journal of Sustainable Development*, *14*(2), 643–660. https://doi.org/10.14207/ejsd.2025.v14n2p643.

Özgür, E. M., & Deniz, A. (2024). Diaspora mobilization and identity construction of Ukrainian immigrants in Turkey: "Ukrainians started to become more Ukrainian". *Nationalities Papers, 52*(6), 1393–1412. https://doi.org/10.1017/nps.2023.80.

Rendiuk, T. (2023). Vyshyvanka as a marker of the national identity of Ukrainians abroad. *Materials to Ukrainian Ethnology, 22*(25), 17–27. https://doi.org/10.15407/mue2023.22.017.

Winter, G. (2024). "Spiritual armour": Crafting Ukrainian identity through vyshyvanka. *Czech Journal of International Relations, 59*(1), 177–210. https://doi.org/10.32422/cjir.776.

Rafalskyi, O. O. (Ed.), Kalakura, Ya. S., Kotsur, V. P., & Yurii, M. F. (2020). *Antropolohichnyi kod ukrainskoi kultury i tsyvilizatsii* [Ethnopolitical factors of consolidation of contemporary Ukrainian society]. IPiEND imeni I. F. Kurasa NAN Ukrainy [in Ukrainian].

Bilan, T., & Petriv, O. (2025). Etnosymvolika zakhystu v ukrainskii kulturi: Yednist tradytsii i sohodennia [Ethnosymbolism of protection in Ukrainian culture: Unity of tradition and modernity]. *Axis Europae*, *(7)*, 157–165 [in Ukrainian].

Varynska, A. (2024). Kontsept-symvol "prapor" v ukrainskii linhvokulturi [The concept-symbol "flag" in Ukrainian linguoculture]. https://doi.org/10.52058/2786-6165-2024-8(26)-142-153 [in Ukrainian].

Holdenshtein, K. O. (2023). Osnovni napriamy i spetsyfika vykorystannia politychnoi symvoliky v suchasnii Ukraini [Main directions and specifics of the use of political symbolism in modern Ukraine]. *Politychne zhyttia*, *(1)*, 38–44. https://doi.org/10.31558/2519-2949.2023.1.5 [in Ukrainian].

Rafalskyi, O. (Ed.), Voinalovych, V., & Riabchuk, M. (2020). Etnopolitychni chynnyky konsolidatsii suchasnoho ukrainskoho suspilstva [Ethnopolitical factors of consolidation of modern Ukrainian society]. Kyiv: Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of NAS of Ukraine. [in Ukrainian].

Klieshchova, O. (2023). Ukrainskyi pisennyi dyskurs: Suchasni symvoly [Ukrainian song discourse: Modern symbols]. *Linhvistyka, 2*(48), 83–97 [in Ukrainian].

Kozlovets, M. A. (2009). Fenomen natsionalnoi identychnosti: Vyklyky hlobalizatsii [The phenomenon of national identity: Challenges of globalization]. Zhytomyr: Zhytomyr Ivan Franko State University Press [in Ukrainian].

Lomachinska, I. M., & Aleekseeienko, O. V. (2023). Relihiina identychnist yak zasib manipuliuvannia v konstsiientalnykh viinakh suchasnosti [Religious identity as a means of manipulation in contemporary consciential wars]. *Aktualni problemy filosofii ta sotsiolohii*, *(43)*, 53–58. https://doi.org/10.32782/apfs.v043.2023.9 [in Ukrainian].

Rakytianska, M. I. (2025). Obraz herba u vystavkovomu proiekti "Symvoly identychnosti" [The image of the coat of arms in the exhibition project "Symbols of identity"]. *Ukrainskyi mystetstvoznavchyi dyskurs*, *(5)*, 173–182. https://doi.org/10.32782/uad.2025.5.21 [in Ukrainian].

Smith, A. D. (1994). *Natsionalna identychnist* [National identity] (P. Tarashchuk, Trans.). Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].

Shevchuk, K. (2023). Viina yak perezhyvannia: Ukrainske mystetstvo ta estetychnyi dosvid v chasy rosiisko-ukrainskoi viiny [War as experience: Ukrainian art and aesthetic experience during the Russian–Ukrainian war]. *Naukovi zapysky Natsionalnoho universytetu "Ostrozka akademiia". Seriia "Filosofiia"*, *(25)*, 3–8. [in Ukrainian].

Yak nazyvaiut ditei pid chas viiny [How children are named during the war]. (2025). Informer.od.ua. https://tinyurl.com/29n2r3uy [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 22.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 347.73:342.722:27-42
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.35

Мащенко Ольга Вікторівна,
доктор юридичних наук, професор, магістр богослов'я,
перший проректор
Класичного приватного університету
orcid.org/0000-0003-3897-6845
Pokataeva.Olga1978@gmail.com

Семенюк Ігор Валентинович,
кандидат філософських наук, доктор практичного богослов'я
доцент кафедри богослов'я та гуманітарних дисциплін
Класичного приватного університету
старший пастор ЦХВЄ «Надія поколінь»
orcid.org/0000-0001-5833-0588
igori.semenyuk@gmail.com

ТРАНСФОРМАЦІЯ КОНЦЕПТУ РІВНОСТІ В ОПОДАТКУВАННІ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ БІБЛІЙНИХ ТЕКСТІВ ТА ПОДАТКОВОГО ЗАКОНОДАВСТВА УКРАЇНИ

У статті здійснюється комплексне міждисциплінарне дослідження змісту та еволюції принципу рівності усіх платників податків перед законом, а також недопущення будь-яких проявів податкової дискримінації. Актуальність роботи обумовлена необхідністю пошуку фундаментальних ціннісних орієнтирів для реформування податкової системи України в умовах правової трансформації. Авторами проведено паралелі між сучасними нормативно-правовими конструкціями та аксіологічними засадами християнської етики, що дозволило виявити генетичне коріння ідей справедливості та неупередженості у фінансових правовідносинах.

У межах дослідження проаналізовано положення Конституції України та Податкового кодексу України у зіставленні з міжнародними антидискримінаційними стандартами та біблійною герменевтикою.

Шляхом аналізу П'ятикнижжя (Вихід, Числа) детерміновано зміст категорії формальної рівності в оподаткуванні, де інститут фіксованого „викупу за душу" виступав інструментом подолання соціальної ієрархічності та підкреслював рівноцінність кожного суб'єкта в системі загальнодержавних зборів.

Водночас через аналіз новозавітних настанов Апостола Павла обґрунтовано концептуальний перехід до моделі дистрибутивної справедливості та принципу «рівномірності», що виступає прообразом сучасного оподаткування за платоспроможністю.

Наукова новизна роботи полягає в обґрунтуванні того, що податкова недискримінація постає не лише як техніко-юридичний інструмент регулювання ринку, а як метаюридична гарантія онтологічної рівноцінності кожної особи у її взаємовідносинах із суб'єктами владних повноважень. Доведено, що біблійний принцип «незважання на особу» є етичним запобіжником фіскальному свавіллю та вибірковому наданню преференцій. Зроблено висновок, що інтеграція духовних цінностей у правосвідомість платників податків та представників державних органів влади є необхідною умовою для забезпечення легітимності фіскального тиску та зміцнення довіри до інститутів публічної влади.

Ключові слова: податкова дискримінація, принцип рівності, фінансова справедливість, біблійна герменевтика, дистрибутивна справедливість, платоспроможність, християнська етика.

© Мащенко О. В., Семенюк І. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Mashchenko Olha,
Doctor of Law, Professor, Master of Theology
First Vice-Rector for Scientific, Pedagogical and Scientific Work
of the Classical Private University
orcid.org/0000-0003-3897-6845
Pokataeva.Olga1978@gmail.com

Semenyuk Ihor,
Candidate of Philosophical Sciences, Doctor of Ministry
Associate Professor at the Department of Theology and Humanities
of the Classical Private University
Senior Pastor of the Central Christian Church "Hope of Generations"
orcid.org/0000-0001-5833-0588
igori.semenyuk@gmail.com

TRANSFORMATION OF THE CONCEPT OF JOYALTY IN PODAKUVANNI: A PRIMARY ANALYSIS OF BIBLE TEXTS AND CUSTOM LEGISLATION OF UKRAINE

The article provides a comprehensive interdisciplinary study of the replacement and evolution of the principle of equality of all tax payers before the law, as well as the prevention of any manifestations of tax discrimination. The relevance of the work is due to the need to search for fundamental value guidelines for reforming the tax system of Ukraine in the minds of legal transformation. The authors drew parallels between current regulatory legal structures and axiological ambushes of Christian ethics, which made it possible to identify the genetically rooted ideas of justice and lack of progress in financial legal relations.

Within the framework of the investigation, the provisions of the Constitution of Ukraine and the Subsidiary Code of Ukraine, established with international anti-discrimination standards and biblical hermeneutics, were analyzed.

The analysis of the Pentateuch (Vykhid, Numbers) determined the replacement of the category of formal equality in the subject, where the institution of a fixed "victory for the soul" acted as an instrument of social Hierarchy and reinforcing the equality of the skin subject in the system of government collections.

Recently, through the analysis of the New Testament teachings of the Apostle Paul, a conceptual transition to a model of distributive justice and the principle of "equality" was established, which serves as a prototype of the daily payment for payment.

The scientific novelty of the work lies in the fact that non-discrimination stands not only as a technical and legal instrument for regulating the market, but as a meta-legal guarantee of the ontological equivalence of the skin individual Their relationships with the subjects of their own are of utmost importance. It has been proven that the biblical principle of "unrespect for a person" is an ethical subordinate to the fiscal sway and the election of preferences. It has been established that the integration of spiritual values among the legal authorities of payers and representatives of state authorities has the necessary brainpower to ensure the legitimacy of the fiscal squeeze and value trust in the institutions of public power.

Key words: tax discrimination, principle of fairness, financial justice, biblical hermeneutics, distributive justice, payroll, Christian ethics.

Постановка проблеми. У сучасних умовах трансформації правової системи України особливої актуальності набуває пошук ефективних механізмів забезпечення соціальної справедливості, центральне місце серед яких посідає принцип рівності усіх платників податків перед законом та недопущення будь-яких проявів податкової дискримінації. Попри наявність розвиненого антидискримінаційного законодавства та прямих конституційних гарантій, правозастосовна практика у сфері оподаткування нерідко стикається із проблемою суб'єктивізму, прихованих форм нерівності та вибіркового фіскального тиску. Це зумовлює необхідність переосмислення фундаментальних засад недискримінації не лише як техніко-юридичних норм, а як глибоко етичних категорій.

Проблема полягає у тому, що суто позитивістське трактування податкових норм часто

не дозволяє повною мірою розкрити гуманістичний потенціал принципу рівності. Отже, виникає об'єктивна потреба у дослідженні генезису цього принципу, витоки якого сягають доктринальних положень християнської етики та біблійної герменевтики. Поєднання фінансово-правового аналізу із аксіологічними засадами Святого Письма дозволяє по-новому поглянути на еволюцію егалітарності податкового обов'язку: від механічного зрівнювання до моделі дистрибутивної справедливості.

Таким чином, актуальність дослідження зумовлена необхідністю виявлення тяглості ідей справедливості та неупередженості у сфері оподаткування, що сприятиме зміцненню легітимності податкової системи та забезпеченню реальної, а не декларативної рівності суб'єктів господарювання і громадян перед законом.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема дискримінації та реалізації принципу рівності у правовідносинах є предметом прискіпливої уваги представників різних галузей юридичної науки. Теоретичний фундамент розуміння дефініції «дискримінація» у сучасній доктрині ґрунтовно закладено у працях Н. М. Грень, яка акцентує увагу на довільності класифікації осіб як ключовій ознаці дискримінаційного поводження, що не корелює з особистими здібностями чи заслугами людини (Грень, 2021).

Галузевий аспект недискримінації, зокрема у сфері праці, досліджено М. О. Пижовою та Б. І. Чижем, які пропонують триелементну структуру кваліфікації дискримінаційного акту (факт, причина, наслідок) та наголошують на важливості виявлення причинно-наслідкового зв'язку між захищеною ознакою особи та обмеженням її прав (Пижова, Чиж, 2024). Своєю чергою, О. В. Бичков'як розширює межі дослідження цього явища, вказуючи на небезпеку непрямої дискримінації, яка часто маскується під нейтральні закони та практику, диспропорційно впливаючи на окремі соціальні групи (Бичков'як, 2017).

Питання універсальності принципу рівності та його аксіологічного наповнення відображені у роботі Г. В. Янковської, де авторка розкриває багатоаспектність цього концепту – від рівності можливостей до обов'язку держави забезпечити мінімальний рівень соціальних благ (Янковська, 2013). Особливого значення для нашого дослідження набуває науковий підхід О. В. Мащенка, О. О. Прасова та І. В. Семенюка, які здійснюють інтегративний аналіз юридичних та біблійно-етичних аспектів у сфері податкового законодавства. Автори доводять доцільність залучення християнської етики для інтерпретації фіскальних принципів, що створює методологічне підґрунтя для нашого аналізу податкової рівності крізь призму біблійної герменевтики (Мащенко, Прасов, Семенюк, 2025).

Незважаючи на значну кількість напрацювань, питання трансформації біблійних принципів неупередженості та справедливості безпосередньо у галузевий принцип недопущення податкової дискримінації в умовах сучасного законодавства України залишається недостатньо висвітленим, що обумовлює необхідність даного дослідження.

Мета статті полягає у комплексному теоретико-правовому та аксіологічному дослідженні принципу рівності усіх платників податків перед законом через призму біблійної герменевтики, а також у виявленні генетичного зв'язку між християнськими етичними імперативами та сучасними стандартами недопущення податкової дискримінації в законодавстві України.

Основі результати дослідження. Поняття «дискримінація», закріплено у ч. 1 ст. 1 Конвенції про дискримінації в галузі праці та занять № 111 Міжнародної організації праці, як: будь-яке розрізнення, недопущення або перевага, що робиться за ознакою раси, кольору шкіри, статі, релігії, політичних переконань, іноземного походження або соціального походження і призводить до знищення або порушення рівності можливостей чи поводження в галузі праці та занять (Конвенція, 1958).

У п. 5 ч. 1 ст. 1 ЗУ «Про засади запобігання та протидії дискримінації в Україні» від 06.09.2012 № 5207-VI поняття «дискримінація» визначено як ситуація, за якої особа та/або група осіб за їх ознаками раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, віку, інвалідності, етнічного та соціального походження, громадянства, сімейного та майнового стану, місця проживання, мовними або іншими ознаками, які були, є та можуть бути дійсними або припущеними, зазнає обмеження у визнанні, реалізації або користуванні правами і свободами в будь-якій формі (Закон, 2012).

Закон поділяє дискримінацію на:

– пряму – ситуація, за якої з особою або групою осіб за їх певними ознаками поводяться менш прихильно, ніж з іншою особою або групою осіб в аналогічній ситуації, крім випадків, коли таке поводження має правомірну, об'єктивно обґрунтовану мету, способи досягнення якої є належними та необхідними (п. 6 ч. 1 ст. 1 Закону);

– непряму – ситуація, за якої внаслідок реалізації чи застосування формально нейтральних правових норм, критеріїв оцінки, правил, вимог чи практики для особи або групи осіб за їх певними ознаками виникають менш сприятливі умови або становище порівняно з іншими особами або групами осіб (п. 3 ч. 1 ст. 1 Закону).

Зазначені загальні засади антидискримінаційного законодавства знаходять своє пряме відображення та деталізацію у спеціальних нормах трудового права. Зокрема, вітчизняне законодавство імплементує ці принципи, значно розширюючи перелік захищених ознак та конкретизуючи заборони безпосередньо для трудових правовідносин. Таким чином, на рівні галузевого регулювання встановлюється такий стандарт:

Забороняється будь-яка дискримінація у сфері праці, зокрема порушення принципу рівності прав і можливостей, пряме або непряме обмеження прав працівників залежно від раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, етнічного, соціального та іноземного походження, віку, стану здоров'я, інвалідності, гендерної ідентичності, сексуальної орієнтації, підозри чи наявності захворювання на ВІЛ/СНІД, сімейного та майнового стану, сімейних обов'язків, місця проживання, членства у професійній спілці чи іншому громадському об'єднанні, участі у страйку, звернення до суду чи інших органів за захистом своїх прав (Кодекс законів про працю України, 1971, ст. 2-1).

На думку Н. М. Грень, «дискримінація» – це соціальна подія або ситуація, що характеризується наявністю відмінності, винятку, обмеження або переваги, заснованих на довільній класифікації окремих осіб, їх груп або категорій, з огляду на расу, колір шкіри, стать, мову, релігію, політичні чи інші переконання, національне чи соціальне походження, економічне становище, народження або обставини, природні або соціальні характеристики, ніяк не пов'язані з особистими здібностями чи заслугами або з конкретною поведінкою людини (Грень, 2021, с. 49). Продовжуючи характеристику цього явища, авторка наголошує, що сутність дискримінації полягає у штучному створенні бар'єрів, які перешкоджають особистості реалізувати свій потенціал на рівних із іншими засадах. У такому контексті дискримінація виступає антиподом справедливості, оскільки замість об'єктивних критеріїв – таких як професійна компетентність, рівень освіти чи результативність праці – на перший план висуваються суб'єктивні ознаки, що не залежать від волі особи.

Тобто, на думку Н. М. Грень, наслідком такої «довільної класифікації» є не лише обмеження прав конкретної людини, а й деформація соціальних відносин у цілому, що призводить до маргіналізації окремих груп населення та зниження ефективності суспільного розвитку.

М. О. Пижова, Б. І. Чиж говорять, що коли йде мова про дискримінацію – то потрібно чітко розуміти про наявність:

– факту дискримінації, як будь-якого розрізнення, виокремлення, недопущення або переваги;

– причину, тобто чому цей факт стався (через що), може бути через раси, кольору шкіри, статі, релігії, політичних переконань, іноземного походження або соціального походження, упереджене ставлення тощо;

– наслідок, який призводить до знищення або порушення рівності можливостей чи поводження в галузі праці та занять (Пижова, Чиж, 2024, с. 42). Автори підкреслюють, що лише сукупність цих трьох складових дозволяє кваліфікувати певну дію або бездіяльність як дискримінаційну. Зокрема, наявність самого лише факту відмінності у поводженні ще не свідчить про порушення закону, якщо він не зумовлений дискримінаційною причиною (захищеною ознакою) або не має своїм наслідком реальне обмеження прав особи. Вони вказують на необхідність встановлення причинно-наслідкового зв'язку між ознакою особи (наприклад, віком чи статтю) та несприятливими наслідками, що настали для неї у сфері праці або певній діяльності. Більше того, науковці акцентують увагу на тому, що дискримінація часто має прихований характер, тому для її виявлення важливо

аналізувати не лише формальні накази роботодавця (представника влади), а й загальний контекст правозастосовної практики, що створює фактичну нерівність.

Щодо форм дискримінація, О. В. Бичков'як виділяє наступні: «Образа і напади; відмова в основних потребах, послугах та реалізації інших прав. Автор наголошує, що жертви дискримінації можуть опинитися в невигідному становищі у галузі зайнятості або мати обмежений доступ до освіти, житла та необхідної медичної допомоги. Дискриміновані групи можуть бути позбавлені права на участь у суспільному житті, на свободу об'єднань, сповідувати свою релігію або зберігати свою культурну самобутність» (Бичков'як, 2017, с. 13).

О. В. Бичков'як наполягає, що найбільш розповсюдженою формою – є прихована (непряма) дискримінація, яка викликає особливу стурбованість: нейтральні закони і практика диспропорційно породжують упередження щодо непривілейованих секторів суспільства – як навмисно, так і через укорінене дискримінаційне ставлення у державних установах (Бичков'як, 2017, с. 13). Тобто автор зауважує, що небезпека непрямої дискримінації полягає в її «уданій законності», оскільки вона маскується під об'єктивні вимоги, які на перший погляд здаються однаковими для всіх. Проте при детальному аналізі з'ясовується, що такі вимоги (наприклад, надмірні критерії щодо фізичної підготовки, стажу чи володіння специфічними ресурсами) фактично відсікають певні групи осіб, створюючи для них непереборні перешкоди у доступі до праці або певного виду діяльності.

Важливо зауважити, що негативний вплив прихованої дискримінації не обмежується виключно сферою найманої праці; він створює суттєві перепони для реалізації права на професійний розвиток у будь-яких формах, зокрема через зайняття підприємницькою діяльністю. Нерівні умови доступу до ресурсів, вибіркове застосування регуляторних процедур або адміністративні бар'єри, що маскуються під «загальні правила гри», фактично позбавляють певні групи осіб можливості вільно реалізувати свій господарський потенціал. Таким чином, боротьба з дискримінацією стає не просто питанням захисту працівника, а необхідною умовою забезпечення справжньої економічної свободи. У цьому контексті правозахисна парадигма звертається до свого фундаменту – принципу рівності, який, на відміну від вужчого поняття недискримінації, має глибоке історичне коріння та охоплює всі сфери суспільного буття. Як зазначає Г. В. Яновська щодо цього.

На думку авторки, «принцип рівності» наразі трактують неоднаково: як рівність суспільного становища людей, їх рівного соціального значення у всіх сферах життя і діяльності; як рівність можливостей (відсутність у законах необґрунтованих пільг та привілей) та відсутність будь-яких форм дискримінацій, а також необхідність забезпечення державою мінімальних умов нормального життя кожного громадянина; як ідею, відповідно до якої рівне ставлення до всіх, хто належить до певної загальновизнаної групи людей; як рівність усіх перед законом і судом, рівність прав і свобод людини і громадянина; як обов'язок держави забезпечити кожному мінімально однаковий рівень соціальних благ та рівну можливість досягнути певного рівня добробуту; як гарантування кожному члену суспільства, незважаючи на будь-які його індивідуальні ознаки, однакових можливостей для реалізації конституційних прав та свобод (Янковська, 2013, с. 26).

Концептуалізація зазначених підходів у межах теорії податкового права та правової догматики дозволяє розглядати рівність не лише як загальносоціальний ідеал, а як фундаментальну засаду правового регулювання публічно-сервісних відносин. У цьому контексті логічним вектором деталізації загальноправового принципу рівності на галузевому рівні є *«принцип рівності усіх платників перед законом, недопущення будь-яких проявів податкової дискримінації»*. Ця дефініція експонує вимогу щодо забезпечення горизонтальної та вертикальної справедливості в оподаткуванні, де правова рівність трансформується у заборону встановлення податкових обов'язків залежно від суб'єктивних ознак платника податків, що не стосуються його економічної здатності. Таким чином, податкова недискримінація постає як спеціально-юридична гарантія реалізації конституційного принципу рівності, забезпечуючи стабільність правопорядку та легітимність примусового відчуження приватної власності на користь публічного інтересу.

Цей принцип означає забезпечення однакового підходу до всіх платників податків незалежно від соціальної, расової, національної, релігійної приналежності, форми власності юридичної особи, громадянства фізичної особи, місця походження капіталу (Податковий кодекс України, 2010, пп. 4.1.2 п. 4.1 ст. 4). Він вказує на те, що жоден платник не повинен бути поставлений у гірше або краще становище внаслідок своєї національної, соціальної, професійної, політичної чи іншої приналежності. Не дозволяється встановлювати індивідуальні податкові пільги або обмеження, якщо вони не ґрунтуються на об'єктивних критеріях. Податкові норми не повинні непропорційно впливати на окремі групи платників податків.

Відповідно до цього принципу – усі фізичні та юридичні особи мають однакові права й обов'язки в податкових правовідносинах. Закони та інші нормативно-правові акти з питань оподаткування застосовуються однаково до всіх осіб, незалежно від: форми власності, громадянства, місця реєстрації, виду діяльності, політичної чи релігійної приналежності тощо.

«Принцип рівності усіх платників перед законом, недопущення будь-яких проявів податкової дискримінації» закладений у Конституції України, зокрема у ст. 24, де вказано, що громадяни мають рівні конституційні права і свободи та є рівними перед законом. Не може бути привілеїв чи обмежень за ознаками раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, етнічного та соціального походження, майнового стану, місця проживання, за мовними або іншими ознаками (Конституція України, 1996).

Водночас повноцінна концептуалізація зазначеного принципу потребує виходу за межі суто позитивістського підходу та звернення до глибинних ціннісно-світоглядних джерел, що сформували сучасну західну правову традицію. З огляду на те, що фундаментальні ідеї справедливості, рівності та моральної відповідальності перед законом мають тяглість до християнської етики, вбачається науково доцільним дослідження принципу податкової рівності у біблійному контексті. Такий генетико-аксіологічний аналіз дозволить не лише виявити первісний зміст концепту рівності як рівноцінності кожної особи, а й глибше зрозуміти етичне підґрунтя обов'язку щодо сплати податків, позбавленого вибірковості та свавілля. Це, своєю чергою, сприятиме формуванню більш цілісного уявлення про правову природу недискримінації як універсальної категорії, що поєднує в собі духовні настанови та сучасні юридичні імперативи.

Хоча у біблійних текстах відсутнє нормативне закріплення категорії «податкова дискримінація» у її сучасному термінологічному значенні, семантико-аксіологічний аналіз Святого Письма дає підстави для виокремлення фундаментальних засад, що корелюють із принципами недискримінації у фіскальній сфері. Зокрема, універсальні біблійні імперативи щодо справедливості, неупередженості та рівності кожної особи перед Божественним законом складають ту етико-філософську основу, на якій базується вимога рівного ставлення до суб'єктів у їхніх взаємовідносинах із органами публічної влади.

Так, у Числа 1:2–3; 26:2–3 закладено рівне обкладання «персональною податтю» в Старому Заповіті. У часи Ізраїлю податок-перепис сприймався як знак належності до громади та мав фіксовану ставку, і у цих місцях Писання вказано, що кожного чоловіка від 20 років і старше мусили переписувати і брати з нього по «сребряному шекелю» як податок на службу в таборі.

У цих місцях Писання закладено фундаментальні основи формально-юридичної рівності у сфері публічних зборів. Встановлення обов'язкового податку-перепису для кожного чоловіка, здатного до служби, виступало актом визнання повноправного статусу особи в межах теократичної громади. У цьому контексті «сребряний шекель» (або половина сикля, як уточнено у Книзі Вихід 30:11–16) виконував функцію універсального фіскального мірила, що нівелювало соціальну стратифікацію.

З погляду біблійної істини, такий підхід обґрунтовується двома ключовими аспектами:

– універсальність та загальність обов'язку, адже однаковий розмір внеску для багатого і бідного підкреслював, що перед Богом та Законом життя і право кожної людини є рівноцінними. Це є первісною формою недопущення податкової дискримінації, де майнове становище не могло бути підставою ні для надання привілеїв, ні для встановлення додаткових обтяжень;

– символізм приналежності. Оскільки цей збір був «викупом за душу», він стверджував ідею, що обов'язок щодо підтримки життєдіяльності спільноти (уособленої в «службі в таборі») є загальним та неподільним. Таким чином, фіскальна солідарність ставала механізмом забезпечення єдності народу, де правовий статус громадянина був первинним щодо його економічного успіху.

У Вихід 30:11–16 вказано: «І сказав Господь до Мойсея: коли будеш робити перелік синів Ізраїлевих при перегляді їх, то нехай кожен дасть викуп за душу свою Господеві при перерахуванні їх, і не буде між ними виразки згубної при їх перерахуванні; кожен, хто рахується, повинен давати половину сикля, сикля священного; у сиклі двадцять гер: півсикля приношення Господеві; кожен, хто рахується від двадцяти літ і вище, повинен давати приношення для Господа. А багатий не більший, і бідний не менше, ніж півсікля, дають на приношення Господеві для викупу душ ваших. І візьми срібло викупу від Ізраїлевих синів, і вживай його на служіння скинії заповіту. І буде це для Ізраїлевих синів на згадку перед Господнім лицем, щоб викупити ваші душі» (Біблія, сінодальний переклад).

У контексті сучасної фіскальної догматики аналіз місця писання – Вихід 30:11–16 дає змогу констатувати наявність у ньому фундаментальних параметрів податкової справедливості, що ґрунтуються на принципі абсолютної формально-юридичної рівності. Встановлення імперативної вимоги, згідно з якою «багатий не більший, і бідний не менше» має давати на приношення, об'єктивує відмову від майнового цензу як критерію для диференціації публічного обов'язку та стверджує рівну гідність кожного суб'єкта перед законом, де економічна нерівність нівелюється перед обличчям загальносуспільної потреби. Характеристика зазначеного збору як «викупу за душу» трансформує податковий платіж із суто майнового стягнення в інструмент підтвердження правового статусу особи, де ідентичність суми внеску символізує онтологічну рівноцінність життя та свободи кожного громадянина, що, у свою чергу, обґрунтовує егалітарність внеску у забезпечення спільного блага. Водночас чітке цільове спрямування коштів на «служіння скинії заповіту» постає праобразом принципу цільового використання публічних фінансів, де рівність у сплаті корелює з рівним доступом до результатів функціонування відповідної інституції, забезпечуючи еквівалентність у взаємовідносинах між особою та владою. Більше того, уніфікація податкового навантаження виступала превентивним механізмом запобігання соціальній стигматизації та внутрішнім конфліктам, адже вона унеможливлювала виникнення привілейованого становища на підставі більшого внеску або дискримінації бідних верств населення.

Апостол Павло у 2-му Посланні до Коринтян 8:12–15 говорить: «Бо якщо є старанність, то вона приймається, дивлячись по тому, хто що має, а не по тому, чого не має. Не потрібно, щоб іншим було полегшення, а вам тяжкість, але щоб була рівномірність. Нині ваш надлишок на заповнення їхньої нестачі; а після їх надлишок на поповнення вашого недоліку, щоб була рівномірність, як написано: Хто зібрав багато, не мав зайвого; і хто мало, не мав нестачі» (Біблія, сінодальний переклад).

Варто зауважити, що на настановах Апостола Павла ґрунтується перехід від формальної до фактичної рівності, яка у сучасному праві трансформувалася у принцип платоспроможності. Використана Апостолом категорія «рівномірності» замість формально-механічного зрівнювання пропонує модель дистрибутивної справедливості, яка забезпечує збалансований розподіл прав та обов'язків, де податковий тягар має бути пропорційним економічним можливостям суб'єкта («дивлячись по тому, хто що має»). У контексті недопущення податкової дискримінації це положення обґрунтовує недопустимість ситуації, коли фіскальне навантаження стає для однієї категорії платників податків надмірним тягарем, тоді як інші отримують необґрунтовані преференції. Таким чином, біблійна концепція взаємного поповнення надлишку та нестачі закладає етичне підґрунтя для соціальної солідарності в оподаткуванні, де рівність перед законом реалізується через збалансований розподіл суспільних витрат. Це дозволяє розглядати відсутність дискримінації як стан динамічної рівноваги, за якого правова система враховує фактичне майнове становище особи задля недопущення її фіскального виснаження.

Висновки. Проведене дослідження дозволяє констатувати, що сучасний принцип

рівності в оподаткуванні (недопущення податкової дискримінації) має глибоку аксіологічну тяглість, витоки якої сягають біблійної етики та фундаментальних імперативів справедливості й неупередженості. Аналіз Святого Письма демонструє закономірну еволюцію розуміння податкового обов'язку: від абсолютної формальної рівності, втіленої у фіксованій ставці Старого Заповіту, до складної моделі дистрибутивної справедливості та платоспроможності, закладеної у новозавітній концепції «рівномірності» Апостола Павла. У такому контексті податкова недискримінація постає не просто як техніко-юридична норма, а як спеціально-юридична гарантія реалізації конституційного принципу рівності, що стверджує онтологічну рівноцінність кожної особи у її взаємовідносинах із державою. Доведено, що поєднання біблійної настанови щодо «незважання на особи» із сучасними нормами податкового права України створює надійне етико-правове підґрунтя для прозорого розподілу суспільних витрат, що є критично важливим для забезпечення легітимності податкової системи та утвердження справжньої економічної свободи в межах правової держави.

Список використаних джерел:

Грень Н. М. (2021). Тлумачення терміна «дискримінація» в сучасній юридичній науці. *Журнал східноєвропейського права*. № 87. С. 46–50. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/jousepr_2021_87_9.

Пижова М. О., Чиж Б. І. (2024). Мобінг та дискримінація як різновиди порушення трудових прав працівників: порівняльний аналіз. *Приватне та публічне право.* № 3. С. 40–45. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/ prpulaw_2024_3_10.

Бичков'як О. В. (2017). Дискримінація в Україні: міфи та реальність. *Людинознавчі студії. Серія: Філософія.* Вип. 34. С. 9–21. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Lstudf_2017_34_3.

Янковська Г. В. (2013). Принципи мовної рівності та недискримінації. *Право і суспільство*. № 5. С. 25–29.

Мащенко О. В., Прасов О. О., Семенюк І. В. (2025). Принцип невідворотності настання відповідальності за порушення податкового законодавства: інтегративний аналіз юридичних та біблійно-етичних аспектів. *Науково-виробничий журнал «Держава та регіони».* Серія: Право. № 3(89). С. 138–145.

Конвенція про дискримінацію в галузі праці та занять № 111 від 25.06.1958. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/993_161#Text.

Про засади запобігання та протидії дискримінації в Україні : Закон від 06.09.2012 № 5207-VI. Верховна Рада України. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/5207-17/ed20140530/find?text=%E4% E8%F1%EA%F0%E8%EC %B3%ED%E0%F6%B3%FF+-#n9.

Кодекс законів про працю України : Закон від 10.12.1971 № 322-VIII. Верховна Рада України. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/322-08#Text.

Податковий кодекс України (зі змінами та доповненнями) : Закон від 02 грудня 2010 р. № 2755-VI. Верховна Рада України. URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/2755-17.

Конституція України : Закон від 28 червня 1996 р. № 254к/96-ВР. Верховна Рада України. URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/254%D0% BA/96-%D0%B2%D1%80.

Біблія. Сінодальний переклад. URL: https://allbible.info/bible/sinodal/ge/19/.

References:

Hren, N. M. (2021). Interpretation of the term "discrimination" in modern legal science. *Journal of Eastern European Law, (87)*, 46–50. http://nbuv.gov.ua/UJRN/jousepr_2021_87_9 [in Ukrainian].

Pyzhova, M. O., & Chyzh, B. I. (2024). Mobbing and discrimination as types of violation of labor rights of employees: a comparative analysis. *Private and Public Law, (3)*, 40–45. http://nbuv.gov.ua/UJRN/prpulaw_2024_3_10 [in Ukrainian].

Bychkoviak, O. V. (2017). Discrimination in Ukraine: myths and reality. *Human Studies. Series: Philosophy, (34)*, 9–21. http://nbuv.gov.ua/UJRN/Lstudf_2017_34_3 [in Ukrainian].

Yankovska, H. V. (2013). Principles of linguistic equality and non-discrimination. *Law and Society, (5)*, 25–29 [in Ukrainian].

Mashchenko, O. V., Prasov, O. O., & Semeniuk, I. V. (2025). The principle of inevitability of liability for violation of tax legislation: an integrative analysis of legal and biblical-ethical aspects. *State and Regions. Series: Law, 3*(89), 138–145 [in Ukrainian].

International Labour Organization (1958). Discrimination (Employment and Occupation) Convention (No. 111). https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/993_161#Text.

Verkhovna Rada of Ukraine (2012). On the Principles of Preventing and Combating Discrimination in Ukraine (Law No. 5207-VI). https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/5207-17 [in Ukrainian].

Verkhovna Rada of Ukraine (1971). Labor Code of Ukraine (Law No. 322-VIII). https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/322-08 [in Ukrainian].

Verkhovna Rada of Ukraine (2010). Tax Code of Ukraine (Law No. 2755-VI). http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/2755-17 [in Ukrainian].

Verkhovna Rada of Ukraine (1996). Constitution of Ukraine (Law No. 254k/96-VR). http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/254к/96-вр [in Ukrainian].

The Bible (Synodal Translation). https://allbible.info/bible/sinodal/ge/19/.

Дата першого надходження статті до видання: 25.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 1:316.42:004
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.36

Новіков Борис Володимирович,
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії
факультет соціології і права
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»
orcid.org/0000-0001-9917-4059
1948novikov@gmail.com

Бубон Тетяна Володимирівна,
викладач кафедри філософії
факультету соціології і права
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»
orcid.org/0000-0001-6427-4180
titanka77@gmail.com

СОЦІОКУЛЬТУРНІ НАСЛІДКИ ІНФОРМАЦІЙНО-ТЕХНОЛОГІЧНОГО ПРОГРЕСУ: РОЗВИТОК ЛЮДИНИ ЧИ ЗАГРОЗА ЇЇ СУБ'ЄКТНОСТІ?

У статті здійснено соціально-філософський аналіз впливу інформаційних технологій на трансформацію сучасного суспільства та формування особистості в умовах інформаційної епохи. Розглянуто процеси інформатизації та віртуалізації як чинники глибинних змін соціальної реальності, що зумовлюють трансформацію структури соціальних зв'язків, комунікативного простору та взаємодії матеріальної і духовної культури. Обґрунтовано, що ІТ-прогрес виступає не лише технологічним, а й соціокультурним феноменом, який визначає нові параметри суспільного розвитку та світоглядні орієнтири особистості. Особливу увагу приділено феномену соціальної амбівалентності як ключовій характеристиці інформаційного суспільства. Виявлено, що суперечливість ІТ-прогресу проявляється у поєднанні позитивних ефектів (розширення доступу до знань, інтенсифікація комунікації, нові можливості самореалізації) з негативними наслідками (інформаційне перевантаження, фрагментація свідомості, руйнація локальних культур, посилення соціальної дезорієнтації). З позицій соціальної філософії підкреслюється, що ці процеси відображають внутрішні суперечності сучасної соціальної реальності та її здатність до одночасного прояву протилежних тенденцій розвитку. Проаналізовано вплив інформаційного середовища на емоційно-психологічний стан людини, зокрема явища «футурошоку», прискорення соціального часу та ускладнення адаптаційних механізмів. Визначено, що в умовах інформаційного суспільства зростає значення безперервної освіти, формування інформаційної культури та розвитку цілісного світогляду, який інтегрує наукові, технічні й гуманітарні знання. Наголошено, що ІТ-прогрес не є самодостатнім чинником формування світогляду, оскільки його спрямованість визначається характером суспільних відносин і соціального устрою. У зв'язку з цим обґрунтовано необхідність гуманістичної орієнтації інформаційного розвитку, формування відповідального ставлення до інформації та забезпечення умов для всебічного розвитку особистості. Зроблено висновок, що інформаційні технології виступають потужним фактором соціальних змін, який потребує комплексного соціально-філософського осмислення з метою гармонізації їх впливу на людину і суспільство.

Ключові слова: інформаційні технології, інформаційне суспільство, соціальна філософія, інформатизація, віртуалізація, соціальна амбівалентність, світогляд, інформаційна культура, безперервна освіта, соціальна адаптація, ІТ-прогрес, людина.

© Новіков Б. В., Бубон Т. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Novikov Boris,
Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor at the Department of Philosophy
National Technical University of Ukraine
"Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute"
orcid.org/0000-0001-9917-4059
1948novikov@gmail.com

Bubon Tetiana,
Lecturer at the Department of Philosophy
National Technical University of Ukraine
"Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute"
orcid.org/0000-0001-6427-4180
titanka77@gmail.com

THE SOCIOCULTURAL IMPLICATIONS OF ADVANCES IN INFORMATION TECHNOLOGY: HUMAN DEVELOPMENT OR A THREAT TO HIS SUBJECTIVITY?

The article presents a socio-philosophical analysis of the impact of information technologies on the transformation of modern society and the formation of the individual in the information age. The processes of informatization and virtualization are examined as factors driving profound changes in social reality, leading to transformations in the structure of social relations, the communicative space, and the interaction between material and spiritual culture. It is substantiated that IT progress functions not only as a technological phenomenon but also as a socio-cultural one, shaping new parameters of social development and individual worldview orientations. Particular attention is paid to the phenomenon of social ambivalence as a key characteristic of the information society. It is revealed that the contradictory nature of IT progress manifests itself in the combination of positive effects (expanded access to knowledge, intensified communication, and new opportunities for self-realization) and negative consequences (information overload, fragmentation of consciousness, destruction of local cultures, and increased social disorientation). From the perspective of social philosophy, these processes reflect the internal contradictions of contemporary social reality and its capacity to simultaneously exhibit opposing development trends. The influence of the information environment on the emotional and psychological state of the individual is analyzed, in particular the phenomena of "future shock," the acceleration of social time, and the increasing complexity of adaptation mechanisms. It is determined that in the conditions of the information society, the importance of lifelong learning, the formation of information culture, and the development of an integral worldview that combines scientific, technical, and humanistic knowledge is increasing. It is emphasized that IT progress is not a self-sufficient factor in shaping worldview orientations, as its direction is determined by the nature of social relations and the social system. In this regard, the necessity of a humanistic orientation of information development, the formation of a responsible attitude toward information, and the creation of conditions for comprehensive personal development is substantiated. It is concluded that information technologies act as a powerful factor of social change that requires comprehensive socio-philosophical understanding in order to harmonize their impact on individuals and society.

Key words: information technologies, information society, social philosophy, informatization, virtualization, social ambivalence, worldview, information culture, lifelong learning, social adaptation, IT progress, human.

Вступ. Сучасні інформаційно-комунікаційні технології відкривають нові, практично безмежні, можливості для самореалізації людини. Широке застосування технічних засобів та інформаційно-комунікативних систем в усіх сферах людської діяльності призвело до суттєвої зміни у способах діяльності людини та формах соціальної взаємодії.

Інформаційно-комунікаційні технології мають значний вплив на усі сфери життя суспільстві. Вони мають надзвичайні культурогенні властивості, пов'язані з сферою застосування, а саме – у всіх інформаційних процесах та взаємодіях, що відбуваються в суспільстві, і тому суттєво трансформують соціокультурну реальність. Змінюючи характер і способи

взаємодії людини з природою, з соціальним середовищем, а також можливості і форми міжособистісної взаємодії, інформаційні технології істотно впливають на світогляд людини та соціальних груп як суб'єктів діяльності та спілкування.

Актуальним є дослідження впливу інформаційно-комунікаційних технологій на свідомість та самосвідомість людини, особливостей усвідомлення людиною кардинальних змін аксіологічних координат її буття в новій соціокультурній реальності, що утворюється в ході інформаційно-комунікаційної технологічної революції.

Метою статті є дослідження впливу інформаційно-комунікаційних технологій на розвиток людини як суб'єкта діяльності та соціальної взаємодії, на зміну її світогляду: її світовідчуття, світосприйняття та світорозуміння; визначення теоретичної основи для прогнозування змін ціннісно-мотиваційної сфери життя людини внаслідок трансформацій соціокультурних умов її буття, спричинених стрімким розвитком як «класичних» так і соціальних технологій; обґрунтування необхідності осмислення нагальної соціальної потреби в опануванні цими технологіями для свідомого їх застосування.

Аналіз останніх досліджень і публікацій з даної теми. Філософське, соціологічне, культурологічне осмислення ролі технологічних новацій, зокрема, інформаційних технологій в розвитку суспільства було започатковано в середині XX століття в теоріях постіндустріального, посткапіталістичного, технотронного, інформаційного суспільства, суспільства знань тощо (Белл Д., Тоффлер Е., Масуда Й., Кастельс М., Дракер П., Фримен К., Франциско Л.). Роботи цих авторів стали класикою, проте не втратили своєї актуальності. Подальший розвиток ці ідеї отримали в дослідженнях сучасних закордонних та вітчизняних вчених.

Плідні теоретичні розвідки відбуваються в сучасній соціально-гуманітарній науці в напряму дослідження різних аспектів впливу інформаційних технологій на людське життя, пов'язаних з якісною зміною соціокультурної реальності. У закордонній та вітчизняній літературі досліджуються соціокультурні виміри поширення інформаційно-комунікаційних технологій на різні сфери людського життя, здійснюється філософський, соціологічний, культурологічний аналіз соціокультурних змін, що відбуваються в ході інформаційної революції, спричиненої технологічними інноваціями, насамперед впровадженням штучного інтелекту і процесами роботизації.

Кетрін Хейлз у книзі «Як ми стали пост людством? Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці», ще у 1943 році проголосила, що вільна людина, як ліберальний суб'єкт, зникає та з'являється «постлюдина» (Хейзл, 2002). Розвиток цих ідей відбувається у вітчизняних дослідженнях з соціальної філософії.

Людмила Рижко наголошує на необхідності усвідомлення «зміни предмету соціально-філософської рефлексії». На перший план виходять проблеми «буттєвості людини», спричинені нетривіальними змінами у соціальних процесах (Рижко, 2013, с. 109–115).

Історія розвитку технологій та їх соціокультурний зміст, зокрема вплив новітніх технологій на ціннісне ядро світобачення людини, аксіологічні аспекти та ризики їх впровадження досліджуються Онопрієнко В., Онопрієнко М., Рижко Л., Ягодзінським С., Бессаловою Т., Єременко Л. (Онопрієнко та інші, 2014; 2015; 2016).

Кириченко В. В. в монографії «Особистість у сучасному інформаційному суспільстві» висвітлює проблему світосприйняття особистості у сучасному інформаційному суспільстві як функціонування особистості в умовах інформаційного хаосу та суспільної невизначеності (Кириченко, 2020).

Дослідження Михайла Шмиголя та Юлії Юшкевич розгортаються в полі проблем розвитку інформаційного суспільства в Україні. Автори заглиблюються в антропологічні виміри сучасних суспільних змін, аналізують процеси формування якостей сучасної людини, які б сприяли її адекватній адаптації до сучасної цифрової цивілізації. Осмислюючи позитивні і негативні ефекти, що виникають внаслідок впровадження новітніх цифрових технологій, зокрема в освіті, обґрунтовують необхідність вивчення світоглядних вимірів буття людини та її ідентичності, аксіологічних аспектів її соціалізації тощо (Шмиголь 2020; 2022; 2023).

Ніна Гаркавенко у статті «Вплив інформаційних технологій на особистісні ресурси людини в умовах дестабілізаційних факторів суспільства» досліджує, як змінюються когнітивні

здібності, психологічна стійкість та інші особистісні ресурси людини в цифровому середовищі під впливом інформаційних технологій (Гаркавенко, 2022).

Волинець В. О. заглиблюється у вивчення ідентичності особистості та способи її самопрезентації у віртуальному комунікативному просторі (Волинець, 2021).

Соціально-психологічні аспекти застосування інформаційних технологій в вихованні та професійної діяльності людини, впливу комп'ютерно-опосередкованої комунікації на людську психіку, в умовах інформатизації усіх сфер людського життя висвітлюються а роботах багатьох сучасних закордонних та вітчизняних дослідників (Гула Р., Кабанцева А., Коробова О., Панченко О., Кіслер С., Сігел Дж., Макгауаєр Т. тощо) .

Стаття Панченко О.А. і Кабанцевої А.В. присвячена дослідженню інформаційно-психологічних процесів у цифровому суспільстві, зокрема, виявленню «негативних проявів впливу сучасного інформаційного простору на людську психіку», обґрунтування необхідності розробки та впровадження комплексних заходів щодо забезпечення інформаційно-психологічної безпеки особистості (Панченко, 2020, с. 227).

Шовдра М. В. висвітлює проблеми пов'язані із інформатизацією освіти, акцентує увагу на потенціалі інформаційних технологій у підвищенні ефективності людської діяльності (Шовдра, 2024).

Важливо наголосити на методологічному арсеналі соціальної філософії в осмисленні стратегій узгодження людського та технологічного розвитку. Лише останнім часом предметом спеціальних філософських досліджень стає сама технологія, що зумовлено потребою усвідомлення її місця і ролі у сучасних цивілізаційних змінах, визначення і прогнозування цивілізаційних змін і зсувів сучасності. Питанням теорії та методології дослідження зв'язку людина–технологія–соціальність присвячено праці з соціальної філософії, філософії техніки С. Лема, І. Муратової, В. Онопрієнко, М. Онопрієнко, Л. Рижко, В. Князева та ін.

У роботах Ірини Муратової здійснено філософське осмислення технології як специфічного способу взаємодії носіїв розуму з оточуючим середовищем, як «універсальний, соціальний, а не лише виробничий принцип суспільної практики» (Муратова, 2016; 2019).

Науково-технічний прогрес, і, зокрема, прогрес інформаційно-комунікаційних технологій актуалізує ряд світоглядних і методологічних проблем, що вимагають застосування методологічного арсеналу соціальної філософії. Соціально-філософське осмислення технології в суспільно-історичному і гуманістичному ключі є передумовою науково обґрунтованого управління науково-технічним прогресом як в інтересах усього суспільства, так і з метою розвитку нової форми багатства – творчої індивідуальності та людяної особистості у кожного і всіх (Муратова, 2017).

Філософсько-соціологічний аналіз проблем, що виникають у суспільстві в ході інформаційної революції свідчить про якісні зміни у всіх сферах життя людини. Набираюча силу інформаційна революція швидко змінює світ, надаючи людству принципово нові рішення і можливості у багатьох сферах. Але разом з очевидними благами, що вже існують, і стануть ще більшими в недалекому майбутньому, ця революція несе з собою і принципово нові проблеми і протиріччя.

Методологічною основою в осмисленні стратегій узгодження людського та технологічного розвитку є дослідження з соціальної філософії. Перш за все йдеться про соціально-філософське розуміння технології, Муратова в фундаментальному дослідженні «Технологія: універсалізація та уніфікація соціального буття», зазначає, що «…поняття «технологія» постійно фігурує в нетехнічних контекстах соціального розвитку та історичних трансформацій, його відповідний зміст при цьому залишається нез'ясованим, хоча наведені факти і свідчать про поступове усвідомлення того, що потужний науково-технологічний прогрес та соціальний розвиток взаємопов'язані та потребують збалансування» (Муратова, 2019, с. 9).

Поняття технології виражає спосіб активної взаємодії, рух, процес перетворення і творення, побудови, культивування соціальних зв'язків – живу, доцільну, суб'єктивну, спільну діяльність людей із застосуванням її речових компонентів. Технологічна діяльність це «…суспільно організований і керований процес», ….технологія «відповідає» за об'єктивний і ефективний спосіб розвитку суб'єктивної суспільної діяльності

в напрямку продуктивного досягнення в ній задуманого результату» (Муратова, 2019, с. 50). Муратова наголошує, на тому, що саме технологія «…здатна піднімати людську діяльність до рівня вільного визначення і досягнення мети, доводити цілепокладання до здійснення цілі (Муратова, 2019, с. 51).

Технологія спрямована на науково обґрунтоване упорядкування та послідовну організацію відносин між людьми у їх спільній діяльності (як виконання, так і управління), що веде до ціледосягнення. «Але щоб розуміти зміни так, щоб узяти їх під контроль, управляти ними, скеровувати їхній бурхливий потік у річище розвитку, потрібне не абияке, а гранично загальне теоретичне – філософського рівня осягнення їхнього виникнення, розгортання, вичерпання і згасання. До цього треба додати найкращий спосіб пізнавати зміни і отримувати інформацію про те, яким справді буде майбутнє, – це стати одним із тих, хто його винаходить і творить» (Муратова, 2019, с. 109).

«Інформаційні технології (ІТ, від англ. Information Technology) – це широкий клас дисциплін та галузей діяльності, що належать до технологій управління та обробки даних, а також створення даних, у тому числі із застосуванням обчислювальної техніки. В останній час під інформаційними технологіями частіше всього розуміють комп'ютерні технології. Зокрема, ІТ мають справу з використанням комп'ютерів і програмного забезпечення для збереження, перетворення, захисту, обробки, передачі й отримання інформації» (Онопрієнко, 2014, с. 361).

У сучасних дослідженнях активно застосовується термін «інформаційно-комунікативні технології» (ІКТ). Для сучасних практик характерне поєднання інформаційно-комунікативних процесів і структур з інформаційно-продуктивними. У багатьох роботах західних авторів обидва типи інформаційних процесів з'єднуються в одну нерозчленовану категорію інформаційно-комунікативних процесів і структур.

Інформаційно-комунікаційні технології (ІКТ) стрімко проникають в усі сфери суспільного життя. Особливо активно це відбувається у сфері духовної культури, посилюючи її інтеграцію з культурою матеріальною. З одного боку, стрімко, тотально, здійснюється «інформатизація» духовної культури, і це спричинено потужним технологічним запитом на забезпечення духовного виробництва, появою небачених раніше (ще якихось 30 років тому) можливостей їх впровадження для тиражування, розповсюдження та популяризації інформації, знань, ідей, уявлень. З іншого боку, відбувається стрімка, штучна «інтелектуалізація» суспільної праці та соціального життя. Матеріальна (знаряддя праці, техніка, технології) і духовна (наука, освіта, мистецтво) складові ІТ-прогресу, що взаємообумовлюють одна одну, впливають на формування світогляду людини, його економічних, політичних, моральних та інших компонентів.

Суперечності розгортання соціальних процесів та суспільної взаємодії в умовах бурхливого розвитку інформаційних технологій, призводить до стану (проявів) соціальної амбівалентності в свідомості суспільства. Свідомість та поведінка соціального суб'єкта у стані соціальної амбівалентності характеризується суперечливим (двоїстим) ціннісним, нормативним ставленням до різноманітних соціальних явищ та процесів.

Олег Данильян вказує на «…амбівалентні тенденції соціального розвитку, що проявилися у різних аспектах людської діяльності», у зв'язку з появою нових, або зміною існуючих соціальних практик» (Данильян, 2019, с. 39). Так «…нові форми комунікації є амбівалентними: з одного боку, є продовженням і новим виміром традиційно сформованих форм суспільної комунікації, а з іншого – є соціокультурними новаціями, здатними по-новому впливати на якість життя індивіда, функціональність і динаміку розвитку суспільства і його інститутів. Формується нова комунікаційна культура, в якій людина, маючи доступ до новітніх технологій, стає актором, що впливає не тільки на свою життєдіяльність, але й на подальший розвиток інститутів суспільства» (Данильян, 2019, с. 46–47). У соціальній амбівалентності відображається внутрішня суперечність соціальної реальності, її здатність набувати та виявляти сутнісно протилежні характеристики (властивості, мотиви, відношення, сенси, значення тощо) (Велика українська енциклопедія, 2016).

Узятий сам по собі ІТ-прогрес не формує соціальні стосунки і не визначає спрямованість світогляду, ці важливі якості визначаються сукупністю всіх суспільних

відносин, характером соціального устрою, переважаючого способу мислення тощо. Якщо ІТ-прогрес вносить нові риси в духовну діяльність, то об'єктивні умови, в яких він протікає, детермінують та зумовлюють те, як ці риси будуть втілені та реалізовані. Це стосується і створення умов для масового залучення людей до духовної культури, для розширення рамок світогляду, збагачення його змісту за рахунок популяризації наукового і технічного знання, для вироблення нового, діяльного мислення.

Соціальні процеси, зокрема процеси формування особистості, виявляються нерозривно зв'язаними з технологічним розвитком, із способом опанування людиною цими технологіями. Рижко наголошує на тому, «…що сучасні ІКТ стали своєрідними медіумами соціальних відносин. Причому їх функція не обмежується лише передачею інформації, здійснення комунікацій, але й доповнюється активною, навіть агресивною діяльністю у сфері т. зв. соціальних технологій» (Рижко, 2013, с. 109). Суспільне та індивідуальне буття людини трансформується під впливом технологічних інновацій і, перш за все, завдяки впровадженню ІКТ. «Формується «комп'ютерна людина», яка сприймає світ крізь призму телекомунікаційних систем, крізь інформаційну призму, створену іншими людьми..» (Рижко, 2013, с. 111).

Трансформації культури, що відбуваються під впливом сучасних інформаційно-комунікаційні технології, впливають на ціннісно-мотиваційну сферу людської психіки. Мегатехнології «…розширюють не лише сферу свободи, але й можливості маніпулювання свідомістю, ведуть до втрати відчуття реальності навколишнього світу, сприяють індивідуалізації і зростанню самотності, терпимому ставленню до насильства, заміщують колективістські цінності у свідомості людини цінностями індивідуалістичними» (Онопрнієнко, 2014, с. 434). Необмежена свобода людини в прийнятті рішень перетворюється на уявну, якщо людина не вміє критично працювати з необмеженою інформацією, отриманою за допомогою інформаційних технологій.

ІТ-прогрес накладає свій відбиток на емоційно-психологічний світ людини, що стає динамічнішим, вирізняється високою швидкістю перебігу процесів, гостротою сприйняття дійсності, необхідністю швидко оцінювати факти, події та ухвалювати на цій основі відповідні рішення. Водночас людина здатна створювати психологічні бар'єри на шляху формування нових поглядів, ускладнювати пошук оптимальних рішень в умовах загострення життєвих суперечностей. Цифрове середовище в якому живе та діє людина є водночас і джерелом стресу , і інструмебнтом адаптації, впливаючі на ментальне здоров'я та поведінку. ІТ трансформують «…особистісні ресурси людини (психологічну стійкість, когнітивні здібності) в умовах суспільних дестабілізацій» (Гаркавенко, 2022).

Е. Тоффлер говорить про масовий «футурошок», як про втрату людиною надії не відставати від швидко мінливого світу, внаслідок чого людина відчуває стан приголомшеності, розгубленості, втрачає орієнтацію в калейдоскопі мінливих ситуацій...» (Toffler, 1990, с. 352).

Одна з прикмет сучасності – безперервність освіти, об'єктивна вимога необхідності постійного зростання загальної культури та професійного рівня фахівців, підвищення кваліфікації кадрів. ІТ-прогрес, безперервна модернізація та інформатизація всіх сфер життя ставлять людину перед необхідністю здобувати дедалі нові й нові знання, навчатися та перенавчатися, постійно оновлювати свої уявлення про світ, позбуватися застарілих поглядів, форм реалізації своєї професійної діяльності.

Зрозуміло, що це не означає, що кожна людина має бути фахівцем у всіх сферах знань, але передбачає оволодіння цілісним системним підходом при аналізі тих чи інших явищ, процесів. Потреби виробничого, соціального та духовного характеру дедалі більше вимагають фахівців широкого профілю, здатних швидко адаптуватися відповідно до умов, що змінюються.

Воронкова В. виділяє такі головні ознаки «…успішної адаптації до інформаційного суспільства – активне, творче включення індивіда у процес створення умов для реалізації його потреб, життєвих цілей, пристосування до міжособистісних стосунків, властивих даному середовищу, культурного оточення тощо. Найвищою формою адаптації людини до середовища можна вважати її творчість, яка є універсальною родовою ознакою і сутнісним проявом людської діяльності» (Воронкова, 2014, с. 201).

Соціальна потреба у спеціалізації, більш того, у спеціалізації, що поглиблюється, часто призводить до специфічного добору знань, що набуваються, з яких береться в основному тільки ті знання, яких вимагають професійні інтереси. У результаті складається ситуація, коли справді наукова картина світу у свідомості людини підміняється професійною картиною, а спеціальні знання починають домінувати над усіма іншими, перешкоджаючи створенню у людей цілісної світоглядної системи поглядів і уявлень про навколишню дійсність.

Одних професійних знань далеко не достатньо. Однобокість і вузька спрямованість сфери інтересів може призвести до професійної деформації особистості. Високий професіоналізм може, в цьому випадку, поєднуватися з низьким рівнем моральних якостей особистості, а велика ерудиція в тій чи іншій науковій галузі – з художньою, естетичною обмеженістю. Тому, з огляду на це, важливо будувати спеціальну підготовку таким чином, щоб світогляд людини характеризувався як науковими уявленнями про предмет її професійних знань, так і поглядами на інші сфери життя, на світ загалом.

Необхідно створити суспільство, в якому політика, зокрема й у сфері ІТ-прогресу буде підпорядкована інтересам людини, і спрямована на створення умов, що не допускають загроз для психіки людини, її емоційного перевантаження тощо. Важливо докладати зусиль до підвищення емоційної адаптації, до формування здатності до правильного сприйняття нових ідей, поглядів, уявлень.

Інформаційні технології є засобом, який дає змогу орієнтуватися в потоці інформації та допомагає подолати психологічні труднощі, що постають на шляху утвердження нових знань. Але й тут не обходиться без проблем. Звикання до швидкої зміни технологій і усталених понять призводить до буденного, споживацького ставлення до видатних наукових відкриттів. Тому важливими є такі переконання, знання, які були б міцними і, водночас, достатньо рухливими, щоб не перетворитися на догму, яка не сприймає новаторські ідеї.

Під впливом ІТ-прогресу в змістовній структурі світогляду не тільки зростає значення не тільки природничо-наукових знань, а й підвищується роль гуманітарних компонентів. Але це не веде до поляризації двох сфер людської культури, а навпаки, у багатьох позиціях відбувається їх зближення. З одного боку, художня творчість дедалі більше технічно і технологічно оснащується, а з іншого – більшого значення надають художній стороні промислового процесу, технічній естетиці (дизайну). А головне, підвищується роль духовної культури в житті людини і суспільства.

Також ІТ-прогрес сприяє скороченню необхідного робочого часу і, відповідно, веде до збільшення вільного часу. Зрозуміло, що все одно людина не позбувається необхідності працювати. Водночас вільний час дедалі більше виступає мірилом багатства суспільства, а його збільшення не означає, що людина відсторонюється від праці. І праця може виступати, по-перше, у вигляді науки, мистецтва, творчої діяльності. По-друге, вільний час, що витрачається на розвиток людини, спрямований на розвиток суспільства в цілому.

Водночас прискорення ритму сучасного життя, посилення розумових та емоційних перевантажень може сприяти зростанню некомунікабельності людини, її прагненню до усамітнення, значному скороченню міжособистісного спілкування у вільний час. Звідси актуальними є проблеми формування культури спілкування, уміння правильно організувати своє дозвілля та міжособистісну комунікацію в професійній сфері.

Висновки. Гуманістичний зміст інформаційно-комунікаційних технологій полягає у їх призначенні забезпечувати вироблення та застосування науково-обґрунтованих способів взаємодії між людьми та інструментальних засобів для досягнення задуманих цілей. Інформаційно-технологічний прогрес справляє величезний вплив на всі сфери суспільного життя і змінює буття людини.

Якісні перетворення соціокультурної реальності, спричинені прогресом інформаційних технологій, впливають на способи формування та зміст суспільної та індивідуальної свідомості. Тому виявлення проблем суперечливого розвитку особистості та дослідження особливостей формування світогляду людини у новому інформаційно-комунікаційному просторі, що утворюється в ході інформаційно-технологічної революції, є актуальним як для соціально-філософського теоретичного

узагальнення так і для розробки соціально-педагогічних практик виховання інформаційної культури особистості.

Час диктує необхідність комплексного оцінювання його наслідків у сучасних умовах, з'ясування того, як інформаційні технології впливають на різні аспекти діяльності та життя людини: умови праці, відпочинку, здоров'я, екологію, на формування духовного світу людини, а загалом – як вони сприяють створенню об'єктивних передумов для всебічного розвитку особистості. Вплив ІТ-прогресу на всі сфери життя сучасного суспільства відбувається і в безпосередній, і в опосередкованій формі, і це призводить до прискорення суспільного розвитку, перетворення всіх сфер людської діяльності, активного формування нового світогляду.

Список використаних джерел:

Велика українська енциклопедія (2016). Т. 1: «А – Акц» / Гол. редкол.: В. М. Локтєв (гол.), П. І. Андон, А. М. Киридон, О. М. Березовський та ін. Київ : Державна наукова установа «Енциклопедичне видавництво», 592 с. URL: https://vue.gov.ua.

Волинець, В. О. (2021). Ідентичність особистості та специфіка її самопрезентації у віртуальному комунікативному просторі. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*: *наук. журнал.* Київ. № 2. С. 31–36.

Воронкова, В. Г. (2014). Формування інформаційної культури особистості як умова успішної адаптації людини до життя в інформаційному суспільстві / В. Г. Воронкова. *Гілея: науковий вісник*. Вип. 86. С. 198–203. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2014_86_51.

Гаркавенко, Н. В. (2022). Вплив інформаційних технологій на особистісні ресурси людини в умовах дестабілізаційних факторів суспільства. Вплив комунікативно-інформаційного простору на психологічні особливості й особистісні ресурси людини в умовах дії дестабілізаційних факторів на суспільство : монографія / за наук. редакцією І. М. Зварича. Чернівці : Чернівец. нац. ун-т. С. 31–60. URL: https:// https://archer.chnu.edu.ua/xmlui/handle/123456789/4181.

Данильян, О. (2019). Інформаційне суспільство: амбівалентність динаміки розвитку / О. Данильян, О. Дзьобань. *Acta De Historia & Politica: Saeculum XXI*, № 1. С. 39–49. URL: https://www.researchgate.net/publication/342221306_Informacijne_suspilstvo_ambivalentnist_dinamiki_rozvitku.

Кириченко, В. В. (2020). Особистість у сучасному інформаційному суспільстві : монографія. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка. С. 98–101

Мей, К. (2004). Інформаційне суспільство. Скептичний погляд / пер. з англ. М. Войцицька. Київ : К.І.С. 220 с.

Муратова, І. А. (2019). Технологія: універсалізація та уніфікація соціального буття. Монографія. Київ : Міленіум. 352 с.

Муратова, І.А. (2017). Технологія як предмет соціально-філософського дослідження. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. Вип. 15. С. 98–101.

Муратова, І. А. (2016). Понятійний простір філософського осмислення технології. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. Вип. 3 (12). С. 151–159. URL: https://fip.dp.ua/index.php/FIP/article/view/768.

Онопрієнко, В. І. (2014). Історія, філософія, соціологія науки і технологій: навч. посіб. для магістрантів та аспірантів / В. І. Онопрієнко; НАН України, Центр гуманітар. освіти, Фіз.-техн. навч.-наук. центр. Київ : ДП «Інформ.-аналіт. агентство». 445 с.

Онопрієнко, В. І. (2015). Ризики суспільства знань і мегатехнологій. Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія, № 1(21), 27–30.

Онопрієнко, В. І., Онопрієнко, М. В., Рижко, Л. В., Ягодзінський, С. М., Бессалова, Т. В., & Єременко, Л. І. (2016). Соціокультурний зміст новітніх мегатехнологій : монографія (В. І. Онопрієнко, ред.). Київ : ДП «Інформ.-аналіт. агентство». 352 с.

Панченко, О. А., Кабанцева, А. В. (2020). Людська психіка в інформаційній небезпеці. *«Вчені записки» Таврійського національного університету ім. Вернадського. Серія: «Державне управління»*. Том 31(70). № 3. С. 226–233.

Рижко, Л. В. (2013). Інформаційно-комунікаційні технології та зміни предмету соціально-філософської рефлексії. Університетська кафедра, (2), С. 109–115. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukaf_2013_2_11.

Рижко, Л. В. (2015). Техніка, технологія, мегатехнологія, нова технологічна культура. *Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження*. № 32. С. 218–230. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/totallogy_2015_32_17.

Рижко, Л. В. (2017). Роль мегатехнологій у формуванні нової технологічної культури. *Наука та наукознавство*. № 1. С. 38–47. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/NNZ_2017_1_4.

Toffler Alvin (1990). Future Shock. Bantam Books, 1990. 560 p. ISBN 978-0553277371.

Хейлз, К. Н. (2002). Як ми стали постлюдством: Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці / пер. з англ. Є. Марічев. Київ : Ніка-Центр. 430 с.

Шмиголь, М. Ф., Юшкевич, Ю. С. (2020). Світоглядні основи феномену ідентичності та проблеми її трансформації в сучасному інформаційному суспільстві. Гілея: науковий вісник. Вип. 153 (№ 2). С. 396–399.

Шмиголь, М. Ф., Юшкевич, Ю. С. (2022). Аксіологічні аспекти соціалізації особистості в інформаційному суспільстві. Перспективи. Соціально-політичний журнал. Одеса: Видавничий дім «Гельветика», № 1. С. 115–120.

Шмиголь, М. Ф., Юшкевич, Ю. С. (2023). Інформаційне суспільство в Україні: реальність та виклики. *Наукове пізнання: методологія та технологія*. № 1(51). С. 4–9.

Шовдра, М. В. (2024). Освіта в інформаційному суспільстві. *Інформаційні технології і системи в документознавчій сфері* (березень 2024), 63–65. URL: https://jitas.donnu.edu.ua/article/view/15394.

References:

Velyka ukrainska entsyklopediia (2016). T. 1: "A – Akts" [Great Ukrainian Encyclopedia. Vol. 1: "A – Akts"]. Loktiev, V.M. (Ed.). Kyiv: Derzhavna naukova ustanova "Entsyklopedychne vydavnytstvo". URL: https://vue.gov.ua.

Volynets, V. O. (2021). Identychnist osobystosti ta spetsyfika ii samoprezentatsii u virtualnomu komunikatyvnomu prostori [Personality identity and the specifics of its self-presentation in the virtual communicative space]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv, (2)*, 31–36 [in Ukrainian].

Voronkova, V. H. (2014). Formuvannia informatsiinoi kultury osobystosti yak umova uspishnoi adaptatsii liudyny do zhyttia v informatsiinomu suspilstvi [Formation of personal information culture as a condition for successful human adaptation to life in the information society]. *Hileia: naukovyi visnyk, (86)*, 198–203. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2014_86_51 [in Ukrainian].

Harkavenko, N. V. (2022). Vplyv informatsiinykh tekhnolohii na osobystisni resursy liudyny v umovakh destabilizatsiinykh faktoriv suspilstva [The influence of information technologies on human personal resources in the conditions of destabilizing factors of society]. In I. M. Zvarych (Ed.), Vplyv komunikatyvno-informatsiinoho prostoru na psykholohichni osoblyvosti i osobystisni resursy liudyny v umovakh dii destabilizatsiinykh faktoriv na suspilstvo (pp. 31–60). Chernivtsi: Chernivets. nats. un-t. URL: https://archer.chnu.edu.ua/xmlui/handle/123456789/4181 [in Ukrainian].

Danylyian, O., & Dzoban, O. (2019). Informatsiine suspilstvo: ambivalentnist dynamiky rozvytku [Information society: Ambivalence of development dynamics]. *Acta De Historia & Politica: Saeculum XXI, (1)*, 39–49. URL: https://www.researchgate.net/publication/342221306_Informacijne_suspilstvo_ambivalentnist_dinamiki_rozvitku [in Ukrainian].

Kyrychenko, V. V. (2020). Osobystist u suchasnomu informatsiinomu suspilstvi [Personality in the modern information society]. Zhytomyr: Vyd-vo ZhDU im. I. Franka [in Ukrainian].

Mei, K. (2004). Informatsiine suspilstvo. Skeptychnyi pohliad [Information society. A sceptical view]. (M. Voitsytska, Trans.). Kyiv: K.I.S. [in Ukrainian].

Muratova, I. A. (2019). Tekhnolohiia: universalizatsiia ta unifikatsiia sotsialnoho buttia [Technology: Universalization and unification of social being]. Kyiv: Milenium [in Ukrainian].

Muratova, I. A. (2017). Tekhnolohiia yak predmet sotsialno-filosofskoho doslidzhennia [Technology as a subject of socio-philosophical research]. *Aktualni problemy filosofii ta sotsiolohii, (15)*, 98–101 [in Ukrainian].

Muratova, I. A. (2016). Poniatiinyi prostir filosofskoho osmyslennia tekhnolohii [Conceptual space of philosophical understanding of technology]. *Filosofiia i politolohiia v konteksti suchasnoi kultury, 3*(12), 151–159. URL: https://fip.dp.ua/index.php/FIP/article/view/768 [in Ukrainian].

Onopriienko, V. I. (2014). Istoriia, filosofiia, sotsiolohiia nauky i tekhnolohii [History, philosophy, sociology of science and technology]. Kyiv: DP "Inform.-analit. ahentstvo" [in Ukrainian].

Onopriienko, V. I. (2015). Ryzyky suspilstva znan i mehatekhnolohii [Risks of the knowledge society and megatechnologies]. *Visnyk NAU. Seriia: Filosofiia. Kulturolohiia, 1*(21), 27–30 [in Ukrainian].

Onopriienko, V. I., Onopriienko, M. V., Ryzhko, L. V., Yahodzinskyi, S. M., Bessalova, T. V., & Yeremenko, L. I. (2016). Sotsiokulturnyi zmist novitnikh mehatekhnolohii [Socio-cultural content of the latest megatechnologies]. Onopriienko, V.I. (Ed.). Kyiv: DP "Inform.-analit. ahentstvo" [in Ukrainian].

Panchenko, O. A., & Kabantseva, A. V. (2020). Liudska psykhika v informatsiinii nebezpetsi [Human psyche in informational danger]. *"Vcheni zapysky" Tavriiskoho natsionalnoho universytetu im. Vernadskoho. Seriia: "Derzhavne upravlinnia", 31*(70), (3), 226–233 [in Ukrainian].

Ryzhko, L. V. (2013). Informatsiino-komunikatsiini tekhnolohii ta zminy predmetu sotsialno-filosofskoi refleksii [Information and communication technologies and changes in the subject of socio-philosophical reflection]. *Universytetska kafedra, (2)*, 109–115. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukaf_2013_2_11 [in Ukrainian].

Ryzhko, L. V. (2015). Tekhnika, tekhnolohiia, mehatekhnolohiia, nova tekhnolohichna kultura [Technique, technology, megatechnology, new technological culture]. *Totallogy-XXI. Postneklasychni doslidzhennia, (32)*,

218–230. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/totallogy_2015_32_17 [in Ukrainian].

Ryzhko, L. V. (2017). Rol mehatekhnolohii u formuvanni novoi tekhnolohichnoi kultury [The role of megatechnologies in the formation of a new technological culture]. *Nauka ta naukoznavstvo, (1)*, 38–47. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/NNZ_2017_1_4 [in Ukrainian].

Toffler, A. (1990). Future Shock. Bantam Books.

Heilz, K. N. (2002). Yak my staly postliudstvom: Virtualni tila v kibernetytsi, literaturi ta informatytsi [How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature and informatics]. (Ie. Marichev, Trans.). Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].

Shmyhol, M. F., & Yushkevych, Yu. S. (2020). Svitohliadni osnovy fenomenu identychnosti ta problemy ii transformatsii v suchasnomu informatsiinomu suspilstvi [Worldview foundations of the phenomenon of identity and the problems of its transformation in the modern information society]. *Hileia: naukovyi visnyk, 153*(2), 396–399 [in Ukrainian].

Shmyhol, M. F., & Yushkevych, Yu. S. (2022). Aksiolohichni aspekty sotsializatsii osobystosti v informatsiinomu suspilstvi [Axiological aspects of personality socialization in the information society]. *Perspektyvy. Sotsialno-politychnyi zhurnal, (1)*, 115–120 [in Ukrainian].

Shmyhol, M. F., & Yushkevych, Yu. S. (2023). Informatsiine suspilstvo v Ukraini: realnist ta vyklyky [Information society in Ukraine: Reality and challenges]. *Naukove piznannia: metodolohiia ta tekhnolohiia, 1*(51), 4–9 [in Ukrainian].

Shovdra, M. V. (2024). Osvita v informatsiinomu suspilstvi [Education in the information society]. Informatsiini tekhnolohii i systemy v dokumentoznavchii sferi, 63–65. URL: https://jitas.donnu.edu.ua/article/view/15394 [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 31.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 1(091)
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.37

Павленко Надія Леонідівна,
кандидат філософських наук,
молодший науковий співробітник
відділу досліджень наукових і освітянських
методологій та практик ЦГО НАН України
orcid.org/0000-0001-9739-7494
homeworld.harmony@gmail.com

МІФ ТА ЙОГО РОЛЬ У ЛЮБОВІ

У статті представлено комплексний аналіз феномену міфотворчості в контексті міжособистісних стосунків та формування образу Іншого. Авторка розглядає міф не як викривлення реальності, а як інструмент конструювання спільного буття, що може мати як життєствердний, так і руйнівний потенціал.

Основну увагу приділено розмежуванню конструктивної та деструктивної міфотворчості. Визначено, що деструктивний аспект міфу виявляється у спробах маніпуляції партнером через нав'язування йому свого фантазійного образу. У такому разі міф стає інструментом об'єктивації Іншого, що призводить до виникнення симбіотичної залежності та невротичних вимог. Авторка підкреслює, що гнів та розчарування у стосунках часто є наслідком невідповідності реальної людини створеному міфологічному канону, що перетворює міф на «в'язницю» для обох партнерів.

На противагу цьому доведено, що конструктивна міфотворчість усвідомлюється як позитивна потенція, що надихає. В її основі лежить бачення справжньої сутності Іншого, а не проекція власних очікувань. Авторка приходить до висновку, що щире прийняття коханої людини такою, якою вона є, дозволяє міфу стати «крилами» стосунків – живильною силою, яка дає ресурс для зростання. Конструктивний міф описується як гнучкий, дбайливий та чуйний процес, що базується на вірі в «божественне світло» партнера, допомагаючи йому проявити свої найкращі якості.

У дослідженні підкреслено, що психологічна зрілість у парі проявляється через мистецтво балансування між сакралізацією стосунків та тверезим гумором, між спільною міфологією та індивідуальною автономією. Конструктивність міфотворчості визначається її динамічною та діалогічною властивістю: вона має живити душевний зв'язок, залишаючись гнучкою структурою, яка коригується під впливом реального досвіду зустрічі з Іншим. Стаття також пропонує погляд на міф як на етичну відповідальність за збереження свободи партнера в межах створеного ідеалу.

Ключові слова: любов, особистість, міф, міфотворчість, Інший, ідеалізація.

Pavlenko Nadiia,
Ph.D. in Philosophy, Junior Research Fellow
at the Department of Research on Scientific and Educational
Methodologies and Practices, Center for Humanities Education
National Academy of Sciences of Ukraine
orcid.org/0000-0001-9739-7494
homeworld.harmony@gmail.com

MYTH AND ITS ROLE IN LOVE

This article presents a comprehensive analysis of the phenomenon of myth-making in the context of interpersonal relationships and the formation of the image of the Other. The author views myth not as a distortion of reality, but as a tool for constructing a shared existence, one that can have both life-affirming and destructive potential.

© Павленко Н. Л., 2026

Стаття поширюється на умовах
ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

The focus is on distinguishing between constructive and destructive myth-making. It is determined that the destructive aspect of myth manifests itself in attempts to manipulate a partner by imposing one's own fantastical image upon them. In such cases, the myth becomes a tool for objectifying the Other, leading to the emergence of symbiotic dependence and neurotic demands. The author emphasizes that anger and disappointment in relationships are often the result of a real person's failure to conform to a created mythological canon, which turns the myth into a "prison" for both partners.

In contrast, it has been demonstrated that constructive myth-making is perceived as a positive, inspiring force. It is based on a vision of the true essence of the Other, rather than a projection of one's own expectations. The author concludes that sincerely accepting a loved one in their immediate presence allows the myth to become the "wings" of the relationship – a life-giving force that provides the resources for growth. A constructive myth is described as a flexible, caring, and sensitive process based on faith in the partner's "divine light," helping them to manifest their best qualities.

The study emphasizes that psychological maturity in a couple manifests itself through the art of balancing the sacralization of the relationship with a healthy sense of humor, and shared mythology with individual autonomy. The constructive nature of myth-making is determined by its dynamic and dialogical nature: it must nourish the emotional bond while remaining a flexible structure that is adjusted under the influence of the real experience of encountering the Other. The article also offers a view of myth as an ethical responsibility to preserve the partner's freedom within the framework of the created ideal.

Key words: love, personality, myth, myth-making, the Other, idealization.

«Я теж, мабуть, тебе вигадувала,
По крихті, по нитці, по слову.
А потім сама ж і розгадувала
Цю казку твою кольорову».
Ліна Костенко

Вступ. Любов, з одного боку, неможлива без міфу, але парадокс в тому, що саме міф може її і зруйнувати. Роль міфотворчості у сприйнятті образу коханої людини може полягати як в розкритті її потаємних рис, глибини, сутності, так і в ідеалізації, що стає жорсткою вимогою до Іншого. Як саме ми створюємо свій міф у стосунках з Іншим і яким чином можна розрізнити його конструктивний потенціал від деструктивного? Чим міфотворчість відрізняється від ідеалізації і як це пов'язано з відношенням до недосконалості та здатності вірити в Іншого?

Аналіз попередніх досліджень і публікацій. Проблема міфу та його впливу на людське буття і стосунки має глибоке теоретичне коріння. Е. Кассірер розглядає міф як фундаментальну форму людської культури, а Р. Барт аналізує його як сучасну комунікативну систему, що формує наші уявлення про світ. Екзистенційне значення міфу як структури, що надає життю сенсу, ґрунтовно досліджено у працях Р. Мея та А. Камю.

Спроба проникнення у природу любові представлена у працях Е. Фромма, який визначає її не просто як почуття, а як активну силу та мистецтво, що потребує етичного вибору та усвідомленої волі. Особливого значення набуває підхід В. Франкла, який розглядає любов як здатність бачити в Іншому його унікальну сутність та духовний потенціал. Деструктивні аспекти стосунків, зокрема роль невротичних вимог та ілюзій, висвітлюються у дослідженнях К. Хорні та О. Кернберга. Важливим для розуміння ігрового та творчого простору між партнерами є підхід Д. Віннікотта.

Особливе місце у нашому дослідженні посідає етико-діалогічна лінія: концепція «Я-Ти» М. Бубера та ідея «Обличчя» Е. Левінаса, які дозволяють розмежувати міфологічну об'єктивацію Іншого та справжню Зустріч. М. Мамардашвілі наголошує на важливості усвідомленої позиції автора міфу: лише розуміючи себе творцем власної міфології, людина уникає ризику стати її жертвою. Водночас Т. Мур обґрунтовує цінність міфологізації як способу наповнити стосунки глибиною та сенсом, що дозволяє партнерам вийти за межі буденності.

Метою статті є розкриття подвійної природи міфотворчості у любовних стосунках: виявлення механізмів трансформації міфу з деструктивної маніпуляції у конструктивну актуалізуючу силу, що створює умови для суб'єкт-суб'єктної взаємодії, а також визначити

етичні межі міфотворчості, що дозволяють поєднувати віру в ідеальний потенціал партнера із безумовним прийняттям його реальної, «непередбачуваної» сутності.

Методологія дослідження. Дослідження ґрунтується на феноменолого-герменевтичному підході, що дозволяє розкрити сутність міфу через досвід людини та розуміння образу партнера. Обґрунтованість висновків підкріплено порівняльним аналізом конструктивних і деструктивних моделей міфотворчості, а також системним розглядом любові як спільного буття. Діалогічний підхід застосовано для опису зустрічі з Іншим як з вільною особистістю, а не як з частиною власного міфу. Важливою частиною є етико-філософський аналіз, який допомагає побачити за міфом реальну людину та зберегти її право бути собою.

Виклад основного матеріалу. По-перше, що таке міф? Його можна осягнути як форму світосприйняття, що, за визначенням Р. Мея, являє собою "вираження уявлень людини про Всесвіт, про інших людей, про своє власне існування, відокремлене від усього іншого, про її відповіді на все, що з цим пов'язано" (May, 1991, p. 30). Тобто, в сучасному розумінні міф – це не просто архаїчна форма людського досвіду, а специфічний спосіб комунікації з реальністю, адже, за думкою Е. Кассірера, через міф людина створює для себе цілісну картину світу, де все має свій сенс (Cassirer, 1944). Варто також відмітити особливий емоційний зв'язок людини з міфом, через який розгортається її «драма конфліктуючих сил» (Cassirer, 1944, p. 67). Дослідник Р. Барт, з іншого боку, відмічає деяку схожість міфу із симулякром Ж. Бодріяра, що пов'язано з наданням речам також штучного сенсу, що може бути частиною ідеологічного впливу чи маніпуляції. Однак, якщо симулякр можна назвати імітацією життя, то міф надає йому іншої динаміки та змісту, хоча й не завжди з позитивною метою. Р. Барт дивиться на навколишній світ, який проймається міфологією, пов'язаною з культурою споживання і дещо скептично відзначає: «Міф нічого не приховує і нічого не демонструє – він деформує; його тактика – це не правда і не брехня, а відхилення» (Barthes, 1957, p. 215). Тобто, міф впливає на сприйняття, що створює певний плацдарм для різного роду сугестій і відхилень від загальноприйнятого.

Таким чином, міф може бути як творчою силою, так і інструментом маніпуляції. А. Камю вказує на вільний політ уяви, який служить позитивній міфотворчості (Камю, 1993, с. 101), однак, застерігає від екзистенційного вакууму, що виникає, коли міф перетворюється на незаперечну істину, раціоналізується і переходить у догму ідеології: «як тільки міф застигає в доктрині, він стає в'язницею» (Камю, 2010, с. 342). Цікаво підсумовує дуальну властивість міфу М. Мамардашвілі, акцентуючи на необхідності визнавати себе суб'єктом своєї міфотворчості, щоб не ставати її жертвою: «Міф – це машина свідомості, яка може як підняти людину до небес, так і розчавити її своєю вагою, якщо вона перестане усвідомлювати, що сама є творцем цього міфу» (Мамардашвілі, 2019, с. 142).

Отже, міф за своєю природою є амбівалентним: він може виступати як засіб глибокого розкриття сутності об'єкта, проте, за відсутності критичного усвідомлення, перетворюється на інструмент ілюзорної підміни реальності.

Міф пронизує усі сфери нашого буття, в тому числі – таємничу і сокровенну для нас сферу любові до Іншого. Закоханість сильно пов'язана зі створення образу коханої людини, який одночасно ідеалізується та міфологізується, що впливає на динаміку стосунків у парі. Зрештою, справедливо відмітити, що міфотворчість торкається як образу самого себе, так і образу Іншого, що згодом може перетворюватися у міфологему люблячої пари, в якій розкриваються спільні цілі, цінності, мрії – сенсоутворюючі частини буття. Р. Мей пояснює зв'язок міфу з нашим світоглядом: «Міфи – це наші власні інтерпретації нас самих, нашої внутрішньої сутності у її відношенні до зовнішнього світу» (May, 1991). Людина інтерпретує, і водночас уявляє, фантазує, намагається знайти опорні образи і сюжети, що дали б їй живильний психологічний ресурс, підтримку у складних життєвих обставинах або захист від них. У міфі Р. Мей вбачав також певну терапевтичну роль в контексті психоемоційної сфери людини: «міф – це проекція у конкретній і драматичній формі всіх страхів і прагнень, які неможливо пізнати і виразити в будь-якій іншій формі» (May, 1991).

Міф стає ідеалізацією, коли ми закохуємося не в людину, а в догматичний образ («ідеальний чоловік», «ідеальна жінка»). Використання

міфологем може підсвідомо здійснюватися для контролю над Іншим. Зокрема, романтизація жінки *виключно* як Музи часто створює статичний образ, який не враховує її особисту динаміку. Такий міф, попри свою естетичність, може контрастувати з реальністю, в якій формується модель взаємодії, де особистісні прагнення жінки поступаються місцем служінню потребам Іншого, через що її власна суб'єктність та ініціатива залишаються менш вираженими. Подібний міф живить творчість, але небезпечний для жінки, адже вона може втратити особистісну цілісність. Натомість, здатність бачити творчий потенціал і силу натхнення у коханій людині формує спільну позитивну міфологему – *простір співтворчості*, де взаємна підтримка стає живильною силою, що надає ресурсу кожному з партнерів. Тому, попри те, що ідеалізація часто доволі раціональна, і тому відображає наші невротичні вимоги стосовно Іншого, жорсткі повинності, іноді вона набуває ірраціональної форми, де віра у піднесений міфологічний образ слугує передусім для задоволення власних внутрішніх потреб особистості, що може заважати баченню реальної сутності партнера. Р. Барт у своїй праці «Міфологія» відмічає, що міф робить ті чи інші речі природніми для нас (Barthes, 1957, p. 229), через що, на мою думку, вони перестають бути предметом критичного осмислення, диспуту. Міф також може «захищати» нас від травматичних переживань, створювати таку ілюзію реальності, що дає нам безпеку, але майже унеможливлює розвиток.

Один із поширених сучасних сценаріїв у цифровому просторі полягає у створенні спільного міфу про «ідеальне життя». У такому разі стосунки стають інструментом для трансляції бездоганного візуального образу, що дає змогу партнерам реалізувати запит на зовнішнє визнання. Ця модель функціонує як симулякр, де зовнішні атрибути «щастя» стають важливішими за сам досвід проживання близькості.

Щоб міфотворчість образу коханої людини була конструктивною, сам міф у своєму архетиповому або фантазійному сюжеті має бути *діалогічним*, тобто відкритим до зустрічі «Я і Ти». Замість того, щоб бути межею, міф має стати горизонтом можливостей, який відкриває для обох суб'єктів нові виміри особистісного та спільного досвіду.

Конструктивний аспект міфу описує Р. Мей: «Міфи – найважливіша складова процесів, що сприяють збереженню життя в наших душах та наповненню нашої свідомості новими сенсами в умовах складного й часто безглуздого світу» (May, 1991). Коли світ здається порожнім та абсурдним, саме завдяки міфу в ньому знову оживають одвічні цінності – любові, добра, краси, справедливості тощо. Здорова міфотворчість має поєднувати натхнення та аксіологічну спрямованість.

Любляча людина бачить у партнері не лише те, ким він є зараз, а й те, ким він може стати. Міфотворчість в такому випадку стає *актом віри в потенціал Іншого*, про що зазначав В. Франкл: «Любов – це єдиний спосіб осягнути іншу людську істоту в найглибшому ядрі її особистості... Більше того, завдяки своїй любові людина, що любить, стає здатною бачити духовні риси, потенційні характеристики в коханій людині» (Франкл, 2016, с. 111). Таким чином, міфотворчість образу коханої людини стає зверненою на «проєкт» майбутнього. Створюючи ідеалізований образ партнера, ми даємо йому ресурс і стимул дорости до цього образу. Міфотворчість стає такою інтенцією до Іншого, що надихає його і дає можливість розкритися, звертається до тих образів і метафор, які не посилюють самозакоханість, а навпаки, актуалізують щось особливе, світле в людині, внутрішньо їй близьке. Така модель міфологічного сприйняття Іншого є динамічною і діалогічною водночас, що є важливими рисами любові.

Деструктивна ідеалізація постає як міфотворчість надлишкового егоцентризму, спрямована на компенсацію невротичних потреб суб'єкта. Джерелом такої міфологізації є не реальна особистість партнера, а прагнення суб'єкта компенсувати внутрішню недостатність, перетворюючи Іншого на засіб вирішення власних психологічних проблем. К. Хорні справедливо відмічала, що «людина не може любити іншого, поки вона використовує його як засіб для підтримки власного ідеалізованого образу» (Хорні, 2020, с. 248). Замість того, щоб усвідомити це, людина «перетворює свої потреби на ідеалізовані чесноти» (Хорні, 2020, с. 22), адже це дає людині необхідне їй самоствердження. Образ Іншого стає не потенцією, що виходить із сутності, щирих побажань і спонтанності уяви, а дефіцитарною потребою,

в якій Інший сприймається як функція, через що на підсвідомому рівні міф робить живу людину залежним від себе об'єктом. Людина може роками залишатися у деструктивних стосунках, тому що кохає не реального партнера, а той міфічний образ, який сама ж і вибудувала: «будь-яке розчарування в ідеалізованому образі сприймається не як зіткнення з реальністю, а як особиста зрада або катастрофа» (Хорні, 2020, с. 124).

Отже, виходячи з міркувань К. Хорні, можна стверджувати, що міфологізація образу коханої людини стає деструктивною в той момент, коли вона перетворюється на інструмент обслуговування «ідеалізованого Я» – того образу, якому людина «повинна відповідати», який прикриває її власні травми та комплекси.

Так само нас застерігає Р. Мей: «Любов, яка є лише підтвердженням власної значущості через іншого, – це не зустріч двох особистостей, а монолог перед дзеркалом. Ми не бачимо іншого, а бачимо лише те, як він нас прикрашає» (May, 1991). Експерт з філософії любові Е. Фромм додає, що в такому випадку для людини Інший «стає атрибутом її успіху, частиною її ідеалізованої вітрини» (Фромм, 2020, с. 84). Замість того, щоб шукати в партнері «рятівника» або «доповнення» своєї особистості, потрібно вчитися бачити в ньому самостійну особистість.

Як прийти до конструктивної міфотворчості у любові? К. Хорні підсказує, що важливо відштовхуватися від цілісності своєї особистості, міцність якої не потребує симбіозів: «Коли людина починає знаходити опору в собі, потреба в ідеалізованих образах інших людей відпадає сама собою» (Хорні, 2020, с. 364). Людина, для якої цінність – власна автономія, самостійність і відповідальність за своє життя, перестає міфологізувати Іншого як «магічного помічника» (Фромм, 2019), без якої людина відчуває себе безпорадною у світі, з занадто низькою самооцінкою і непевненістю у своїх діях, рішеннях, стратегіях. Р. Мей відмічає, що «ми чіпляємося за ідеалізований образ коханої людини лише тому, що боїмося зустрітися з власною порожнечею, якщо цей міф розсиплеться» (May, 1991). Тому, варто виділити важливий критерій плідної для особистості міфотворчості: *життєстійкість, психологічна зрілість та точка самоопертя*, завдяки якій ми не чіпляємося за інших як способу втриматися і компенсувати свої внутрішні проблеми.

Щоб перейти до конструктивного потенціалу міфу у любові, потрібно замінити запитання «Ким ти повинен бути для мене?» на запитання «Хто ти насправді?» Міфотворчість образу коханої людини може ставати *актом віри,* про що свідчать міркування Е. Фромма: «Кохати – це означає вірити в те, що можливо. Міф про кохану людину – це не обман, а бачення її потенціалу, її "прихованого лиця", яке може розквітнути лише під променями нашої віри» (Фромм, 2017, с. 118). Однак, щоб наша віра в Іншого не перейшла у невротичну вимогу, міф *повинен бути гнучким*, лагідним до особистості Іншого, результатом емпатичного вживання в його внутрішній світ, почуття, потреби, мрії. Тому критерієм конструктивної міфотворчості є також *необхідність самотрансценденції* – виходу за межі себе, своїх власних бажань.

Конструктивна міфотворчість *оживлює почуття*, перетворює побут на спільну історію, створює унікальний «мікрокосм» стосунків, де людей єднають спільні смисли: «Душа не може жити в стерильному світі фактів. Їй потрібні образи, метафори і міфи. Коли ми міфологізуємо кохану людину, ми робимо стосунки глибокими, перетворюючи побут на священнодійство» (Мур, 2020, с. 62). Навіть найдрібніші деталі – вигадування кумедних історій, прізвиськ, ролей, спільних ритуалів, жартів, секретних слів – вже створюють власний внутрішній світ пари, відмінний від світу зовнішнього. Р. Мей відзначав високу цінність міфотворчості у стосунках: «Кохання – це спільне створення міфу, в якому кожен знаходить своє відображення в очах іншого. Це не брехня, а вища форма істини, яку ми будуємо разом» (May, 1991). У любові навіть окрема пісня може ставати символічним кодом значимих моментів у житті пари, а певний аромат, кафе або вистава трансформуються у референтні точки спільної пам'яті, стаючи носіями прихованих значень, які зрозумілі лише двом у просторі їхнього спів-буття.

Наступним критерієм конструктивної міфотворчості є одночасне *усвідомлення реальної людини* з її слабкостями, втомою, особистісними труднощами: «Зріле кохання – це здатність утримувати водночас і міф (захоплення, ідеалізацію), і знання про недоліки

іншого. Деструктивним є лише той міф, який не допускає існування реальної, недосконалої людини» (Кернберг, 2020, с. 34). Ми не повинні втрачати зоркість у звичайному світі, закривати очі на щось, що є важливим, створює безпеку, кордони, відчуття спокою і психологічного благополуччя. Влучно додає Д. Віннікот: «Кохання починається зі здатності створити образ іншого, який є частково реальним, а частково – плодом нашої творчої уяви. Ця ілюзія – фундамент будь-якої культурної та людської зустрічі» (Віннікотт, 2020, с. 28). Тобто міфотворчість не повинна поглинути в себе настільки, щоб ми стали її в'язнями. Міф живить людську душу, однак, варто не забувати про адекватність, етичні принципи взаємодії одне з одним, усвідомлювати міру пафосу та іронії, сакралізації та простого життєвого гумору, тобто, не варто робити з одне одного ні ідолів, ні карикатур.

Саме тому, наступним зауваженням щодо конструктивності міфотворчості у коханні є те, що *міф не повинен закривати від нас обличчя Іншого*, його безпосередність, свободу бути різним, спонтанним, «невпійманим»: «Ми помиляємося, коли дивимося на іншого як на об'єкт нашого міфу. Справжня зустріч відбувається лише тоді, коли ми відкидаємо всі образи ("Я-Воно") і дозволяємо іншому бути непередбачуваним ("Я-Ти")» (Бубер, 2012, с. 46). Міф не повинен визначати людину як таку, обмежувати її прояви, ставити лінії неперетину щодо її життєвих ролей, потреб, можливостей, ставати чимось тотальним, надягати на людину маску. Е. Левінас підкреслює необхідність бачити людину справжню, не перетворюючи її на типаж або функцію: «…обличчя руйнує будь-яку форму, в яку я намагаюся його втиснути… воно є нескінченним і не піддається моїм фантазіям» (Левінас, 2010, с. 194). Варто бути пильними, щоб міф не став втечею від відповідальності, яку накладає на нас присутність реальної людини. Таким чином, міфотворчість у любові – це справжнє мистецтво, яке вимагає від нас не лише творчого натхнення, звернення до високих ідеалів або піднесених архетипів, але й крайньої чутливості, емпатичності, здатності бачити сутність Іншого, його потенціал та водночас реальні риси, недоліки та обмеження. Міф справді живить стосунки, проте потрібно не забувати, що це *він служить нашим стосункам*, а не ми служимо міфу.

Висновки. Можна підсумувати, що у конструктивній міфотворчості образ Іншого виходить із бачення його сутності, тому він не є вимогою, але є позитивною потенцією, що надихає, дає ресурс зростати, бути собою. Ми наче звертаємося до нього: «Я бачу в тобі божественне світло, і моя віра допоможе тобі його проявити». Це може бути природньо, якщо ми вступаємо в стосунки з реальною людиною, а не нашими очікуваннями щодо неї. Лише коли ми щиро приймаємо кохану людину, щиро її любимо – такою, якою вона є у своїй безпосередній присутності поряд з нами, наша міфотворчість може бути актуалізуючою, гнучкою, дбайливою, чуйною і водночас спонукаючою, захопливою і життєствердною. Міф стає крилами відносин і водночас живильною силою для люблячих сердець.

Деструктивний потенціал міфотворчості полягає в тому, що міф стає маніпуляцією Іншим через образ, об'єктивацією його, що створює симбіотичну залежність у стосунках, а також невротичною вимогою, де ми емоційно караємо людину, гніваємося на неї за будь-яку невідповідність нашій фантазії.

Зрілість – це не відмова від міфу, а здатність свідомо ним користуватися, не підміняючи ним живу людину. Конструктивний потенціал міфу у стосунках пов'язаний з вірою в Іншого та творенням окремого спів-буття люблячої пари, що допомагає зростати і долати обставини, що приходять до нас ззовні, але одночасно із зосередженням на психологічній автономії кожного.

Список використаних джерел:

Barthes, R. (1957). Mythologies. Éditions du Seuil. 272 p.

Cassirer, E. (1944). An essay on man; an introduction to a philosophy of human culture. Yale University Press. 237 p.

May, R. (1991). The Cry for Myth. New York, London: W.W. Norton & Company. 317 p. URL: https://ru.scribd.com/document/539528221/May-Rollo-Cry-for-Myth-Norton-1991.

Бубер, М. (2012). Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням (В. Терлецький, Пер.). Київ: Дух і Літера. 272 с.

Віннікотт, Д. (2020). Гра та реальність (О. Осмоловська, Пер.). Київ: Сварог. 248 с.

Камю, А. (1993). Міф про Сізіфа (О. Жупанський, Пер.). Київ: Основи. 105 с.

Камю, А. (2010). Бунтівна людина (О. Жупанський, Пер.). Харків: Фоліо. 416 с.

Кернберг, О. (2020). Стосунки любові: Норма і патологія (Г. Ковальчук, Пер.). Київ: Сварог. 256 с.

Левінас, Е. (2010). Тотальність і Нескінченне: Есе про зовнішність (В. Терлецький, Пер.). Дух і Літера. 360 с.

Мамардашвілі, М. (2019). Психологічна топологія шляху (Т. Терлецька, Пер.). Дух і Літера. 952 с.

Мур, Т. (2020). Турбота про душу: Як наповнити глибиною і сенсом повсякденне життя (О. Любенко, Пер.). Харків: Фабула. 384 с.

Франкл, В. (2016). Людина в пошуках справжнього сенсу (О. Замойська, Пер.). Харків: Клуб Сімейного Дозвілля. 160 с.

Фромм, Е. (2017). Мистецтво любові (В. Кучменко, Пер.). Харків: Клуб Сімейного Дозвілля. 192 с.

Фромм, Е. (2019). Втеча від свободи / перекл. з англ. М. Яковлєва. Харків: Клуб Сімейного Дозвілля. 288 с.

Фромм, Е. (2020). Мати чи бути? (В. Кучменко, Пер.). Харків: Клуб Сімейного Дозвілля. 224 с.

Хорні, К. (2020). Невроз і розвиток особистості: Боротьба за самореалізацію (М. Климчук, Пер.). Київ: Сварог. 492 с.

References:

Barthes, R. (1957). Mythologies. Paris: Éditions du Seuil. 272 p. [in French].

Buber, M. (2012). Ya i Ty. Shliakh liudyny za khasydskym vchenniam [I and Thou. The Way of Man According to Hasidic Teaching] (V. Terletskyi, Trans.). Kyiv: Dukh i Litera. 272 p. [in Ukrainian].

Camus, A. (1993). Mif pro Sizifa [The Myth of Sisyphus] (O. Zhupanskyi, Trans.). Kyiv: Osnovy. 105 p. [in Ukrainian].

Camus, A. (2010). Buntivna liudyna [The Rebel] (O. Zhupanskyi, Trans.). Kharkiv: Folio. 416 p. [in Ukrainian].

Cassirer, E. (1944). An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture. New Haven: Yale University Press. 237 p. [in English].

Frankl, V. (2016). Liudyna v poshukakh spravzhnoho sensu [Man's Search for Meaning] (O. Zamoiska, Trans.). Kharkiv: Klub Simeinoho Dozvillia. 160 p. [in Ukrainian].

Fromm, E. (2017). Mystetstvo liubovi [The Art of Loving] (V. Kuchmenko, Trans.). Kharkiv: Klub Simeinoho Dozvillia. 192 p. [in Ukrainian].

Fromm, E. (2019). Vtecha vid svobody [Escape from Freedom] (M. Yakovlieva, Trans.). Kharkiv: Klub Simeinoho Dozvillia. 288 p. [in Ukrainian].

Fromm, E. (2020). Maty chy buty? [To Have or to Be?] (V. Kuchmenko, Trans.). Kharkiv: Klub Simeinoho Dozvillia. 224 p. [in Ukrainian].

Horney, K. (2020). Nevroz i rozvytok osobystosti: Borotba za samorealizatsiiu [Neurosis and Human Growth: The Struggle Toward Self-Realization] (M. Klymchuk, Trans.). Kyiv: Svaroh. 492 p. [in Ukrainian].

Kernberg, O. (2020). Stosunky liubovi: Norma i patolohiia [Love Relations: Normality and Pathology] (H. Kovalchuk, Trans.). Kyiv: Svaroh. 256 p. [in Ukrainian].

Levinas, E. (2010). Totalnist i Neskinchenne: Ese pro zovnishnist [Totality and Infinity: An Essay on Exteriority] (V. Terletskyi, Trans.). Kyiv: Dukh i Litera. 360 p. [in Ukrainian].

Mamardashvili, M. (2019). Psykholohichna topolohiia shliakhu [Psychological Topology of the Way] (T. Terletska, Trans.). Kyiv: Dukh i Litera. 952 p. [in Ukrainian].

May, R. (1991). The Cry for Myth. New York, London: W.W. Norton & Company. 317 p. [in English].

Moore, T. (2020). Turbota pro dushu: Yak napovnyty hlybynoiu i sensom povsiakdenne zhyttia [Care of the Soul] (O. Liubenko, Trans.). Kharkiv: Fabula. 384 p. [in Ukrainian].

Winnicott, D. W. (2020). Hra ta realnist [Playing and Reality] (O. Osmolovska, Trans.). Kyiv: Svaroh. 248 p. [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 22.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 316.325:001.102]:316.774
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.38

Петренко Володимир Костянтинович,
аспірант
Українського державного університету
імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0008-6013-9748

РЕАЛЬНІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМНИЙ ФАКТОР ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАТИВНОГО СЕРЕДОВИЩА СУЧАСНОСТІ

Якщо кількісні параметри приросту й екстенсивна динаміка розвитку інформаційно-комунікативного середовища сучасності не викликають сумнівів і заперечень, то до якісних, світоглядних, інтерпретаційних та аргументаційних аспектів виникає безліч запитань навіть у пересічних представників масової свідомості, не кажучи вже про репрезентантів спеціалізованої (фахової, академічної) свідомості. Фундаментальна проблема пов'язана з тим, що інформаційно-комунікативне середовище – це не ***суб'єкт***, який функціонує на власний розсуд, а лише *об'єкт* та *інструмент*, який ті, хто наділені суб'єктним статусом, використовують для забезпечення власних (індивідуальних і корпоративних) потреб і задоволення власних (так само індивідуальних і корпоративних) інтересів.

Чи можливе в такій системі координат задоволення національних інтересів, інтересів суспільства в цілому чи хоча б тієї його частини, яка перевищує корпоративний сегмент? У принципі, можливе. Однак така можливість завжди обумовлена фактором збігу інтересів – за принципом: якщо національний інтерес збігається з моїм власним, то чому б не задовольнити ще й його? Але позаяк на практиці суспільної життєдіяльності такий збіг є явищем доволі рідкісним, то національний інтерес в абсолютній більшості випадків опиняється на віддаленій периферії уваги наративів інформаційного порядку денного.

Щоправда, ті, хто переслідують свої власні й корпоративні інтереси, зі зрозумілих причин не визнають цього факту; натомість вони намагаються нав'язати суспільній думці стереотип, що їхні особисті й корпоративні інтереси дивовижним чином збігаються з національними інтересами, чи навіть ще більше – що вони завжди жертвують власними інтересами, добровільно обираючи в статусі таких інтересів інтереси національні й загальносуспільні. Такий собі альтруїзм, зведений до сакрального абсолюту. Втім, ці нав'язливі стани свідомості з реальністю не мають нічого спільного.

Ключові слова: інформаційно-комунікативне середовище, епоха інформаційного суспільства, реальність як світоглядна проблема, кліпове мислення, стереотипи, здоровий глузд, критичне мислення, інструмент рефлексії.

Petrenko Volodymyr,
Postgraduate Student
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0008-6013-9748

REALITY AS A PROBLEM FACTOR OF THE CONTEMPORARY INFORMATION AND COMMUNICATION ENVIRONMENT

If the quantitative parameters of growth and the extensive dynamics of the development of the information and communication environment of today do not cause doubts and objections, then many questions arise regarding the qualitative, worldview, interpretative and argumentative aspects even among ordinary representatives of mass consciousness, not to mention representatives of specialized (professional, academic) consciousness. The fundamental problem is related to the fact that the information and communication environment is not a ***subject*** that functions at its own discretion, but only an *object* and a *tool* that those who are endowed with

© Петренко В. К., 2026

Стаття поширюється на умовах
ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

subject status use to ensure their own (individual and corporate) needs and satisfy their own (also individual and corporate) interests.

Is it possible in such a coordinate system to satisfy national interests, the interests of society as a whole, or at least that part of it that exceeds the corporate segment? In principle, it is possible. However, such an opportunity is always conditioned by the factor of coincidence of interests – according to the principle: if the national interest coincides with my own, then why not satisfy it too? But since in the practice of social life such a coincidence is a rather rare phenomenon, the national interest in the absolute majority of cases ends up on the distant periphery of attention of the narratives of the information agenda.

True, those who pursue their own and corporate interests, for obvious reasons, do not recognize this fact; instead, they try to impose on public opinion the stereotype that their personal and corporate interests miraculously coincide with national interests, or even more so – that they always sacrifice their own interests, voluntarily choosing national and general social interests in the status of such interests. A kind of altruism reduced to a sacred absolute. However, such obsessive states of consciousness have nothing in common with reality.

Key words: information and communication environment, era of information society, reality as a worldview problem, clip thinking, stereotypes, common sense, critical thinking, reflection tool.

Актуальність виконаного дослідження. Зловживання в сфері інформаційно-комунікативного середовища є явищем очевидним і багатоманітним у своєму феноменологічному діапазоні. Будучи своєрідними наслідками, вони зумовлені багатьма причинами, ієрархія яких на додаток ще й не є усталеною, а зазнає регулярних переформатувань відповідно до принципу розвитку. Втім, є один фактор, який, попри свою істотність і в багатьох випадках навіть визначальність, регулярно випадає з дослідницького зору чи, принаймні, перебуває на віддаленій периферії аналітичної уваги. Це фактор реальності – точніше, різнотлумачень реальності, які існують практично в усіх сферах наукового знання і, за станом на сьогодні, справляють враження таких, які неможливо усунути в оглядовій перспективі. Чому це важливо? Тому, що неусувність різнотлумачень реальності не лише підживлює згубний епістемологічний релятивізм, а й постає своєрідним карт-бланшем чи індульгенцією для найрізноманітніших зловживань у в сфері інформаційно-комунікативного середовища – за принципом, який Фрідріх Ніцше сформулював так: якщо Бог помер, то можна ВСЕ.

Виклад основного матеріалу. З епохою інформаційного суспільства в пересічного індивіда пов'язані нібито цілком виправдані сподівання на надання буттєвим реаліям щоразу більшої смислової і значеннєвої виразності. Іншими словами, інформаційний простір мав би виконувати функцію своєрідного посередницького порталу, який без найменших смислових втрат адаптував би презентовану реальність до потреб споживача інформаційних послуг.

Натомість на практиці доводиться мати справу з чимось принципово іншим: «Чи не найбільшою проблемою постмодерну є зміщення світоглядних і комунікативних пріоритетів із ***реальності*** на *формування уявлень про реальність*, внаслідок чого відбувається посилення релятивізму, критеріальна невиразність, а також розсіювання, дисперсія смислу. ***Реальність*** усе частіше заміщують *симулякри* – імітаційні замінники, які можуть не мати до об'єктивної дійсності жодного стосунку. Суспільна свідомість поступово, проте невпинно перетворюється на поле битви за той чи інший формат і критеріальні лекала реальності» (Петренко, 2024, с. 251).

У наведеної проблеми є декілька відносно автономних онтологічних форматів. Насамперед слід зазначити, що сприймати реальність, з одного боку, інтелектуально, а з іншого боку, емоційно та психосоматично – це перспективи, які можуть відрізнятися одна від одної не просто істотно, а фундаментально: інтелектуально людина принципово готова до сприйняття практично будь-якої версії (онтологічного рельєфу) реальності, однак на шляху канонізації цієї реальності на емоційному та психосоматичному рівні можуть виникати (і здебільшого виникають) непереборні труднощі, зумовлені насамперед фрустраційним дискомфортом, а відтак – спонтанними намірами його уникнути.

Ще один істотний онтологічний формат зумовлений відмінностями критеріальних (а відтак і інтерпретаційних) сіток: йдеться про те, що в абсолютній більшості випадків «реальність» конституйована прагматичним інтересом. Існує безліч пластів реальності,

кожен з яких володіє власним стилем презентації на рівні досвіду та ступенем уваги до життя (attention to life). До них відносяться світи фізичних речей, ідеальних об'єктів науки, релігійних вірувань, художніх образів, фантомів божевілля, сну тощо. Кожен з них «реальний» по-своєму і лише в міру спрямованого на них практичного інтересу. Демаркація цих світів здійснена У. Джеймсом чітко: перебуваючи в одному з них, свідомість схильна «забувати» про інші; тому перехід з однієї реальності в іншу маніфестується як суб'єктивне відчуття шоку – щось на кшталт того, що ми відчуваємо, прокидаючись від сну або повертаючись у світ повсякденності після падіння театральної завіси» (Левкулич, 2017, с. 85–86).

Факт відмінностей критеріальних та інтерпретаційних сіток як певний наслідок пояснюється багатьма причинами. З цього приводу провідні вітчизняні суспільствознавці констатують, що «суспільний праксис має в своєму розпорядженні безліч прикладів того, наскільки непросто рухатися у фарватері навіть очевидних вимог і рекомендацій. На заваді такій меті чимало факторів – у діапазоні від безплідних ресентиментів і ейфорії й до фарисейства у вигляді формалістичної дріб'язковості й лицемірства» (Рафальський & Самчук, 2018, с. 5).

Ще одна фундаментальна проблема пов'язана з тим, що, як зауважив Фрідріх Август фон Хайєк, «люди поводять себе однаково щодо різних речей не тому, що ці речі тотожні у фізичному сенсі, а тому, що люди навчилися класифікувати їх як таких, що відносяться до однієї групи, бо можуть отримати з них однаковий зиск або очікувати еквівалентних результатів» (Hayek, 1952, с. 6). Іншими словами, в позарефлексійних станах свідомості (а вони, як відомо, складають абсолютну більшість життєдіяльнісних кейсів кожного індивіда) ми здійснюємо ранжування явищ і процесів не за критерієм їх тотожності фундаментальним реаліям, а із суто прагматичних міркувань – бо так зручніше, звичніше, більш заощадливо для психосоматики тощо.

Не випадково нейробіологи визнають, що навіть за щирого бажання збагнути реальність і відтворити її на практиці на рівні інформаційно-комунікативних зв'язків дуже непросто (Is reality real, 2025). Тому, як із розпачем констатує Вацлав Сміл, так часто виникають нездоланні труднощі з формулюванням переконливих відповідей на, здавалося б, тривіальне запитання: як влаштований світ? (Сміл, 2022).

У книзі «Перевірка реальності: чи світ такий, як ви думаєте?» Алекс Альтшулер, спираючись на новітні досягнення нейронауки, математики та психології, пропонує прагматичну перспективу для розуміння нашої реальності – зокрема, новий підхід до розуміння світу, сенсу існування, істини, конкретно-історичних та трансісторичних значень, детермінізму тощо (Altshuler, 2024). Ця тематика значною мірою перегукується з резонансною книгою «Магія реальності» теоретика-еволюціоніста Ричарда Докінза, в якій позірно магічні та міфічні явища пояснено в спосіб знаходження об'єктивних причинно-наслідкових зв'язків, що обумовлюють такі феномени, події і тенденції (Dawkins, 2012).

Фундаментальні труднощі адекватного сприйняття реальності пов'язані з її аспектною багатоманітністю та кейсовою контекстуальністю. Цю особливість ґрунтовно висвітлює Дональд Хофман у книзі «Аргументи проти реальності: чому еволюція приховувала правду від наших очей» (Hoffman, 2019). Оскаржуючи провідні наукові теорії, які стверджують, що органи чуття повідомляють об'єктивну реальність, автор наполягає на необхідності ставитися до сприйнятого хоч і цілком серйозно, проте не буквально: подібно до того, як значок файлу на екрані робочого столу є корисним символом, а не справжнім відображенням того, який вигляд має комп'ютерний файл, так само об'єкти, які ми бачимо щодня, є лише піктограмами, які дають нам змогу орієнтуватися у світі – хоч і з деякими редукційними спрощеннями, зате без надмірних труднощів.

Реальні наслідки цього концептуального підходу безпрецедентні – від усвідомлення того, чому цільовим орієнтиром модельєрів є одяг, який створює ілюзію більш «привабливої» форми тіла, до розуміння того, як виробничі компанії використовують колір, щоб викликати певні нейромаркетингові емоції у споживачів. За великим рахунком, під аргументаційном ударом опиняється навіть фундаментальне уявлення про те, що простір-час є об'єктивною реальністю. Свого часу це дало підстави Альберту Ейнштейну стверджувати, що не існує такого привілейованого відтинку часу, який із

достатньою переконливістю міг би претендувати на статус сучасності.

Між іншим, якщо *загальна теорія відносності* Альберта Ейнштейна *детерміністична* (тобто знаючи базові фізичні параметри Всесвіту, можна з'ясувати все, що відбувалося й відбудеться – тут інтрига стосується не самої можливості, не принципу, а коректності застосованих дослідницьких процедур), то ***квантова механіка вірогіднісна***: вона подає відповіді на ключові запитання у модальності вірогідності, шансів та ризиків. Ейнштейн критикував таку «деструктивну невизначеність», стверджуючи, що в її основі лежать певні приховані, поки що невідомі науці фактори, які спростовують вірогіднісний спосіб пояснення квантової механіки, звільняючи місце для детерміністської автентики.

Однак критика Ейнштейна не має статусу переконливого аргументу чи визначального факту і їй не до снаги спростувати експериментально підтверджену концептуальну тезу Вернера Гейзенберга, відповідно до якої **надмірний аналіз спотворює реальність**. Ідеться про те, що в квантовій механіці має назву «*суперпозиція*» (поєднання практично непоєднуваних станів). Ця обставина пояснює вірусну поширеність англомовного терміну «*New Normal*» (Нова нормальність), яким позначають зниження передбачуваності, що призводить до невизначеності та її закономірного наслідку – нестабільності (волатильності). Такий стан речей слугує підставою для деморалізації і депресії багатьох дослідницьких зусиль, адже якщо відсутня визначеність щодо реальності (причому, визначеність на рівні, скажімо так, ***у принципі***), то про які подальші «наполеонівські плани» може йтися? (Вишневський, 2025).

А втім, спроби сформулювати вичерпні дефініції реальності не припиняються – зокрема, професор Оксфордського університету Девід Елізер Дойч у книзі «Що таке остаточна реальність?» намагається відповісти на низку дражливих запитань, а саме: яка різниця між реальністю, остаточною реальністю, ультрареальністю, метареальністю, надзвичайною суперособливою мегареальністю та мріями? (David Deutsch, 2025). Принагідно зазначимо, що найбільш усебічно й ґрунтовно багатоманітні контекстуальні аспекти реальності були висвітлені професором Гарвардського університету Хіларі Патнемом (Putnam, 1992; Putnam, 1991; Putnam, 2004; Putnam, 1999).

Як ми вже з'ясували, труднощі з предметним оперуванням проблематикою реальності притаманні всім сферам наукового знання, проте гуманітарне середовище з об'єктивних причин перебуває в значно гіршому становищі, ніж природничо-наукове. Що це за причини? Їх чимало й вони різнопрофільні. Насамперед слід взяти до уваги, що в гуманітарній сфері шлях у напрямі пошуку істини загалом і віддзеркалення реальності в усій повноті її сутнісних ознак зокрема не є безальтернативним пріоритетом. Висловимося точніше: якщо на рівні ритуалізованих констатацій такий шлях нібито не підлягає сумніву, то на рівні суспільних практик цей пріоритет часто поступається іншим тактичним і кон'юнктурним преференціям. Приміром, Альфред Адлеру простежив кореляцію заперечення реального стану справ із віковими параметрами: якщо на початковій стадії життя людини це пов'язано з її елементарною необізнаністю й недосвідченістю, то в другій половині життя людина зраджує реальний статус-кво вже з міркувань тактичних, відштовхуючись від факторів конформізму і, скажімо так, «небажання брати важке в руки» (Adler, 2011).

Зрештою, «якщо не вдається надати явищу чи процесу науково нормативних ознак, то це не фатально – значно гіршим є будівництво світоглядних фантомів. Отто Бісмарк не випадково наголошував: остерігайтесь будівництва повітряних замків, бо ці будівлі легко звести, але надзвичайно важко зруйнувати; а найгірше те, що коли руйнування стає доконаним фактом, то під уламками гине найголовніше – сенс життя» (Левкулич, 2018, с. 147). Про різні концептуальні підходи й світоглядну «інженерію» будівництва таких світоглядних фантомів ішлося у ґрунтовних працях Пітера Бергера та Томаса Лукмана «Соціальне конструювання реальності», Жака Еллюля «Політичні ілюзії» та Джона Серля «Конструкція соціальної реальності» (Berger & Luckmann, 1967; Ellul, 2015; Searle, 1997).

Чому існує можливість зловживань у процесі соціального конструювання реальності чи її артикулювання? Тому, що навіть за великого бажання дуже непросто забезпечити абсолютну відповідність артикульованих реалій самим

реаліям – тут завжди залишаються сумніви щодо коректності відтворення реальності на рівні інформаційно-комунікативних процедур. Як слушно зазначав із цього приводу Р. Сеник, «мовний досвід домінує над відносністю всіх буттєвих осмислень, оскільки охоплює собою кожне буття, в якому б зв'язку (співвідношенні) воно не поставало. Мовний характер досвіду світу передує всьому, що людина пізнає і висловлює, а те, що є предметом пізнання й висловлення, апріорі оточене горизонтом мови» (Сеник, 2014, с. 238). Іншими совами, фундаментальна проблема полягає в тому, що реальність не може сама себе презентувати – здебільшого їй доводиться це робити за посередництва мови, точніше, носіїв мови; а от наскільки ці носії вправно володіють інструментарієм мови й загалом наскільки вони зацікавлені у виконанні цієї місії на високому рівні – з цього приводу завжди залишається чимало сумнівів.

Показовим у цьому сенсі є слушне зауваження Л. Кузьоменської: «Мова як засіб влади, за допомогою якого люди переслідують власні інтереси, часто набуває відверто тенденційних, конфронтаційних, агресивних ознак і функцій. Сутність, внутрішню логіку й загрози цього явища для сучасного суспільства переконливо проілюстрував Карстен Бредемайєр у книзі «Чорна риторика». Ще більша потенційна небезпека тенденційності й конфронтаційності мови полягає в тому, що такий формат комунікації прокладає шлях для мовно-комунікативної інволюції, стагнації, деградації і спотворення мовно-комунікативної сфери та її суспільних функцій. Ролан Барт подав цю тезу в такій формулі: логіка становлення мови ненависті закономірно й неухильно призводить до ненависті на адресу самої мови, до зневаги факторів її якості та глибини і, як наслідок, до фатального редукціонізму й пауперизації мовних засобів» (Кузьоменська, 2022, с. 87).

Настання епохи постмодерну зробило свій вагомий внесок у розуміння не так самої реальності, як у зверхнє ставлення до цього феномену: «Спочатку має місце експансія хаотичної інформації і вірусне поширення чуток, що призводить до культивування кліпового мислення, яке згодом починає працювати за самовідтворювальним принципом, витісняючи системні знання хаотичною (кліповою) інформацією. В такому інформаційно-комунікативному середовищі індивід поступово втрачає спроможність оперувати цілісними текстами й логічними конструкціями; натомість він формує уявлення про реальність на підставі фрагментарних вражень і хаотично поєднаних інформаційних сегментів» (Петренко, 2024, с. 253).

Постмодерне світобачення практикує залучення різноманітних посередників (проксі) для перекладу мови реальності своєю мовою. Часто оригінал реальності після такого перекладу набуває сюрреалістичних ознак. Одним із таких посередників є метод карго-культу, який полягає насамперед у некоректно зрозумілих (витлумачених, проінтерпретованих) причинно-наслідкових зв'язках. Також не варто недооцінювати функціональні можливості плацебо-ефекту, навіювання та нейромаркетингового зваблювання.

Однак чим далі, тим більшої питомої ваги набуває технологія надання в інформаційному полі пріоритетного значення другорядним чи взагалі неіснуючим, віртуальним проблемним аспектам. Здавалося б, навіщо це потрібно? Прихований сенс полягає в тому, що, концентруючи свою увагу на другорядному, масова свідомість відволікається від тих реальних проблем, які мають першочергове значення і з розв'язанням яких у політико-управлінської еліти, кооптованої з медійним середовищем, існують значні труднощі. Тобто якби справжня ієрархія проблемних факторів була озвучена, то це мимоволі означало б вирок для фахової компетентності значної частини владної та бюрократичної вертикалі, а оскільки ця ієрархія з причин інформаційно-медійного замовчування переважній більшості суспільства невідома, то можна й надалі «натхненно керувати», ще й звинувачуючи «недоброзичливців» у всіх смертних гріхах – у діапазоні від оприлюднення інформації, яка нібито «не на часі» й до зради національних інтересів.

Щоправда, «приділення уваги другорядним факторам не є чимось унікальним чи екстраординарним: ще Арістотель переконливо окреслив змістовний рельєф явища акциденції як дечого неістотного, необов'язкового, випадкового, мінливого, тобто того, що постає смисловим антиподом і антагоністом есенції – сутнісного, автентичного, імперативного, достеменно притаманного предметам, феноменам і процесам.

Акциденція є наслідком рефлексів, рефлекторного, а не рефлексійного (інтелектуального) сприйняття дійсності. Ключова загроза пов'язана з тим, що неадекватність сприйняття дійсності робить перспективи її перетворення за оптативним сценарієм примарними, а сподівання на успіх – профанативними» (Бондаренко, 2024, с. 191).

Замовчування одних аспектів на тлі приділення гіпертрофованої уваги іншим на рівні інформаційно-комунікативних практик постає взаємозумовленим діалектичним механізмом: «На протилежному від інформаційної істерії полюсі тенденційного й маніпулятивного впливу на масову свідомість сьогодення є blackout – явище цілеспрямованого інформаційного замовчування, регламентованої заборони на висвітлення певних явищ і процесів, а також режиму інформаційного вакууму в медіапросторі (частково під цю категорію явищ підпадає також тенденція гіпертрофованої політкоректності й лавиноподібної експансії евфемізмів, які замість того, щоб увиразнити смисл явищ і процесів, максимально замулюють їх)» (Кузьоменська, 2022, с. 87). Поєднання технологій інформаційного замовчування та істерії покликане сформувати на рівні індивідуальної і масової свідомості ілюзію вибору – впевненість у пересічного споживача інформаційних послуг у наявності вибору, хоча насправді його не існує (чи пак – в усвідомленні його існування не зацікавлені бенефіціари медіа-ресурсів).

Специфічною ознакою інформаційно-комунікативних практик епохи постмодерну є «уникнення прямолінійних стратегій влади» (М. Фуко), а натомість їх заміна на технології «латентної спокуси» (Ж. Бодрійяр) та «машин прагнення» (Ф. Гваттарі, Ж. Дельоз). Щоразу більшого значення набувають механізми «м'якої влади» (soft-power) у форматі навіювального інформаційного пресингу – так званого «білого шуму». Загалом методикам нав'язування інформаційно-смислових акцентів і контролю свідомості реципієнтів інформаційних повідомлень притаманний найвищий рівень динаміки розвитку.

Г. Почепцов виразно ілюструє, що в наш час основними генераторами віртуальності є масова культура, соціальні медіа та гламур. Між іншим, не важко помітити онтологічну спорідненість цих трьох буттєвих сфер. Принагідно зазначимо, що якщо в першій декаді XXI століття соціальні мережі вважалися ледь не повністю суверенним інформаційним полем, то під кінець другої декади практично ні в кого не залишилося сумнівів щодо їхнього фактичного статусу як повністю модерованого простору. На Заході це явище вже навіть встигло отримати назву Social Media vs Reality.

Істотна проблема пов'язана з тим, що «зростання в епоху інформаційного суспільства інформаційних обсягів в геометричній прогресії і навіть за експонентою призводить до фізичної неможливості його відстеження споживачами інформації в повному обсязі та в он-лайн режимі, а це, в свою чергу, створює спокуси інкорпорування в інформаційне поле інформаційних сегментів, які не мають нічого спільного ні з відображенням істини, ні з потребами споживача освітніх послуг зокрема, а натомість скеровані виключно на забезпечення потреб та інтересів власника інформаційного продукту» (Бондаренко, 2024, с. 63). Це – чи не основна проблема, якщо взяти до уваги труднощі її практичного нівелювання.

Зрештою, постмодерн також не відмовляється від застосування ефективних опцій впливу на масову свідомість попередніх епох. Із цього приводу варто зазначити, що «міф є невід'ємною складовою частиною кожного типу культури. Поява розвинених систем раціонально-понятійного знання не призводить до раптового і остаточного витіснення з духовного життя суспільства елементів міфологічної свідомості. Останні регулярно відтворюються на рівні буденної (масової) свідомості – зокрема, в тих сегментах, у яких раціоналістичне світорозуміння або не посідає панівного становища, або з різних причин перебуває в кризовому стані (наприклад, у часи змін, перегляду ціннісно-світоглядних парадигм, напрямків суспільно-політичного та духовного розвитку тощо)» (Левкулич, 2018, с. 261). Міф – це інтерпретативний інструмент, засобом якого відбувалася «добудова реальності» щонайменше впродовж п'яти попередніх тисячоліть. У наш час цей інструмент не є бездоганним і безальтернативним, проте він залишається доволі ефективним, тому його запитаність інформаційно-комунікативною сферою цілком закономірна.

Однією з найбільш тривалих тенденцій в інформаційно-комунікативному середовищі

людства залишається посилення регламентаційного статусу стереотипів, які «є універсальними комунікативними одиницями, що забезпечують процеси спілкування членів соціуму. У межах конкретно-історичного соціуму при всіх можливих відмінностях можна говорити про деяку подібність інваріантної частини картини світу продуцента і реципієнта, де основною одиницею є конвенційний стереотип у вигляді діяльнісно-орієнтованого знання» (Левкулич, 2018, с. 36). Безперечно, стереотипам притаманні чимало недоліків на кшталт редукованості, спрощення, клішованості світосприйняття, однак такий, з дозволу сказати, «метод протоколів» є типовим для повсякденного впорядкування людиною різнопрофільної інформації, тому інформаційно-комунікативна сфера не лише не протистоїть стереотипізації мислення, а й сама її культивує за пріоритетними напрямами.

Позаяк всі опції інформаційного суспільства є не самодостатніми суб'єктами, а об'єктами й інструментами, то «за таких обставин актуалізуються й істотно загострюються два аспекти: по-перше, **відповідальність суб'єктів за використання будь-якого інструментарію інтерактивного та масового впливу; по-друге, потреба пріоритетного нарощування загальносвітоглядної та інформаційної культури, медіаграмотності та інформаційної компетентності**» (Бондаренко, 2024, с. 63).

У такій системі смислових і значеннєвих координат «пріоритетного значення як для соціальної теорії, так і суспільної практики, набуває аспект інформаційно-комунікативної гігієни. Тут виникає безліч запитань, починаючи з того, наскільки реалістичним є виконання цього завдання, враховуючи монопольну перевагу суспільно-політичних сил, які паразитують на інформаційній істерії, і закінчуючи персонально-інституційним аспектом: хто і в який спосіб виявиться спроможним ефективно протистояти стагнації, деградації і спотворенню мовно-комунікативної сфери та її суспільних функцій» (Кузьоменська, 2022, с. 87).

Виникає запитання: з чого потрібно розпочинати зусилля, спрямовані на інформаційно-комунікативну гігієну? В дослідницькому середовищі з цього приводу існують різні міркування. Більшість фахівців виходять із тих міркувань, що йти треба від простого до складнішого: «Сучасний світ відчутно втомився від політики, яка ігнорує прописні істини здорового глузду. Нарешті прийшло розуміння очевидного**: якщо ви ігноруєте реальність в її фундаментальних причинно-наслідкових зв'язках, то цим створюєте проблему не для реальності, а для самих себе, позаяк реальність без вас дасть собі раду, а ви без реальності будете безпорадними перед кожним більш-менш значущим проблемним викликом**» (Самчук, 2025, с. 282).

Принагідно зазначимо, що в епоху краху світопорядку проблема зі здоровим глуздом набула поширення в глобальному масштабі – не випадково в книзі «Викриття руйнівних сил, що підривають американську демократію» Патрік Андендаль стверджує, що саме здоровий глузд і прискіплива увага до фактора реальності є чи не основним способом переглянути тренд прогресистського абсурду в Сполучених Штатах (Andendall, 2014).

Іншими словами, здоровий глузд набуває ознак того, що англійською має назву «turning point» – тобто поворотний момент, точка смислового (критеріального) відліку, від якої розходяться промені адекватного світосприйняття і ефективного життєперетворення. Що стосується політики здорового глузду (чи пак – політики, побудованої на критеріях і пріоритетах здорового глузду), то вона «вже довела свій функціональний статус імпакт-фактора ефективного суспільно-політичного розвитку. З цієї причини Україні доцільно зробити недвозначний вибір на користь парадигми здорового глузду як світоглядного й політико-управлінського критерію функціонування соціуму за висхідним трендом розвитку. В кожнім разі треба виразно усвідомлювати, що країна, яка неспроможна чи з якихось причин не бажає засвоїти прописні істини ефективного функціонування, приречена на болісну стагнацію і подальший колапс» (Самчук, 2025, с. 281).

На продовження цього концептуального наголосу варто зазначити, що «змістовну розмитість принципів організації державної інформаційної політики та її якості не варто недооцінювати, оскільки вона має негативне значення не лише для теоретико-концептуального рівня інформаційної картини світу, яка оприлюднюється від імені держави, – її негативний вплив простежується також на рівні відсутності

координації між державними органами: цей недолік обумовлений не стільки відомчою неузгодженістю і процедурною розбалансованістю, скільки якраз невизначеністю принципів і різнотлумаченнями якості інформаційного продукту, нерозумінням еталонів, взірців, ідеальної моделі державної інформаційної політики» (Гурківська, 2022, с. 218).

Втім, суспільству загалом, а громадянському суспільству зокрема й насамперед не варто покладатися на патерналізм держави – натомість слід згадати про свої самоорганізаторські опції і про свою ж місію забезпечити функціонування інформаційно-комунікативного середовища на таких принципах, які культивуватимуть повноцінну особистість і ефективне, конкурентоспроможне суспільство. Це важливо щонайменше з двох причин: по-перше, така процедура буде непоганим тестом на наявність справжнього, а не віртуального громадянського суспільства; по-друге, як стверджує один із ключових соціокультурних мемів України епохи протистояння російській агресії, рабів до раю не пускають.

Висновки. Попри об'єктивні труднощі зі сприйняттям реальності в усій її повноті та кейсовій багатоманітності, не підлягає сумніву така життєдіяльнісна настанова на принципах здорового глузду: ***сприймати реальність треба такою, якою вона є***, а не такою, *якою нам хотілося б, щоб вона була*. Ця критеріальна точка відліку вкрай необхідна для будь-якого предметного оперування дійсністю і адекватного відтворення реалій на рівні думки та її формалізації. Нобелівський лауреат 1965 року Ричард Фейнман (Richard Phillips Feynman) із цього приводу зазначав: Всесвіт не зобов'язаний мати сенс чи забезпечувати світоглядний комфорт для людини і людства; він такий, який є, і завдання науковця належним чином усвідомлювати такі реалії та сприймати дійсність у її фундаментальних причинно-наслідкових зв'язках – замість того, щоб зловживати проекцією на Всесвіт своїх бажань і очікувань.

Список використаних джерел:

Бондаренко, Н. П. (2024). Освітнє середовище: єдність форми та змісту як імператив ефективності. *Дис. ... доктора філософії за спеціальністю «033 – Філософія»*. Київський національний університет будівництва і архітектури, Київ. 243 с.

Вишневський, Ю. (2024). *Реальності немає. Фізики розгадали загадки кота Шредінгера і одного Вігнера*. URL: https://www.dsnews.ua/ukr/future/realnosti-net-fiziki-razgadali-zagadki-kota-shredingera-17032019220000.

Гурківська, А. І. (2022). Політична дійсність в епоху постправди: змістовно-функціональні особливості. *Дис. ... доктора філософії за спеціальністю «052 – Політологія»*. Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, Київ. 288 с.

Кузьоменська, Л. (2022). Мова як фактор комунікативної ефективності. *Вища освіта України: Теоретичний та науково-методичний часопис*. № 4 (87). С. 79–88.

Левкулич, В. В. (2018). *Справедливість як соціокультурний феномен : монографія* / В. В. Левкулич. Ужгород: Видавничий дім «Гельветика». 480 с.

Левкулич, В. В. (2017). Сучасність у смисловому полі дискурсу справедливості. *Науковий вісник. Серія «Філософія»*. Харків : ХНПУ. Вип. 48 (частина ІІ). С. 82–92.

Петренко, В. К. (2024). Інформаційно-комунікативні тенденції сучасності як фактор життєдіяльності суспільства. *Культурологічний альманах*, (4), 246–255.

Рафальський, О. О., Самчук, З. Ф. (2018). *Цивілізаційні перехрестя сучасного суспільства*. К. : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 688 с.

Самчук, З. Ф. (2025). Парадигма здорового глузду як інструмент реновації світопорядку. *Просторовий розвиток: Науковий збірник* / Головн. ред. О. Шкуратов. К., КНУБА. Вип. 12. С. 266–285.

Сеник, Р. (2014). Знаково-символічна природа мови. *Релігія та Соціум*. № 1-2 (13-14). С. 237–242.

Сміл, В. (2022). *Як насправді влаштований світ. Минуле, теперішнє і майбутнє з погляду науки*. Лабораторія. 312 с.

Adler, A. (2011). *The Science of Living*. Meredith Press. 173 p.

Altshuler, A. (2024). *Reality Check: Is the World What You Think?* B0DPLW6N91. 129 p.

Andendall, P. (2014). *Stupidparty Math v. Myth: Unmasking the Destructive Forces Eroding American Democracy*. Fact over Fiction Publishing Ltd. 412 p.

Berger, P. L. & Luckmann, T. (1967). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Vintage. 219 p.

David Deutsch – *What is Ultimate Reality?* URL: https://www.youtube.com/watch?v=GBc6vj5-wko.

Dawkins, R. (2012). *The Magic of Reality: How We Know What's Really True*. Free Press. 276 p.

Ellul, J. (2015). *The Political Illusion*. Wipf and Stock. 298 p.

Hayek, F. A. (1952). *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*. Glencoe, Ill.: The Free Press. 255 p.

Hoffman, D. (2019). *The Case Against Reality: Why Evolution Hid the Truth from Our Eyes*. W. W. Norton & Company. 272 p.

Is reality real? These neuroscientists don't think so | Big Think. URL: https://www.youtube.com/watch?v=RZdfE_7cde0.

Putnam, H. (1992). *Realism with a Human Face*. Harvard University Press. 422 p.

Putnam, H. (1991). *Representation and Reality*. MIT Press. 154 p.

Putnam, H. (2004). *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Harvard University Press. 204 p.

Putnam, H. (1999). *The Many Faces of Realism*. Open Court Pub Co. 98 p.

Searle, J. R. (1997). *The Construction of Social Reality*. Free Press. 256 p.

References:

Bondarenko, N. P. (2024). Osvitnie seredovyshche: yednist formy ta zmistu yak imperatyv efektyvnosti [Educational environment: Unity of form and content as an imperative of efficiency]. (PhD Dissertation, Philosophy). Kyivskyi natsionalnyi universytet budivnytstva i arkhitektury, Kyiv [in Ukrainian].

Vyshnevskyi, Yu. (2024). Realnosti nemaie. Fizyky rozhadaly zahadky kota Shredinhera i odnoho Vihnera [Reality does not exist. Physicists have solved the riddles of Schrodinger's cat and one Wigner]. URL: https://www.dsnews.ua/ukr/future/realnosti-net-fiziki-razgadali-zagadki-kota-shredingera-17032019220000 [in Ukrainian].

Hurkivska, A. I. (2022). Politychna diisnist v epokhu postpravdy: zmistovno-funktsionalni osoblyvosti [Political reality in the post-truth era: Content and functional features]. (PhD Dissertation, Political Science). Instytut politychnykh i etnonatsionalnykh doslidzhen im. I. F. Kurasa NAN Ukrainy, Kyiv [in Ukrainian].

Kuziomenska, L. (2022). Mova yak faktor komunikatyvnoi efektyvnosti [Language as a factor of communicative efficiency]. *Vyshcha osvita Ukrainy: Teoretychnyi ta naukovo-metodychnyi chasopys, (4)*, 79–88 [in Ukrainian].

Levkulych, V. V. (2018). Spravedlyvist yak sotsiokulturnyi fenomen [Justice as a socio-cultural phenomenon]. Uzhhorod: Vydavnychyi dim "Helvetyka" [in Ukrainian].

Levkulych, V. V. (2017). Suchasnist u smyslovomu poli dyskursu spravedlyvosti [Modernity in the semantic field of the discourse of justice]. *Naukovyi visnyk. Seriia "Filosofiia", (48)*, 82–92 [in Ukrainian].

Petrenko, V. K. (2024). Informatsiino-komunikatyvni tendentsii suchasnosti yak faktor zhyttiediialnosti suspilstva [Information and communicative tendencies of today as a factor of society's vital activity]. *Kulturolohichnyi almanakh, (4)*, 246–255 [in Ukrainian].

Rafalskyi, O. O., & Samchuk, Z. F. (2018). Tsyvilizatsiini perekhrestia suchasnoho suspilstva [Civilizational crossroads of modern society]. K.: IPiEND im. I.F. Kurasa NAN Ukrainy [in Ukrainian].

Samchuk, Z. F. (2025). Paradyhma zdoroho hluzdu yak instrument renovatsii svitoporiadku [Common sense paradigm as a tool for world order renovation]. *Prostoryi rozvytok: Naukovyi zbirnyk, (12)*, 266–285 [in Ukrainian].

Senyk, R. (2014). Znakovo-symvolichna pryroda movy [Sign-symbolic nature of language]. *Relihiia ta Sotsium, (1–2)*, 237–242 [in Ukrainian].

Smil, V. (2022). Yak naspravdi vlashtovanyi svit. Mynule, teperishnie i maibutnie z pohliadu nauky [How the world really works. The past, present and future from the point of view of science]. Laboratoriia [in Ukrainian].

Adler, A. (2011). The Science of Living. Meredith Press.

Altshuler, A. (2024). Reality Check: Is the World What You Think? B0DPLW6N91.

Andendall, P. (2014). Stupidparty Math v. Myth: Unmasking the Destructive Forces Eroding American Democracy. Fact over Fiction Publishing Ltd.

Berger, P.L., & Luckmann, T. (1967). The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Vintage.

David Deutsch – What is Ultimate Reality? URL: https://www.youtube.com/watch?v=GBc6vj5-wko.

Dawkins, R. (2012). The Magic of Reality: How We Know What's Really True. Free Press.

Ellul, J. (2015). The Political Illusion. Wipf and Stock.

Hayek, F.A. (1952). The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason. Glencoe, Ill.: The Free Press.

Hoffman, D. (2019). The Case Against Reality: Why Evolution Hid the Truth from Our Eyes. W.W. Norton & Company.

Is reality real? These neuroscientists don't think so | Big Think. URL: https://www.youtube.com/watch?v=RZdfE_7cde0.

Putnam, H. (1992). Realism with a Human Face. Harvard University Press.

Putnam, H. (1991). Representation and Reality. MIT Press.
Putnam, H. (2004). The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. Harvard University Press.
Putnam, H. (1999). The Many Faces of Realism. Open Court Pub Co.
Searle, J.R. (1997). The Construction of Social Reality. Free Press.

Дата першого надходження статті до видання: 25.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 930.85(477):008(477):1(091)
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.39

Петрів Оксана Василівна,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, соціології та політології
імені професора Валерія Скотного
Дрогобицького державного педагогічного університету
імені Івана Франка
orcid.org/0000-0001-5194-6486
Researcher ID:Y-6089-2019
petriv.sana@gmail.com

ТЯГЛІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ В МИСТЕЦЬКИХ АРТЕФАКТАХ СЬОГОДЕННЯ

У статті виявлено та обґрунтовано тяглість культури в утвердженні ідеї «українізації культурного простору» у мистецьких артефактах сьогодення, зокрема у діяльності Творчого об'єднання «МУР». Здійснено детальний аналіз концептів «тяглість культури», «українізація» для виявлення мистецьких засобів їх репрезентації у формах сучасного мистецтва як форми суспільної свідомості українців, виявлено мистецькі артефакти, що відображають та утверджують у часі і просторі української культури ідею українізації. Українізація у сучасному українському суспільстві повинна зберігати баланс між законодавчо-правовою сферою та особистісною мотивацією, коли законодавча база гарантує право кожного вільно користуватися українською мовою як рідною чи державною, брати участь у культуротворчому процесі і водночас створювати позитивний імідж української мови у «життєвому світі» існування української держави, суспільства та індивіда – через різні форми і види культури. Важливим тут є розуміння процесу українізації не лише як політичного, а й особистісного. Вважаємо, що політика «лагідної українізації» (термін з'явився у публічному дискурсі у 2019–2021 роках) є неприйнятним компромісом із багаторічною русифікацією, а тому має бути послідовною і гарантованою законодавством, слугувати прикладом у персоналіях достойників, культурній привабливості, стати вибором і відповідальністю усіх і кожного. Українізація як культурно-історичне явище, процес відновлення та утвердження суб'єктності спільноти не повинна бути інструментом політики, а умовою створення вільного, органічного життєвого простору. Саме для досягнення цієї мети ставали до спротиву покоління українських митців. І в тяглості культури «спротив» стає передумовою, трансформується в «утвердження» суб'єктності України та її культури зусиллями сучасної молодої мистецької генерації, зокрема діяльності Творчого об'єднання «МУР» (2022).

Ключові слова: суб'єктність культури, тяглість української культури, українізація, мистецтво, мистецький артефакт, Творче об'єднання «МУР».

© Петрів О. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Petriv Oksana,
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor of the Department of Philosophy,
Sociology and Political Science named after Professor Valery Skotny
Ivan Franko Drohobych State Pedagogical University
orcid.org/0000-0001-5194-6486
Researcher ID:Y-6089-2019
petriv.sana@gmail.com

THE CONTINUITY OF UKRAINIAN CULTURE IN CONTEMPORARY ARTISTIC ARTIFACTS

The article reveals and substantiates the continuity of culture in the affirmation of the idea of "Ukrainization of cultural space" in contemporary art artifacts, in particular in the activities of the Creative Association «MUR». A detailed analysis of the concepts of "cultural continuity" and "Ukrainization" was carried out to identify artistic means of their representation in contemporary art as a form of Ukrainian public consciousness. Artistic artifacts were identified that reflect and affirm the idea of Ukrainization in the time and space of Ukrainian culture. Ukrainization in contemporary Ukrainian society must maintain a balance between the legislative and legal sphere and personal motivation, where the legislative framework guarantees everyone's right to freely use Ukrainian as their native or official language, participate in the cultural process, and at the same time create a positive image of the Ukrainian language in the "living world" of the Ukrainian state, society, and the individual through various forms and types of culture. It is important to understand the process of Ukrainization not only as political, but also as personal. We believe that the policy of "gentle Ukrainization" (a term that appeared in public discourse in 2019–2021) is an unacceptable compromise with many years of Russification, and therefore must be consistent and guaranteed by law, serve as an example in the personalities of dignitaries and cultural appeal, and become the choice and responsibility of each and every one. Ukrainization as a cultural and historical phenomenon, a process of restoring and affirming the subjectivity of the community, should not be a political tool, but a condition for creating a free, organic living space. It was precisely to achieve this goal that generations of Ukrainian artists rose up in resistance. And in the continuity of culture, "resistance" becomes a prerequisite, transforming into the "affirmation" of the subjectivity of Ukraine and its culture through the efforts of the contemporary young artistic generation, in particular the activities of the Creative Association «MUR» (2022).

Key words: subjectivity of culture, continuity of Ukrainian culture, Ukrainization, art, artistic artifact, Creative Association «MUR».

Постановка проблеми. Культурно-історичні обставини російсько-української війни (з 2014 року) актуалізують проблему участі сучасного українського мистецтва у захисті і спротиві військовій агресії ворога. Мистецькі артефакти сучасності виявляють тяглість української культури в утвердженні ідеї «українізації культурного простору» від 1920–1930-х рр. і до сьогодні, зокрема у культурницькій, мистецькій, просвітницькій діяльності Творчого об'єднання «МУР» (з 2022 року), що актуалізує творчу спадщину попередніх поколінь мистецької оборони.

Аналіз останніх досліджень. Проблема, що становить предмет нашого дослідження, є міжгалузевою, інтегруючи бібліографію та методологію філософії, історії, мистецтвознавства, культурології. У роботі використано праці С. Крилової, В. Табачковського, Н. Хамітова, у яких обґрунтовано феномен культури як форму буття; у працях Р. Гром'яка, М. Грушевського, Ю. Коваліва, В. Теремка розкрито історичні аспекти досліджуваної проблеми, зокрема автохтонність української культури, етапність процесу українізації від 1920–1930-х рр. і до сьогодні, особливості створення та сприйняття мистецьких артефактів означених періодів. З огляду на синхронність створення мистецьких артефактів та дослідницької рефлексії над його появою і сприйняттям у просторі культури у роботі використано оглядові, аналітичні публікації Internet-ресурсу (інтерв'ю, подкасти, блоги тощо). Однак, незважаючи на розробку проблеми, низка аспектів залишилась нерозв'язаною, що й обумовило вибір теми статті.

Мета статті: виявити та обґрунтувати тяглість культури в утвердженні ідеї

«українізації культурного простору» у мистецьких артефактах сьогодення, зокрема у діяльності Творчого об'єднання «МУР» (з 2022 року). У межах визначеної мети необхідно розв'язати такі **завдання**: здійснити аналіз концептів «тяглість культури», «українізація» для виявлення мистецьких засобів їхньої репрезентації у формах сучасного мистецтва як форми суспільної свідомості українців; виявити мистецькі артефакти, що відображають та утверджують у часі і просторі української культури ідею українізації.

Виклад основного матеріалу. Основу буття людини, як зазначають Назіп Хамітов та Світлана Крилова, становить взаємодія буття природи, буття особистості та буття культури. У цій взаємодії перетворювана свідомістю реальність постає матеріальною сутністю у явищах природи, духовно-душевною – у діяльнісно-творчій людській особистості, яка об'єктивує волю і дух в артефактах культури. Дослідники характеризують буття природи як необхідність, буття особистості – як свободу, а буття культури – як єдність свободи і необхідності (Хамітов, Крилова, 2007, с. 32). Отже культура як «друга природа» об'єднує усі артефакти, що створені людиною і спільнотою у часі і просторі свого існування.

Етногенез українського народу як суб'єкта культури, за Михайлом Грушевським, відбувався на засадах автохтонності (Грушевський, 1994, с. 8), що обумовлює тяглість як безперервний процес історичного розвитку артефактів духовної і матеріальної культури – від прадавніх часів і до сьогодення. Тяглість культури забезпечує міжпоколіннєву спадковість у традиціях звичаєвої культури, світоглядно-інтелектуальних настановах та ідеях, збереженні етнокультурної/національної ідентичності людини та спільноти навіть за умов бездержавності. Незважаючи на періоди колоніальної залежності та спроби метрополій знищити еліту, асимілювати культуру, тяглість української культури дала змогу зберегти у розвитку традиції державо- та націєтворення, оборонної військової культури, господарювання, освіти, науки і мистецтва. І найважливіше – відновити повноту суб'єктності у формі сучасної держави.

В українській державотворчій (націєтворчій, культуротворчій), науково-дослідницькій, освітній, мистецькій традиції XX – початку XXI ст. різні форми і цілі мав рух українізації як процес утвердження української мови, культури та ідентичності у суспільному житті. Історична довідка про цей процес засвідчує, що політика українізації як «коренізації», запроваджена більшовиками після XII з'їзду РКП(б) у 1923 р. з метою нейтралізації національно-визвольних прагнень українців та зміцнення радянської влади в УСРР у суспільній практиці розширення простору використання української мови в освіті, адміністрації, пресі; залучення українських кадрів до державних і партійних органів; підтримки культурних ініціатив, але завжди під контролем комуністичної ідеології. Позитивні наслідки процесу українізації в історичному поступі виявляємо у зростанні рівня освіти та культурного розвитку українців, формуванні нової української інтелігенції, а відтак і репресій проти діячів, які виходили за межі дозволеного радянською владою (Хорощак, Кречетова, 2024). Сповна процес українізації відстежуємо в українському літературному процесі 1920–1930-х років, зокрема у творчості Миколи Хвильового (1893–1933), у якій письменник утверджує українську культурну самобутність (зокрема психологічна новела «Я (Романтика)» (1924)), а також Миколи Куліша (1892–1937), Остапа Вишні (1989–1956) та інших.

Надзвичайно важливим для розуміння українізації як явища в українській культурі є період літературного шістдесятництва, адже саме тоді українська культура отримала новий імпульс до розвитку і самоствердження. Після сталінських репресій у 1950-х роках відбулося певне «відлигове» послаблення цензури, що дало можливість новому поколінню письменників і митців виявити себе творчо. Шістдесятники прагнули повернути українську літературу до національних традицій, відновити її духовність і модернізувати у світовому контексті шляхом утвердження української мови як мови сучасної літератури, звернення до історії та культури України, морального протесту проти русифікації та тоталітаризму, поєднанням модерних художніх форм із національною тематикою (Літературознавчий словник-довідник, 2007, с. 727–728; Табачковський, 2002).

Яскравим представником літературного шістдесятництва 1960–1970-х років є Василь Стус (1938–1985) – поет, перекладач, правозахисник, творчість якого стала символом

духовного спротиву радянській системі. У поезії В. Стуса наскрізною є тема України, біль за її долю, утвердження прагнення і права спільноти на власну культуру. Творчість Василя Стуса утверджувала українську мову як мову високої літератури і духовного спротиву. Наводимо як приклад вибірку цитат, які залишаються актуальними і в сучасній Україні, відображаючи національну ідентичність, стійкість духу автора та його читачів: «Бути радянським громадянином – це значить бути рабом»; «Митець потрібен своєму народові та й усьому світові тільки тоді, коли його творчість зливається з криком його нації»; «Поет – це людина… А людина – це насамперед добродій. Якби було краще жити, я б віршів не писав, а робив би коло землі...»; «Долі не обирають… Її приймають – яка вона вже не є. А коли не приймають, тоді вона силоміць обирає нас»; «Ти – це, насамперед, Твоя воля (бажання, мета, впертість і т. д.). А воля міцніє в подоланні перешкод» (Кух, 2025).

У кінці XX – на початку XXI століття у процесі державотворення після проголошення незалежності України у 1991 році українізація є частиною державної політики, метою якої постало відновлення та утвердження української мови як державної, подолання наслідків русифікації: в освіті – шляхом переходу шкіл та університетів на українську мову навчання; медіа та культурі – шляхом уведення квот на українську музику, кіно, телебачення; державному управлінні – шляхом обов'язкового використання української мови в офіційних документах і комунікації (Закон України «Про забезпечення…», 2019).

Безперечним є те, що українізація у сучасній Україні є свідомим рухом у просторі українського суспільства і держави, що спрямований на відновлення історичної справедливості, захист мови та ідентичності, а також символом культурної незалежності та спротиву російській агресії, сприяє консолідації суспільства, зміцненню державності.

Процес українізації у єдності періодів від 1920–1930-х років і до сьогодні сповна виявив себе у сучасних мистецьких артефактах у музиці, літературі, образотворчому мистецтві, театрі, кінематографі, що засвідчує тяглість української культури в утвердженні її самобутності та водночас належності до світової культурної спадщини.

Розглянемо значимість цього культуротворчого явища у діяльності Творчого об'єднання «МУР» (з 2022 року), яке є дітищем Олександра Хоменка, Миколи Шмундира, Віктора Ткаченка, – талановитих молодих митців, чия юність, особистісне зростання і творче самовизначення назавжди будуть пов'язані з російсько-українською війною. Тяглість традиції українізації в українській культурі виявляємо у творчості названих митців, яку розглянемо у формотворчих та змістових аспектах.

Творчість МУРівців створює цілісну художню структуру, у якій взаємодіють енергія слова і музики. Формотворчі аспекти літературно-музичної творчості виявляють поєднання музичної структури, літературного тексту та виконавських засобів, які разом створюють гармонійну композицію. Вони забезпечують єдність змісту і форми, даючи змогу твору впливати на слухача комплексно – через емоції, образи і художню логіку.

Проаналізуємо назву проєкту, що створює алюзію на об'єднання українських письменників в еміграції – МУР (Мистецький Український Рух), що було засноване у 1945 році у м. Фюрт (Німеччина). МУР консолідував українських літераторів після Другої світової війни у середовищі військовополонених чи втікачів від комуністичного режиму, які покинули свої домівки через війну та політичні репресії, тож опинилися у таборах для переміщених осіб (відомі під назвою Ді-Пі – від Displaced Persons) у Німеччині, Австрії та Італії. Учасники об'єднання – Улас Самчук (голова об'єднання), Юрій Шерех (заступник голови), а також Іван Багряний, Докія Гуменна, Віктор Домонтович, Юрій Косач, Василь Барка, Євген Маланюк, Тодось Осмачка та інші здійснювали значну видавничу, просвітницьку, творчу, науково-пошукову роботу щодо призначення української літератури, шляхів її розвитку та особливостей художньо-образного відображення дійсності. МУР проіснував до 1948 року і припинив свою діяльність у зв'язку з переїздом учасників на постійне проживання в інші країни (Літературознавчий словник-довідник, 2007, с. 471).

Водночас рецепція назви і творчості сучасного МУРу створює також алюзію на текст вірша одного із найактивніших представників українського дисидентського руху Василя Стуса «Ти що казав?» (1961–1963 рр.). У вірші

поет протиставляє себе – вільного і самодостатнього – нелюдській, антиукраїнській політиці російсько-радянської імперії («Я – ворог твій – тобі мурую мур Імперії»), утверджує ідею спротиву і водночас стійкості.

У 2022 році Творче об'єднання «МУР» видало свій перший музичний альбом «МУР vol. 1», до якого у музичному викладі увійшов названий вірш Василя Стуса та ще сім композицій на вірші українських письменників – Івана Франка, Василя Симоненка, Павла Тичини, Юрка Іздрика та інших українських поетів («МУР vol. 1»., 2022).

Поетичні тексти створюють змістову основу у поєднанні слова і музики, коли музика підсилює емоційність слова, а слово конкретизує музичний образ. Вокал, декламацію, інструментальний супровід, створення композиційної цілісності у творчості сучасних МУРівців забезпечує склад творчого об'єднання – митці з Києва та Донецька: Олександр Хоменко – його засновник, автор ідей, текстів, режисер, сценарист; Віктор Ткаченко – автор супровідних текстів, музики, саундпродакшину; Микола Шмундир – виконавець речитативу, відповідальний за піар; Марія О'Райлі – створює відеомонтаж; Соломія Казолуп – дизайн проєктів; Олександр Заїка – тексти, музику і вокал. За чотири роки своєї діяльності авторський колектив творчого об'єднання створив низку проєктів: «МУР vol. 1» (2022), «Захалявна книжечка» (2022), «Ти [Романтика]» (2024), «Pax Romana» (2024), «Ребелія (1991)» (2025) (МУР (творче об'єднання), 2026). Талант та зусилля авторського колективу поєднує у кожному проєкті музичну структуру, літературний текст та виконавські засоби, які створюють гармонійну композицію, забезпечують єдність змісту і форми, комплексне слухацьке/глядацьке сприйняття.

В одному з інтерв'ю після представлення публіці проєкту «Ти [Романтика]» (2024), назва якого є алюзією на назву новели «Я (Романтика)» Миколи Хвильового – одного з найвідоміших представників Розстріляного відродження, автора актуального і сьогодні гасла «Геть від Москви!», сформульовано розуміння МУРівцями свого призначення: «Головний висновок, який ми хочемо, щоб зробив наш слухач – це те, що історія, на жаль, циклічна. І той, хто не вивчить її уроки – буде змушений відправитись на «перездачу» (МУР – Ти [Романтика], 2024).

Мистецька, популяризаторська, просвітницька, волонтерська діяльність авторського колективу Творчого об'єднання «МУР», акцентована на усвідомленні спадкоємності проблеми українізації в українській культурі упродовж XX – початку XXI століть, внеску своєї творчої діяльності у її розв'язанні у сьогоденні, відображена у низці презентацій, інтерв'ю, відгуків професійних оглядачів та чисельних шанувальників, серед яких поет Сергій Жадан, ведучий Євген Янович, гурти «Хейтспіч» та Nazva, Марія Падалко та інші.

Після презентації альбому «Ребелія (1991)», до створення якого долучилися Jerry Heil, Otoy, Monatik, Артем Пивоваров, Go_A, Nazva, Кажанна, Klavdia Petrivna, Brykulets, Олег Криштопу, Євген Янович, Денис Бігус, Олександр Нотевський, в якому відтворено художню історію боротьби за незалежність України, Олександр Хоменко виступив з емоційною промовою, що за низкою ознак є нарисом (есе) про стан сучасної української культури, роль мистецтва, традицію спротиву українського народу проти ворожої експансії (мовної, інформаційної, економічної, культурницької і воєнної), про українізацію як тяглість традиції і, на жаль, нерозв'язаної проблеми. Зокрема Олександр Хоменко сказав: «Якою мовою я зараз з вами говорю? **Мовою, яку намагалися знищити майже всю її історію** (Тут і надалі виділення шрифту О. Гейдор – прим О. П.). Я хочу, щоб ви вдумалися: якби колись десь хтось в історії не зробив те, що мав. Якби історія пішла іншим шляхом… Усі ці звуки, які ви зараз чуєте, не мали б для вас жодного значення. Подібно запису на диктофон вигуків африканського племені. Але ж ви мене зараз розумієте, правильно? Де я вам це говорю? **У столиці країни, яку намагалися знищити майже всю її історію.** І все ж я говорю це тут, українською. **У нашій країні – прекрасній країні, яку оточували вороги, а будували мрійники.** Знаєте, чому ми – країна мрійників? Бо саме тут створювали надзвичайне авангардне мистецтво під час арештів, репресій і голоду. Тут об'єднувалися у клуби творчої молоді, самвидави, художні спілки – перед обличчям кривавої імперії, яка нищила мільйони. Тут, навіть у найтемніші часи, займалися творчістю і намагалися щось збудувати. Мріям потрібен час. І, здається, наш час настав» (Гейдор, 2025).

Висновки. Обґрунтовуючи тяглість культури в утвердженні ідеї «українізації культурного простору» у мистецьких артефактах сьогодення, зокрема у діяльності Творчого об'єднання «МУР», здійснено аналіз концептів «тяглість культури», «українізація», що дало змогу виявити мистецькі засоби їхньої репрезентації у формах сучасного мистецтва як форми суспільної свідомості українців, а також розглянути мистецькі артефакти, що відображають та утверджують у часі і просторі української культури ідею українізації.

Висновуючи розгляд проблеми, необхідно зазначити, що українізація у сучасному українському суспільстві повинна зберігати баланс між законодавчо-правовою сферою та особистісною мотивацією, коли законодавча база гарантує право кожного вільно користуватися українською мовою як рідною і державною, брати участь у культуротворчому процесі і водночас створювати позитивний імідж української мови у «життєвому світі» існування української держави, суспільства та індивіда – через різні форми і види культури, зокрема освіту та мистецтво. Важливим тут є розуміння процесу українізації не лише як політичного, а й особистісного. Вважаємо, що політика «лагідної українізації» (термін з'явився у публічному дискурсі у 2019–2021 рр.) виглядає як неприйнятний компроміс із багаторічною русифікацією, а тому має бути послідовним, гарантованим законодавством прикладом українськості достойників, культурної привабливості, вибору і відповідальності усіх і кожного. Українізація як культурно-історичне явище, процес відновлення та утвердження суб'єктності спільноти не повинна бути інструментом політики, а умовою створення вільного, органічного життєвого простору. Саме для досягнення цієї мети ставали до спротиву покоління українських митців. І в тяглості культури «спротив» стає передумовою, трансформується в «утвердження» суб'єктності України та її культури зусиллями сучасної молодої мистецької генерації.

Перспективою подальших досліджень є філософсько-культурологічний аналіз неоднозначного явища «лагідної українізації» у сьогоденні.

Список використаних джерел:

Гейдор, О. (2025). Марічка Падалко випадково зустріла подругу юності, а Анатолій Анатоліч «засвітився» у гіпсі. Як пройшла прем'єра нового альбому МУР. *Oboz.UA від 16.08.2025.* URL: https://www.obozrevatel.com/ukr/shou-oboz/marichka-padalko-vipadkovo-zustrila-podrugu-yunosti-a-anatolij-anatolich-zasvitivsya-u-gipsi-yak-projshla-premera-novogo-albomu-mur.htm.

Грушевський, М. (1991). С. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. Редкол.: П. С. Сохань (голова) та ін. Київ: Наукова думка, Т. 1. 1994. 736 с.

Закон України «Про забезпечення функціонування української мови як державної» (2019). *Відомості Верховної Ради (ВВР).* № 21, ст. 81. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2704-19#Text.

Кух, О. (2025). «Долі не обирають, її приймають»: цитати Василя Стуса, які варто знати кожному. *24 Канал від 06 січня 2025 року.* URL: https://24tv.ua/education/vasil-stus-tsitati-virshi-vazhlivi-slova-poeta-shho-aktualni_n2723071.

Літературознавчий словник-довідник. (2007). За ред. Р. Т. Гром'яка, Ю. І. Коваліва, В. І. Теремка. Київ: ВЦ «Академія». 752 с.

МУР (творче об'єднання). (Востаннє відредаговано 23 січня 2026 року) URL: https://uk.wikipedia.org/wiki/МУР_(творче_об%27єднання).

МУР – Ти [Романтика] | Full Album. (2024). URL: https://www.youtube.com/watch?v=AHxhKPp6xAk.

«МУР vol. 1». (2022). URL: https://moon.ua/ua/muzika/mur-avola1a.html

Табачковський, В. (2002). У пошуках невтраченого часу: нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ: Видавець ПАРАПАН. 297 с.

Хамітов, Н., Крилова, С. (2007). Філософський словник. Людина і світ. Київ: КНТ, Центр навчальної літератури. 264 с.

Хорощак, К, Кречетова, Д. (2024). Чому двомовність – небезпечна, а лагідна українізація більше неактуальна? Інтерв'ю з мовним омбудсменом. *«Українська правда. Життя» від 24 жовтня 2024 року.* URL: https://life.pravda.com.ua/society/chi-ye-shche-misce-lagidniy-ukrajinizaciji-poyasnyuye-movniy-ombudsmen-interv-yu-304453/index.amp.

References:

Heidor, O. (2025). Marichka Padalko vypadkovo zustrila podruhu yunosti, a Anatolii Anatolich “zasvityvsia” u hipsi. Yak proishla premiera novoho albomu MUR [Marichka Padalko accidentally met a youth friend, and Anatoliy Anatoliych “lit up” in a cast. How the premiere of the new MUR album went]. Oboz.UA, August 16, 2025. URL: https://www.obozrevatel.com/ukr/shou-oboz/marichka-padalko-vipadkovo-zustrila-podrugu-yunosti-a-anatolij-anatolich-zasvitivsya-u-gipsi-yak-projshla-premera-novogo-albomu-mur.htm [in Ukrainian].

Hrushevskyi, M. (1991). Istoriia Ukrainy-Rusy: V 11 t., 12 kn. [History of Ukraine-Rus: In 11 volumes, 12 books]. Sokhan, P.S. (Ed.). Kyiv: Naukova dumka, T. 1. 1994 [in Ukrainian].

Zakon Ukrainy “Pro zabezpechennia funktsionuvannia ukrainskoi movy yak derzhavnoi” (2019). *Vidomosti Verkhovnoi Rady (VVR),* (21), art. 81 [Law of Ukraine “On ensuring the functioning of the Ukrainian language as the state language”]. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2704-19#Text [in Ukrainian].

Kukh, O. (2025). “Doli ne obyraiut, ii pryimaiut”: tsytaty Vasylia Stusa, yaki varto znaty kozhnomu [“Fates are not chosen, they are accepted”: Quotes by Vasyl Stus that everyone should know]. 24 Kanal, January 06, 2025. URL: https://24tv.ua/education/vasil-stus-tsitati-virshi-vazhlivi-slova-poeta-shho-aktualni_n2723071 [in Ukrainian].

Literaturoznavchyi slovnyk-dovidnyk (2007). Hromiak, R.T., Kovaliv, Yu.I., & Teremko, V.I. (Eds.). Kyiv: VTs “Akademiia” [Literary dictionary-handbook] [in Ukrainian].

MUR (tvorche obiednannia) (2026). [MUR (creative association)]. Wikipedia. URL: https://uk.wikipedia.org/wiki/МУР_(творче_об%27єднання) [in Ukrainian].

MUR – Ty [Romantyka] | Full Album (2024). [MUR – You [Romantics] | Full Album]. URL: https://www.youtube.com/watch?v=AHxhKPp6xAk [in Ukrainian].

“MUR vol. 1” (2022). URL: https://moon.ua/ua/muzika/mur-avola1a.html [in Ukrainian].

Tabachkovskyi, V. (2002). U poshukakh nevtrachenoho chasu: narysy pro tvorchu spadshchynu ukrainskykh filosofiv-shistdesiatnykiv [In search of time not lost: Essays on the creative heritage of Ukrainian philosophers of the sixties]. In-t filosofii im. H.S. Skovorody NAN Ukrainy. Kyiv: Vydavets PARAPAN [in Ukrainian].

Khamitov, N., & Krylova, S. (2007). Filosofskyi slovnyk. Liudyna i svit [Philosophical dictionary. Man and the world]. Kyiv: KNT, Tsentr navchalnoi literatury [in Ukrainian].

Khoroshchak, K., & Krechetova, D. (2024). Chomu dvomovnist – nebezpechna, a lahidna ukrainizatsiia bilshe neaktualna? Interviu z movnym ombudsmenom [Why is bilingualism dangerous, and gentle Ukrainization no longer relevant? Interview with the language ombudsman]. Ukrainska pravda. Zhyttia, October 24, 2024. URL: https://life.pravda.com.ua/society/chi-ye-shche-misce-lagidniy-ukrajinizaciji-poyasnyuye-movniy-ombudsmen-interv-yu-304453/index.amp [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 30.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 378.013:316.77
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.40

Рак Ольга Юріївна,
кандидат наук із соціальних комунікацій, доцент,
доцент кафедри філософії
Національного університету «Львівська політехніка»
orcid.org/0000-0002-0674-0144
olha.y.rak@lpnu.ua

ДЕКОНСТРУКЦІЯ АВТОРИТЕТУ: ВИКЛАДАЧ ЯК КОМУНІКАТИВНИЙ ПАРТНЕР У ПОСТІЄРАРХІЧНІЙ ОСВІТІ

У статті створений розгорнутий філософсько-комунікативний аналіз процесу деконструкції авторитету викладача в умовах становлення постієрархічної освітньої реальності. Вихідною тезою є дослідження, що сучасна освіта переживає не кризу авторитету як таку, а його глибинну трансформацію, пов'язану зі зміною епістемологічних, культурних і комунікативних засад виробництва знань. У цьому контексті деконструкція авторитету постає як процес переосмислення його природи, джерел легітимації та способів функціонування в педагогічній взаємодії. Особливу увагу приділено феномену комунікативного партнерства як нової етичної та педагогічної норми. Обґрунтовується, що в умовах постієрархічної освіти авторитет більше не гарантує інституційну позицію, а формується в процесі взаємодії – через відкритість, компетентність, рефлексивність і здатність до діалогу. Авторитет набуває процесуального, динамічного характеру, зберігаючи ефект довіри, що спостерігається в комунікативності.

Метою статті є осмислення деконструкції авторитету викладача та обґрунтувати модель викладача як комунікативного партнера в умовах постієрархічної освіти. Методологічними засадами дослідження є міждисциплінарний підхід, що інтегрує ідеї філософії освіти, теорії комунікації та сучасних соціогуманітарних концепцій влади й знання. Така методологічна рамка дозволяє комплексно осмислити процес деконструкції авторитету викладача як багатовимірний феномен, що формується на перетині дискурсивних, культурних і педагогічних практик. Наукова новизна статті виникає у комплексному філософсько-комунікативному осмисленні процесу деконструкції авторитету викладача в умовах постієрархічної освіти та обґрунтуванні нових підходів до педагогічної взаємодії.

У результаті дослідження встановлено, що деконструкція авторитету викладача є закономірним наслідком трансформацій сучасного освітнього простору, зумовлених змінами комунікативних, культурних та епістемологічних засад. Доведено, що авторитет у постієрархічній освіті не виникає, а набуває нових форм – він формується як процесуальний, динамічний феномен, що впливає на взаємодію та обґрунтовується на довірі, компетентності та етиці.

Ключові слова: деконструкція авторитету, постієрархічна освіта, педагогічна взаємодія, етика комунікації, освітній дискурс.

© Рак О. Ю., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Rak Olha,
Candidate of Sciences in Social Communications
Associate Professor at the Department of Philosophy
Lviv Polytechnic National University
orcid.org/0000-0002-0674-0144
olha.y.rak@lpnu.ua

DECONSTRUCTING AUTHORITY: THE TEACHER AS A COMMUNICATIVE PARTNER IN POST-HIERARCHICAL EDUCATION

The article presents a detailed philosophical and communicative analysis of the process of deconstruction of the teacher's authority in the conditions of the formation of a post-hierarchical educational reality. The initial thesis is the study that modern education is experiencing not a crisis of authority as such, but its deep transformation, associated with a change in the epistemological, cultural and communicative foundations of knowledge production. In this context, the deconstruction of authority appears as a process of rethinking its nature, sources of legitimation, and ways of functioning in pedagogical interaction. Particular attention is paid to the phenomenon of communicative partnership as a new ethical and pedagogical norm. It is argued that in the conditions of post-hierarchical education, authority no longer guarantees an institutional position, but is formed in the process of interaction – through openness, competence, reflexivity and the ability to dialogue. Authority acquires a procedural, dynamic character, preserving the effect of trust observed in communicativeness.

The purpose of the article is to understand the deconstruction of the teacher's authority and to substantiate the model of the teacher as a communicative partner in the conditions of post-hierarchical education. The methodological basis of the research is an interdisciplinary approach that integrates ideas from the philosophy of education, communication theory, and modern socio-humanitarian concepts of power and knowledge. Such a methodological framework allows for a comprehensive understanding of the process of deconstruction of teacher authority as a multidimensional phenomenon that is formed at the intersection of discursive, cultural, and pedagogical practices. The scientific novelty of the article arises in the complex philosophical and communicative understanding of the process of deconstruction of the teacher's authority in the conditions of post-hierarchical education and the substantiation of new approaches to pedagogical interaction.

The study found that the deconstruction of the teacher's authority is a natural consequence of the transformations of the modern educational space, caused by changes in communicative, cultural and epistemological principles. It is proven that authority in post-hierarchical education does not arise, but acquires new forms – it is formed as a procedural, dynamic phenomenon that affects interaction and is based on trust, competence and ethics.

Key words: deconstruction of authority, post-hierarchical education, pedagogical interaction, ethics of communication, educational discourse.

Вступ. Сучасна освітня парадигма переживає фундаментальну трансформацію, зумовлену не лише технологічним прогресом, а й глибокою зміною соціокультурних кодів. Традиційна модель освіти, побудована на жорсткій ієрархії «суб'єкт (викладач) – об'єкт (студент)», втрачає свою легітимність у світі, де доступ до інформації децентралізований. Поняття «авторитету» вимагає деконструкції: воно більше не може базуватися на формальному статусі чи монополії на знання. Постмодерний стан культури диктує перехід до постієрархічної моделі, де викладач стає не транслятором істини, а комунікативним партнером, який разом із студентом конструює простір смислів. Тобто, викладач і студент стають суб'єктами спільного смислотворення. Питання вже не полягає в тому, хто знає більше, а в тому, як у процесі діалогу народжується нове розуміння. Таким чином, викладач трансформується у медіатора, фасилітатора та архітектора комунікативного простору, де авторитет виборюється не силою рангу, а якістю аргументації, інтелектуальною чесністю та здатністю до діалогічного відкриття світу.

Дослідження цієї трансформації є критично важливим, адже воно дозволяє напрацювати нові стратегії взаємодії у вищій школі, які відповідають викликам демократичного суспільства та етиці взаємного визнання.

Теоретичне підґрунтя дослідження становлять праці Ж. Дерріди, у яких розроблено концепцію деконструкції як способу критичного аналізу ієрархічних структур. Значний внесок у розуміння комунікативної природи соціальної взаємодії зробив Юрген Габермас,

який обґрунтував ідею комунікативної раціональності як такої форми раціональності, що реалізується в процесі міжсуб'єктної взаємодії та спрямована на досягнення взаєморозуміння. На вибір від інструментальної раціональності, орієнтованої на досягнення індивідуальних цілей, комунікативна раціональність визначається через координаційну мову, аргумент та визнання значущості позиції інше (Єрмоленко А., 1999).

У межах цієї концепції комунікація стає основоположним механізмом соціальної інтеграції, після чого саме через мовленнєву взаємодію формуються спільні думки, норми та цінності. Важливим елементом теорії Габермаса є ідея «ідеальної мовленнєвої ситуації», у якій усі учасники комунікації мають рівні можливості для висловлення позицій, аргументації та критики, що неможливе домінування одного учасника над іншими. За такими умовами комунікація набуває характеру вільного й неієрархічного обміну змістом, у межах якого істина формується не через авторитет чи примус, а через силу аргументу та взаємне визнання позиції. Саме тому концепція «ідеальної мовленнєвої ситуації» має принципове значення для осмислення постієрархічної освіти, де пріоритет надається діалогічності, рівноправності учасників освітнього процесу.

У контексті освіти це положення необхідно переосмислити педагогічну взаємодію як процес, заснований не на примусі чи авторитеті у традиційному розумінні, а на відкритому діалозі, взаємній повазі та аргументованій згоді. Таким чином, викладач у постієрархічній освітній моделі виступає не як носій абсолютної істини, а як учасник комунікативного процесу, який сприяє формуванню умов для спільного пошуку знань та досягнення взаєморозуміння.

У педагогічному дискурсі моделі є ідеї П. Фрейре щодо діалогічної освіти та критики «банківської моделі навчання» (Фрейре П., 2003). Сучасні дослідження діалогічної освіти акцентують увагу на ролі комунікації як основи.

Попри значну кількість досліджень, проблема деконструкції авторитету викладача в контексті постієрархічної освіти потребує подальшого осмислення.

Метою статті є аналіз деконструкції авторитету викладача, а також сформувати нову модель лектора не як промовця, а як комунікативного партнера в умовах постієрархічної освітиі таким чином окреслити етичні та прагматичні межі партнерства у вищій школі.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання таких завдань:

– по-перше, проаналізувати феномен авторитету викладача в освітньому дискурсі як соціально-комунікативний конструкт;

– по-друге, розкрити методологічний потенціал деконструкції як інструмент критичного осмислення ієрархічних структур у педагогіці;

– по-третє, охарактеризувати ключові ознаки постієрархічної освітньої парадигми;

– по-четверте, змінення трансформації ролі викладача в умовах переходу до діалогічної моделі освіти;

– по-п'яте, обґрунтовувати концепцію викладача як комунікативного партнера;

– по-шосте, визначити межі, визнаності та евристичний потенціал деконструкції авторитету в сучасному освітньому середовищі, а також окреслити перспективи її застосування (рис. 1).

Виклад основного матеріалу дослідження. Деконструкція авторитету в освіті не означає, що це веде до його повного скасування, а радше трансформацію з постатейного (зовнішнього) у комунікативний (внутрішній). Як зазначає Ж. Дерріда (2001, с. 45), деконструкція – це не руйнування, а виявлення прихованих ієрархій з метою їх переосмислення. Класична університетська модель (Ex Cathedra) базувалася на «вертикалі знання», де істина спускалася зверху вниз. У класичній лекційній моделі викладач володіє «логосом», що автоматично ставить студента у пасивну позицію. Постієрархічна освіта пропонує зміну вектора: знання стає не об'єктом передачі, а результатом спільної події (eventus). Будь-яка ієрархія приховує в собі насильство над «іншим», намагаючись підпорядкувати його єдиному центру (логоцентризм). У постієрархічній освіті ми спостерігаємо перехід до гетерархії – системи, де зв'язки є багатовекторними, а позиція лідера (викладача) є ситуативною та функціональною, а не онтологічно закріпленою (Дерріда Ж., 2001, с. 112).

Викладач перестає бути «господарем істини» і стає «господарем запитання». Його завдання – не надати готову відповідь, а деконструювати

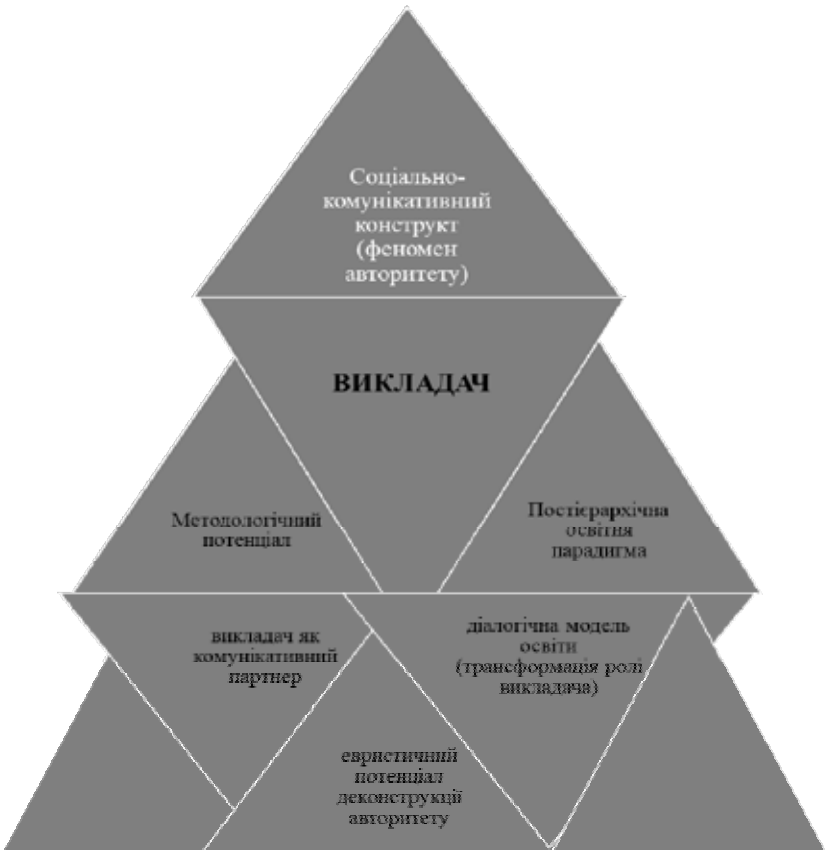

Рис. 1. Феномен авторитету викладача: загальні ознаки

саму структуру студентського незнання, перетворивши його на пізнавальний інтерес. Це вимагає відмови від метафізичного привілею «того, хто знає», на користь спільного перебування у стані пошуку.

Викладач як комунікативний партнер відмовляється від ролі «єдиного джерела істини». Це корелює з ідеями Ю. Габермаса, який стверджує, що раціональність народжується в дискурсі, де «єдиною силою є сила кращого аргументу» (Габермас, 2005, с. 112). У такому контексті авторитет викладача базується на його здатності підтримувати якість діалогу, стимулювати критичне мислення та визнавати право студента на автономне судження.

Центральною категорією нового типу взаємодії є «комунікативне партнерство» Ю. Габермаса (Ситниченко Л., 1996), ми таким чином розглядаємо освітній процес як ідеальну мовленнєву ситуацію, де панує етика дискурсу. У такій ситуації авторитет викладача не є засобом примусу (dominium), а стає формою авторитетного впливу (auctoritas), що базується на визнанні студентом експертності та особистісної автентичності педагога.

Важливим аспектом є подолання відчуженості. П. Фрейре вказував, що «без діалогу немає комунікації, а без комунікації немає справжньої освіти» (Фрейре, 2003, с. 78). Комунікативне партнерство передбачає спільну відповідальність за результат. Це вимагає від педагога високого рівня рефлексії та готовності до інтелектуальної вразливості – визнання того, що знання є відкритим і незавершеним процесом. А отже, викладач виступає «архітектором комунікації», створюючи безпечне середовище для інтелектуального ризику.

Як зауважує М. Кастельс: у постієрархічному просторі викладач-партнер – це вузол мережі, що має високу пропускну здатність смислів, але не претендує на тотальне домінування над інформаційним потоком (Кастельс, 2007, с. 234).

Висновки. Деконструкція авторитету викладача в сучасній освіті знаменує перехід від авторитарної педагогіки до філософії партнерства. Викладач у постієрархічній системі – це комунікативний лідер, який не нав'язує готові відповіді, а створює умови для їхнього спільного пошуку. Комунікативне партнерство дозволяє

подолати суб'єкт-об'єктну дихотомію, роблячи освітній процес автентичним та особистісно орієнтованим.

Проведена деконструкція авторитету викладача в контексті сучасної вищої освіти дозволяє сформулювати низку концептуальних підсумків:

1) дослідження підтвердило, що традиційна ієрархічна модель, де викладач виступає як монопольний володар знання («логоцентрична» модель), вичерпала свій ресурс. В умовах постінформаційного суспільства та децентралізації знання авторитет трансформується з априорного інституційного статусу у динамічний результат комунікативної взаємодії. Деконструкція в даному разі постає не як заперечення ролі викладача, а як звільнення освітнього простору від авторитарного тиску на користь інтелектуальної свободи обох суб'єктів.

2) У постієрархічній освіті фігура викладача переосмислюється через призму комунікативного партнерства. Його ключовою функцією стає не трансляція інформації, а фасилітація дискурсу, створення «ідеальної мовленнєвої ситуації» (за Ю. Габермасом), де панує сила аргументу, а не сила рангу. Викладач-партнер – це модератор смислів, який стимулює студента до самостійної деконструкції звичних понять і формування власної суб'єктної позиції.

3) Комунікативне партнерство базується на етиці «Я-Ти» відносин (за М. Бубером), де визнання іншості та автономії студента є передумовою справжнього навчання. Такий підхід дозволяє подолати відчуженість, характерну для масової освіти, і перетворити засвоєння знань на екзистенційну подію, що має особистісну цінність для всіх учасників процесу.

4) Водночас деконструкція ієрархій не означає повного розмивання академічних стандартів чи перетворення освіти на безсистемний обмін думками. Межа партнерства пролягає через відповідальність за якість наукового методу та критичного аналізу. Викладач зберігає свій «герменевтичний авторитет» як досвідчений провідник у світі складних інтелектуальних структур, проте реалізує його через емпатію та відкритість до діалогу.

Перспективи подальших досліджень вбачаються у вивченні того, як цифрова автентичність та розвиток штучного інтелекту впливатимуть на подальшу трансформацію викладацького авторитету. Важливим залишається питання пошуку нових форм оцінювання, які б відповідали духу постієрархічної освіти та підтримували мотивацію до самоосвіти протягом усього життя студента.

Список використаних джерел:

Білокобильський, О. В. (2011). Філософія освіти: навчальний посібник. К.: Знання, 327 с.

Бубер, М. (2012). Я і Ти / пер. з нім. К.: Дух і Літера, 272 с.

Дерріда, Ж. (2001). Письмо та відмінність / пер. з фр. К.: Основи, 602 с.

Єрмоленко, А. М. (1999). Комунікативна практична філософія. К.: Лібра, 488с.

Кастельс, М. (2007). Становлення суспільства мережевих структур. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 649 с.

Ситниченко, Л. (1996). Першоджерела комунікативної філософії. К.: Либідь, С. 84–90.

Фрейре, П. (2003). Педагогіка пригноблених / пер. з англ. К.: Юніверс, 168 с.

Biesta, G. (2013). The Beautiful Risk of Education. Paradigm Publishers, 178 p.

Dewey, J. (1997). Democracy and Education. The Free Press, 352 p.

Giroux, H. (2011). On Critical Pedagogy. Continuum, 224 p.

References:

Bilokobylskyi, O. V. (2011). Filosofiia osvity: navchalnyi posibnyk [Philosophy of education: A study guide]. Znannia, 327 [in Ukrainian].

Buber, M. (2012). Ya i Ty [I and Thou] (Trans. from Germ.). Dukh i Litera, 272 [in Ukrainian].

Habermas, J. (2005). Teoriia komunikatyvnoi dii [The theory of communicative action] (Trans. from Germ.). Litopys, 350 p. [in Ukrainian].

Derrida, J. (2001). Pysmo ta vidminnist [Writing and difference] (Trans. from Fr.). Osnovy, 602 p.

Yermolenko, A. M. (1999). Komunikatyvna praktychna filosofiia [Communicative practical philosophy]. Libra. 488 p. [in Ukrainian].

Castells, M. (2007). Stanovlennia suspilstva merezhevykh struktur [The rise of the network society] (Trans. from Engl.). Kyiv-Mohyla Academy Publishing House, 487 p. [in Ukrainian].

Sytnychenko, L. (1996). Pershodzherela komunikatyvnoi filosofii [Primary sources of communicative philosophy]. Lybid. P. 84–90 [in Ukrainian].

Freire, P. (2003). Pedahohika pryhnoblenykh [Pedagogy of the oppressed] (Trans. from Engl.). Universe. 168 p. [in Ukrainian].

Giroux, H. A. (2011). On critical pedagogy. Continuum. 224 p.

Дата першого надходження статті до видання: 31.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 101.1:004.9
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.41

Слюсар Вадим Миколайович,
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри журналістики та філософських студій
Державного університету «Житомирська політехніка»
orcid.org/0000-0002-5593-0622
vadmyksl@gmail.com
Scopus ID: 58910377100

Христокін Геннадій Володимирович,
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри політології, соціології та філософії
Державного університету «Київський авіаційний інститут»
orcid.org/0000-0002-2663-3055
hennadii.khrystokin@npp.kai.edu.ua
Researcher ID: MTA-4665-2025

Костючков Сергій Карпович,
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії, соціології та соціальної роботи
Херсонського державного університету
orcid.org/0000-0003-1708-643X
kosser.63@ukr.net
Scopus ID: 59313028300

СУЧАСНІ ФІЛОСОФСЬКІ КОНЦЕПЦІЇ НАУКИ: ФІЛОСОФІЯ ДАНИХ ТА ІНФОРМАЦІЇ

Стаття присвячена комплексному філософському аналізу сучасних концепцій філософії даних та філософії інформації як нових розділів філософії науки, що сформувалися внаслідок цифровізації та становлення науки про дані. Проаналізовано концептуальні засади філософії інформації Лучано Флоріді: обґрунтовано фундаментальну ієрархію «дані – інформація – знання», де семантична інформація конституюється як «добре сформовані, змістовні та правдиві дані», а поняття «інфосфера» описує якісно нове онтологічне середовище людського буття. Досліджено герменевтичний підхід до інформації та цифрової етики Рафаеля Капурро: показано, що цифровізація трансформує антропологічне саморозуміння людини, а поняття «мережеві індивідуальності» фіксує нову форму людського буття-у-світі, за якої захист персональних даних стає захистом автономного існування особи. Охарактеризовано концепцію революції даних Роба Кітчина, який розкриває якісну відмінність великих даних від традиційних масивів за критеріями вичерпності, швидкості, різноманітності та реляційності. Розглянуто критичний підхід Д. Бойд та К. Крофорд, які доводять, що аналіз великих даних відтворює наявні соціальні ієрархії та ілюзію об'єктивності. Проаналізовано концепцію засвідчувальної та герменевтичної несправедливості М. Фрікер у застосуванні до алгоритмічних систем: алгоритм, навчений на упереджених даних, систематично знецінює пізнавальні претензії маргіналізованих суб'єктів, що є структурною, а не технічною проблемою. Окремо розглянуто філософію семіокапіталізму Ф. Берарді, в межах якої делегування когнітивних функцій машинам постає симптомом антропологічного зсуву та виснаження суб'єктивності. Визначено філософські імплікації делегування аналітичних функцій системам штучного інтелекту: алгоритми як агенти пізнання не є ціннісно нейтральними, а їхня упередженість потребує осмислення на рівні філософії пізнання, а не лише технічного виправлення. Обґрунтовано,

© Слюсар В. М., Христокін Г. В., Костючков С. К., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

що філософія даних та філософія інформації є необхідними теоретичними рамками для критичного осмислення ролі даних у сучасній науці, суспільстві та формуванні нових форм суб'єктивності.

Ключові слова: наука, філософія науки, філософія інформації, філософія даних, цифрова епоха, інфосфера, наука про дані, засвідчувальна несправедливість, семіокапіталізм, штучний інтелект, постправда.

Slyusar Vadym,
Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
Head of the Department of Journalism and Philosophical Studies
Zhytomyr Polytechnic State University
orcid.org/0000-0002-5593-0622
vadmyksl@gmail.com
Scopus ID: 58910377100

Khrystokin Hennadii,
Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor at the Department of Political Science, Sociology and Philosophy
State University "Kyiv Aviation Institute"
orcid.org/0000-0002-2663-3055
hennadii.khrystokin@npp.kai.edu.ua
ResearcherID: MTA-4665-2025

Kostiuchkov Serhii,
Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
DSc(Philosophy),
Head of the Department of Philosophy, Sociology and Social Work
Kherson State University
orcid.org/0000-0003-1708-643X
kosser.63@ukr.net
Scopus ID: 59313028300

CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL CONCEPTS OF SCIENCE: THE PHILOSOPHY OF DATA AND INFORMATION

This article provides a comprehensive philosophical analysis of contemporary concepts of the philosophy of data and the philosophy of information as new branches of the philosophy of science that emerged in the context of digitalization and the rise of data science. The article examines the conceptual foundations of Luciano Floridi's philosophy of information, grounding the fundamental hierarchy of data–information–knowledge, where semantic information is constituted as well-formed, meaningful, and truthful data, and the concept of the infosphere describes a qualitatively new ontological environment of human existence. The hermeneutic approach to information and digital ethics developed by Rafael Capurro is analyzed: digitalization transforms humanity's anthropological self-understanding, and the concept of networked individualities captures a new mode of human being-in-the-world, wherein the protection of personal data becomes the protection of autonomous existence. Rob Kitchin's concept of the data revolution is characterized, revealing the qualitative difference between big data and traditional datasets in terms of exhaustivity, velocity, variety, and relationality. The critical perspective of D. Boyd and K. Crawford is examined: they demonstrate that big data analysis reproduces existing social hierarchies and creates an illusion of objectivity. Miranda Fricker's concept of testimonial and hermeneutical injustice is applied to algorithmic systems: an algorithm trained on biased data systematically deflates the epistemic credibility of marginalized subjects – a structural, not merely technical, problem. Franco Berardi's philosophy of semiocapitalism is discussed, within which the delegation of cognitive functions to machines constitutes a symptom of anthropological shift and the exhaustion of subjectivity. The philosophical implications of delegating analytical functions to artificial intelligence systems are identified: algorithms as epistemic agents are not value-neutral, and their bias requires reflection at the level of the philosophy of cognition, not merely technical correction. It is argued that the philosophy of data and the philosophy of information are necessary theoretical frameworks for a critical understanding of the role of data in contemporary science, society, and the formation of new forms of subjectivity.

Key words: philosophy of science, philosophy of information, philosophy of data, digital age, infosphere, data science, testimonial injustice, semiocapitalism, artificial intelligence, post-truth.

Вступ. Інформаційні технології проникли практично в усі сфери людського життя. Особливо виразно це виявилось після появи великих мовних моделей, які дозволяють користувачам ефективно використовувати системи штучного інтелекту без формування додаткових фахових компетентностей. Перед філософією науки постав виклик осмислення характеру та векторів трансформації практик наукового пізнання, а з ним – необхідність переосмислення природи знання, проблеми істини (особливо в контексті «постправди») та наукової раціональності. У межах класичних концепцій філософії науки – позитивізму, критичного раціоналізму, постпозитивізму – дані розглядалися передусім крізь призму верифікації. Нині вони постають самостійним об'єктом епістемологічного аналізу, а питання переосмислення структури пізнання набуває нової гостроти. Формується нова дисципліна – наука про дані (van der Aalst, 2016), – спрямована на перетворення надлишкових масивів у цінність для дослідника, науки та суспільства. Водночас спостерігається брак комплексних досліджень, які б концептуалізували філософські засади роботи з масивними базами даних і супутні процеси, зокрема «делегування» аналітичних функцій алгоритмам. Саме ці процеси стали підґрунтям для інституціалізації нових розділів філософії – філософії даних та філософії інформації.

Ступінь наукових досліджень. В наукових розвідках українських та зарубіжних дослідників здійснювався аналіз ключових положень різних концепцій філософії даних та філософії інформації. У статті М. Комової та А. Пелещишина розкрито зміст та концептуальні засади філософії інформації Лучано Флоріді, зокрема проблеми істинності інформації, інформаційної етики, взаємовідносин людської природи та інформаційного суспільства (Комова, Пелещишин, 2019). Проблема цифрової епохи та інформації досліджена у статті *Is dialogue possible in the post-truth era?*, де автори проаналізували постправду як явище сучасних медіа, встановивши, що в цю епоху неправда імітує правду через формальну правильність висловлювань, а діалогічна комунікація перетворюється на симулякр (Slyusar, Khrystokin, Yastrebova, 2023). У статті *New Trends in Scientific and Technological Revolution* підкреслено ключову роль освіти і науки в побудові справедливого та сталого суспільства в умовах Четвертої промислової революції (Yakovleva, Slyusar, Kushnir, Sabovchyk, 2021). Проблема трансформації типів наукової раціональності в умовах цифровізації була предметом спеціального дослідження в роботі «Класична, некласична і постнекласична раціональність: структурна кореляція та епістемічна вразливість в умовах кіберсуспільства» (Христокін, Верховцева, Слюсар, 2025). Ця концептуальна рамка виступає безпосереднім теоретичним тлом для аналізу, здійснюваного в пропонованій статті.

Окремий напрям у дослідженнях становлять критичні студії великих даних. Д. Бойд та К. Крофорд у програмній статті *Critical Questions for Big Data* поставили питання про владу, яку уможливлює аналіз великих масивів, та про небезпеку об'єктивізації висновків, отриманих алгоритмічним шляхом (Boyd, Crawford, 2012). М. Фрікер у праці *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* розробила концепцію засвідчувальної та герменевтичної несправедливості, яка дозволяє критично осмислити механізми упередженості, відтворюваних алгоритмами машинного навчання (Fricker, 2007). Ф. Берарді у роботах про семіокапіталізм та когнітивну працю досліджував наслідки делегування аналітичних функцій цифровим системам для автономії людського мислення (Berardi, 2009). Ці підходи залишаються відносно мало відомими в українському філософському дискурсі, що і зумовлює їх включення до аналізу.

Мета і завдання. Мета статті – здійснити комплексний філософський аналіз сучасних концепцій філософії даних та філософії інформації як нових розділів філософії науки, що виникли внаслідок цифровізації та становлення науки про дані. Для досягнення мети поставлено такі завдання: розкрити передумови та чинники інституалізації філософії даних і філософії інформації як самостійних галузей філософського знання; проаналізувати концептуальні засади філософії інформації Л. Флоріді

та з'ясувати його розуміння онтологічного статусу даних й інформації; дослідити внесок Р. Капурро у розробку герменевтики інформації та цифрової етики; охарактеризувати концепцію революції даних Р. Кітчина та специфіку великих і відкритих даних як об'єктів епістемологічного аналізу; розглянути критичні підходи Бойд і Крофорд, Фрікер та Берарді як необхідне доповнення до основних концепцій; визначити філософські імплікації делегування аналітичних функцій системам штучного інтелекту для розуміння природи наукового пізнання.

Основна частина. Виникнення науки про дані, яка досліджує передусім обробку та інтерпретацію даних, є відповіддю не стільки на зростання їх обсягів, скільки на зміну ролі інформаційних систем у сучасних соціальних процесах, що спостерігається внаслідок взаємопроникнення цифрового та фізичного світу (van der Aalst, 2016, с. 3–4). Наука про дані переважно використовує такі методи, як комп'ютерне програмування, інженерію даних, аналіз та навчання закономірностей, візуалізацію та високопродуктивні обчислення (Suriyan, Ramalingam, 2023, с. 99). Філософія даних як розділ філософії науки постає передусім як відповідь на потребу концептуалізації онтологічного статусу даних, виявлення умов перетворення даних на знання, переосмислення природи істини в епоху «постправди».

Значний внесок в інституціалізацію філософії інформації та філософії даних здійснив італійсько-британський учений Лучано Флоріді. За його визначенням, предметом філософії інформації є концептуальна природа та фундаментальні принципи інформації, її динаміка, можливості використання, а також розробка й застосування інформаційно-теоретичних та обчислювальних методологій до філософських проблем (Floridi, 2002, с. 124). Аналізуючи праці Л. Флоріді, М. Комова та А. Пелещишин визначають такі аспекти концептуальних засад філософії інформації: визначення істинності інформації, обґрунтування концепту «інфосфера», визначення принципів інформаційної етики (Комова, Пелещишин, 2019, с. 17). Непізнавана реальність розкривається спостерігачеві лише через сукупності моделей, ключовою вимогою до яких є відповідність істинності інформації.

Тут важливо зробити принципове уточнення. Флоріді стверджує, що інформація «завжди правдива», але це стосується лише *семантичної* інформації, яку він визначає як «добре сформовані, змістовні та правдиві дані» (Floridi, 2011, с. 82). Дані самі по собі можуть бути помилковими або неточними і при цьому залишатися даними, але вони не утворюють семантичної інформації, а лише дезінформацію або псевдоінформацію. Ця відмінність є принциповою: вона означає, що не будь-які дані автоматично стають знанням, а лише ті, що пройшли процес валідації.

Науковий підхід до сутності інформації, за Л. Флоріді, передбачає три аспекти: інформація як реальність; інформація про реальність; інформація для реальності. Якщо перша є об'єктивною даністю, що не підлягає кваліфікації за критерієм «істина – хиба», то друга – «семантична інформація» – вже кваліфікується за ознакою істинності (Floridi, 2011, с. 30–31). Дані є ресурсами для інформації та знань, але не їх автоматичними джерелами. Інформація розуміється як «результат телеологічного процесу моделювання даних на обраному рівні видимості» (Floridi, 2011, с. 78). Відтак семантична інформація, хоча й базується на даних, не є абсолютно незалежним від суб'єкта «фактичним змістом», а формується в межах обраних інтерпретаційних рамок, зберігаючи при цьому об'єктивність як інтерсуб'єктивну відтворюваність і структурну визначеність.

Дані, за Л. Флоріді, це діафорична відсутність однорідності (від *diaphora* – «різниця»). Їх можна класифікувати як чисті (прото-епістемічні), дані знакової системи та дані словесної форми (Floridi, 2011, с. 88). Дані, незалежно від їх змістовності, можуть бути неправильними, неточними, і все одно залишаються даними. Лише відповідність істині здатна бути основою інформації, в іншому разі остання виявляє себе лише як дезінформація.

Рафаель Капурро (1952–2021) – нідерландський учений, колишній професор інформаційних наук та інформаційної етики Штутгартського медіа-університету, розкрив різні аспекти взаємодії інформації та даних у контексті герменевтики та інформаційної етики. Незважаючи на концептуальний хаос у визначеннях поняття «інформація», він наголосив на необхідності його осмислення у предметному

полі філософії науки (Capurro, Hjørland, 2003). Як зазначають Р. Капурро та Б. Г'єрланд, «за віртуальними образами себе не залишилося жодної реальної особи, яку можна було б пізнати» (Capurro, Hjørland, 2003, с. 375). У цьому суспільному стані дані постають як конкретні сигнали, факти, у процесі інтерпретації яких, в момент оприявлення значущості даних у конкретній ситуації, і виникає інформація.

Цифровізація, за Капурро, цілком змінює антропологічне саморозуміння, хоча й залишається проєктом модернізму (Capurro, 2017, с. 277). Він вводить поняття *networked individualities* («мережеві індивідуальності»), оскільки наше «буття у світі разом з іншими» є «буттям у мережевому світі» (Capurro, 2005, с. 40, 42). Небезпека цифрового середовища полягає в тому, що воно «відкриває інші можливості бути-разом-з-іншими, а також взаємодії між машинами, що виходять із цифрової скриньки Пандори» (Capurro, 2017, с. 279). Захист особистої приватності у сучасному світі акумулюється на захисті наших цифрових даних: те, що сьогодні здається порушенням приватного життя, завтра може вважатися нормою (Capurro, 2005, с. 40). Отже, Капурро акцентує на онтологічній ролі даних у конституюванні суб'єктивності, де захист приватності перетворюється на захист самої можливості автономного існування.

Важливо відзначити концептуальний зв'язок між «інфосферою» Флоріді та «мережевими індивідуальностями» Капурро. Обидва поняття описують якісно нове онтологічне середовище, в якому людина перестає бути суб'єктом, що протистоїть зовнішньому світу об'єктів, і стає вузлом у мережі інформаційних потоків. Флоріді описує це середовище з позиції загальної онтології інформації, Капурро – крізь призму екзистенційного досвіду конкретного індивіда. Ця різниця перспектив не суперечність, а взаємодоповнення.

Проблемам даних у галузі гуманітарних та соціальних наук присвячені праці Роба Кітчина. Автор концепції революції даних наголошує, що дані ніколи не нейтральні, вони завжди виробляються в конкретних соціально-політичних умовах за допомогою певних методів та інструментів. Великі дані Р. Кітчин тлумачить як «дані, що генеруються та обробляються в режимі реального часу і є вичерпними для системи» (Kitchin, McArdle, 2016, с. 2). Вони характеризуються значним об'ємом, швидкістю та різноманітністю – структурованою, напівструктурованою та неструктурованою (Kitchin, McArdle, 2016, с. 1). Кітчин порівнює малі та великі дані через ключові характеристики: обсяг, вичерпність, роздільну здатність та індексальність, реляційність, швидкість, різноманітність, гнучкість і масштабованість (Kitchin, McArdle, 2016). Великі дані охоплюють цілі популяції, а не вибірки, демонструють сильну реляційність і масштабованість. Революція даних, хоча й матиме глибокі наслідки для науки, не призведе до повного витіснення досліджень на основі малих даних (Kitchin, 2016, с. 34).

Щодо відкритих даних, Р. Кітчин тлумачить їх як «дані, доступ до яких та використання яких є вільним, без обмежень або з мінімальними обмеженнями щодо повторного використання, поширення та продажу похідних даних» (Kitchin, 2025, с. 179). Традиційно дані мали закритий характер, але щодо даних державних органів відбувся суттєвий зсув у бік відкритості завдяки кампаніям руху за відкриті дані. Публікацію даних продовжують стримувати брак ресурсів, проблеми якості та ризик розкриття чутливої інформації.

Критичний вимір філософії даних найчіткіше представлений у роботах Дани Бойд та Кейт Крофорд. У програмній статті *Critical Questions for Big Data* вони поставили під сумнів уявлення про великі дані як нейтральний інструмент пізнання. На їхню думку, аналіз масивів даних неминуче відтворює і зміцнює вже наявні соціальні ієрархії. Великі дані породжують ілюзію об'єктивності, оскільки кількість і масштаб самі по собі не гарантують достовірності (Boyd, Crawford, 2012, с. 663). Важливим є їхнє спостереження про нерівномірність доступу до даних: ті, хто їх збирає і обробляє, мають принципово відмінну пізнавальну позицію порівняно з тими, чиї дані збираються. Ця нерівність вбудована в саму інфраструктуру цифрових систем і не може бути усунена суто технічними засобами. Розвиваючи думку Кітчина про соціальну вкоріненість даних, Бойд та Крофорд акцентують на владних відносинах, які ця вкоріненість відтворює.

Концепція епістемної несправедливості Міранди Фрікер відкриває ще один кут зору

на проблему алгоритмів як агентів пізнання. Фрікер розрізняє два типи несправедливості в пізнавальній сфері: *засвідчувальну несправедливість*, коли до повідомлення певного суб'єкта ставляться з меншою довірою через його соціальну ідентичність, та *герменевтичну несправедливість*, коли відсутні поняттєві засоби для осмислення власного досвіду маргіналізованих груп (Fricker, 2007, с. 1). Застосування цих ідей до алгоритмічних систем дає плідний аналітичний інструмент. Алгоритм, навчений на даних, що відображають суспільні упередження, систематично відтворює засвідчувальну несправедливість – знецінює повідомлення й запити тих соціальних груп, які були недопредставлені у навчальній вибірці. Це не технічний збій, а структурна особливість, яка потребує осмислення саме на рівні філософії пізнання. Поєднання підходів Фрікер та Капурро дає змогу поставити питання принципово: якщо дані конституюють цифрову ідентичність особи, то систематичне спотворення цих даних алгоритмом є формою посягання на саму суб'єктність.

Французько-італійський філософ і медіатеоретик Франко Берарді розглядав ці процеси в ширшому контексті того, що він назвав семіокапіталізмом – режимом виробництва, при якому основним ресурсом є знаки, образи та когнітивна праця (Berardi, 2009, с. 21–22). Делегування аналітичних функцій машинам у цій перспективі набуває ознак не лише технологічного, а й антропологічного зсуву. Людське мислення, будучи зведеним до операцій з кодифікованими знаками, поступово втрачає здатність до повільної, нелінійної, афективно насиченої обробки смислів. Берарді описує це як семіотичне виснаження – ослаблення здатності до породження нових смислів – і пов'язує його з деградацією публічного дискурсу. Це органічно доповнює аналіз Флоріді і Капурро з критичної точки зору: якщо «інфосфера» є середовищем буття, а «мережеві індивідуальності» – формою існування, то семіокапіталізм за Берарді описує економіку, що паразитує на обох.

Філософські імплікації делегування аналітичних функцій системам штучного інтелекту. Делегування аналітичних функцій системам штучного інтелекту є не лише технологічним, а й глибоко філософським питанням, яке зачіпає саму природу наукового пізнання. Розглянуті вище концепції дозволяють виявити кілька принципових імплікацій.

По-перше, алгоритми як агенти пізнання не є ціннісно нейтральними. Якщо Флоріді показує, що інформація – це завжди результат моделювання даних на «обраному рівні видимості» (Floridi, 2011, с. 78), то ШІ-системи здійснюють цей вибір відповідно до критеріїв, закладених розробниками, а не відповідно до критеріїв наукової об'єктивності. Вибір архітектури моделі, навчальної вибірки, цільової функції оптимізації – це завжди філософські рішення, навіть якщо вони приймаються як технічні.

По-друге, Бойд і Крофорд правомірно нагадують: більший масив даних не означає кращої картини реальності (Boyd, Crawford, 2012). Коли ШІ-система навчається на великих даних, вона успадковує не лише інформацію, а й упередження, нерівномірності та владні відносини, вбудовані в ці дані. М. Фрікер описала цей механізм ще до епохи великих мовних моделей: алгоритм систематично відтворює засвідчувальну несправедливість, якщо в навчальних даних певні групи представлені гірше або представлені через стереотипи (Fricker, 2007, с. 9). Це означає, що боротьба з упередженістю ШІ-систем є не технічною, а насамперед епістемологічною задачею.

По-третє, делегування пізнавальних функцій машинам трансформує роль дослідника. В класичній науці вчений несе особисту епістемічну відповідальність за інтерпретацію даних. Коли цю функцію бере на себе алгоритм, ця відповідальність розчиняється, або перекладається на розробників системи, або зникає взагалі. Берарді описує це як виснаження суб'єктивності (Berardi, 2009): дослідник перестає бути творцем інтерпретацій і стає споживачем висновків, виведених системою. Це принципово змінює епістемологічний статус наукового знання.

Нарешті, концепція Капурро про «мережеві індивідуальності» (Capurro, 2005) набуває нового виміру в контексті ШІ: якщо цифрова ідентичність конституюється через дані, то системи, які обробляють ці дані, стають агентами формування самої суб'єктності. Це означає, що питання про те, як алгоритми класифікують, профілюють і оцінюють людей, є питанням не лише технічним, а й онтологічним – питанням про те, ким ми є в цифровому середовищі.

Висновки. Утвердження інформаційних технологій і виникнення науки про дані зумовили формування нових галузей філософії науки – філософії інформації та філософії даних, які осмислюють онтологічний статус даних, умови їх перетворення на знання та нову природу наукової раціональності в епоху цифровізації. Концепція Л. Флоріді встановлює фундаментальну ієрархію «дані – інформація – знання», де дані є первинними діафоричними відмінностями, що набувають статусу семантичної інформації лише за умови їх істинності та змістовності, а сама інформація конституює «інфосферу» як онтологічне середовище сучасного людського буття. Р. Капурро, розвиваючи герменевтичний підхід до інформації, акцентує на онтологічній ролі даних у конституюванні суб'єктивності та вводить поняття «мережевих індивідуальностей», де захист персональних даних перетворюється на захист автономного існування особи. Р. Кітчин концептуалізує «революцію даних» як якісний стрибок у способах виробництва, обробки та використання інформації, хоча й не такий, що витісняє традиційні малі дані.

Делегування аналітичних функцій системам штучного інтелекту актуалізує проблему переосмислення меж наукового пізнання та ролі дослідника. Алгоритми, виступаючи агентами пізнання, не є ціннісно нейтральними, вони відтворюють соціальні, епістемічні та етичні упередження, вбудовані в навчальні дані та архітектуру систем. Критичний аналіз Д. Бойд та К. Крофорд показує, що ця ненейтральність є структурною рисою цифрових інфраструктур. Концепція засвідчувальної несправедливості М. Фрікер дозволяє осмислити механізми такого відтворення упередженості: алгоритм систематично знецінює пізнавальні претензії маргіналізованих суб'єктів. Це прямо стосується проблеми цифрової ідентичності, якою займається Капурро. Концептуальна оптика Ф. Берарді дозволяє побачити у делегуванні когнітивних функцій машинам симптом глибшої трансформації самої структури людського мислення в умовах семіокапіталізму. Всі ці підходи сходяться в одному: рефлексія над умовами виробництва даних є необхідною складовою сучасної наукової методології, а не лише супутньою етичною проблемою.

Список використаних джерел:

Berardi, F. (2009). Precarious rhapsody: Semiocapitalism and the pathologies of the post-alpha generation. Minor Compositions.

Boyd, D., Crawford, K. (2012). Critical questions for big data. *Information, Communication & Society, 15*(5), 662–679. https://doi.org/10.1080/1369118X.2012.678878.

Capurro, R., Hjørland, B. (2003). The concept of information. *Annual Review of Information Science and Technology, 37*(1), 343–411. https://doi.org/10.1002/aris.1440370109.

Capurro, R. (2005). Privacy: An intercultural perspective. *Ethics and Information Technology, 7*(1), 37–47. https://doi.org/10.1007/s10676-005-4407-4.

Capurro, R. (2017). Digitization as an ethical challenge. *AI & Society, 32*(2), 277–283. https://doi.org/10.1007/s00146-016-0686-z.

Floridi, L. (2002). What is the philosophy of information? *Metaphilosophy, 33*(1–2), 123–145. https://doi.org/10.1111/1467-9973.00221.

Floridi, L. (2011). The philosophy of information. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199232383.001.0001

Floridi, L. (2019). The logic of information: A theory of philosophy as conceptual design. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780198833635.001.0001.

Fricker,= M. (2007). Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing. Oxford University Press.

Hey, T., Tansley, S., & Tolle, K. (Eds.). (2009). The fourth paradigm: Data-intensive scientific discovery. Microsoft Research.

Kitchin, R. (2014). The data revolution: Big data, open data, data infrastructures and their consequences. SAGE Publications. https://doi.org/10.4135/9781473909472.

Kitchin, R. (2016). Big data – Hype or revolution? In L. Sloan & A. Quan-Haase (Eds.), The SAGE handbook of social media research methods (pp. 27–39). SAGE Publications. https://doi.org/10.4135/9781473983847.

Kitchin, R. (2025). Critical data studies: An A to Z guide to concepts and methods. Polity Press.

Kitchin, R., McArdle, G. (2016). What makes big data, Big Data? Exploring the ontological characteristics of 26 datasets. Big Data & Society, 3(1), 1–10. https://doi.org/10.1177/2053951716631130.

Slyusar, V. M., Khrystokin, G. V., & Yastrebova, A. O. (2023). Is dialogue possible in the post-truth era? *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences, 1*(93), 29–40. https://doi.org/10.35433/philosophicalsciences.1(93).2023.29-40.

Suriyan, K., Ramalingam, N. (2023). Recent challenges, opportunities, and issues in various data analytics. In A. K. Tyagi & A. Abraham (Eds.), Data science for genomics (pp. 99–105). Academic Press. https://doi.org/10.1016/B978-0-323-98352-5.00012-4.

van der Aalst, W. (2016). Data science in action. In Process mining (pp. 3–23). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-662-49851-4_1.

Yakovleva, O., Slyusar, V., Kushnir, O., & Sabovchyk, A. (2021). New trends in scientific and technological revolution (STR) and transformation of science and education systems in the paradigm of sustainable development. E3S Web of Conferences, 277. https://doi.org/10.1051/e3sconf/202127706006.

Комова, М. В., Пелещишин, А. М. (2019). Концепти філософії інформації Лучано Флоріді. *Вісник Харківської державної академії культури, 55*, 16–25. https://doi.org/10.31516/2410-5333.055.02.

Христокін, Г., Верховцева, І., Слюсар, В. (2025). Класична, некласична і постнекласична раціональність: структурна кореляція та епістемічна вразливість в умовах кіберсуспільства. *Вісник КАІ. Філософія. Культурологія.* № 2 (42), С. 34–42.

References:

Berardi, F. (2009). Precarious rhapsody: Semiocapitalism and the pathologies of the post-alpha generation. Minor Compositions.

Boyd, D., Crawford, K. (2012). Critical questions for big data. *Information, Communication & Society, 15*(5), 662–679. https://doi.org/10.1080/1369118X.2012.678878.

Capurro, R., Hjørland, B. (2003). The concept of information. *Annual Review of Information Science and Technology, 37*(1), 343–411. https://doi.org/10.1002/aris.1440370109.

Capurro, R. (2005). Privacy: An intercultural perspective. *Ethics and Information Technology, 7*(1), 37–47. https://doi.org/10.1007/s10676-005-4407-4

Capurro, R. (2017). Digitization as an ethical challenge. *AI & Society, 32*(2), 277–283. https://doi.org/10.1007/s00146-016-0686-z.

Floridi, L. (2002). What is the philosophy of information? *Metaphilosophy, 33*(1–2), 123–145. https://doi.org/10.1111/1467-9973.00221.

Floridi, L. (2011). The philosophy of information. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199232383.001.0001.

Floridi, L. (2019). The logic of information: A theory of philosophy as conceptual design. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780198833635.001.0001.

Fricker, M. (2007). Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing. Oxford University Press.

Hey, T., Tansley, S., Tolle, K. (Eds.). (2009). The fourth paradigm: Data-intensive scientific discovery. Microsoft Research.

Kitchin, R. (2014). The data revolution: Big data, open data, data infrastructures and their consequences. SAGE Publications. https://doi.org/10.4135/9781473909472.

Kitchin, R. (2016). Big data – Hype or revolution? In L. Sloan & A. Quan-Haase (Eds.), The SAGE handbook of social media research methods (pp. 27–39). SAGE Publications. https://doi.org/10.4135/9781473983847.

Kitchin, R. (2025). Critical data studies: An A to Z guide to concepts and methods. Polity Press.

Kitchin, R., McArdle, G. (2016). What makes big data, Big Data? Exploring the ontological characteristics of 26 datasets. *Big Data & Society, 3*(1), 1–10. https://doi.org/10.1177/2053951716631130.

Slyusar, V. M., Khrystokin, G. V., & Yastrebova, A. O. (2023). Is dialogue possible in the post-truth era? *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences, 1*(93), 29–40. https://doi.org/10.35433/philosophicalsciences.1(93).2023.29-40.

Suriyan, K., Ramalingam, N. (2023). Recent challenges, opportunities, and issues in various data analytics. In A. K. Tyagi & A. Abraham (Eds.), Data science for genomics (pp. 99–105). Academic Press. https://doi.org/10.1016/B978-0-323-98352-5.00012-4.

van der Aalst, W. (2016). Data science in action. In Process mining (pp. 3–23). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-662-49851-4_1.

Yakovleva, O., Slyusar, V., Kushnir, O., Sabovchyk, A. (2021). New trends in scientific and technological revolution (STR) and transformation of science and education systems in the paradigm of sustainable development. E3S Web of Conferences, 277. https://doi.org/10.1051/e3sconf/202127706006.

Komova, M. V., Peleshchyshyn, A. M. (2019). Kontsepty filosofii informatsii Luchano Floridi [Concepts of Luciano Floridi's philosophy of information]. *Visnyk Kharkivskoi derzhavnoi akademii kultury [Bulletin of the Kharkiv State Academy of Culture], 55*, 16–25. https://doi.org/10.31516/2410-5333.055.02 [in Ukrainian].

Khrystokin, H. V., Verkhovtseva, I. H., Slyusar, V. M. (2025). Klasychna, neklasychna i postneklasychna ratsionalnist: strukturna koreliatsiya ta epistemichna vrazlyvist v umovakh kibersuspilstva [Classical, non-classical and post-classical rationality: structural correlation and epistemic vulnerability in cyber-society]. *Visnyk KAI. Filosofiia. Kulturolohiia, 2*(42), 34–43. [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 20.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 141.3:316.32:004.8
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.42

Сохан Олександр Володимирович,
аспірант кафедри соціальної філософії, філософії освіти
та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0003-3963-6399
sohan.o.v@gmail.com

АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ЦИФРОВОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ПЕРЕХОДУ ВІД МЕРЕЖЕВОГО СУСПІЛЬСТВА ДО ЕПОХИ АЛГОРИТМІЧНОГО КОНТРОЛЮ

У статті здійснюється комплексний соціально-філософський та аксіологічний аналіз трансформації цифрової ідентичності особистості під час переходу від ідеалів мережевого суспільства до практик алгоритмічного управління. Дослідження ретроспективно розглядає ранні етапи формування інформаційного простору, коли цифрова ідентичність концептуалізувалася через призму відкритості та вільної комунікативної дії. Показано, що віртуальна реальність початково сприймалася як простір емансипації та рівноправності. Однак під впливом комерціалізації платформ відбувся фундаментальний зсув у системі суспільних цінностей. Доводиться, що сучасна архітектоніка цифрового світу базується на тотальному зборі та монетизації поведінкових даних у межах наглядового капіталізму. Алгоритми не просто фіксують людський досвід, але й активно втручаються у процес прийняття рішень, приховано маніпулюючи вибором та світоглядними орієнтирами особистості. Це спричиняє екзистенційне відчуження людини від власного віртуального «Я», яке зводиться до сконструйованого профілю, вигідного корпораціям. Наголошується на політичних загрозах цього феномену, зокрема поширенні гібридних форм несвободи та руйнуванні раціонального дискурсу. Приділено увагу етичному виміру: обґрунтовано потребу переосмислення теорій справедливості та їх адаптації до умов алгоритмічної нерівності. Проаналізовано вплив машинного контролю на освітній простір Smart-суспільства та академічне середовище, де інтелектуальна автономія опиняється під загрозою алгоритмічної урядовості. Зроблено висновок, що ефективною протидією цифровій диктатурі має стати докорінне оновлення філософії освіти. Формування критично мислячої особистості, здатної захистити власну автономію, та перехід до ціннісно-орієнтованої епістократії є головними умовами збереження людської гідності. Відновлення міцного етичного фундаменту та встановлення меж втручання алгоритмів визначено як запоруку сталого інноваційного розвитку.

Ключові слова: цифрова ідентичність, аксіологічний вимір, мережеве суспільство, алгоритмічний контроль, наглядовий капіталізм, філософія освіти, алгоритмічна справедливість, Smart-суспільство, комунікативна дія, віртуалізація.

© Сохан О.В., 2026

Стаття поширюється на умовах
ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Sohan Oleksandr,
Postgraduate student of the Department of Social Philosophy,
Philosophy of Education and Educational Policy
Drahomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0003-3963-6399
sohan.o.v@gmail.com

AXIOLOGICAL DIMENSION OF DIGITAL IDENTITY IN THE CONDITIONS OF TRANSITION FROM NETWORK SOCIETY TO THE ERA OF ALGORITHMIC CONTROL

The article carries out a comprehensive socio-philosophical and axiological analysis of the transformation of the digital identity of the individual during the transition from the ideals of a network society to the practices of algorithmic management. The study retrospectively examines the early stages of the formation of the information space, when digital identity was conceptualized through the prism of openness and free communicative action. It is shown that virtual reality was initially perceived as a space of emancipation and equality. However, under the influence of the commercialization of platforms, a fundamental shift in the system of social values has occurred. It is proved that the modern architectonics of the digital world is based on the total collection and monetization of behavioral data within the framework of surveillance capitalism. Algorithms not only record human experience, but also actively intervene in the decision-making process, covertly manipulating the choice and worldview of the individual. This causes an existential alienation of a person from his own virtual "I", which is reduced to a constructed profile beneficial to corporations. The political threats of this phenomenon are emphasized, in particular, the spread of hybrid forms of unfreedom and the destruction of rational discourse. Attention is paid to the ethical dimension: the need to rethink theories of justice and adapt them to the conditions of algorithmic inequality is substantiated. The impact of machine control on the educational space of the Smart Society and the academic environment, where intellectual autonomy is threatened by algorithmic governmentality, is analyzed. It is concluded that an effective countermeasure to digital dictatorship should be a radical renewal of the philosophy of education. The formation of a critically thinking personality capable of protecting one's own autonomy and the transition to a value-oriented epistocracy are the main conditions for preserving human dignity. The restoration of a solid ethical foundation and the establishment of limits to the intervention of algorithms are identified as the key to sustainable innovative development.

Key words: digital identity, axiological dimension, network society, algorithmic control, surveillance capitalism, philosophy of education, algorithmic justice, Smart society, communicative action, virtualization.

Вступ. Сучасний етап цивілізаційного розвитку відзначається стрімкими і глибинними трансформаціями, які докорінно змінюють сутність людського буття. Формування глобального інформаційного простору призвело до появи нового феномену – цифрової ідентичності особистості. Спочатку цей процес розгортався та концептуалізувався через призму мережевого суспільства, де головними орієнтирами виступали відкритість, свобода та вільний обмін даними. Теоретики кінця двадцятого століття, зокрема Мануель Кастельс, вбачали в Інтернеті децентралізований простір для безмежного розширення людських можливостей. Віртуальна реальність здавалася ідеальним майданчиком для реалізації теорії комунікативної дії Юргена Габермаса. Користувачі та перші дослідники щиро вірили, що глобальні мережі здатні забезпечити безпрецедентний рівень демократії та суспільної рівноправності. У цей період аксіологічний вимір цифрового «Я» базувався на ідеалах свободи самовираження та добровільної горизонтальної колаборації. Цифрова ідентичність сприймалася переважно як інструмент особистісної емансипації, що дозволяє людині долати географічні чи соціальні бар'єри. Відповідно, освітні та культурні інституції активно адаптувалися до вимог Smart-суспільства, впроваджуючи новітні комунікативні технології. Проте з часом ця оптимістична парадигма почала стикатися з новими, непередбачуваними викликами комерціалізації та тотального моніторингу.

Перехід від класичного відкритого мережевого суспільства до епохи алгоритмічного контролю знаменує собою фундаментальний зсув у всій системі людських цінностей. Як слушно зазначає Шошана Зубофф, ми стали свідками стрімкого зародження наглядового капіталізму, де безпосередній людський

досвід перетворюється на безкоштовну сировину. Кожна дія, емоція чи найменша реакція користувача у віртуальному просторі тепер ретельно фіксується, монетизується та аналізується. Замість вільного суб'єкта комунікації людина поступово і непомітно перетворюється на об'єкт алгоритмічного управління та економічного прогнозування. Штучний інтелект та складні алгоритми починають жорстко визначати не лише інформаційну стрічку, але й світоглядні орієнтири особистості. Це створює серйозну екзистенційну загрозу для індивідуальної автономії, оскільки машинні системи маніпулюють нашим вибором ще до моменту його усвідомлення.

У таких умовах цифрова ідентичність частково втрачає свою автентичність, стаючи сконструйованим профілем, вигідним виключно для технологічних корпорацій. Політичні та соціальні наслідки цього процесу ведуть до поширення нових гібридних форм несвободи, про які сьогодні застерігає Тімоті Снайдер. Відбувається небезпечна підміна справжніх людських чеснот на штучні метрики віртуальної успішності, такі як кількість вподобань чи охоплень аудиторії. Таким чином, віртуалізація «Я» з простору вільної самореалізації стрімко перетворилася на простір тотального цифрового контролю та відчуження.

З огляду на ці тривожні тенденції, нагальною науковою потребою стає глибокий аксіологічний аналіз процесу формування сучасної цифрової ідентичності. Філософська рефлексія має дати чітку відповідь на питання про те, як саме зберегти людську гідність у цих нових технологічних реаліях. Необхідно критично переосмислити класичні концепції справедливості, зокрема ідеї Джона Ролза, адаптувавши їх до безпрецедентних умов алгоритмічної нерівності. Ціннісна парадигма демократичного суспільства гостро потребує захисту від агресивного втручання предиктивних алгоритмічних систем у наше приватне життя.

Надзвичайно важливу роль у цьому захисному механізмі відіграє система освіти, яка має випереджально формувати критичне мислення здобувачів.

Сучасна філософія освіти повинна пропонувати дієві світоглядні механізми протидії непомітній алгоритмічній детермінації свідомості особистості. Інноваційний людський розвиток сьогодні просто неможливий без чіткого усвідомлення меж втручання цифрових технологій у формування нашого "Я". Ми маємо повернути втрачену суб'єктність користувачу, спільно визначивши нові, справедливі етичні стандарти функціонування глобального цифрового середовища. Тільки через відновлення міцного ціннісного фундаменту можлива побудова гармонійного та безпечного симбіозу між людиною та інформаційними машинами.

Саме тому дослідження трансформації цінностей під час транзиту до епохи алгоритмічного контролю є вкрай актуальним та своєчасним завданням.

Мета статті – на основі зіставлення двох ціннісних парадигм (емансипативної парадигми мережевого суспільства та парадигми наглядового капіталізму) розкрити механізми відчуження особистості від власного цифрового «Я» та обґрунтувати філософсько-освітні умови відновлення суб'єктності користувача в епоху алгоритмічного контролю

Методологічну основу дослідження становить комплексний соціогуманітарний підхід, що інтегрує здобутки соціальної філософії, аксіології та критичної теорії суспільства. Провідним у роботі є аксіологічний підхід, який дозволяє виявити та проаналізувати глибинні ціннісні трансформації цифрової ідентичності під впливом новітніх технологій. Для осмислення суперечностей між задекларованою свободою відкритого мережевого суспільства та реальними владними практиками наглядового капіталізму застосовано діалектичний метод. Використання інструментарію критичної теорії (з опертям на концепції Ю. Габермаса та Ш. Зубофф) дає змогу деконструювати механізми алгоритмічного контролю, відчуження та прихованої маніпуляції свідомістю суб'єкта.

Виклад основного матеріалу. Осмислення цифрової ідентичності неможливе без ретроспективного погляду на витоки формування глобального інформаційного простору. На ранніх етапах розвитку мережевих технологій наукова спільнота здебільшого поділяла техноптимістичні погляди. Фундаментальні праці кінця двадцятого та початку двадцятого першого століття фіксували появу абсолютно нового типу соціальної організації. Відкритість, горизонтальна взаємодія та децентралізація проголошувалися ключовими цінностями

нової ери. Дослідники вважали, що архітектура Інтернету автоматично гарантуватиме рівність доступу до інформаційних ресурсів. Саме в цей період активно формується концепція мережевого суспільства, яке базується на потоках інформації. Індивід у такому суспільстві отримує безпрецедентну можливість вільно конструювати власне віртуальне «Я». Цифрова ідентичність розглядається як динамічний конструкт, що легко долає географічні та культурні обмеження фізичного світу. Як зазначав один із найвідоміших дослідників цього феномену, Інтернет перетворився на технологічний базис організаційної форми інформаційної епохи (Кастельс, 2007, p. 145).

Цей ранній етап віртуалізації суспільства також супроводжувався глибокими сподіваннями на розвиток справжньої демократії. Філософський дискурс того часу активно запозичував концепції вільного раціонального обговорення суспільних проблем. Електронні мережі здавалися ідеальним втіленням публічної сфери, не обтяженої цензурою та державним примусом. Кожен користувач отримував право голосу, незалежно від свого соціального чи економічного статусу в реальному житті. Це відкривало шлях до подолання системних бар'єрів у соціальній комунікації та побудови солідарного суспільства. Цифрова ідентичність сприймалася як рівноправний суб'єкт діалогу, здатний брати участь у досягненні суспільного консенсусу. Віртуальний простір нібито гарантував умови для ідеальної мовленнєвої ситуації, де перемагає виключно сила кращого аргументу.

Подібний підхід прямо перегукується з ідеями про те, що раціоналізація суспільства має відбуватися через вільну та неспотворену комунікативну взаємодію (Habermas, 1984, p. 285). Проте, як засвідчив подальший розвиток технологій, ці ідеалістичні сподівання виявилися значною мірою передчасними.

Поступово аксіологічний вимір цифрової ідентичності почав зазнавати суттєвих трансформацій під впливом нових соціокультурних реалій. Мережева парадигма вийшла за межі суто технологічного інструменту, ставши визначальним фактором світоглядної орієнтації людини. Замість класичних екзистенційних питань про сенс буття, на перший план вийшли проблеми ефективної самопрезентації в онлайні. Сформувалася нова система цінностей, у якій віртуальний статус та публічна видимість стали важливішими за внутрішню глибину особистості.

Людина почала адаптувати своє «Я» до вимог інформаційного середовища, перетворюючись на активного споживача та транслятора контенту. Відповідно, цифрова ідентичність перетворилася на своєрідний капітал, який потребує постійного інвестування часу та уваги. Ці процеси актуалізували потребу в глибокому філософському осмисленні нових ціннісних пріоритетів інформаційної доби. Адже саме в цей час стало очевидним, що зміна технологічної бази неодмінно тягне за собою зміну морально-етичних орієнтирів. Тому дослідники цілком обґрунтовано наголошують на необхідності вивчення ціннісних засад самого існування людини в межах сучасного мережевого суспільства (Кравченко, 2014, p. 58). Цей аксіологічний зсув підготував ґрунт для наступного, більш жорсткого етапу еволюції цифрового світу.

Архітектоніка мережевого суспільства поступово ускладнювалася, породжуючи нові форми соціальної та економічної нерівності. Відкритість Інтернету, яка спочатку вважалася його головною перевагою, стала інструментом концентрації влади в руках технологічних гігантів. Платформи, що раніше виконували роль нейтральних посередників, почали активно формувати власну політику управління поведінкою користувачів. Це призвело до виникнення специфічних детермінант, які почали жорстко структурувати віртуальний простір. Замість хаотичної та вільної мережі утворилися потужні інформаційні монополії, що контролюють левову частку цифрових потоків. У таких умовах цінність особистості стала вимірюватися її здатністю генерувати дані, корисні для системи. Цифрова ідентичність опинилася в прямій залежності від архітектури платформ, які диктують правила гри та визначають межі дозволеного. Українські філософи звертають особливу увагу на те, як саме ціннісна парадигма трансформується в умовах багатовимірної структури сучасних мереж (Кузнецов, Пустовіт, 2014, p. 137).

Зрозуміло, що суб'єктність людини у такій складній конфігурації зазнає серйозного тиску та потребує нових способів захисту. Цей тиск неминуче веде до остаточного переходу від

епохи вільної мережі до епохи жорсткого контролю.

На сучасному етапі ми стикаємося з безпрецедентним явищем, яке докорінно змінює правила існування цифрової ідентичності. Йдеться про становлення економічної моделі, що базується на тотальному зборі та аналізі поведінкових даних користувачів. Будь-яка активність людини в мережі фіксується і перетворюється на товар, що продається на ринках поведінкових прогнозів. Алгоритми не просто спостерігають за нами, вони активно втручаються в процес прийняття рішень, маніпулюючи нашими бажаннями та емоціями. Це створює ілюзію вільного вибору, хоча насправді дії особистості вже давно спрогнозовані та спрямовані в потрібне русло. Цифрова ідентичність у цій парадигмі зводиться до набору алгоритмічних профілів, які часто не мають нічого спільного зі справжньою людською сутністю.

Людина відчужується від власного досвіду, втрачаючи право на приватність та екзистенційну автономію. Цей феномен отримав влучну назву наглядового капіталізму, який проголошує людський досвід безкоштовною сировиною для прихованих комерційних практик видобутку та аналізу (Zuboff, 2019, p. 405). Захист людського майбутнього на цьому новому рубежі влади стає головним філософським викликом нашого часу. Без опору цій системі ми ризикуємо остаточно втратити контроль над власним життям.

Алгоритмічний контроль має не лише економічні, але й глибокі політичні наслідки, загрожуючи основам демократичного устрою. Технології маніпуляції свідомістю активно використовуються для поляризації суспільства та поширення дезінформації. Користувачі опиняються в інформаційних бульбашках, де їм пропонують лише ті факти, які підтверджують їхні існуючі упередження. Це руйнує простір спільної реальності, роблячи неможливим раціональний політичний діалог, на який так сподівалися теоретики минулого. Замість емансипації цифрова ідентичність стає об'єктом цілеспрямованих інформаційних атак та пропагандистських кампаній.

Авторитарні режими блискуче освоїли інструменти алгоритмічного управління для придушення інакомислення та посилення власної влади. Поняття свободи і правди релятивізуються, поступаючись місцем емоційним реакціям, які легко провокувати та спрямовувати. Сучасні мислителі попереджають про цілеспрямоване руйнування демократичних інститутів та формування нових форм політичної несвободи в Європі та Америці (Snyder, 2018, p. 210). У такому контексті збереження автентичного цифрового «Я» вимагає неабиякої інтелектуальної мужності та критичного мислення. Філософія має розробити дієві механізми спротиву цій масштабній цифровій тиранії.

Вплив алгоритмів не обмежується макрополітичним рівнем; він проникає в найінтимніші сфери інтелектуальної діяльності людини. Навіть у академічному середовищі, яке традиційно вважалося оплотом вільної думки, машинні системи починають диктувати свої правила. Алгоритми перевірки на плагіат, системи ранжування публікацій та інструменти автоматизованого оцінювання формують нову дисциплінарну владу. Дослідники та студенти змушені підлаштовувати свій стиль письма та спосіб мислення під вимоги машинних аналізаторів. Відбувається своєрідна стандартизація творчого процесу, де оригінальність часто сприймається алгоритмом як відхилення від норми.

Це призводить до формування слухняної цифрової ідентичності науковця, який орієнтується не на пошук істини, а на задоволення технічних критеріїв системи. Інтелектуальна автономія поступово заміщується алгоритмічною урядовістю, яка непомітно керує процесом створення та поширення знань. На це явище звертають увагу критики, які аналізують те, як алгоритмічне управління структурує та обмежує академічне письмо (Introna, 2016, p. 34).

Таким чином, екзистенційний вимір наукового пошуку редукується до механічного виконання заздалегідь запрограмованих інструкцій. Повернення до ціннісно-орієнтованої освіти вимагає критичного переосмислення ролі технологій у навчальному процесі.

Зростаюча влада алгоритмів змушує нас по-новому поглянути на класичні етичні та соціально-філософські категорії. Зокрема, проблема справедливості набуває абсолютно нового виміру в умовах алгоритмічного розподілу ресурсів та можливостей. Машинні

системи часто успадковують та масштабують соціальні упередження своїх творців, дискримінуючи вразливі групи населення. Непрозорість алгоритмічних рішень робить практично неможливим оскарження несправедливих вердиктів, що виносить штучний інтелект. Це порушує базовий принцип рівних можливостей, оскільки життєві перспективи людини значною мірою визначаються прихованими математичними моделями. Етичний вимір цифрової ідентичності вимагає невідкладної розробки нових концепцій алгоритмічної справедливості та підзвітності.

Нам необхідно адаптувати традиційні філософські ідеї до реалій суспільства, де ключові рішення приймаються без участі людини. Базовим орієнтиром у цьому процесі може стати класична вимога щодо того, що соціальні та економічні нерівності мають бути влаштовані так, щоб приносити найбільшу користь найменш забезпеченим членам суспільства (Rawls, 1971, p. 142). Тільки спираючись на міцний моральний фундамент, ми зможемо ефективно протистояти дегуманізації цифрового простору. Відновлення справедливості в епоху алгоритмів є ключовою умовою збереження людської гідності.

Важливим інструментом подолання негативних наслідків алгоритмічного контролю є модернізація глобальної системи освіти. Інформатизація суспільства вимагає не простого забезпечення шкіл та університетів технікою, а докорінної зміни освітньої парадигми. Здобувачі освіти повинні не лише опановувати цифрові навички, але й глибоко розуміти філософські засади функціонування інформаційного середовища. У цьому контексті глобалізаційні процеси ставлять перед філософією освіти завдання щодо формування критично мислячої особистості, здатної захистити своє віртуальне «Я» (Кивлюк, 2014, p. 196).

Лише усвідомлена цифрова ідентичність може стати дієвим бар'єром на шляху алгоритмічних маніпуляцій. Водночас розвиток розумних міст та інтелектуальних мереж формує абсолютно нове середовище для соціалізації та навчання молоді. Освітній простір поступово інтегрується в інфраструктуру так званого Smart-суспільства, де навчання стає безперервним та повсюдним. Це відкриває унікальні перспективи для індивідуалізації освітніх траєкторій, але водночас посилює ризики тотального цифрового нагляду за студентами. Тому проблема формування та збереження автономної людини в освітньому просторі сучасного високотехнологічного суспільства набуває надзвичайної гостроти (Воронкова, Кивлюк, 2017, p. 91). Відповіддю на ці комплексні виклики має стати нова педагогічна етика, що ставить у центр свободу особистості.

Завершуючи аналіз аксіологічних вимірів цифрової ідентичності, варто наголосити на вирішальній ролі знань у сучасному світі. Епоха алгоритмічного контролю вимагає переходу до нової форми управління суспільними процесами, яка б базувалася на свідомій компетентності та експертності.

Влада інтелекту має стати ефективною противагою владі корпорацій та сліпих математичних алгоритмів. Це зумовлює високу актуальність концепції правління тих, хто знає, де провідна роль у суспільстві належить високоосвіченим фахівцям (Андрущенко, 2021, p. 8). Епістократичний підхід до розвитку освіти здатен забезпечити підготовку еліти, яка зможе керувати складними технологічними системами на засадах гуманізму. Цифрова ідентичність такої еліти має базуватися на глибокій моральній відповідальності за спільне майбутнє людства. Розвиток науки та впровадження інноваційних технологій повинні слугувати не меті тотального контролю, а меті розкриття творчого потенціалу кожної людини. Адже саме якісна, ціннісно-орієнтована освіта та передова наука сьогодні є безальтернативною основою для сталого інноваційного людського розвитку (Кремень, Луговий, Саух, 2020, p. 3).

Трансформація цифрового простору має відбуватися не під диктовку наглядового капіталізму, а виключно згідно з ідеалами розуму, свободи та справедливості. Лише за таких умов перехід від мережевого суспільства до нової технологічної ери стане кроком вперед, а не пасткою для людської суб'єктності.

Висновки. Початкові сподівання на віртуальний простір як на ідеальне середовище вільної комунікативної дії та емансипації зіткнулися з реаліями тотальної комерціалізації, де суб'єктність людини редукується до масиву поведінкових даних, а її життєвий вибір піддається невидимій предиктивній маніпуляції. Ця трансформація нівелює автентичність цифрового "Я", перетворюючи його на керований

конструкт для економічного збагачення монополій та політичного домінування, що генерує нові гібридні форми несвободи. З огляду на ці загрози, збереження людської гідності та екзистенційної автономії вимагає термінового розроблення новітніх концепцій алгоритмічної справедливості та захисту приватності.

Вирішальну роль у цьому процесі має відіграти докорінне оновлення системи освіти, яка, спираючись на ідеали інтелектуального лідерства та критичного мислення, здатна сформувати особистість, готову свідомо протистояти цифровій диктатурі та повернути технологічний прогрес у русло справжнього гуманістичного розвитку.

Список використаних джерел:

Андрущенко, В. П. (2021). Епістократія освіти. ***Вища освіта України***, 2, 5–12. DOI: https://doi.org/10.31392/NPU-VOU.2021.2(81).01.

Воронкова, В. Г., Кивлюк О. П. (2017). Людина в освітньому просторі Smart-суспільства. *Interdisciplinary Studies of Complex Systems*, *10–11*, 88–95.

Кастельс, М. Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. Пер. з англ. К. : Ваклер, 2007, 304 с.

Кивлюк, О. П. (2014). Глобалізація та інформатизація освіти в предметному полі філософії освіти, *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*, *57*, 192–200.

Кравченко, Т. О. (2014). Аксіологічний аспект інформаційно-мережевої парадигми. *Філософія науки: традиції та інновації*, *1*(9), 53–63.

Кремень, В. Г., Луговий, В. І., Саух, П. Ю. (2020). Освіта і наука–основа інноваційного людського розвитку. *Вісник НАПН України*, 2(2), 1–5. https://doi.org/10.37472/2707-305X-2020-2-2-14-3.

Кузнецов, А. Ю., Пустовіт, Н. В. (2014). Детермінанти ціннісної парадигми мережевого суспільства М. Кастельса у контексті його багатовимірної архітектоніки. *Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія*. Вип. 1. С. 135–139. https://doi.org/10.18372/2412-2157.19.10348.

Habermas, J. (1984). The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society. Beacon Press. https://www.beacon.org/The-Theory-of-Communicative-Action-P1305.aspx.

Introna, L. D. (2016). Algorithms, Governance, and Governmentality: On Governing Academic Writing. *Science, Technology, & Human Values, 41*(1), 17–49. https://doi.org/10.1177/0162243915587360.

Rawls, J. (1971). A Theory of Justice. Belknap Press, 1971, https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674000780.

Snyder, T. (2018). The Road to Unfreedom: Russia, Europe, America. Tim Duggan Books. 368 p.

Zuboff, S. (2019). The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power, New York: Public Affairs. 704 p.

References:

Andrushchenko, V. P. (2021). Epistokratiia osvity [Epistocracy of education]. *Vyshcha osvita Ukrainy, 2*, 5–12.

Voronkova, V. H., & Kyvliuk, O. P. (2017). Liudyna v osvitnomu prostori Smart-suspilstva [The individual in the educational space of Smart society]. *Interdisciplinary Studies of Complex Systems, 10–11*, 88–95.

Castells, M. (2007). Internet-halaktyka. Mirkuvannia shchodo Internetu, biznesu i suspilstva [The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business, and Society] (Trans. from English). Kyiv: Vakler.

Kyvliuk, O. P. (2014). Hlobalizatsiia ta informatyzatsiia osvity v predmetnomu poli filosofii osvity [Globalization and informatization of education in the subject field of philosophy of education]. *Humanitarnyi visnyk Zaporizkoi derzhavnoi inzhenernoi akademii, 57*, 192–200.

Kravchenko, T. O. (2014). Aksiolohichnyi aspekt informatsiino-merezhevoi paradyhmy [The axiological aspect of the information-network paradigm]. *Filosofiia nauky: tradytsii ta innovatsii, 1*(9), 53–63.

Kremen, V. H., Luhovyi, V. I., & Saukh, P. Yu. (2020). Osvita i nauka – osnova innovatsiinoho liudskoho rozvytku [Education and science as the foundation of innovative human development]. *Visnyk Natsionalnoi akademii pedahohichnykh nauk Ukrainy, 2*(2), 1–5. https://doi.org/10.37472/2707-305X-2020-2-2-14-3.

Kuznetsov, A. Yu., & Pustovit, N. V. (2014). Determinanty tsinnisnoi paradyhmy merezhevoho suspilstva M. Kastelsa u konteksti yoho bahatovymirnoi arkhitektoniky [Determinants of the value paradigm of M. Castells' network society in the context of its multidimensional architectonics]. *Visnyk Natsionalnoho aviatsiinoho universytetu. Filosofiia. Kulturolohiia, 1*, 135–139.

Habermas, J. (1984). The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society. Boston: Beacon Press.

Introna, L. D. (2016). Algorithms, Governance, and Governmentality: On Governing Academic Writing. *Science, Technology, & Human Values, 41*(1), 17–49. https://doi.org/10.1177/0162243915587360.

Rawls, J. (1971). A Theory of Justice. Cambridge, MA: Belknap Press.

Snyder, T. (2018). The Road to Unfreedom: Russia, Europe, America. New York: Tim Duggan Books.

Zuboff, S. (2019). The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power. New York: PublicAffairs.

Дата першого надходження статті до видання: 31.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 2-1:004.8
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.43

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

ТЕХНОЛОГІЧНА ЦИВІЛІЗАЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ В ПОСТАНТРОПОЛОГІЧНОМУ КОНТЕКСТІ

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

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

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

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

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

© Сулятицький Б. І., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

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

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

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

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

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

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

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

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

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

аналізу цифровізації з увагою до конкретних релігійних традицій.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

трансформації духовного досвіду в умовах постантропологічної доби.

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

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

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

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

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

Жак Еллюль радикалізує цю інтуїцію, зміщуючи акцент із феноменології розкриття буття до соціальної динаміки технічної системи: «Техніка стала автономною; вона підкоряється власним законам і стала незалежною від людського рішення» (Ellul, 1964, p. 133). Якщо у Гайдеґґера техніка постає як історичний спосіб розкриття буття, то у Еллюля вона набуває рис системної самодостатності. Як зазначає Еллюль, техніка стає автономною силою, що підкоряється власним законам і дедалі більше визначає умови людської діяльності (Ellul, 1964, p. 133). У такому контексті вона постає вже не просто інструментом у руках людини, а середовищем, яке структурує можливості людської дії.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

У межах цього дослідження термін «постантропологічний» використовується для позначення такого стану людського буття, в якому класичне уявлення про людину як автономний, самодостатній центр свідомості зазнає трансформації під впливом технологічного розвитку. Йдеться не про «зникнення» людини, а про зміну її антропологічного статусу в умовах цифровізації, біотехнологічного втручання та розвитку штучного інтелекту. У цьому контексті постантропологічний вимір пов'язаний із ідеями постгуманізму, які наголошують на реляційній, гібридній та технологічно медійованій природі сучасної суб'єктивності (Braidotti, 2013). Таким чином, поняття «постантропологічного» вживається як аналітична категорія для опису трансформації умов формування людського досвіду та духовності в техногенному світі.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Список використаних джерел:

Гаврилюк, Т. В. (2015) Християнська антропологія в її сучасних трансформаціях: дис. … д-ра філос. наук. Київ. 355 с.

Груба, О. (2020) Ідеї філософії «пізнього» Гайдеггера та сучасна філософія техніки. Сучасна рецепція філософії Мартіна Гайдеггера: історичний та системний виміри: матеріали учасників Міжуніверситетського круглого столу (Львів, 26 вересня 2019 р.) / упоряд. А. Дахній, А. Синиця. Львів: Простір-М. С. 70–73.

Місержи, С. Д. (2024) Філософські та біоетичні аспекти смерті та вмирання. *Культурологічний альманах*. № 2. С. 199–205. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.2.24.

Сухарєв, О. С. (2023) Цифровізація та трансформація релігійної свідомості в інформаційному суспільстві. *Філософська думка*. № 4. С. 45–58.

Українське християнство в цифровому світі: виклики та перспективи (2022) / за ред. А. Смирнова. Острог: НаУ «Острозька академія». 286 с. https://doi.org/10.25264/978-617-8041-14-4.

Bostrom, N. (2014) Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies. Oxford: Oxford University Press. 352 p.

Braidotti, R. (2013) The Posthuman. Cambridge: Polity Press. 229 p.

Campbell, H. A. (2013) Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds. New York: Routledge. 272 p.

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

Ellul, J. (1964) The Technological Society. New York: Vintage Books. 449 p.

Floridi, L. (2007) The Future Development of the Information Society. 15 p.

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

Habermas, J. (2003) The Future of Human Nature. Cambridge: Polity Press. 136 p.

Haraway, D. A (1991) Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In: Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. New York: Routledge. 181 p.

Heidegger, M. (1977) The Question Concerning Technology. In: The Question Concerning Technology and Other Essays. New York: Harper & Row. 182 p.

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

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

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

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

References:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Дата першого надходження статті до видання: 04.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 06.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

UDC 2:340.12:342.724
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.44

Tatarczuk Marek,
Magister, radca prawny
orcid.org/0000-0001-8747-3529
r.pr.tatarczuk@gmail.com

WOLNOŚĆ RELIGIJNA JAKO PRAWO CZŁOWIEKA: UJĘCIE FILOZOFICZNO-PRAWNO-TERMINOLOGICZNE

Artykuł pt. „Wolność religijna jako prawo człowieka: ujęcie filozoficzno-prawno-terminologiczne" stanowi wieloaspektową analizę specyfiki jednego z fundamentalnych i przyrodzonych praw człowieka. Głównym celem pracy jest refleksja nad wielowymiarowością pojęcia wolności religijnej, uwzględniająca jego filozoficzne, prawne, terminologiczne oraz kulturowe aspekty. Autor podejmuje próbę pogłębionego zdefiniowania i usytuowania tej wolności w ramach uniwersalnego systemu ochrony praw człowieka, wychodząc poza klasyczny podział na wolność wyznania i wolność od religii, na rzecz szerszej koncepcji obejmującej sferę przekonań światopoglądowych, tradycji i tożsamości. W części teoretycznej artykuł rekonstruuje podstawy aksjologiczne i doktrynalne praw człowieka, podkreślając przyrodzony, powszechny i niezbywalny charakter wolności religijnej. Szczególna uwaga zostaje poświęcona złożonym relacjom między wolnością religijną a innymi prawami oraz dobrami chronionymi, co rodzi konieczność ciągłego poszukiwania proporcjonalnej równowagi. Kluczową osią analizy jest dogłębne omówienie trzech wymiarów wolności religijnej: podmiotowego, temporalnego i przedmiotowego. W zakresie temporalnym autor podejmuje innowacyjną i kontrowersyjną refleksję, argumentując, że w świetle określonych przekonań wolność ta może mieć zastosowanie od momentu poczęcia (realizowana zastępczo przez rodziców), a jej emanacją jest także odpowiednie postępowanie z ciałem po śmierci. Ta perspektywa ukazuje ewolucyjny i fazowy charakter korzystania z tego prawa w cyklu życia jednostki. W artykule podkreślona została również kluczowa rola państwa i mechanizmów ochrony. Autor wskazuje, że zadaniem państwa nie jest ustanawianie tej wolności, lecz jej skuteczna ochrona i gwarantowanie za pomocą systemu środków prawnych oraz instytucjonalnych. Konieczność jej artykulacji w prawie stanowionym wynika z pragmatyzmu i ułatwia efektywną ochronę. Artykuł zwraca także uwagę na społeczny wymiar wolności religijnej jako elementu zapobiegającego konfliktom oraz fundamentalnego warunku pokojowego współistnienia w pluralistycznym społeczeństwie. Podsumowując, praca oferuje całościowe, teoretyczno-prawne ujęcie wolności religijnej, ukazując ją jako dynamiczne, złożone i nieustannie ewoluujące prawo, którego ochrona wymaga ciągłego dialogu i elastycznego podejścia prawodawcy.

Słowa kluczowe: wolność religijna, prawa człowieka, wolność sumienia, zakres temporalny, ochrona prawna, przekonania światopoglądowe.

Tatarczuk Marek,
Master of Laws, Attorney-at-law
orcid.org/0000-0001-8747-3529
r.pr.tatarczuk@gmail.com

RELIGIOUS FREEDOM AS A HUMAN RIGHT: A PHILOSOPHICAL-LEGAL-TERMINOLOGICAL PERSPECTIVE

The article entitled "Religious Freedom as a Human Right: A Philosophical-Legal-Terminological Perspective" provides a multifaceted analysis of the specificity of one of the fundamental and inherent human rights. The main aim of the study is to reflect on the multidimensional nature of the concept of religious freedom, taking into account its philosophical, legal, terminological, and cultural aspects. The author attempts a profound definition and contextualization of this freedom within the universal system of human rights protection, moving beyond the classical division into freedom of religion and freedom from religion, towards a broader concept encompassing

© Tatarczuk M., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

the sphere of worldview beliefs, traditions, and identity. In the theoretical part, the article reconstructs the axiological and doctrinal foundations of human rights, emphasizing the inherent, universal, and inalienable nature of religious freedom. Particular attention is paid to the complex relationships between religious freedom and other rights and protected interests, which necessitates a continuous search for a proportional balance. A key axis of the analysis is an in-depth discussion of the three dimensions of religious freedom: subjective, temporal, and objective. In the temporal dimension, the author undertakes an innovative and controversial reflection, arguing that, in light of specific beliefs, this freedom may apply from the moment of conception (exercised vicariously by parents), and its emanation also includes appropriate treatment of the body after death. This perspective reveals the evolutionary and phased nature of exercising this right throughout an individual's life cycle. The article also highlights the crucial role of the state and protection mechanisms. The author points out that the state's task is not to establish this freedom, but to effectively protect and guarantee it through a system of legal and institutional measures. The necessity of its articulation in statutory law stems from pragmatism and facilitates effective protection. The article also draws attention to the social dimension of religious freedom as an element preventing conflicts and a fundamental condition for peaceful coexistence in a pluralistic society. In summary, the work offers a comprehensive, theoretical-legal perspective on religious freedom, presenting it as a dynamic, complex, and constantly evolving right, the protection of which requires continuous dialogue and a flexible approach by the legislator.

Key words: religious freedom, human rights, freedom of conscience, temporal scope, legal protection, worldview beliefs.

Татарчук Марек,
Магістр права, адвокат
orcid.org/0000-0001-8747-3529
r.pr.tatarczuk@gmail.com

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА ЯК ПРАВО ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВО-ТЕРМІНОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД

Стаття під назвою «Релігійна свобода як право людини: філософсько-правово-термінологічний підхід» представляє багатоаспектний аналіз специфіки одного з фундаментальних і притаманних людині прав. Основною метою дослідження є осмислення багатовимірності поняття релігійної свободи з урахуванням його філософських, правових, термінологічних та культурних аспектів. Автор робить спробу глибокого визначення та контекстуалізації цієї свободи в рамках універсальної системи захисту прав людини, виходячи за межі класичного поділу на свободу віросповідання та свободу від релігії на користь ширшої концепції, що охоплює сферу світоглядних переконань, традицій та ідентичності. У теоретичній частині стаття реконструює аксіологічні та доктринальні засади прав людини, наголошуючи на притаманному, універсальному та невід'ємному характері релігійної свободи. Особливу увагу приділено складним взаємозв'язкам між релігійною свободою та іншими правами та захищеними інтересами, що зумовлює необхідність постійного пошуку пропорційного балансу. Ключовою віссю аналізу є поглиблений розгляд трьох вимірів релігійної свободи: суб'єктного, темпорального та предметного. У темпоральному вимірі автор вдається до інноваційної та дискусійної рефлексії, стверджуючи, що згідно з певними переконаннями ця свобода може застосовуватися з моменту зачаття (здійснюється представницькі батьками), а її виявом також є належне поводження з тілом після смерті. Ця перспектива розкриває еволюційний та фазований характер реалізації цього права протягом життєвого циклу індивіда. У статті також підкреслено вирішальну роль держави та механізмів захисту. Автор зазначає, що завданням держави не є встановлення цієї свободи, а її ефективний захист та гарантування через систему правових та інституційних заходів. Необхідність її артикуляції в позитивному праві випливає з прагматизму та сприяє ефективному захисту. Стаття також звертає увагу на соціальний вимір релігійної свободи як елемента запобігання конфліктам та фундаментальної умови мирного співіснування в плюралістичному суспільстві. Підсумовуючи, робота пропонує цілісний, теоретико-правовий погляд на релігійну свободу, представляючи її як динамічне, складне та постійно еволюціонуюче право, захист якого вимагає постійного діалогу та гнучкого підходу з боку законодавця.

Ключові слова: релігійна свобода, права людини, свобода совісті, темпоральна сфера, правовий захист, світоглядні переконання.

Wolność religijna stanowi jedno z fundamentalnych praw człowieka (Piechowiak, 1996, s. 8) niemniej samo pojęcie „praw człowieka" nie doczekało się jednolitej definicji, bowiem podanie jego znaczenia nastręcza pewnych problemów (Piechowiak, 1997, s. 12;

Tischner, 1998, s. 30; Banaszak, 1995, s. 6). Prawa człowieka to te „przysługujące człowiekowi z tej tylko racji, że jest człowiekiem; podkreśla się przy tym, że przysługują one człowiekowi niezależnie od aktów prawa stanowionego – niezależnie od wszelkich działań ludzkich. Wśród podstawowych ich właściwości wymienia się powszechność, przyrodzoność i niezbywalność" (Piechowiak, 1999, s. 13). Z kolei „[w]olność religijną" można rozumieć w znaczeniu fizycznym (wolność działania lub zaniechania określonej czynności), moralnym (wolność czynienia dobra lub zła moralnego) i prawnym (wolność przewidziana przez normy prawne). Wolność w znaczeniu prawnym domaga się również wolności psychologicznej. Zarówno z pojęciem wolności psychologicznej, jak i prawnej wiąże się pojęcie wolności religijnej, odnoszącej się do tej sfery działalności człowieka, która złączona jest z jego przekonaniami światopoglądowymi. W nauce prawa wyznaniowego przez wolność religijną rozumie się – w sensie pozytywnym – „uprawnienie woli osoby ludzkiej, nie ograniczonej żadnym przymusem, do samookreślenia siebie w sprawach religijnych, w ramach celów religijnych i według norm prawno-religijnych". Często pojmuje się ją także w znaczeniu negatywnym jako wolność od jakiegokolwiek przymusu ze strony innych jednostek, grup społecznych czy jakiejkolwiek władzy. Wolność religijna, jeśli pod uwagę weźmiemy przedmiot materialny, w różnych systemach prawnych jest zazwyczaj regulowana w dwóch wymiarach: indywidualnym – jako prawo człowieka i wspólnotowym – jako prawo Kościoła i innych związków wyznaniowych (Płoski, 2003, s. 89). Niniejsze rozważania odnoszą się zarówno do polskiego prawa konstytucyjnego (art. 53 Konstytucji RP, Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483), jak i do międzynarodowych standardów ochrony praw człowieka, w tym art. 9 Europejakiej Konwencj o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (Dz.U. 1993 nr 61 poz. 284, dalej: „EKPC") oraz Konwencji o prawach dziecka (Dz. U. 1991 nr 120, poz. 526).

Podstawy aksjologiczne i definicje praw człowieka

Nie odmawiając wartości przywołanym słowom, w dalszym wywodzie poczynić należy uwagę terminologiczną. Pojęcie wolności religijnej rozumiem zawsze jako przydanie człowiekowi najszerszych z możliwych do wyobrażenia wolności i swobód odnoszących się do wewnętrznych przekonań religijnych i to we wszystkich aspektach, łącznie z aspektem przejawiania (praktykowania) tych przekonań. *Ergo*, wolność religijna jest dla mnie wypadkową wolności światopoglądowej i/ lub wolności sumienia i wyznania. Przez wolność religijną rozumiem przy tym nie tylko wolność wyznawania wiary religijnej (wolność religii), ale też wolność do niewyznawania takiej wiary (wolność od religii). Użyte sformułowania o wyznawaniu lub niewyznawaniu **wiary** wymagają uszczegółowienia poprzez wskazanie, że wiarę traktowałem tak, jak prasłowiańskie znaczenie słowa „věra" – „przeświadczenie, przekonanie, że coś jest prawdą", ale również „ufność, że coś się spełni". Prasłowiańska „věra" – wraz ze substantywizacją nabrała także znaczenia: to, co jest prawdziwe, prawdziwe przekonania, wierzenia i przekonania przekazywane z pokolenia na pokolenie, tradycyjny ład i porządek, zaufanie, przyrzeczenie, przekonanie, że coś się spełni, że coś jest prawdą, przekonanie o istnieniu Boga, religia (NCK, b.d.). Wyraźniejsze rozróżnienie między wolnością religii jako prawem chronionym zewnętrznie a wolnością wiary jako wewnętrzną intencją podmiotu wymaga odwołania do współczesnej filozofii prawa. Przedstawiciele tej myśli ukazują wolność wiary (wewnętrzną) jako nienaruszalną podstawę godności i autonomii jednostki – źródło praw, a nie ich przedmiot (Dworkin, 2013, s. 27–52; Raz, 1986, s. 369–429). Z kolei wolność religii (zewnętrzna) jawi się jako jedno z wielu praw w systemie prawnym, które musi być proporcjonalnie równoważone z innymi dobrami społecznymi, co zabezpiecza przed państwowym paternalizmem i jednocześnie uzasadnia potrzebę regulacji publicznych praktyk (Raz, 2015, s. 89–135; Habermas, 2012, s. 130–137).

Filozoficzne i terminologiczne aspekty wolności religijnej

Śmiem twierdzić, że wyżej zaprezentowane ujęcie „wiary" jest pełniejszym w kontekście wolności religijnej, będącej swobodą religii, przekonań, subiektywnej prawdy bądź prawd, tradycji, poglądów na tematy religijne i antyreligijne, deistyczne oraz antydeistyczne. Jednocześnie jest to swoboda sposobu myślenia o eschatologii, predestynacji, utrwalonym porządku świata, czy nawet o różnorako pojmowanej prawdzie i pokładanej w niej ufności. Tak

opisywana wolność religijna mogłaby być w niniejszej pracy z powodzeniem „wolnością věry", gdyby nie poszanowanie wypracowanych przez doktrynę standardów naukowej terminologii.

Jak wskazano – wolność religijna jest prawem człowieka, niemniej samo zagadnienie praw człowieka jest wielowymiarowe i złożone. Z jednej strony to materia *stricte* prawna, gdy weźmie się pod uwagę ich przedmiot, podmiot, treść i moc obowiązującą. Jednocześnie jednak jest to element kultury rozumianej najprościej jako „zespół wartości wytworzonych przez ludzi", czy pełniej – jako: „względnie zintegrowana całość obejmująca zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorów wykształconych i przyswojonych w toku interakcji oraz zawierająca wytwory takich zachowań" (Kłoskowska, 1962, s. 15), a nie tylko kultur prawnych, czyli „ogółu manifestowanych postaw i przekonań wobec prawa" (Szubert, 1983, s. 577) społeczeństw tworzących poszczególne cywilizacje. Zastanawiać się wreszcie można, czy prawa człowieka we współczesnym ich ideowym rozumieniu nie są elementem integrującym, motywem przewodnim lub tylko asumptem do uznania za istniejącą lub kreującą się cywilizację uniwersalną?

Wymiary wolności religijnej

Nie będzie przekłamaniem przyznanie, iż wolność religijna jest jedną z najbardziej skomplikowanych kwestii w całym prawie i praktyce praw człowieka. Obejmuje ona szereg powiązanych ze sobą praw i uprawnień i może być postrzegana z wielu perspektyw: jako wolność od dyskryminacji ze względu na wyznanie, wolność do nieskrępowanego praktykowania religii, wolność od życia w społeczeństwie, które uprzywilejowuje jedną religię lub religię w ogóle, oraz wolność do cieszenia się obywatelskim szacunkiem dla swojej religii. Te swobody obywatelskie wpływają na wiele aspektów życia społecznego.

Charakteryzując wolność religijną można by było poprzestać na powtórzeniu za Stephanusem P. Pretoriusem, że: „to termin pełen obietnic. Oznacza koniec dyskryminacji, supremacji religijnej, nadużyć i przemocy, które często charakteryzowały religię na przestrzeni wieków. Wyrażenie to oznacza również tolerancję religijną i szacunek dla różnic w religii. Wskazuje na nieprzerwane uczestnictwo w religii, która nie jest nakazana lub określona przez rząd lub jakąkolwiek inną osobę lub instytucję. Jest to wolność – wolność przyznana każdemu obywatelowi świata, która umożliwia mu wybór własnej religii i postępowanie zgodnie z własną wiarą i przekonaniami. Dyskryminacja jakiejkolwiek religii jest sprzeczna z międzynarodowymi postanowieniami dotyczącymi wolności religii lub przekonań; piętnowanie i wpisywanie na czarną listę religii lub rozróżnianie pomiędzy akceptowalnymi religiami a 'sektami' lub 'kultami' jest naruszeniem standardów praw religijnych w rozumieniu większości międzynarodowych paktów" (Pretorius, 2012, s. 1).

Uzupełniając jednak powyższe wskazać należy, iż choć intencją wolności religijnej jest zagwarantowanie i ugruntowanie tolerancji religii dla osiągnięcia równowagi, równości i pokojowego współistnienia ludzi posiadających różnorakie poglądy, to problematycznym pozostaje stosowanie tego prawa we współistnieniu z innymi prawami. Ustalenia wymaga, jak prawo do wolności religijnej umiejscawiać w kontekście innych praw i to w świetle pojęcia współzależności praw człowieka (Zemelski, 2011, s. 210). Nadto, rozważać wypada to, iż skoro konkretne prawo zapewnia swobodę posiadania/nieposiadania religii, to czy uwzględnia ono niewidzialną psychologiczną, duchową transcendentalną dynamikę religijności jednostki, która ulegając wewnętrznym przemianom może przyczynić się jakoś do naruszenia praw innych i praw innego rodzaju (np. religia mniejszościowa, w której członkostwo – jako wyraz wolności religijnej – oznacza rezygnację z innych praw, takich jak wolność zrzeszania się, wolność wypowiedzi i wolność przemieszczania się). Choć w zasadzie przeważają twierdzenia, że funkcja państwa nie polega na ustanawianiu czy ograniczaniu wolności religijnej, ale na tym, by ją chronić i zapewniać (Buttiglione, 2003, s. 200), a „[p]rawo stanowione (*lex*) jest czynnikiem zewnętrznym wobec faktu dysponowania przez człowieka wolnością religijną, to prawodawca może chyba wtedy podejmować władczą ingerencję, aby wolność religijną różnorako wyrazić. Ma prawo być przez prawodawcę zaakcentowaną funkcja ochrony tej wolności.

Państwo i mechanizmy ochrony wolności religijnej

Wydaje się, że koniecznym będzie tu przypomnienie, że prawo stanowione jest lub powinno być regulatorem wszelkich stosunków

społecznych, a tym samym, jednakowo ważne, co ochrona, jest w prawie stanowionym określenie źródeł praw i swobód przyrodzonych. Wszystko to czynione być powinno dla unikania konfliktów społecznych, także na tle religijnym, czy światopoglądowym. Każdorazowo równie istotnym jest stworzenie w prawie państwowym mechanizmów reglamentacji wolności religijnej w oparciu o podstawy prawne. Dopiero takie postępowanie może gwarantować najskuteczniejszą realizację funkcji ochronnej. Państwo nie poszukuje bowiem szczególnego uzasadnienia dla artykulacji w swoim systemie prawnym podstawowego prawa człowieka jakim jest wolność osobista, a jeśli nawet takie poszukiwania następują – to są zdawkowymi. Wystarczającym jest przecież poprzestanie na odwołaniu do godności ludzkiej jako praźródła wszelkich praw. Rzeczona wolność osobista jest tak, jak wolność religijna, fundamentalnym prawem człowieka, a mimo to istniejąc jako przyrodzona *per se* w prawie stanowionym zazwyczaj posiada swą wyraźną artykulację. Zakazuje się jej pozbawiania, opisuje przypadki możliwości pozbawienia, czy ograniczenia, wprost określa sposoby zadośćuczynień za jej ewentualne naruszenia. Tymczasem wolność ta jest równie „nieuchwytna" jak wolność religijna.

Nie można pominąć, że współcześnie pojęcie ochrony praw człowieka, a zatem także wolności religijnej dotyczy niemal wszystkich sfer nie tylko działalności państwa, ale także życia publicznego i prywatnego współczesnego społeczeństwa. Różnorodność poszczególnych instytucji zaangażowanych w realizację i ochronę wolności religijnej odzwierciedla dzisiejszą rzeczywistość. Działalność kościołów, organizacji związkowych, mediów i organizacji pozarządowych jest bezpośrednio związana z ochroną praw człowieka, podobnie jak działalność administracji państwowej, sądów i innych organów państwowych.

Rozważenie problemu mechanizmu ochrony wolności religijnej wymaga wyjaśnienia relacji między wszystkimi jego elementami, a w szczególności środków ochrony w systemie elementów mechanizmu ochrony naruszonych praw i wolności. Pojęcie „mechanizm" powinno być według mnie wyjaśniane jako system metod prawnych mających na celu ochronę praw człowieka. Potrzeba takiej ochrony pojawia się w przypadku popełnienia określonego czynu bezprawnego, czyli takiego, który godzi w przyjętą normę. Prawo do ochrony jest prawem materialnym o charakterze porządkowym, które powstaje w momencie naruszenia prawa jego posiadacza. Prawo do ochrony oznacza możliwość odwołania się w koniecznych przypadkach do przymusu państwa, zatem podmiotem stosunku prawnego musi być z reguły organ państwowy, bez którego taki przymus jest niemożliwy. Odwołanie się w takich przypadkach – uwzględniając zazwyczaj przyjętą zasadę subsydiarności – jest zapewnione także przez organy statuowane prawem międzynarodowym. Mechanizmem ochrony praw podmiotowych będzie zatem każda relacja pomiędzy posiadaczem prawa człowieka (tj. jednostką) a organem państwowym, która odbywa się w proceduralnym trybie realizacji (tj. przy zastosowaniu ustalonej przez prawo procedury) stosunku prawnego, dla ochrony prawa podmiotowego. Mechanizm ochrony praw człowieka to zatem najpierw system władzy państwowej, którego funkcją jest ochrona praw człowieka, procedury tej ochrony, a także konstytucyjne prawo człowieka do ochrony, które jest realizowane przy pomocy państwa zgodnie z tą procedurą i przez organy międzynarodowe.

Jeśli chodzi o wybór konkretnego środka ochrony prawnej, to zależy on od charakteru naruszonego prawa i woli osoby, której prawa zostały naruszone. Aby dokonać właściwego wyboru, konieczne jest wyjaśnienie następujących kwestii: 1) określić istotę danego prawa podmiotowego; 2) wyjaśnić przesłanki powstania prawa do ochrony; 3) przedstawić ocenę prawną metod ochrony wolności sumienia i wolności wyznania i wybrać spośród nich te, które są adekwatne do treści naruszenia. Można twierdzić, że mechanizm ochrony wolności religijnej człowieka to system skutecznych środków prawnych służących realizacji, ochronie i obronie zarówno wolności religijnej jako całości, jak i jej składowych, które muszą być zapisane w normach prawnych konkretnego państwa.

Generalnie wyróżnia się dwa modele ujęcia praw człowieka: indywidualistyczny i uniwersalistyczny, gdzie według pierwszego: prawa człowieka są przyrodzone i wynikają z jego natury pierwotnej wobec państwa; ich źródłem jest godność jednostki mająca charakter przyrodzony, niezbywalny i nienaruszalny, zatem konstytucje i akty międzynarodowe nie ustanawiają praw człowieka, tylko stwierdzają ich istnienie, potwierdzając ich nadrzędność, określając ich

granice oraz precyzując obowiązek państwa do ich ochrony. W modelu drugim z kolei – jedynym źródłem praw jednostki jest wola państwa, które w tej kwestii nie jest niczym ograniczone (Kurowski, 2014, s. 7), to zastanawiać się można nad sensem takich kategoryzacji.

Dylematem filozoficznym wydaje się być to, czy prawne „uregulowanie", „opisanie", „ujęcie w przepisach" czegoś, co *per se* istnieje i współtowarzyszy każdej istocie ludzkiej, możemy nazwać „ustanowieniem" prawa podmiotowego. Jeżeli nawet rola państwa sprowadzać się ma do wyartykułowania konkretnego ideału wolności czy prawa, to z pozytywistycznego punktu widzenia ustanawianą zostaje norma prawnie wiążąca, której przestrzeganie przez organy państwa wymagane jest zasadą legalizmu, zaś przez wszystkie inne osoby niebędące organami szeroko pojmowanej administracji – przez generalnie istniejący w państwach prawa – obowiązek poszanowania prawa państwowego. Dodatkowe ustanowienie przez państwo w jakimś akcie prawnym sankcji za przekroczenie dyspozycji takich norm prawnych świadczy dopiero o chronieniu przez państwo takich „wcielonych", „wdrożonych", czy „uznanych" ogólnoludzkich, przyrodzonych standardów. Pragmatyzm przesądza w większości systemów prawnych, że zapewnienie wolności religijnej poprzez jej ochronę poprzedzone jest z reguły artykulacją w porządku prawnym danego państwa normy, która teoretycznie tego by nie wymagała. Powyższe czyni bowiem łatwiejszym dokonanie prawidłowej subsumpcji w procesie stosowania prawa krajowego dla objęcia ochroną fundamentalnego prawa człowieka.

Wolność religijna, której pozycja prawna jest ugruntowana w prawodawstwie międzynarodowym i krajowym, pozwala na unikanie społecznych konfliktów podobnych do tych, jakie znane są z historii. W nauce zauważono, że „[j]eśli zatem za wartości nadrzędne uznamy: miłość, pokój, zgodę społeczną, dobro wspólne, prawo do życia, wolność, godność osoby ludzkiej i prawdę, z tego wynika, że ograniczenie wolności religijnej (poprzez konkretną ingerencję władzy świeckiej) należy stosować:

– w zakazie takich religii, które dopuszczałyby się w swych działaniach psychomanipulacji;

– w zakazie takich religii, które jawnie wzywałyby do agresji, buntu, przemocy, wojny;

– w zakazie profanacji symboli religijnych, osób i miejsc kultu wspólnot wyznaniowych tworzących daną wspólnotę polityczną;

– w poszanowaniu kultury i tradycji danego narodu, który historycznie zazwyczaj związany jest z jednym konkretnym wyznaniem religijnym;

– w poszanowaniu prawa naturalnego, które nie każda osoba własnym sumieniem rozpoznaje.

Są to zasady, które słusznie przyznają władzy świeckiej możliwość ingerencji w sprawy religijne" (Kmieć, 2020, s. 184) i odnoszą się one do wszystkich adresatów prawa.

Głównym adresatem prawa człowieka do wolności religijnej jest człowiek, czyli istota posiadająca jakiś światopogląd na zagadnienie religii. Prawo do wolności religijnej jest statuowane w przeważającej liczbie aktów prawnomiędzynarodowych właśnie w postaci użycia kwantyfikatora „każdy", gdyż przynależne jest tylko dlatego, że jest się człowiekiem. Kwantyfikator „każdy" ma oddawać sens tego, że omawiane prawo przysługuje ludziom niezależnie od miejsca pobytu, zamieszkania, przynależności państwowej. Siłą rzeczy bowiem uzależnianie wolności religijnej od jakiegokolwiek łącznika z konkretnym państwem byłoby nie do pogodzenia z dzisiejszym pojmowaniem jej jako prawa człowieka, a nie obywatela. Zakres podmiotowy wolności religijnej jest więc maksymalnie szeroki.

Wymiar temporalny

Podmiotem uprawnionym prawa człowieka do wolności religijnej jest jednostka, dysponująca światopoglądem na temat religii, który porównać należy z kategorią jej dobra prawnego. Podmiotami zobowiązanymi względem wszystkich podmiotów uprawnionych będą przede wszystkim organy państwowe, a w dalszej kolejności – podmioty wszystkie inne, niezależne od państwa działającego przez swoje organy (tj. zarówno osoby fizyczne, jak i „niepaństwowe" osoby prawne). Według Pawła Sarneckiego „wolnościowy charakter tego prawa sprawia, iż prawo obowiązujące ma przede wszystkim zakreślić granice swobodnego zachowania jednostki i stworzyć gwarancje, dzięki którym granice te nie będą naruszane przez organy państwa i inne podmioty prawa" (Sarnecki, 2004, s. 83).

O ile wyznaczenie zakresu podmiotowego wolności religijnej nie sprawia problemu, to zakres temporalny może już pewne trudności sprawiać. W nauce wskazano, że oczywistym będzie, że w pełni z wolności religijnej korzystać

może osoba z pełną zdolnością do czynności prawnych. Doktryna ujawnia swoje rozbieżności, gdy chodzi o przyznanie tego prawa osobom małoletnim. Większościowy pogląd opiera się na stanowisku, że uprawnienia do decydowania o korzystaniu z prawa do wolności religijnej przez małoletnie dzieci przeniesione są na rodziców lub opiekunów prawnych (Pietrzak, 2003, s. 32). Analiza temporalnego wymiaru wolności religijnej, przeprowadzona na gruncie prawa międzynarodowego – w szczególności Konwencji o prawach dziecka oraz art. 9 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (EKPC) – wyraźnie wskazuje na rozróżnienie między posiadaniem podmiotowości prawnej (przysługującej dziecku z mocy samego faktu bycia człowiekiem) a faktycznym wykonywaniem prawa, które w przypadku małoletnich jest uzależnione od zdolności do samodzielnego rozeznania i w dużej mierze powierzone rodzicom lub opiekunom (zob. Komitet Praw Dziecka, 2013, pkt. 43; Folgerø i inni p. Norwegii, 2007, pkt 84). To właśnie ta konstrukcja prawna, przenosząca wykonanie prawa na przedstawicieli ustawowych, staje się punktem wyjścia dla dalszych, głębszych dylematów, gdy weźmie się pod uwagę przekonania religijne dotyczące momentu zaistnienia podmiotu praw.

Wiązanie tego specyficznego uprawnienia jednostki ze zdolnością do czynności prawnej nie rozwiewa wszystkich moich dylematów. Uważam, że istotniejszą jest zdolność prawna, która przysługuje od momentu narodzin aż do momentu śmierci człowieka, choć i tu nie są usunięte wszystkie wątpliwości. Zauważmy, że wolność religijna ze wszystkimi jej składowymi, jak i prawo do jej prawnej ochrony – osobistej lub z pomocą skonkretyzowanych żądań kierowanych do państwa, zasadniczo przysługuje człowiekowi w momencie i z racji faktu urodzenia się. Końcem korzystania z wolności religijnej może być co do zasady chwila śmierci. Czy jednak nie są w istocie problematyczne takie stwierdzenia przez pryzmat konkretnej wiary, która dopiero ma się przejawić w czasookresie pomiędzy narodzinami a śmiercią?

Jeżeli bowiem wiara determinuje u rodzica lub opiekuna pogląd, o tym, że istota ludzka istnieje nie od urodzenia, a od chwili poczęcia, to już wymienione „przeniesione" na rodzica lub opiekuna prawnego uprawnienie do korzystania z wolności religijnej jest w określony sposób realizowane. Przyjąć należy, iż jeżeli rodzic ma uprawnienie do czasowego decydowania o korzystaniu z prawa do wolności religijnej przez dziecko, to jest podwójnym dysponentem wolności religijnej, tj. swojej i dziecka poczętego. Taki rodzic swoimi działaniami w okresie „do urodzenia" sankcjonuje wykonywanie wolności religijnej przez dziecko poczęte, ale jeszcze nie narodzone. Innymi słowy, wiara, która determinuje wolności religijną rodzica *per se* przekłada się na przyjęcie w ramach tejże wolności, iż nienarodzony człowiek ma godność i wszystkie jej atrybuty od chwili poczęcia. Wszelkie decyzje rodzica powiązane z jego sferą wolności religijnej narzucane są dziecku poczętemu, które w ten sposób „ma realizowaną" swoją wolność, ale też inne – być może istotniejsze prawa, jak przede wszystkim prawo do życia.

W dużym uproszczeniu – uważam, że wolność religijna istnieje nie tylko od urodzenia, ale w zależności od sposobu korzystania przez samego rodzica ze swojego uprawnienia – także od chwili poczęcia. Celowo w takim kazusie posługuję się liczbą pojedynczą rzeczownika rodzic, gdyż zagadnienie, które staram się ująć, przekłada się wg mnie – i to z oczywistego względu fizycznego „związania" – wyłącznie na matkę. Uważam, że o ile stan faktyczny nie zostanie ubogacony okolicznościami wyjątkowymi (brak świadomości brzemiennej matki) – rola ojca ograniczona jest w okresie do urodzenia do minimum.

Wolność religijna w ujęciu indywidualistycznym to zatem uprawnienie niestałe i ewoluujące wraz z powstawaniem odrębnej świadomości jednostki ludzkiej, a w przypadku realizacji jej jako tymczasowy dysponent (rodzic) – tworzące układ, gdzie wolność religijna jednej osoby decyduje o tym, czy realizowane są te uprawnienia u innej jednostki. Wykonywanie/korzystanie z wolności religijnej podlega istotnym zmianom w cyklu życia indywiduum. Widzę tu etapy: ewentualny i obligatoryjny. Ewentualnym etapem jest ten, gdzie wolność religijna rodzica przejawiająca się uznawaniem w ramach doktryny religijnej, iż o człowieku mowa jest już od poczęcia – nakazuje mu zastępcze wykonywanie wolności religijnej dziecka do momentu jego urodzenia. Obligatoryjnym etapem realizacji wolności religijnej człowieka jest ten, kiedy zastępczo wykonuje się ją od urodzenia do momentu uzyskania przez dziecko własnej świadomości i poglądu na temat wiary. Etapem również nieuniknionym jest okres samodzielności

korzystania przez jednostkę ze swej własnej, przyrodzonej wolności religijnej.

Uprzedzając zarzuty o ideologizowanie zagadnienia wyjaśniam, że najbardziej kontrowersyjne z wymienionych stadiów, czyli to „ewentualne" jest jednak prawnie relewantne w szeregu porządków prawnych, szczególnie w sytuacjach skrajnych. Za takie uważam przykładowo sytuację, kiedy wiarą determinowane uznanie płodu ludzkiego za odrębną osobę z przysługującą jej, ale zastępczo wykonywaną przez rodziców wolnością religijną *de facto* kładzie kres kolejnym etapom opisanej ewolucji. Następuje to np. przy odmowie transfuzji krwi warunkowanych realizacją wolności religijnej rodzica w ramach jego konfesji, zaś brak takiego zabiegu medycznego prowadzi do obumarcia płodu.

Jak wskazano – kresem wolności religijnej jest śmierć człowieka. Problematycznym wydaje się jednak i to stwierdzenie, skoro określoną wiarą determinowane postępowanie z ciałem wierzącego człowieka po śmierci jest niejako emanacją wolności religijnej, z której za życia korzystał. Wskazane „postępowanie z ciałem" jest również wyrazem wiary, niejednokrotnie rytuałem przejścia, bez którego wiara realizowana za życia w ramach fundamentalnego prawa człowieka do wolności religijnej się nie dopełni. Można oczywiście wskazywać, że opisane wątpliwości mają nie *stricte* prawny charakter. Niemniej jednak w kategoriach prawnych ujmować można i niejednokrotnie należy np. ostatnią wolę zmarłego, zaś ta może dotyczyć pochówku. W polskim porządku prawnym stale istnieje zapis o „sprawieniu pogrzebu zgodnie z miejscowym zwyczajem" (art. 908 polskiego kodeksu cywilnego, Dz. U. z 2025 r. poz. 1071 ze zm.). Mam wątpliwość, czy sprawienie pogrzebu w obrządku religijnym dla osoby zmarłej, ale za życia wierzącej, nie jest jeszcze „pośmiertną realizacją" pewnego aspektu jej wolności religijnej. Z oczywistych względów osoba zmarła nie może dochodzić ochrony swojej wolności, gdyż nie posiada już zdolności prawnej. Optowałbym jednak za uznaniem faktycznego przeniesienia realizacji wolności religijnej osoby zmarłej na osoby, które mogą lub muszą „postępować z ciałem". W przypadku najbliższej rodziny, jak to zwyczajowo ma miejsce we wszystkich kręgach kulturowych, respektowanie woli zmarłego, czy podążanie za zwyczajem miejscowym powoduje *de facto* tymczasowe wstąpienie w wolność religijną zmarłego dla postąpienia z jego ciałem wedle religijnego rytu.

Biorąc pod uwagę, że wolność religijna może być realizowana zbiorowo, a ustawodawstwa krajowe mogą przewidywać kontrolę tworzenia i funkcjonowania organizacji religijnych, trzeba i tak uznać, że samo istnienie zorganizowanej grupy wyznaniowej nadaje jej legitymację do występowania jako podmiot wolności religijnej. W świetle zaprezentowanych rozważań o pojmowaniu wolności religijnej przyjąć trzeba, że w przypadku zbiorowości religijnych przynajmniej częściowa realizacja wolności religijnej nie jest uzależniona od formalnego uznania przez państwo. Tym samym, nie jest tak, że wolność religijna generalnie przysługuje od momentu utworzenia/rejestracji związku wyznaniowego, do chwili jego prawnego rozwiązania, czy np. delegalizacji. Prawne uregulowanie statusu związku religijnego niewątpliwie umacnia jego pozycję przy realizacji gwarantowanej prawnie wolności religijnej, niejako „otwiera szerokie perspektywy". Zorganizowanie się jednostek w grupę o charakterze religijnym – nawet bez sformalizowania jej statusu, każdorazowo można uważać za zbiorową realizację wolności religijnych partykularnych.

Zakres przedmiotowy wolności religijnej jest bardzo szeroki, zwłaszcza jeśli uwzględnimy, iż jest ona częścią wolności sumienia i wyznania, która „nie oznacza jedynie prawa do reprezentowania określonego światopoglądu, ale przede wszystkim prawo do postępowania zgodnie z własnym sumieniem, do wolności od przymusu postępowania wbrew własnemu sumieniu" (Trybunał Konstytucyjny, 1991, pkt 8).

Przedmiotem wolności religijnej jest niewątpliwie wolność od bezprawnych zamachów na prawo jednostki do wiary w coś transcendentalnego. Przedmiot prawa do takiej wiary i jej uzewnętrzniania wyznaczony jest zasadniczo przez normy „praw sakralnych", czy ogólniej zasady danej wiary nieutożsamiane z prawem stanowionym, ale które nie mogą być z nim sprzeczne.

Adekwatnym będzie powołanie się na Rafała Paprzyckiego, który za Nikolausem Blumem powtarza, że: „określając zakres przedmiotowy wolności sumienia i wyznania, trzeba ustalić, co jest bezpośrednim przejawem realizacji przekonań. Nie każde bowiem zachowanie tak

motywowane zasługuje na ochronę w świetle przepisów regulujących tę wolność. Religie mogą być inspiracją do różnych działań, albo być jednak z nimi tylko luźno związane. Mogą one nie wynikać bezpośrednio z dogmatów wiary, ale być np. dobroczynną lub komercyjną działalnością wspólnoty, która w ten sposób może chcieć osiągnąć, odpowiednio, ogólnoludzki dobroczynny efekt lub działać z chęci zysku. Różne zakony w różnych religiach oferują np. swoje produkty spożywcze lub medyczne, jednak działalność taka nie jest realizacją potrzeb religijnych, bożego nakazu lub innych dogmatów, ale tylko kontynuacją tradycji, związanych z takimi zgromadzeniami niejednokrotnie od wieków. Nie ma więc uzasadnienia dla obejmowania takiej działalności szczególną ochroną, zarezerwowaną dla wolności sumienia i wyznania. Inaczej, rozmaite zachowania, mające choćby bardzo luźny związek z religią, mogłyby być przedstawiane jako przejawy religijności i przez to zyskać większą ochronę. Nakazy sumienia są odczuwalne jako bezwarunkowa powinność i w ten sposób odróżniają się od zwykłych poglądów na temat słusznego lub proponowanego zachowania" (Paprzycki, 2015, s. 155–156).

Tym samym, zakres przedmiotowy wolności religijnej odnosi się do obszaru, w jakim jednostki mają prawo wyznawać, praktykować i manifestować swoją religię lub przekonania światopoglądowe bez nieuzasadnionej ingerencji ze strony państwa, społeczeństwa lub innych jednostek, przy czym zakres ten może się różnić w zależności od kultury, prawa danego kraju, a także aktualnego kontekstu społecznego.

Wolność religijna, rozumiana jako prawo przyrodzone, powszechne i niezbywalne, stanowi fundament współczesnego systemu ochrony praw człowieka. Jej specyfika wynika z wielowymiarowości – obejmuje nie tylko sferę indywidualnych przekonań, ale także ich zbiorową ekspresję, praktykę i ochronę przed przymusem. Jak wykazano, wolność religijna wymaga ciągłego balansowania między ochroną autonomii jednostki a koniecznością poszanowania innych praw i dóbr chronionych, takich jak bezpieczeństwo, zdrowie czy porządek publiczny. Kluczowe znaczenie ma tu rola państwa, które – mimo że nie ustanawia tej wolności – jest zobowiązane do jej efektywnej ochrony poprzez mechanizmy prawne i instytucjonalne.

Podsumowanie i wnioski

Analiza zakresu temporalnego i podmiotowego ukazuje złożoność realizacji tego prawa w kontekście życia jednostki – od poczęcia (w świetle określonych przekonań religijnych) aż po postępowanie z ciałem po śmierci. Wskazuje to na konieczność elastycznego, ale i precyzyjnego podejścia prawodawcy, uwzględniającego zarówno wymiar indywidualny, jak i wspólnotowy wolności religijnej.

Wolność religijna pozostaje prawem dynamicznym, ewoluującym wraz ze zmianami społecznymi, kulturowymi i prawnymi. Jej skuteczna ochrona wymaga nie tylko formalnych gwarancji konstytucyjnych i międzynarodowych, ale także pogłębionego dialogu między różnymi systemami wartości, w poszanowaniu godności każdej osoby. W dobie rosnącej różnorodności światopoglądowej i religijnej, wolność ta stanowi nie tylko prawo jednostki, ale także warunek pokojowego współistnienia w pluralistycznym społeczeństwie.

Podsumowując, wolność religijna stanowi nie tylko fundamentalne, przyrodzone i niezbywalne prawo człowieka, ale także złożony i wielowymiarowy konstrukt prawno-filozoficzny. Jej istota wykracza poza klasyczny podział na wolność wyznania i wolność od religii, obejmując sferę przekonań światopoglądowych, tradycji oraz indywidualnej i zbiorowej tożsamości. Jak wykazano, skuteczna realizacja tej wolności wymaga ciągłego balansowania między autonomią jednostki a koniecznością poszanowania innych praw oraz dóbr chronionych, takich jak bezpieczeństwo, zdrowie publiczne czy porządek prawny. Funkcję swoistego kompasu w tym procesie wyznaczają orzeczenia sądów międzynarodowych. Fundamentalne znaczenie ma tutaj wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Kokkinakis przeciwko Grecji (1993), który po raz pierwszy uznał wolność myśli, sumienia i religii za „jedną z podstaw demokratycznego społeczeństwa" w rozumieniu Konwencji, jednocześnie akceptując możliwość jej ograniczeń w imię ochrony praw innych osób i porządku publicznego, tym samym ustanawiając ramy dla wspomnianego niezbędnego balansu (Kokkinakis p. Grecji, 1993, pkt 31, 33).

W kontekście temporalnym i podmiotowym wolność religijna ujawnia swoją dynamiczną

naturę – towarzyszy człowiekowi od poczęcia (w świetle określonych przekonań) aż po godne traktowanie ciała po śmierci, co wymaga od prawodawcy elastyczności i precyzji. Rola państwa sprowadza się nie do jej ustanawiania, lecz do skutecznej ochrony poprzez mechanizmy prawne i instytucjonalne, z poszanowaniem zasady subsydiarności i w dialogu z różnymi systemami wartości.

Ostatecznie, w dobie rosnącej różnorodności światopoglądowej i kulturowej, wolność religijna okazuje się nie tylko gwarancją indywidualnej godności, ale także warunkiem pokojowego współistnienia w społeczeństwie pluralistycznym. Jej ochrona, oparta na uniwersalnych standardach praw człowieka, stanowi kluczowy element zapobiegania konfliktom oraz budowania ładu społecznego opartego na wzajemnym szacunku i tolerancji.

Literatura:

Banaszak, B. (1995). *Prawa jednostki i systemy ich ochrony*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Buttiglione, R. (2003). Religia i wolność religijna w debacie na temat Konstytucji Unii Europejskiej. W J. Krukowski & O. Theisen (red.), *Kultura i prawo. Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej* (s. 195–210). Lublin: Wydawnictwo KUL.

Dworkin, R. (2013). *Religion without God*. Harvard University Press.

Europejski Trybunał Praw Człowieka. (1993). *Wyrok w sprawie Kokkinakis przeciwko Grecji* (skarga nr 14307/88 z dnia 25 maja 1993 r.).

Europejski Trybunał Praw Człowieka. (2007). *Wyrok w sprawie Folgerø i inni przeciwko Norwegii* (skarga nr 15472/02 z dnia 29 czerwca 2007 r.).

Habermas, J. (2012). *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne* (M. Łukasiewicz, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kłoskowska, A. (1962). Rozumienie kultury w antropologii kulturalnej i socjologii. *Przegląd Socjologiczny, 16*(2), 7–30.

Kmieć, M. (2020). Niezmienność nauczania Kościoła Katolickiego o wolności religijnej. *Chrześcijaństwo, świat, polityka. Zeszyty społecznej myśli kościoła, 24*, 175–190.

Komitet Praw Dziecka ONZ. (2013). *Komentarz ogólny nr 14 (2013) do art. 3 ust. 1 Konwencji o prawach dziecka: Prawo dziecka do przedkładania jego najlepszego interesu jako względu pierwszorzędnego* (CRC/C/GC/14). Pobrano z https://www2.ohchr.org/english/bodies/crc/docs/gc/crc_c_gc_14_eng.pdf.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. Dz.U. 1997 nr 78, poz. 483 ze zm.

Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (1950). Dz.U. 1993 nr 61, poz. 284 ze zm.

Konwencja o prawach dziecka (1989). Dz.U. 1991 nr 120, poz. 526 ze zm.

Kurowski, K. (2014). *Wolności i prawa człowieka i obywatela z perspektywy osób z niepełnosprawnościami*. Warszawa: Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich.

NCK. (b.d.). *WIARA*. Narodowe Centrum Kultury. Pobrane z https://nck.pl/projekty-kulturalne/projekty/ojczysty-dodaj-do-ulubionych/ciekawostki-jezykowe/WIARA

Paprzycki, R. (2015). *Prawna ochrona wolności sumienia i wyznania*. Warszawa: Wolters Kluwer.

Piechowiak, M. (1996). Wolność religijna – aspekty filozoficznoprawne. *Toruński rocznik praw człowieka i pokoju 1994-1995*, 7–24.

Piechowiak, M. (1997). Pojęcie praw człowieka. W L. Wiśniewski (red.), *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona* (s. 11–34). Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.

Piechowiak, M. (1999). *Filozofia praw człowieka: Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Pietrzak, M. (2003). *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis.

Płoski, T. (2003). Prawo do wolności sumienia i religii w Polsce. *Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny, 46*(3-4), 85–102.

Pretorius, S. P. (2012). Framework of communication needed to protect against human rights violations of individuals who exercise their right to religious freedom in minority religions. *Verbum et Ecclesia, 33*(1), 1–7. https://doi.org/10.4102/ve.v33i1.691

Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Clarendon Press. Raz, J. (2015). *Etyka w sferze publicznej* (M. Tendera, T. Żuradzki, tłum.). ZNAK.

Sarnecki, P. (red.). (2004). *Prawo konstytucyjne RP*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis.

Szubert, W. (1983). Uwagi o kulturze prawnej. W A. Kłoskowska (red.), *Naród Kultura Osobowość* (s. 575–586). Wrocław: Ossolineum.

Tischner, J. (1998). Prawa człowieka z katolickiej perspektywy. W *Helsińska Fundacja Praw Człowieka, Szkoła Praw Człowieka. Teksty wykładów* (zeszyt 1, s. 29–40). Warszawa: Helsińska Fundacja Praw Człowieka.

Trybunał Konstytucyjny. (1991). Wyrok z dnia 15 stycznia 1991 r., sygn. U 8/90. *Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego, 1991*(1), poz. 8.

Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny. Dz.U. z 2025 r. poz. 1071, 1172, 1508.

Zemelski, P. (2011). Wybrane zagadnienia z aksjologii praw człowieka – wskazania propedeutyczne dla nauczycieli. W S. L. Stadniczeńko (red.), *Propedeutyka praw człowieka c.d. Człowiek a jego prawa i obowiązki* (s. 205–220). Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

References:

Banaszak, B. (1995). *Prawa jednostki i systemy ich ochrony* [Individual rights and systems of their protection]. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. [in Polish]

Buttiglione, R. (2003). Religia i wolność religijna w debacie na temat Konstytucji Unii Europejskiej [Religion and religious freedom in the debate on the Constitution of the European Union]. In J. Krukowski & O. Theisen (Eds.), *Kultura i prawo. Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej* [Culture and law. Religion and religious freedom in the European Union] (pp. 195–210). Lublin: Wydawnictwo KUL. [in Polish]

Dworkin, R. (2013). *Religion without God*. Harvard University Press.

European Court of Human Rights. (1993). *Judgment in the case of Kokkinakis v. Greece* (application no. 14307/88 of 25 May 1993).

European Court of Human Rights. (2007). *Judgment in the case of Folgerø and Others v. Norway* (application no. 15472/02 of 29 June 2007).

Habermas, J. (2012). *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne* [Between naturalism and religion: Philosophical essays] (M. Łukasiewicz, Trans.). Wydawnictwo Naukowe PWN. [in Polish]

Kłoskowska, A. (1962). Rozumienie kultury w antropologii kulturalnej i socjologii [Understanding culture in cultural anthropology and sociology]. *Przegląd Socjologiczny*, *16*(2), 7–30. [in Polish]

Kmieć, M. (2020). Niezmienność nauczania Kościoła Katolickiego o wolności religijnej [The consistency of the Catholic Church's teaching on religious freedom]. *Chrześcijaństwo, świat, polityka. Zeszyty społecznej myśli kościoła*, *24*, 175–190. [in Polish]

UN Committee on the Rights of the Child (CRC). (2013). *General comment No. 14 (2013) on the right of the child to have his or her best interests taken as a primary consideration (art. 3, para. 1)* (CRC/C/GC/14). Retrieved from https://www2.ohchr.org/english/bodies/crc/docs/gc/crc_c_gc_14_eng.pdf

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. [The Constitution of the Republic of Poland of 2 April 1997]. Dz.U. 1997 nr 78, poz. 483 ze zm. [in Polish]

Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności [The Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms] (1950). Dz.U. 1993 nr 61, poz. 284 ze zm. [in Polish]

Konwencja o prawach dziecka [The Convention on the Rights of the Child] (1989). Dz.U. 1991 nr 120, poz. 526 ze zm. [in Polish]

Kurowski, K. (2014). *Wolności i prawa człowieka i obywatela z perspektywy osób z niepełnosprawnościami* [Freedoms and human and civil rights from the perspective of persons with disabilities]. Warszawa: Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich. [in Polish]

NCK. (n.d.). *WIARA* [FAITH]. Narodowe Centrum Kultury. Retrieved from https://nck.pl/projekty-kulturalne/projekty/ojczysty-dodaj-do-ulubionych/ciekawostki-jezykowe/WIARA [in Polish]

Paprzycki, R. (2015). *Prawna ochrona wolności sumienia i wyznania* [Legal protection of freedom of conscience and religion]. Warszawa: Wolters Kluwer. [in Polish]

Piechowiak, M. (1996). Wolność religijna – aspekty filozoficznoprawne [Religious freedom – philosophical and legal aspects]. *Toruński rocznik praw człowieka i pokoju 1994-1995*, 7–24. [in Polish]

Piechowiak, M. (1997). Pojęcie praw człowieka [The concept of human rights]. In L. Wiśniewski (Ed.), *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona* [Basic individual rights and their judicial protection] (pp. 11–34). Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe. [in Polish]

Piechowiak, M. (1999). *Filozofia praw człowieka: Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony* [Philosophy of human rights: Human rights in the light of their international protection]. Lublin: Wydawnictwo KUL. [in Polish]

Pietrzak, M. (2003). *Prawo wyznaniowe* [Religious law]. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis. [in Polish]

Płoski, T. (2003). Prawo do wolności sumienia i religii w Polsce [The right to freedom of conscience and religion in Poland]. *Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny*, *46*(3-4), 85–102. [in Polish]

Pretorius, S. P. (2012). Framework of communication needed to protect against human rights violations of individuals who exercise their right to religious freedom in minority religions. *Verbum et Ecclesia*, *33*(1), 1–7. https://doi.org/10.4102/ve.v33i1.691

Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Clarendon Press.

Raz, J. (2015). *Etyka w sferze publicznej* [Ethics in the Public Domain] (M. Tendera, T. Żuradzki, Trans.). ZNAK. [in Polish]

Sarnecki, P. (Ed.). (2004). *Prawo konstytucyjne RP* [Constitutional law of the Republic of Poland]. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis. [in Polish]

Szubert, W. (1983). Uwagi o kulturze prawnej [Remarks on legal culture]. In A. Kłoskowska (Ed.), *Naród Kultura Osobowość* [Nation Culture Personality] (pp. 575–586). Wrocław: Ossolineum. [in Polish]

Tischner, J. (1998). Prawa człowieka z katolickiej perspektywy [Human rights from a Catholic perspective]. In *Helsińska Fundacja Praw Człowieka, Szkoła Praw Człowieka. Teksty wykładów* [Helsinki Foundation for Human Rights, School of Human Rights. Lecture texts] (Vol. 1, pp. 29–40). Warszawa: Helsińska Fundacja Praw Człowieka. [in Polish]

Trybunał Konstytucyjny. (1991). Wyrok z dnia 15 stycznia 1991 r., sygn. U 8/90 [Judgment of 15 January 1991, case no. U 8/90]. *Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego*, 1991(1), poz. 8. [in Polish]

Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny [Civil Code Act of 23 April 1964]. Dz.U. z 2025 r. poz. 1071, 1172, 1508. [in Polish]

Zemelski, P. (2011). Wybrane zagadnienia z aksjologii praw człowieka – wskazania propedeutyczne dla nauczycieli [Selected issues in the axiology of human rights – propaedeutic guidelines for teachers]. In S. L. Stadniczeńko (Ed.), *Propedeutyka praw człowieka c.d. Człowiek a jego prawa i obowiązki* [Propaedeutics of human rights cont. Man and his rights and obligations] (pp. 205–220). Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego. [in Polish]

Дата першого надходження статті до видання: 01.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 06.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

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

УДК 314.156.(477)
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.45

Чуйкова Олена Володимирівна,
кандидат філософських наук, доцент
Одеського національного медичного університету
orcid.org 0009-0002-5796-1112
mallena0707@ukr.net

ЧАС ДІОНІСА: ЦИКЛІЧНІСТЬ ХАОСУ ТА ПОРЯДКУ, ТРАНСВЕРТАБЕЛЬНІСТЬ І ЦІННОСТІ НА ПРИКЛАДІ ФІЛОСОФІЇ Ф. НІЦШЕ

Мета статті – дослідити циклічність часу Діоніса з характерологічною трансвертабельністю і діонісійські хаотичні цінності; показати значущість для сьогодення факту відтворення циклічного часу діонісійських містерій як типологічної структури несамовитості, неврівноваженості, трагічності, внутрішніх вибухів суспільно-політичного устрою. Методами дослідження: герменевтичним – намагаємось зрозуміти приховані сенси містерій та концепцій, на прикладі текстів Ф. Ніцше, інтерпретативним – знаходимо сенси давніх подій та презентуємо їх нові, осучаснені версії, крізь низку синергетичних понять – ентропії, трансвертабельності, феноменологічним – розкриваємо досвід діонісійської свідомості у «чистому досвіді», що залишається таким «у собі» і сьогодні, історико-філософським – вивчаємо розвиток ідеї циклу діонісійських містерій та їх застосування у історичному контексті, на прикладі реформи Фукідіда, що подана у текстах Ф. Ніцше, структурно-типологічним – розкриваємо універсальні типологічні структури циклічного містеріального діонісійського часу як моделюючого демократичний тип суспільства. Ф. Ніцше вважав двоєдність хаосу та порядку нормою реального життя, що персоніфіковано у пару богів Діоніса та Аполлона. Фукідід перевів життя полісу на циклічний час діонісійських містерій, що структурно-типологічно властиве сучасним державам разом з атрибутами несамовитості, трагедії, загибелі людини. Сучасні теорії хаосу, трансвертабельності, стрімкість революцій, війн, злочинності, безумств корелюють з діонісійськими містеріями, що властиве для часу Діоніса. Типологія суспільно-політичного устрою базується на структурі циклічного часу діонісійських містерій; показано трансвертабельність хаотичного часу Діоніса як виток технологій масових внутрішніх вибухів у державах, цінностей несамовитості, неврівноваженості та трагічності.

Ключові слова: час Діоніса, діонісійські містерії, циклічна структура, типологія, хаос, трансвертабельність, Ф. Ніцше, діонісійські цінності.

Chuikova Olena,
Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor
Odesa National Medical University
orcid.org 0009-0002-5796-1112
mallena0707@ukr.net

THE TIME OF DIONYSUS: THE CYCLICITY OF CHAOS AND ORDER, TRANSVERSABILITY AND VALUES BASED ON THE EXAMPLE OF THE PHILOSOPHY OF F. NIETZSCHE

The purpose of the article is to investigate the cyclicality of Dionysus' time with characterological transvertibility; to show the significance for the present of the fact of reproducing the cyclical time of the Dionysian mysteries as a typological structure of frenzy, imbalance, tragedy, and internal explosions of the socio-political system. Research methods: hermeneutic – we try to understand the hidden meanings of mysteries and concepts, in

© Чуйкова О. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

the texts of F. Nietzsche, interpretative – we find the meaning of ancient events and present their new, modernized version, throught a number of synergistic concepts – entropy, transvertability, historical-philosophical – we study the development of the idea of the cycle of Dionysian mysteries and their application in a historical context, on Thucydides' reform, which is presented in the texts of F. Nietzsche, phenomenological – we reveal the experience of Dionysian consciousness in "pure experience", which remains so "in itself" today, structural-typological – we reveal the universal typological structures of cyclical mysterious Dionysian time as modeling a democratic type of society. Thucydides transferred the life of the polis to the cyclical time of the Dionysian mysteries, which is structurally and typologically characteristic of modern states, along with the attributes of frenzy, tragedy, and human death. Modern theories of chaos, transvertibility, the rapidity of revolutions, wars, crime, and madness show the relevance of the ancient Dionysian mysteries, that is, the time of Dionysus The typology of the socio-political system is based on the structure of the cyclical time of the Dionysian mysteries with the transvertibility of the chaotic time of Dionysus as the source of technologies of massive internal explosions, frenzy, imbalance and tragedy, which are values.

Key words: time of Dionysus, Dionysian mysteries, chaos, structural typology, cyclical typology, F. Nietzsche, transvertibility, Dionysian values.

Сучасний стан життя всілякого суспільства має підвищений стан хаосу, неврівноваженості, що проявляється у постійних війнах, революціях, масових громадянських супротивах, злочинності, що є розповсюдженою трагедією у глобальному масштабі, тому потрібно зрозуміти причину вказаних подій та знайти філософське універсальне пояснення.

Хаос та порядок персоніфіковано у філософії Ф. Ніцше у образи Діоніса та Аполлона як міцної пари, що організує космологію соціально-політичного та культурологічного світів крізь призму зміни двох вказаних універсальних станів стихій. Зміни хаосу та порядку – це ідея стародавньої натурфілософії первинного «хаосмосу», з якого завдяки деякому «архе» виник «космос» як організоване, впорядковане цим «архе» життя. Тому філософи Мілетської школи старанно шукали «архе», яким можна було би поладнати усе, коли раптом знову настане етап «хаосмосу». Отже, натурфілософія, як аналог сучасних фізики, хімії, інших природничих дисциплін, з давніх часів опікувалась пошуками контролю хаосу та порядку, вбачала в кожному з них окремо та у їх дуалізмі, або у їх двоєдності, на чому наполягає Ф. Ніцше, космологічний закон універсального облаштування буття (Ніцше, 2022). Проте містерії Діоніса завжди були окремим сезонним циклічним святом, яке згодом облаштувалось як ритуалізована містерія загибелі бога та трагедії зіткнення людини з роком, що несе смерть людині. З діонісійських містерій виокремився циклічний час хаотичного типу через актуалізацію діонісійських особливостей хаосу, несамовитості учасників, змінення стану свідомості через вживання алкогольних напоїв, масового безумства, смерті, непередбачуваності подій, що є діонісійськими сенсами та цінностями, які стають несподівано актуальними у різні часи, навіть у сьогоденні. Циклічний час Діоніса приносить, актуалізує власні, доволі специфічні цінності, якими повністю охоплює життя всілякого суспільства.

У нашому дослідженні ми спираємося на роботи Т. Лютого (Лютий, 2016), М. Сінельнікової (Сінельнікова, 2019) в оцінці життя та творчості німецького філософа, а також І. Пригожина, І. Стенгерс (Prigogine I., Stengers I., 1984), В. Андрєєва (Андрєєв, 2010), В. Резнік (Резнік, 2015), які надали важливі поняття та інформацію стосовно синергетики, теорії хаосу і порядку у гуманітарному та соціальному застосуванні. У методиці дослідження для нас серед інших методик є пріоритетним лінгвістичний структуралізм Ф. де Соссюра (Соссюр, 1998), на які спираються інші наші роботи (Чуйкова, 2024; Чуйкова, 2025).

Метою дослідження є виходячи з філософії Ф. Ніцше, дослідити час Діоніса як особливого циклічного устрою суспільства, як зміни хаосу та порядку, як двоєдність аполлонівського та діонісійського начал, як трансвертабельність. Важливо показати, що сучасний суспільний хаос має давні корені, базується на структурній типології давніх демократій разом з їх проблемами та фактом облаштування відповідно до циклічного часу діонісійських містерій, а також структурно-типологічно їх відтворює.

Ми використовуємо декілька методів дослідження: герменевтичним методом намагаємось зрозуміти приховані сенси містерій та концепцій, на прикладі текстів Ф. Ніцше; інтерпретативним – намагаємось знайти сенси давніх

подій та презентувати їх нові, осучаснені версії, крізь низку синергетичних понять – ентропії, трансвертабельності; за допомогою феноменологічного методу розкриваємо досвід дійонісійської свідомості у «чистому досвіді», що залишається таким «у собі» і сьогодні; історико-філософським методом вивчаємо розвиток ідеї циклу діонісійських містерій та їх застосування у історичному контексті, на прикладі реформи Фукідіда, що подана у текстах Ф, Ніцше; нарешті за допомогою структурно-типологічного методу розкриваємо універсальні типологічні структури циклічного містеріального діонісійського часу як моделюючого демократичний тип суспільства.

Проблема двоєдності Аполлона як персоніфікації порядку та Діоніса як персоніфікації хаосу є вихідною у творчості Ф. Ніцше, що визначить весь подальший напрямок його філософування. Ф. Ніцше підходить до проблеми співвідношення хаосу та порядку з декількох ракурсів: соціальний, суспільно-політичний, антропологічний, культурологічний, філологічний. Це характеризує філософа як прихильника напрямку «філософії життя», тому що справжнє життя є об'ємним, всеохоплюючим, що містить усі складові.

Ф. Ніцше уславлює життя у всіх його проявах як «любов до року», amor fati, оптимістичний, стоїчний фаталізм – без жодних ознак песимізму.

«Ствердження життя навіть у найчужих та жорстоких її проблемах, воля до того життя, яке жертвує найкращими своїми творіннями з радістю від власної невичерпності – ось що назвав я діонісійським… Не заради того, щоб позбавитись від жаху та співчуття, не заради очищення від небезпечного афекту шляхом його бурхливої розрядки, але заради того, щоб пройшовши через жах та співчуття, *самому бути* вічною радістю становлення, тою радістю, у якій заключна уся радість *знищення*…» (Ніцше, 2020, с. 185–186b).

Ф. Ніцше в становленні, в народженні відразу бачить його протилежність – знищення або смерть як повноцінні та рівноправні щодо створюючих станів, не даючи оціночну характеристику, наприклад, знищенню як «злу». Тому він пише про «радість знищення», що вона безоціночно, поза межами моралі, тим більше людської моралі, антропологічного аспекту буття, має такий саме статус, таке саме значення, як створення або народження. Нарешті, «нірвана» буквально означає «згасання», але водночас є станом блаженства, постійного стану свідомості просвітленої людини, будди (Синельнікова, 2019). Тож, з точки зору іморальності, «радість знищення» має своє обґрунтування як рівноправний процес антропологічного буття з діалектикою становлення та знищення, з гераклітівською або аполлонівською діалектикою, згідно якої «протилежності збігаються», тобто є полярностями, які створюю поле єдиного цілісного між ними. Але без цих протилежностей обійтись неможливо, тому що вони створюють безпосередньо життя в усіх його різноманітних станах, які, з точки зору іморальності, є однаковою «радістю» від усіх проявів життя – і конструктивних, і деструктивних, ентропійних (Ніцше, 2020а). Всі ці стани актуалізуються під час Діоніса, коли зростає ентропія, неврівноваженість, тобто відбувається хаотизація.

З точки зору Ф. Ніцше, ентропійні стани по силах виключно сильним особистостям, організмам, інстинктам, з якими можна впоратися сильній людині. Водночас ентропійність життя означає його невичерпність, марнотратство, з яким жертвують життям найкращих особистостей, що також означає невичерпність життя як такого, як принципу буття взагалі.

Таким чином, циклічний час двоєдності хаосу та порядку, що вже є трагедією, потім чистого стану ентропії, хаосу, неврівноваженості, що відображено у діонісійських містеріях як несамовитість учасників, є одним із космологічних законів, що в певний проміжок часу можуть стати ґрунтовним принципом та типологічною структурою людського суспільного життя (Чуйкова, 2024; Чуйкова, 2025).

Фукідід переніс космологічний принцип циклічності у соціальне життя як організаційний, типологізуючий та формоствюрюючий. Проте перенесено циклічність діонісійського типу, тобто несамовита містерія з усіма її атрибутами стає пріоритетною, типологічною у соціальному житті. Космологічна циклічність передбачає послідовну зміну хаосу та космосу, коли впорядковуючий елемент, «архе», переробляє ентропію на впорядкований космос. Зміни Аполлону як символу порядку та Діоніса як символу хаосу персоніфікують вказані космологічні начала. Персоніфікація у образи-символи

хаосу та порядку означають антропологізацію космологічних, онтологічних принципів всесвітнього устрою. Звідси з'являється ідея кореляції макрокосмосу та мікрокосму – людини. Космологічні принципи стають антропологічними як закони загального суспільного життя та окремого, індивідуального людського. Проте Ф. Ніцше виступає проти індивідуальності. Ф. Ніцше приваблює типологія, як прикмета божественності, особливо діонісійської, яка залучає маси людей різних країн, тому що сам циклічний принцип є типологізуючим увесь всесвіт, створює та підтримує структурну типологію, яка згодом, завдяки Фукідіду, стає соціальною типологією (Ніцше, 2020b).

Об'єктивної циклічності як «вічного повернення», що притаманна космологічному устрою, на жаль, немає у організації суспільного життя. Фукідід переніс саме містеріальний діонісійський циклічний устрій з акцентом на хаосі, який став обов'язковим переходом у формуванні нового порядку. Ентропія підмінила можливість поступового реформування, покрокової трансформації. Ф. Ніцше виправдовує усі прояви містеріального устрою суспільства. Циклічний містеріальний устрій є одним з таких виправдовувань. Ф. Ніцше його ототожнює з «палітрою» життя, яку потрібно іморально сприймати.

На нашу думку, потрібно виділити три типи циклічного часу у філософії Ф. Ніцше: по-перше, це циклічність як «вічне повернення» (Ніцше, 2019), а по-друге, це зміна хаосу та порядку двоєдність Діоніса та Аполлона (Ніцше, 2022), по-третє, це циклічність діонісійських містерій, яку в соціально-політичній реальності Фукідід зробив організуючою суспільне життя та перевибори керівництва полісу, що стало пролонгацією циклічного принципу у житті на тисячоліття уперед разом з усіма конотативними сенсами та станами (Ніцше, 2020b).

Ми кажемо про відмінність циклічності діонісійського типу. В чому ключова властивість діонісійства, яка робить її відмінною від інших – це страждання, а також афекти та затьмарення свідомості. Діоніс – це страждаючий, жертовний бог. Організація життя за вказаним принципом є безперевним стражданням (Пішель, 2024). Згадаємо, що осмислення життя як страждання притаманно стародавньому індуїзму та буддизму. Ф. Ніцше не відмовляється від страждання, від шаленості у стані затьмарення свідомості з летальним результатом, а пропонує полюбити цей інший полюс буття, називає цей стан людини «любов'ю до року», «amor fati» (Ніцше, 2020a). З останнього він виводить навіть витончений «аристократизм», так званий «аристократизм духу» (Ніцше, 2019). Облаштованість суспільного устрою життя на началах не лише порядку, але і ентропії, очікуваної есхатології Ф. Ніцше називає «реальним поглядом» на речі, «керування речами» з боку Фукідіда (Ніцше, 2020b).

Таким чином, увесь величезний проміжок часу після та внаслідок реформи Фукідіда, світ, (особливо демократичний, який був у часи життя Фукідіда у стародавньому полісі, тому що саме в ньому є чотирирічний цикл переобирання керівників країн та усіх складових влади, чотирирічний олімпійський агональний цикл), функціонує по структурі циклічного часу діонісійських містерій (третій тип у нашій типології).

Циклічний час як зміна хаосу та порядку (другий тип у нашій типології) стає актуальним у нашому сьогоденні, про що свідчать численні фізико-хімічні дослідження низки вчених, найвідомішими з яких є Г. Хакен, І. Пригожин, І. Стенгерс. Суспільна значуща оцінка діяльності останнього у вигляді Нобелівської премії, що була видана у 1977 році фізико-хіміку Іллі Пригожину свідчить про запит у сучасному світі на концепцію хаосу та поряду. Відома його книжка «Порядок з хаосу», в якій у якості стану ентропії перед створенням нового порядку вказано соціальні революції. І через деякий час світ охопила велика кількість різноманітних революцій, які стихійно виникали у багатьох країнах третього світу у останні десятиліття.

Повернемося до циклічного часу третього типу – діонісійських містерій. Нам потрібно проаналізувати усі сенси діонісійських містерій у зв'язку з їх впливом як організуючих принципів загального та конкретного державного устрою суспільного життя у глобальному масштабі, які увійшли у їх фундамент. Ф. Ніцше у своїй філософії описує сполуку двох начал як виток трагедії як естетичного феномену, як мистецтва, але виключно Діоніс відповідає за трагедію як страждання внаслідок зіткнення людини та року, як незмінний та необхідний

принцип устрою життя, що привнесло саме «діонісійство» через історію Діоніса як страждаючого бога (Ніцше, 2022).

Трагедія буквально означає «плач козлів» (точніше, «пісня козлів», але у значенні «жалісної пісні», тобто знову «плач»). Тоді суспільне життя у глобальному масштабі завдяки Фукідіду організовано як «плач козлів», тобто в загальне життя людей закладено трагедію як зіткнення людини з роком? А що є справжнім роком, який неможливо подолати – так це тяжіння до ентропії як закону світового устрою. І цей закон відбивається взагалі на облаштуванні життя людства та на індивідуальному житі кожної людини, про що свідчать відомі стародавні архетипічні сюжети та долі (Юнг, 2018). Трагедія є високим жанром, у якому смерть в кінці є обов'язковою та навіть шляхетною, на відміну від «щасливого кінця» низького комедійного жанру, і людина не має впливати іншим чином на власну долю, вона слухняно йде згідно сюжетної типології, що заплановано долею (Платон, 2018). Програш людини перед роком заздалегідь передбачений, залишається лише «полюбити рок», щоб не було так боляче, як царю Едіпу, що виколов сам собі очі, або Орфею, якого розшматували почет Діоніса, тобто менади, збожеволіли жінки у стані зміненої свідомості від тяжкого сп'яніння (діонісійський культ вина) (Лютий, 2016). Таким чином, трагедія стала структурною пустою формою, що відповідно типологізує життєвий світ після реформи Фукідіда, стала циклічною універсальною структурою (Ніцше, 2022). Кінець трагедії завжди жахливий та згубний для людини – і це також є типологією, що автоматично означає жахливий кінець всілякого суспільства, що організоване відповідно до циклічності життя стародавнього демократичного полісу (Тойнбі, 1995).

Ф. Ніцше ставить типологію вище за індивідуальність, тому що вона означає традицію, універсальні пусті структури (Юнг, 2018) долі багатьох, що підкреслюють маски та котурни акторів стародавнього театру, та, головне, універсальний закон життя, як у організації космологічних процесів. Так само по законах трагедії, згідно циклічному часу діонісійських містерій, по універсальних структурах, що визначені долею, яка вища за людські наміри та волю, вища за людські можливості самокерування та самоорганізації, заплановано розвиток суспільного устрою, переважно демократичного виду, тому що саме у полісних демократіях вказана циклічність прижилась, яку Фукідід увів відповідно до містерій та трагедій діонісійського несамовитого облаштування космології та реальності життєвого світу соціуму.

Отже, трагедійність життя суспільства зі смертельним вироком як завершальна стадія, привнесено, виходячи з циклічної традиції полісної демократії, де доля постає як провіденційність життя усього соціуму, відповідно до структурної типології, що привнесена так само, як циклічність, з діонісійських містерій. Фукідід створив трагедію суспільства на підставі включення у соціум циклічного часу діонісійських містерій, які діють не вибірково-атрибутивно, а цілісно, з повним включенням усіх атрибутів подій, сюжетів разом. Фукідід переніс космологічний принцип у організацію суспільного життя полісної демократії, а також подібних суспільно-політичних форм.

Історик та політичний діяч Фукідід увів в реальність циклічність як реформу, як нову організацію суспільно-політичного життя давньої полісної демократії. Проте несвідомо історик реалізував філософію Геракліта, який так само, як Фукідід походив із старовинного аристократичного роду. Геракліт, після загибелі усіх родичів із власної родової аристократії під час демократичних реформ Солона та пізніше Клісфена у суспільстві, написав зневажливі щодо простого народу тези та передбачав загальну загибель світу у світовій пожежі. Фукідід під час борони демократичних полісних Афін від війська спартанців випадково програв битву. Після цього у вигнанні він розробив свою циклічну реформу суспільно-політичного життя взагалі та вибори керівників полісів у тому числі. Отже, філософ Геракліт писав про поєднання в одне ціле протилежностей, хаосу та порядку, про циклічність як космологічний принцип, згідно якому у кінці світу все загине у світовій пожежі. Геракліт походив із роду, який слугував Аполлону, богу порядку, і коли його почет, жерці-царі, що підтримували своїми ритуалами цей світовий порядок, було вбито, то для філософа це означало початок ентропії та кінцевої загибелі глобального суспільства, тобто закон тяжіння до хаосу почав перемагати встановлений аполлонівський порядок. Фукідід реальними діями, практичними реформами

сприйнятими, що було сприйнято як доцільні, заклав есхатологічні містеріальні діонісійські циклічні структури у організацію суспільства полісної демократії, що означало початок кінця.

З діонісійських містерій з'явилась стихійна «пісня козлів», або трагедія у естетичній аполлонівській обробці, яка впорядкувала хаос страждання у певну форму, в результаті з'явився новий вид мистецтва – трагедія як жанр, драма. Аналогічним чином, з хаосу, який несе та чи інша зміна-подія, яка є неврівноваженою, спонтанною, стихійною, що тяжіє до ентропії, виростає нова подія, порядок, який так само зберігає «плач козлів», страждання, трагедію, на яких формується нове суспільство (Платон, 2018).

Ми не ставимо за мету дослідити легітимацію інституціонального порядку, але соціологія, особливо у контексті теорії синергетики, каже про значущість «дотеоретичного знання про соціальний світ – правила поведінки, моральні приписи, прислів'я, приказки, цінності, вірування, міфи тощо. Попри стихійність та невпорядкованість, ці соціальні знання та досвід мотивують і спрямовують інституціолізовану поведінку людей» (Резнік, 2015, с. 197). Важливим є якоріння архаїчних правил поведінки, цінностей, міфів в пам'яті як окремих індивідів, так і колективів: «Певна їх частина зазнає індивідуальної седиментації, тобто «осідання» або «застигання» у пам'яті кожної окремої людини. Натомість колективні седиментації відбуваються у межах мови і традицій соціальної спільноти» (Резнік, 2015, с. 197). Таким чином, стародавні структури соціальної поведінки «застигли», «осіли» або, кажучи мовою психоаналізу, сформували філогенетичний комплекс, який під впливом аналогічних важелів знову просинається, активується та реалізується так само, як у архаїчні часи, ніби не було етапу розвитку суто людської моралі, що очищує давні афекти.

Циклічний хаос, що уведений у базис соціуму з діонісійських несамовитих містерій, має суттєву перевагу над стадією аполлонівського порядку, навіть є незмінним конструктом, що підтверджується фізико-хімічними дослідженнями двадцятого століття. Дослідження з синергетики показують, що всесвіт тяжіє до ентропії та вказане тяжіння до хаосу є постійною величиною, законом всесвітнього устрою (Prigogine I., Stengers I., 1984). Отже, ентропія стає універсальним поняттям, яке однаково показує свій закон тяжіння до безладу усіляких форм (соціальної, сезонної, фізичної) у всесвіті та самого всесвіту, свідчить про несистемність світового устрою різноманітних форм буття. Універсальний стан ентропії є рушієм страждання як ще одного закону світового онтологічного та антропологічного устрою.

Людина виступає прихильником ентропії, носієм ентропії сама по собі, на психофізичному рівні. Згадаємо почет Діоніса, його несамовитих жриць-менад, що у стані сп'яніння, (тобто впадали у стан зміненої свідомості, у безумство), шматували усе живе на своєму шляху для уславлення ім'я Діоніса, але пізніше гинули самі через неможливість зупинитися у власній несамовитості, що також є складовою трагедії у значенні «пісні козлів», коли люди, слугуючи роковим психічним стихіям, забувають про етику, мораль і впадають у тваринний стан. Покора власним амбіціям у стані зміненої свідомості, покора слугуванню Діонісу, відсутність моралі є прикметами тваринного стану людини та водночас її власною трагедією. Згадаємо героїв трагедій, які підкорялися інстинктам, що у драмі осмислюється як покора року, тому що інстинкт йде від природи, його важко приборкати без впровадження моральних принципів та самоконтролю. Несамовите кохання, помста, вбивство нібито надсилають боги, і тому неможливо герою чинити опір цим почуттям. Людина сліпо, без моральної оцінки власних дій підкоряється цим амбіціям, хворіє на ці амбіції і лише після їх скоєння настає розуміння скоєного та розкаяння, самопокарання, як було з Едіпом, або осудження суспільством, як було з Медеєю. Отже, людина сама є носієм безумних ентропійних амбіцій та посередником природної ентропії, важких природних інстинктів. Людина разом із Всесвітом, як мікрокосм, втілює цей закон тяжіння до ентропії та розповсюдження хаосу (Ніцше, 2022).

Менади – це символ сучасної доби, де усі люди, які приймають вказані діонісійські цінності, стають його «почетом», таким само, як стародавні менади – несамовитим, безжальним, тваринним, зі станом зміненої свідомості від вживання вина, шкідливих речовин, стихійного гіпнозу натовпу-юрби. І це все означає

декаданс, виродження тих, хто прийняв діонісійські цінності і, як правило, це поодинокі індивідуалісти, а натовп, масовий самогіпноз під дією емоційних ритуальних маніпуляцій. (Ніцше, 2022).

Дуалістична або двоєдина пара Аполлону та Діонісу постають як почергові зміни один одного, але у разі впорядкування Аполлоном діонісійського хаосу, виникає синергія як поєднання та гармонія цих двох полярних начал на час короткостроковий, але плідний. Наприклад, у подібному синергійному поєднанні вибухнули поява та розвиток трагедії як естетичного явища у мистецтві. Ф. Ніцше оперує поняттям «двоєдності» Аполлона та Діоніса у «Народженні трагедії з духу музики» (Ніцше, 2022) взагалі, маючи на увазі стійку пару персоніфікованих стихій порядку та хаосу, та конкретно щодо створення трагедії як виду мистецтва. Двоєдність протилежних начал бере початок від філософії Геракліта, про що також згадує Ф. Ніцше, що свідчить про дуже давні інтелігібельні концептуалізації у розумінні богів. Двоєдність протилежних начал дотримується гармонії, доки вона триває, але час від часу починається хаотичний, непередбачуваний цикл діонісійського ритуалу-хаосу, який має не послідовну циклічну зміну, а наскрізний циклічний рух.

Тяжіння до порядку немає у всесвіті, досягнення порядку, врівноваженості є дуже тяжким та короткостроковим циклом у руху всесвіту та, відповідно, людського життєвого світу. Проте Аполлон має свій почет, який також складається із жінок, так званих муз, які є носіями тих чи інших знань, форм мистецтва та науки. Аполлон сам є світлоносним богом, лікарем, втіленням циклу порядку, що приходить на зміну циклу діонісійського хаосу, згідно філософському задуму Ф. Ніцше. Зміни хаосу та порядку та створення порядку з хаосу підтверджено фізико-хімічними дослідженнями Г. Хакена, І. Пригожина, І. Стенгерс та іншими науковцями (Prigogine I., Stengers I., 1984). Отже, між філософськими концептами та природничими дослідами є певна кореляція, які ще практично втілюються у життя та докорінно змінюють його, як це відбувається під час революцій як соціальних станів ентропії (Андрєєв, 2010).

У міфології вплив Діоніса на культуру країн та на соціальний устрій описано як хода в оточенні почету менад по планеті, і ця процесія є часом Діоніса. Цей час настає, коли бог вина, хаосу, сезонної циклічності йде по країнах, це вплив діонісійства на облаштування суспільств, це привнесені цінності Діоніса. Отже, ми знаємо час як Кроноса, або Сатурна, що є лінійним часом історії, та є циклічний час Діоніса, тобто цикл Діоніса, коли стають актуальними цінності хаосу, стихійності, вина як зміненого стану свідомості, інстинкту, несамовитості, безумства, неусвідомленої жорстокості. І це ще час постійної креативності, творіння, становлення, швидкоплинної творчості, незупинного пориву кудись за горизонт, який робиться масово, усією юрбою та всередині суспільства.

Події, що стосується масовості, народних мас, певної країни вже стають історією. Діонісійство як цикл історичного часу надає свої цінності, які постають флуктуаціями, до яких тяжіє новий цикл історичного розвитку. Як писав сам фізико-хімік І. Пригожин, флуктуація визначає характер подальшого розвитку, тобто флуктуація змушує систему обирати той шлях, згідно якому надалі буде відбуватися подальша еволюція системи (Prigogine I., Stengers I., 1984). Також перехід через біфуркацію завдяки спонтанної флуктуації є абсолютно випадковим процесом (Андрєєв, 2010). Випадковість, вдача, спонтанність, за відсутності вибору, є діонісійською прикметою, тобто маркером діонісійського часу та діонісійскою цінністю. І ось ця випадковість та вдача визначає долю маси народу, державності – хіба це не діонісійський виверт, який означає життя у часі Діоніса?

Нарешті, гіпотетично можемо діонісійський час спробувати уявити не просто як поступово крокуючий цикл, а як такий, що має характер трансвертабельності: «Проте І. Стенгерс наголошує на можливості використання теорії хаосу в гуманітарних науках лише у метафізичному сенсі та вводить при цьому поняття «трансфертабельність» (Андрєєв, 2010, с. 196). Прикладом метафізичного сенсу трансвертабельності виступає містеріальне діонісійство з його атрибутами метафізики до настання фукідидівської циклічної реформи полісу, коли метафізичність (Аристотель, 2022) містерій було трансформовано у соціально-політичній імманентності, тобто було поставлено на користь суспільству, на практичне застосування

у перевиборах керівництва демократичним полісом-державою. Ф. Ніцше вбачав у акті поєднання діонісійської та аполлонівської складових у одне ціле для створення трагедії вплив метафізичної аполлонівської «волі» (Ніцше, 2022). Отже, метафізичнсть містеріального діонісійства є ірраціональним поклонінням, слугуванням богу та непередбачуваністю, стихійністю, несистемністю, трансперсональністю та несамовитістю стану психіки учасниць-менад цього ритуалу, що призводить до «наскрізного» руху «поперек» існуючих норм, трансвертабельного руху. І далі метафізичність діонісійської міфології (разом з метафізикою аполлонівської «волі») трансформується у ірраціональні та більш впорядковані стани музики, поезії та несистемної, типологічної, деіндивідуалізованої філософії, яким, як гуманітарним проявам духу, наукам, мистецтвам, властива трансвертабельність (Андрєєв, 2010).

Трансвертабельний характер діонісійського часу у глобальній екстраполяції проявляється спонтанно, випадково, несподівано перерізаючи еволюційний або лінійно-еволюційний, або циклічно-еволюційний розвиток певної цивілізації станом хаотизації, раптових форм виродження, революційних зламів, провокацій військових непередбачуваних дій. Наскрізний, спрямований поперек існуючого порядку рух діонісійського часу важко прогнозувати, тому він кодифікується у антропологічній термінології як провокація, а також сюди можна віднести таку технологію, як «чорний лебідь». У дійсності, він і є провокаційним методом хаотизації чого завгодно. Цивілізація, що не встояла перед наскрізним натиском хаотизуючих сил, які вибухають зсередини держави, відкидається у розвитку назад і буде оговтуватися деякий проміжок часу, що є трагедією більш великого масштабу, аніж амфітеатр, але за структурою є тим же самим зіткненням людських життів з задумом, з примхою, з циклом року. Цивілізація із сильним аполлонівським началом, де порядок є естетичною та етичною системою, що влаштовує усі верстви населення, має потенціал для подальшої еволюції (Тойнбі, 1995; Fukuyama, 1992).

Отже, технологією впливу діонісійського часу є її наскрізний, такий, що йде поперек існуючому порядку рух, що реалізується як несподіваний, стрибкоподібний самовибух всередині суспільства, що означає неможливість держави на самовизначення, саморозвиток, тому що її внутрішні детермінації підступно, спонтанно зруйновані внутрішнім хаотичним вибухом у стані зміненої свідомості неврівноваженого натовпу-юрби.

Таким чином, Ф. Ніцше показав, що трагічність та есхатологічність буття, людського повсякденного життєвого світу стоїть на фундаменті двоєдності хаосу та порядку стародавньої трагедії (з персоніфікацією у богів Діоніса та Аполлона), де кінець людини передбачено смертельний, і це є нормою життя, реальністю, яку потрібно прийняти. Ф. Ніцше навіть вказав на метафізичні та водночас практичні корені закладеної трагічності життя – це діонісійські містерії з циклічним сезонним часом, який завдяки Фукідіду став структуроутворюючим соціальне життя часом разом з усіма атрибутами та сенсами діонісійського ритуального хаосу та разом з універсальною трагедійною структурою. Циклічний діонісійський містеріальний час разом зі своїми цінностями та міфами став визначальним вектором розвитку для держав від стародавнього демократичного устрою до сьогодення.

Ми називаємо наскрізний, непередбачуваний цикл хаосу «час Діоніса» не лише у аспекті соціального, фізичного циклічного часу, але ще у аспектах антропологічному, аксіологічному – тому що актуалізовані та прийняті масою, натовпом-юрбою діонісійські цінності і важливе те, що діонісійство передбачає залучення мас людей. Наочним архетипом такого натовпу з усіма його цінностями, атрибутами, поведінковим ритуалом з давніх часів до сьогодення виступає приклад менад як служниць персоніфікованого хаосу у вигляді бога Діоніса та процесу діонісійства. Сьогодення так само зробило трендом вживання вина та інших засобів, що згубно впливають на свідомість людини. Актуальні розважальні заходи, що, як правило, розраховані на велику кількість людей. Підвищилась кількість революційних подій та інших масових спротивів, заходів незгоди. Під час суспільно-політичних виборів є величезна конкуренція чисельної кількості партій. Все це є маркером хаосу діонісійства, точніше, стихійних діонісійських містерій.

Час Діоніса має специфічний циклічний рух хаосу: у давні часи він мав сезонний характер циклу, але з розвитком цивілізацій хаотичний

циклічний рух описано як наскрізний, такий, що йде поперек порядку, що можливо завдяки підступним, провокаційним технологіям накшталт «чорного лебедя», внутрішнього вибуху несамовитих мас народу всередині країни, які також несуть відповідні діонісійські цінності.

Нами запропоновано три типи циклічного часу у філософії Ф. Ніцше: 1) циклічність як «вічне повернення»; 2) зміна хаосу та порядку двоєдність Діоніса та Аполлона; 3) циклічність діонісійських містерій, на підставі якої Фукідід реформував стародавні вибори у керівництво демократичним полісом та зробив структурною типологією загального устрою суспільно-політичного життя, що стало пролонгацією циклічного принципу соціуму на тисячоліття уперед разом з усіма конотативними сенсами та цінностями.

Список використаних джерел:

Андрєєв, В. (2010). Історичні альтернативи: історіографічні міркування одного реципієнта. *Наукові записки*. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. № 4 (48). С. 191–200/ https://www.irbis-nbuv.gov.ua, https://ipiend.gov.ua andreiev_istorychni.pdf.

Аристотель. (2022). Метафізика. Київ, Темпора, 848 с.

Лютий, Т. (2016). Ніцше. Самоперевершення. Київ: Темпора, 978 с.

Ніцше, Ф. (2020a). Весела наука. Харків: Фоліо, 288 с.

Ніцше, Ф. (2022). Народження трагедії з духу музики. Львів: Астролябія, 624 с.

Ніцше, Ф. (2019). Так мовив Заратустра. Книжка для всіх і ні для кого. Харків: Фоліо, 256 с.

Ніцше Ф. (2020b). Шопенгауер як вихователь. Сутінки ідолів. Харків: Фоліо, 192 с.

Пішель, Р. (2024). Будда, його життя та вчення. Київ: Арій. 224 с.

Платон. (2018). Бенкет. Львів: Видавництво УКУ, 220 с.

Резнік, В. (2015). Когнітивні та символічні чинники легітимації соціального порядку: феноменологічна концептуалізація. *Соціальні виміри суспільства. Збірник наукових праць*. Київ: Інститут соціології НАН України. С. 191–204. https://bibliotekanauki.pl https://www.academia.edu.

Сінельнікова, М. (2019). Концепт вічного повернення у філософії Фрідріха Ніцше. *Філософські науки.* 5(2), С. 38–42.

Сосюр, Ф. де. (1998). Курс загальної лінгвістики. Київ: Основи, 324 с.

Тойнбі, А. (1995). Дослідження історії. Київ: Основи, 406 с.

Fukuyama, F. (1992). The end of History and the last Man. The National Interest, 464 p.

Чуйкова, О. (2024) Діахронія ретенційної свідомості та наратив «тексту про минуле» П. Рікера та М. Пруста «У пошуках втраченого часу». *Modern science: prospects, innovations and technologies: Scientific monograph. Part 2,* 444, 105–143. https://doi.org/10.30525/978-9934-26-473-3-21.

Чуйкова, О. (2025). Лінгво-філософський структуралізм (синхронія та діахронія) концепту «трансцендентальне Его» Е. Гусерля *International Scientific Conference Vectors of Science and Technology Development in the Context of Globalisation : Conference Proceedings, March 22–23,* 42–45.

Юнг, К.-Г. (2018). Архетипи і колективне несвідоме. Львів: Астролябія. 608 с.

Prigogine, I., Stengers, I. (1984). Order out of Chaos. Man’s new dialogue with nature. Toronto, New York, London, Sydney: Bantam Books. 350 p.

References:

Andrieiev, V. (2010). Istorychni alternatyvy: istoriohrafichni mirkuvannia odnoho retsypiienta [Historical alternatives: Historiographical reflections of one recipient]. *Naukovi zapysky IPIEND im. I. F. Kurasa NAN Ukrainy*, (4), 191–200. https://www.irbis-nbuv.gov.ua [in Ukrainian].

Aristotel. (2022). *Metafizyka* [Metaphysics]. Tempora [in Ukrainian].

Chuikova, O. (2024). Diakhroniia retentsiinoi svidomosti ta naratyv "tekstu pro mynule" P. Rikera ta M. Prusta "U poshukakh vtrachenoho chasu" [Diachrony of retentional consciousness and the narrative of the "text about the past" by P. Ricoeur and M. Proust "In Search of Lost Time"]. In *Modern science: prospects, innovations and technologies: Scientific monograph* (Part 2, pp. 105–143). https://doi.org/10.30525/978-9934-26-473-3-21 [in Ukrainian].

Chuikova, O. (2025). Linhvo-filosofskyi strukturalizm (synkhroniia ta diakhroniia) kontseptu "transtsendentalne Eho" E. Husierlia [Linguo-philosophical structuralism (synchrony and diachrony) of E. Husserl's concept of "transcendental Ego"]. In *International Scientific Conference Vectors of Science and Technology Development in the Context of Globalisation: Conference Proceedings* (pp. 42–45) [in Ukrainian].

Fukuyama, F. (1992). *The end of History and the last Man*. The National Interest.

Liutyi, T. (2016). *Nitsshe. Samopereversheennia* [Nietzsche. Self-surpassing]. Tempora [in Ukrainian].

Nitsshe, F. (2019). *Tak movyv Zaratustra. Knyzhka dlia vsikh i dlia nikoho* [Thus spoke Zarathustra. A book for everyone and no one]. Folio [in Ukrainian].

Nitsshe, F. (2020a). *Vesela nauka* [The Gay Science]. Folio [in Ukrainian].

Nitsshe, F. (2020b). *Shopenhauer yak vykhovatel. Sutinky idoliv* [Schopenhauer as educator. Twilight of the idols]. Folio [in Ukrainian].

Nitsshe, F. (2022). *Narodzhennia trahedii z dukhu muzyky* [The birth of tragedy from the spirit of music]. Astroliabiia [in Ukrainian].

Pischel, R. (2024). *Budda, yoho zhyttia ta vchennia* [Buddha, his life and teachings]. Arii [in Ukrainian].

Platon. (2018). *Benket* [Symposium]. Vydavnytstvo UKU [in Ukrainian].

Prigogine, I., & Stengers, I. (1984). *Order out of Chaos. Man's new dialogue with nature*. Bantam Books.

Reznik, V. (2015). Kohnytyvni ta symvolichni chynnyky lehitymatsii sotsialnoho poriadku: fenomenolohichna kontseptualizatsiia [Cognitive and symbolic factors of social order legitimation: Phenomenological conceptualization]. *Sotsialni vymiry suspilstva*, 191–204. https://bibliotekanauki.pl [in Ukrainian].

Sinelnikova, M. (2019). Kontsept vichnoho povernennia u filosofii Fridrikha Nitsshe [The concept of eternal return in the philosophy of Friedrich Nietzsche]. *Filosofski nauky*, *5*(2), 38–42 [in Ukrainian].

Sosiur, F. de. (1998). *Kurs zahalnoi linhvistyky* [Course in general linguistics]. Osnovy [in Ukrainian].

Toinbi, A. (1995). *Doslidzhennia istorii* [A study of history]. Osnovy [in Ukrainian].

Yunh, K.-H. (2018). *Arkhetypy i kolektyvne nesvidome* [Archetypes and the collective unconscious]. Astroliabiia [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 31.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 305:141.7:21
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.46

Щербань Микола Володимирович,
кандидат наук з богослов'я, кандидат історичних наук,
доцент кафедри філософії та культурології
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича
orcid.org/0000-0001-7785-1936
m.shcherban@chnu.edu.ua

Крамарчук Іван Васильович,
аспірант кафедри філософії та культурології
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича
orcid.org/0009-0008-1939-3402
kramarchuk.ivan@chnu.edu.ua

ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНИЙ ЗМІСТ ГЕНДЕРНОЇ ІДЕОЛОГІЇ: ВІД ТЕОРІЇ ДО ПРАКТИКИ

Дослідження презентує науковий аналіз філософсько-релігійного змісту гендерної доктрини, оглянутий крізь фокус гендерного висловлювання, а також його практичних проявів у теперішньому часі: навчанні, культурі, засобах масової інформації та суспільній стратегії.

Вивчення ґрунтується на сучасних філософських, соціологічних та релігієзнавчих концепціях стосовно осягнення гендеру, а також на ідеї дискурсивного аналізу, що дає змогу окреслити семантичні структури, механізми творення та перетворення гендерного дискурсу у різних соціокультурних діях. Методичну основу дослідження складає сукупність сучасних наукових підходів: філософський підхід, релігієзнавчий підхід, дискурсивний аналіз, соціологічний та культурологічний погляди.

Результати досліджень вказують, що філософсько-духовна суть гендерної доктрини утворюється завдяки злагоді культурних, суспільних та віросповідних оповідей, котрі чинять вплив на зведення гендерної оповіді у нинішньому соціумі. Досліджено теоретично-світоглядні основи гендерної доктрини. Вивчено головні теоретичні ідеї гендерної самобутності: природничий, суспільний та світоглядний погляди. Виявлено світоглядні полеміки стосовно волі самовияву, етичних проблем та суспільної рівності у межах гендеру. Проаналізовано позиції провідних світових віросповідань щодо особи чоловіка і жінки, статевих функцій та їх перетворення у сучасному соціумі.

Практична цінність дослідження полягає у всебічному сполученні світоглядно-духовного аналізу гендерної доктрини з вивченням її дієвих проявів у теперішньому соціумі. Зокрема, вперше теоретично-філософський розгляд (морально-етичні та сутнісні аспекти категорії) злучається із сакральним підґрунтям (усталені світові віросповідання: християнство, іслам, буддизм, індуїзм).

Ключові слова: філософія, гендер, релігія, гендерна ідеологія, фемінізм, світові релігії, суспільство.

© Щербань М. В., Крамарчук І. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Shcherban Mykola,
PhD of Theology, PhD of Historical Sciences,
Associate Professor at the Department of Philosophy and Culturology
Yurii Fedkovych Chernivtsi National University
orcid.org/0000-0001-7785-1936
m.shcherban@chnu.edu.ua

Kramarchuk Ivan,
Postgraduate Student at the Department of Philosophy and Cultural Studies
Yurii Fedkovych Chernivtsi National University
orcid.org/0009-0008-1939-3402
kramarchuk.ivan@chnu.edu.ua

PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS CONTENT OF GENDER IDEOLOGY: FROM THEORY TO PRACTICE

The study presents a scientific analysis of the philosophical and religious content of gender doctrine, viewed through the focus of gender expression, as well as its practical manifestations in the present tense: education, culture, media, and social strategy.

The study is based on modern philosophical, sociological and religious concepts regarding the understanding of gender, as well as on the idea of discursive analysis, which allows to outline the semantic structures, mechanisms of creation and transformation of gender discourse in various socio-cultural actions. The methodological basis of the study is a set of modern scientific approaches: philosophical approach, religious approach, discursive analysis, sociological and cultural views.

The results of the research indicate that the philosophical and spiritual essence of the gender doctrine is formed due to the harmony of cultural, social and religious narratives, which influence the compilation of the gender narrative in today's society. The theoretical and worldview foundations of the gender doctrine are studied. The main theoretical ideas of gender identity are studied: natural, social and worldview views. Worldview polemics regarding the freedom of self-expression, ethical problems and social equality within gender are revealed. The positions of the leading world religions regarding the person of a man and a woman, sexual functions and their transformation in modern society are analyzed.

The uniqueness of the research lies in the complex mix of philosophical and spiritual consideration of gender ideology along with the analysis of its practical uses in modern society. Specifically, for the initial time, theoretical and philosophical assessment (moral, ethical, and metaphysical aspects of the topic) is combined with a religious framework (existing worldwide religions: Christianity, Islam, Buddhism, Hinduism). The discussion method is utilized to investigate the progress and changes in gender stories within education, mass media, arts, and administration.

Key words: philosophy, gender, religion, gender ideology, feminism, world religions, society.

Вступ. Постановка проблеми. У теоретичному вимірі гендерна парадигма спирається на засади соціального конструктивізму, згідно з якими постать формується оточенням, мовою та владними структурами. Біологічні параметри в подібній системі координат поступаються суб'єктивному самовизначенню. Зазначена логіка репрезентує загальну векторність постмодерної думки – заперечення універсальних істин на користь багатьох тлумачень.

Виходячи з трактування людини як найвищої цінності спільноти, необхідно сприяти активній реалізації людських обдарувань і талантів, попри подвійну природу людської особистості: біологічну та соціальну. Забезпечення прав і свобод людини є головною метою правової держави, а необхідною умовою розвитку Української держави в контексті світового співтовариства є створення нових форм суспільних відносин (особливо між статями) на основі єдиних норм дотримання прав людини, оскільки процес демократизації суспільства обов'язково має гендерний фактор.

Важливим здобутком сучасного суспільного поступу є вироблення засадничих норм принципу гендерної рівності, усвідомлення того, що всі особи мають постати однаковими незалежно від статевої приналежності, тому в усіх сферах буттєвості мають уживатися тотожні показники щодо людей. Філософське переосмислення

засади рівності, неупередженого підходу до індивіда незалежно від статі та окреслення питання гендерної рівності, спричиняє початок нового етапу в еволюції прав людини. На базі наявних політичних, економічних та суспільних прав формується нове покоління прав, яке містить гендерний аспект.

Метою дослідження є філософсько-релігійний аналіз гендерної ідеології, спрямований на з'ясування її світоглядних засад та інтерпретацій у провідних світових релігіях, а також на визначення основних форм її прояву у сучасному суспільному дискурсі.

Аналіз останніх джерел та досліджень. Питаннями філософсько-релігійного змісту гендерної ідеології займалися вітчизняні так іноземні дослідники. Так, М. Ярема (2021, с. 5) оцінював теорії гендеру з погляду антропології, зокрема оцінка сумісності теорії гендеру з поняттям гідності людини. Н. В. Шкурко (2019, с. 173) розкриває філософські аспекти гендерних стереотипів і ролей у політичній сфері сучасного суспільства. Є. Доценко (2024) проаналізував світоглядні аспекти існування гендерної нерівності. А. Бахмач (2024, с. 9) провела світоглядне дослідження того, як гендерні практики інтерпретуються в різних культурних контекстах. С. В. Сторожук та І. М. Гоян (2017, с. 71) висвітлюють чинники, які призводять до досягнення гендерної рівності в європейському соціокультурному просторі при збереженні усталених гендерних принципів. П. Слотюк (2023, с. 31) висвітлював висновки науковців, які досліджують проблему гендеру. Ю. А. Холод (2025, с. 176) аналізував становлення ідеї гендерної рівності крізь призму філософсько-правового дискурсу, з особливою увагою до її концептуалізації в європейській інтелектуальній традиції.

O. Vlasova (2024, с. 1) концептуалізувала архітектуру феміністичної філософії в теоретичних умовах метамодернізму. K. Richardson (2025) стверджував, що метафізика гендеру зосереджена насамперед на випадках міжособистісного невпізнання, вираженого в мові, питаннях подвійності та структурних аспектах самоідентичності. F.Amery (2025, с. 1239) провів філософський аналіз «гендерно-критичного» фемінізму як ідеологічної та владної позиції в сучасному суспільстві. M. Exall (2025, с. 329) вивчав моральний реалізм і його зв'язок із сучасними дискусіями про гендер та права трансгендерних людей.

Методи дослідження. Методологічну основу дослідження становить комплекс міждисциплінарних підходів, що дають змогу повноцінно осягнути філософсько-релігійний зміст гендерної ідеології. Застосовано філософський підхід, який дозволяє виявити світоглядні, антропологічні та етичні основи гендерної проблематики. Релігієзнавчий підхід сфокусований на аналізі інтерпретацій статі та гендерних ролей у провідних світових віросповіданнях. Для розкриття смислових структур гендерного дискурсу застосовано дискурсивний аналіз. У межах цього підходу оглянуто академічні тексти, духовні джерела та поточні суспільні тлумачення гендерної тематики. Дослідження має концептуально-аналітичний та зіставний характер, оскільки спрямоване на систематизацію теоретичних підходів до осмислення гендеру та на виявлення особливостей їхнього відображення у релігійно-філософських традиціях і сучасному громадському дискурсі.

Основний виклад матеріалу. Гендерна теорія нової генерації, не заперечуючи наявності тих чи тих біологічних, соціальних, психологічних розбіжностей між жінками та чоловіками, висловлює думку, що сам факт розбіжностей менш суттєвий, ніж їх соціокультурна взаємодія та правова система, збудована на підставі цих розбіжностей. Гендерний погляд на право базований на уявленні про те, що значущі не біологічні чи фізичні відмінності між чоловіками й жінками, а надане їм суспільством культурне, соціальне та нормативне значення.

У сучасному науковому та публічному дискурсі поняття «гендерна ідеологія» часто використовується у різних значеннях. Нерідко воно поєднує у собі як академічні підходи до дослідження гендеру, так і політичні ініціативи. Розглянемо основні підходи до розуміння гендерної проблематики (табл. 1).

Таке концептуальне розмежування дозволяє забезпечити більш точний аналіз філософсько-релігійного змісту гендерної проблематики у сучасному суспільстві та надати авторське визначення даного змісту.

Гендерна ідеологія» – це сукупність світоглядних тлумачень, теоретичних концепцій та суспільних наративів. Вони розкривають сутність гендеру, функцію статевих розбіжностей

Таблиця 1

Концептуальне розмежування понять у гендерному дискурсі

Поняття	Зміст	Мета	Сфера застосування
Гендерні дослідження	Міждисциплінарна наукова галузь, що досліджує соціокультурні механізми формування гендерних ролей, ідентичностей та відносин між статями	Теоретичний аналіз гендерних процесів, пояснення соціальних, культурних і історичних чинників гендерних відмінностей	Академічні дослідження: філософія, соціологія, культурологія, антропологія, політична теорія
Політичні програми гендерної рівності	Сукупність державних та міжнародних політик, законодавчих норм і програм, спрямованих на забезпечення рівних прав і можливостей	Подолання дискримінації за ознакою статі, створення рівних умов участі у соціальному, економічному та політичному житті	Державна політика, міжнародні організації, правозахисна діяльність
Гендерна ідеологія (у публічному дискурсі)	Світоглядна конструкція, що об'єднує різні інтерпретації ролі гендеру в суспільстві та пропонує певні моделі соціальних змін	Формування суспільних уявлень про гендерні ролі, ідентичність та їх трансформацію	Публічний дискурс: політика, медіа, культура, освітній простір

Джерело: сформована автором на основі (Gondal, Hatta, 2024, с. 302; Amery, 2025, с. 1239; Exall, 2025, с. 329).

у громадському житті та потенційні моделі їхньої перебудови у сучасному культурному й політичному середовищі.

Гендер як категорія поєднує філософські засади, що розкривають механізми творення ідентичності та її становища у соціумі. Українські філософські пошуки гендерних практик наголошують, що актуальні погляди на гендер розвиваються на перетині соціально-філософських та культурних досліджень (Бахмач, 2024, с. 9).

Гендерна ідеологія як соціально-філософська конструкція

Сучасні соціально-філософські погляди тлумачать гендер як суспільну конструкцію. Згідно з цим поглядом, гендер не є природно визначеною рисою, а наслідком процесів суспільного творення, у яких особи засвоюють громадські сподівання щодо того, які функції, манери поведінки чи становище «доречні» для людей певної статі (Exall, 2025, с. 329). Зазначене репрезентує новітнє розуміння гендеру, де гендер зображається саме як суспільна приналежність та зразок суспільних взаємозв'язків між статями (Кисильова, 2023, с. 238).

Гендерна рівність як вираження соціального та природного (тілесного) аспекту людської істоти, що складається з набору структурних елементів, має ознаки процесуального явища, що виражається в процесі реалізації прав, який є динамічним балансом, що забезпечує взаємодію між чоловіками та жінками у створенні гендерних відносин, які забезпечують реалізацію прав та самореалізацію осіб обох статей. Гендерна рівність як філософсько-правова категорія є основою для формування та прийняття нових моделей егалітарних правовідносин, у яких присутні толерантне ставлення до всього «іншого», правильне ставлення держави та суспільства до природних особливостей жінки та чоловіка, усвідомлення того, що людина, незалежно від статі, має право на вільний вибір цінностей і норм.

Релігійно-філософський аспект гендерної ідеології

Релігійні моделі суспільства є певною мірою домінуючими відносно інших сфер соціального життя, тому на основі вузького розуміння статі згідно з релігійними нормами (жінка – істота другорядна, «односторонні» моделі поведінки чоловіків і жінок) у суспільстві виникають гендерні стереотипи. Релігійний і нормативний підхід до гендерної рівності намагається реконструювати гендерну перспективу (чоловічий і жіночий), встановлену в основних релігіях світу, і адаптувати її до більшої толерантності та гнучкості на основі гендерного егалітаризму у сфері релігійного досвіду.

Християнство має багатий спадок священних текстів, які окреслюють уявлення про статеві ролі. У перших розділах книги Буття йдеться про створення чоловіка й жінки за образом Божим, які гармонійно доповнюють одне одного в своїй місії. Ці оповіді заклали основу для патріархальних уявлень, згідно з якими чоловік вважається головою родини, а жінці відводиться роль берегині домашнього вогнища.

Питання гендеру завжди відігравали важливу роль у світових релігіях. У наш час на фоні

зростання феміністичного руху та критичного переосмислення традицій багато релігійних концептів оновлюються. Табл. 2 демонструє порівняльний аналіз головних світових релігійних систем з погляду традиційних та новітніх підходів до гендеру.

У низці ключових світових віровчень питання статі детермінується не тільки з позиції біологічної категорії, але і як метафізичний принцип, що репрезентує глибокі космічні або духовні основи (Шкурко, 2019, с. 173).

Чоловіче та жіноче начала у релігіях часто символізують фундаментальні космічні принципи:

– у християнстві чоловік традиційно пов'язується з розумом та обов'язком оберега, жінка – з материнством, турботою;

– в ісламі чоловічий початок уособлює міць, жіночий – побожність, витримку та родинний устрій;

– в індуїзмі божественні архетипи втілюють єдність духовного й матеріального;

– у буддизмі принцип анатман і навчання про рівність всіх істот у прагненні до просвітлення створюють образ духовної рівності чоловіка і жінки, де статеві відмінності стають другорядними.

Порівняльний огляд провідних світових релігій наведено у табл. 3.

Критика також спрямована на зведення людської особистості до суб'єктивного самовизначення, що, з релігійної мети погляду, нехтує трансцендентний вимір буття. У цьому розрізі гендер постає як частина цілісної

Таблиця 2

Релігійно-філософський аспект гендеру в основних світових релігіях

Релігія	Основні тексти	Традиційні погляди на гендер	Сучасні інтерпретації
Християнство	Біблія (Буття 1–2, Послання апостолів)	Патріархальні структури; чоловік – голова родини; жінка – підтримка та материнство	Реформаційні та ліберальні течії допускають рівність у служінні; деякі церкви (протестантські) висвячують жінок; критика патріархату (феміністська теологія)
Іслам	Коран, хадіси	Чоловік – опікун родини, жінка – берегиня дому; права та обов'язки різні, але взаємодоповнюючі	Феміністська інтерпретація: рівність перед Богом; перегляд текстів з прав жінок
Буддизм	Трипітака, сутри	Жінки та чоловіки можуть досягати просвітлення; інколи обмеження в монашому житті	Концепція «анатман» (немає постійного «Я») підтримує рівність у духовному розвитку; сучасні монастирі висвячують жінок
Індуїзм	Веди, Упанішади, Пурани	Божественні архетипи: Дурга, Лакшмі – жіноче начало; Шива, Вішну – чоловіче; соціальні ролі традиційно патріархальні	Наголос на духовній рівності; сучасні течії підтримують активну роль жінок у релігійному житті

Джерело: сформована автором на основі (Gondal, Hatta, 2024, с. 302; Sharma, Tewari, 2024, с. 5992; Olivos, Sun, Ho, 2026).

Таблиця 3

Релігійні наративи та уявлення про чоловіка і жінку

Релігія	Метафізичні підстави	Символіка чоловічого начала	Символіка жіночого начала	Загальний сакральний сенс
Християнство	Чоловік і жінка створені за образом Божим; духовна рівність при соціальній ієрархії	Розум, відповідальність, духовне лідерство	Материнство, турбота, моральна чистота	Доповнюваність як божественний задум, сім'я як сакральна спільнота
Іслам	Стать як прояв божественного порядку; взаємодоповнюваність ролей	Опіка, сила, забезпечення родини	Благочестя, скромність, збереження домашнього укладу	Гармонія творіння через баланс обов'язків
Буддизм	Відсутність сталого «Я» (анатман); стать не є абсолютною духовною категорією	Умовна соціальна роль, не визначає шлях до просвітлення	Аналогічно: духовна рівність у можливості досягнення нірвани	Трансценденція гендеру у духовному розвитку
Індуїзм	Космічна дуальність: активне і пасивне, дух і матерія	Шива, Вішну – свідомість, порядок, дія	Шакті, Лакшмі, Парваті – енергія, творчість, життя	Єдність протилежностей як основа буття

Джерело: сформована автором на основі (Nugroho, Andaryuni, 2025, с. 407; Richardson, 2025).

антропологічної моделі. Попри критичне ставлення до крайніх форм гендерної ідеології, чимало релігійних громад усвідомлюють потребу у діалозі із сучасним суспільством (Olivos, Sun, Ho, 2026).

Сучасний етап розвитку громади вирізняється пошуком зразків співіснування між духовною спадщиною та новими формами соціальної самосвідомості (Vlasova, 2024, с. 1). Такий метод не припускає цілковитої відмови від класичних положень, а скоріше їхнє переосмислення у світлі сьогоднішніх гуманістичних надбань.

Практичні прояви гендерної ідеології у сучасному суспільстві

Сучасна гендерна ідеологія впроваджується у важливі суспільні галузі (Slotiuk, 2023, с. 31).

Гендерна ідеологія у політиці. У політичній сфері гендерна ідеологія втілюється через законодавчі починання, державні програми рівності та антидискримінаційні заходи. Впровадження гендерних квот, політики однакових можливостей і нейтральної лексики має на меті усунення історичної нерівності між чоловіками та жінками (Pajnik, Kuhar, Smrdelj, 2026, с. 1). Так, Виборчий кодекс України передбачає вимогу, згідно з якою у кожній п'ятірці кандидатів виборчого списку має бути представлено не менше двох осіб кожної статі (Виборчий кодекс України). Подібні підходи застосовуються і в інших країнах Європи, де квотування розглядається як інструмент подолання історичної диспропорції у політичному представництві. Крім того, державні програми, зокрема Державна соціальна програма забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків, спрямовані на запровадження антидискримінаційної політики, гендерного аудиту державних інституцій та розвиток гендерно чутливої мови в офіційному дискурсі (Шкурко, 2019, с. 173).

Гендерна ідеологія в освіті. Освітнє середовище позиціюється одним із найбільш впливових осередків популяризації ключових гендерних ідей. При цьому особливо дискусійними постають питання меж втручання ідеологічних підходів у виховний процес виховання. Для певної частини суспільства такі наративи позиціюються як необхідність адаптації освіти до сучасних реалій, водночас для іншої – як загроза традиційним моделям соціалізації (Ярема, 2021, с. 5). Міністерство освіти і науки України впроваджує освітні ініціативи, спрямовані на формування культури рівних можливостей у школах і закладах вищої освіти. У межах таких програм проводяться тренінги для педагогів, розробляються методичні матеріали та інтегруються відповідні модулі у навчальні дисципліни (Кисильова, 2023, с. 238). Водночас питання ролі гендерних наративів у виховному процесі залишається предметом суспільної дискусії (В Укрінформі презентували дослідження із впровадження гендерної рівності у сфері освіти).

Гендерна ідеологія у медіа. У форматі продуктів маркетингових проєктів, кіно, новинного контенту, соціальних мереж активно просуваються образи різноманітних гендерних амплуа. Медіапродукти дедалі частіше показують розмаїття соціальних ролей, у яких можуть реалізовуватися жінки та чоловіки. Наприклад, у маркетингових кампаніях світових брендів з'являються сюжети, що підкреслюють гендерну інклюзивність або руйнують традиційні стереотипи щодо «чоловічих» і «жіночих» професій. (Гендерна рівність у медіа: ключ до успіху суспільства).

Гендерна ідеологія у культурі. Через літературу, мистецтво, театр, музику критикують переосмислення функцій чоловіка і жінки у суспільстві. У художніх практиках дедалі частіше порушуються питання трансформації традиційних моделей сім'ї, соціальної ролі жінки у професійній сфері або переосмислення маскулінності. Такі теми простежуються у сучасних літературних творах, театральних постановках та кіно, де автори намагаються відобразити складність сучасних гендерних ідентичностей і соціальних очікувань (Bethany, 2025). Згідно з даними Євростату, гендерна розбіжність зайнятості в культурному секторі ЄС знизилася до 0,8% у 2024 році (майже порівну чоловіків та жінок), але жінки частіше задіяні у низькооплачуваних підгалузях (видавництво медіа, друк) та мають вищу частку низькооплачуваних посад. (EU logs lowest gender gap in cultural employment in 2024, 2025).

Між 2015 і 2024 роками гендерний розрив у зайнятості в культурній сфері в ЄС зменшився з 6,4 процентних пунктів (п.п.) (53,2% чоловіків проти 46,8% жінок) до 0,8 п.п. у 2024 році (50,4% чоловіків проти 49,6% жінок). Це найнижчий гендерний розрив у зайнятості в культурній сфері за останнє десятиліття (рис. 1).

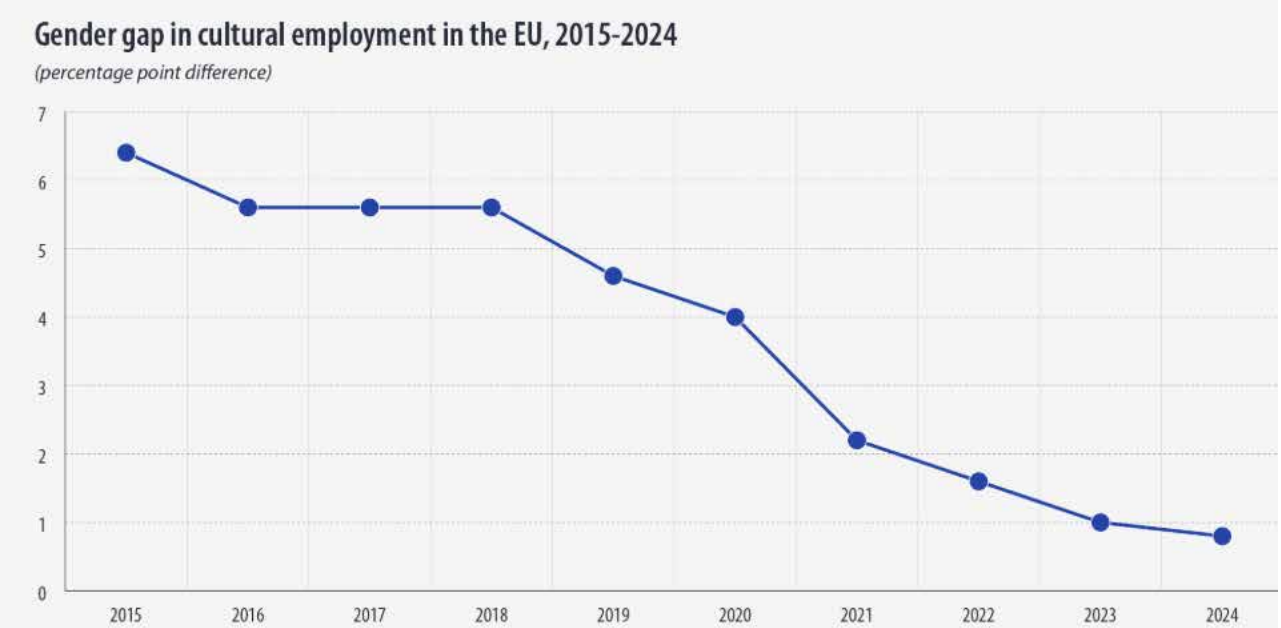

Рис. 1. Гендерний розрив у зайнятості в культурній сфері в ЄС

Джерело: (EU logs lowest gender gap in cultural employment in 2024, 2025).

У 2022 році на рівні ЄС 16,1% жінок, що працевлаштовуються у вибраних видах культурної діяльності, мали низьку заробітну плату (дві третини або менше від середньої національної валової погодинної заробітної плати) порівняно з 11,2% чоловіків. Ці цифри узгоджуються з показниками загальної зайнятості: 17,1% для жінок проти 12,6% для чоловіків.

Ця нерівність також очевидна, якщо розбити її за видами культурної діяльності, оскільки частка жінок з низькою заробітною платою була вищою, ніж чоловіків, у всіх вибраних видах діяльності. Найбільш незбалансованим сектором був «друкарський бізнес та відтворення записаних носіїв інформації», де 25,9% жінок отримували низьку заробітну плату порівняно з 12,4% чоловіків. За цією категорією йшло «виробництво кіно-, відео- та телевізійних програм, звукозапис та видавництво музичних творів» з 23,0% для жінок та 15,1% для чоловіків (рис. 2).

Іншим індикатором впливу гендерних стереотипів на професійну діяльність є вертикальна сегрегація – зосередження жінок та чоловіків на певних щаблях професійної ієрархії. Поширеним методом оцінки вертикальної сегрегації є розгляд ступеня фемінізації вищих посад. Жінки надалі переважають у найнижчому щаблі кар'єрних сходів та залишаються недостатньо представленими у вищому керівництві. По-друге, уявлення про «жіночу» роль у громаді для багатьох індивідів пов’язується зі створенням родини, народженням дітей. По-третє, виразно помітні як горизонтальна, так і вертикальна сегрегації за ознакою статі. Приміром, жінки значно частіше зайняті у галузях освіти, соціальної роботи та медицини, тоді як чоловіки домінують у технічних і промислових секторах. Так, згідно з даними Світового економічного форуму, частка жінок у топменеджменті у більшості держав світу коливається у межах приблизно 25–35%, що вказує на наявність певного гендерного дисбалансу у сфері керування. (EU logs lowest gender gap in cultural employment in 2024, 2025). Жінки частіше працюють на нижчих рівнях і рідше займають управлінські позиції, що утворює так звану скляну стелю (рис. 3).

Жінки складають більшість у багатьох сферах. Окрім того, що вони переважають у соціальних та медичних послугах, у швейній промисловості. (Gender equality in the EU: overview and key trends. 2025). Натомість, у таких галузях, як гірничодобувна промисловість, розробка кар'єрів та будівництво, продовжують домінувати чоловіки. Однак у роздрібній

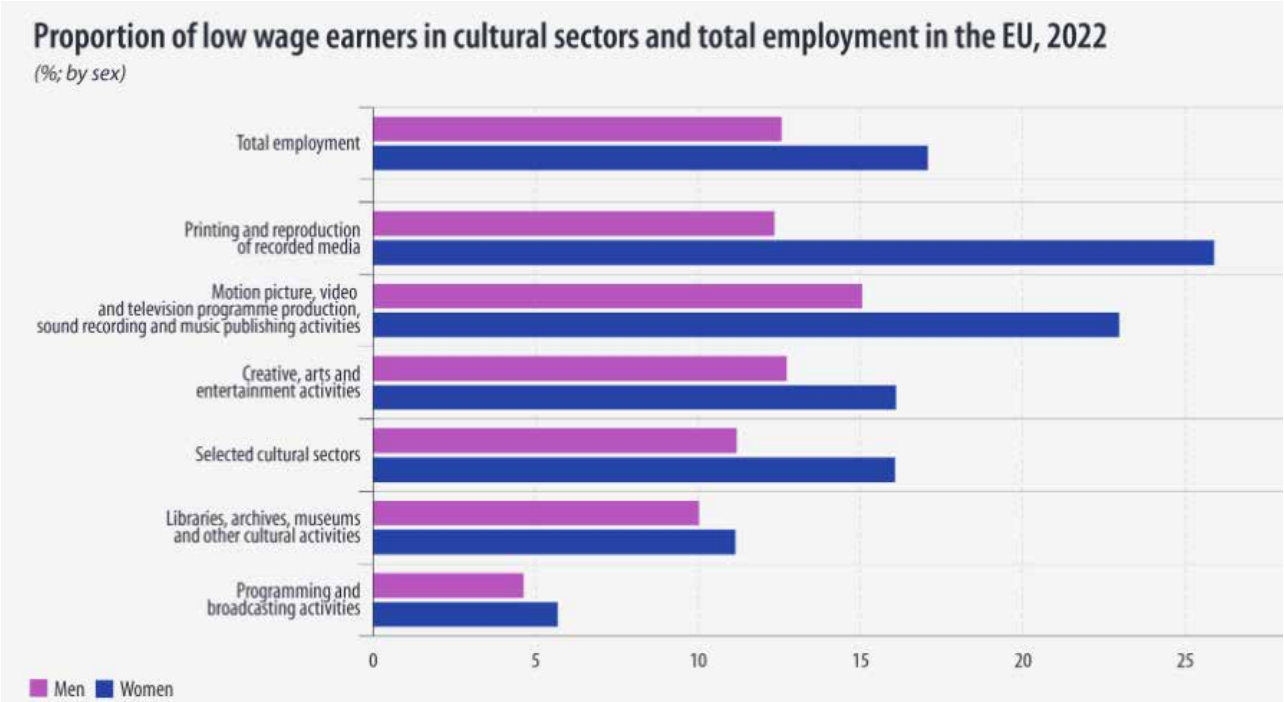

Рис. 2. Гендерний розрив за видами культурної діяльності

Джерело: (EU logs lowest gender gap in cultural employment in 2024, 2025).

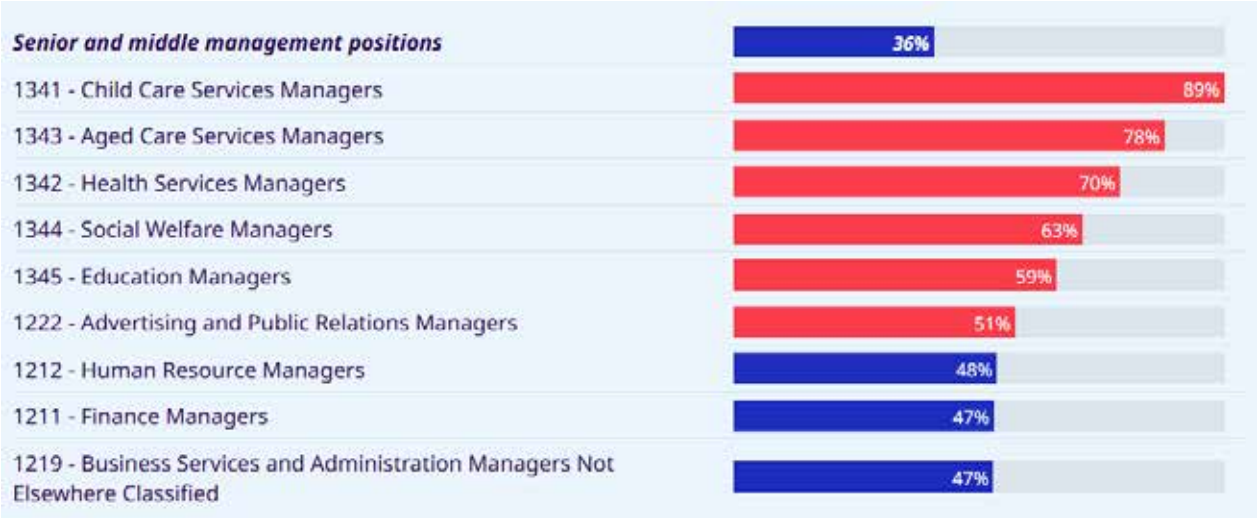

Рис. 3. Вертикальна сегрегація: частка жінок на посадах вищого та середнього керівного складу

Джерело: (Where women work: female-dominated occupations and sectors. 2023).

торгівлі спостерігається більш збалансований гендерний розподіл (рис. 4).

Водночас є справжні нагоди для узгодження. Передусім це визнання спільної антропологічної основи – гідності людської особистості, яка може слугувати універсальною точкою дотику між традицією та модерністю. Більшість віросповідань, як і сучасні гуманістичні ідеї, поділяють думку про цінність кожної людини незалежно від статі, що творить потенціал для конструктивного діалогу (Storozhuk, Hoyan, 2017, с. 71).

Таким чином, поєднання духовних засад із соціальними інноваціями сприяє творенню освітнього й культурного простору, в якому гендерна рівність осягається як її еволюційний розвиток.

Висновки. Підсумовуючи вище сказане, людська гідність випливає з людської природи. Отже, це екзистенційна цінність і в однаковій

Рис. 4. Горизонтальна сегрегація:професії та види економічної діяльності, в яких переважають жінки

Джерело: (Where women work: female-dominated occupations and sectors. 2023).

мірі належить усім, хто посідає людську природу. Людина існує заради власного та спільного людського блага, її існування не є підпорядкованим благові інших видів живого буття. Вища гідність людини супроти інших видів буття зумовлює вимогу та обов'язок кожної людини шанувати цю гідність у собі та в собі подібних.

Список використаних джерел:

Бахмач, А. (2024). Гендерні практики міжнародного досвіду. *Humanities Studies*, 18(95), 9–17. https://doi.org/10.32782/hst-2024-18-95-01.

В Укрінформі презентували дослідження із впровадження гендерної рівності у сфері освіти. 2024. URL: https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3939162-v-ukrinformi-prezentuvali-doslidzenna-iz-vprovadzenna-gendernoi-rivnosti-u-sferi-osviti.html.

Виборчий кодекс України 396-IX від 31.12.2023. https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/396-20.

Гендерна рівність у медіа: ключ до успіху суспільства. 2024. URL: https://webportal.nrada.gov.ua/genderna-rivnist-u-media-klyuch-do-uspihu-suspilstva/.

Доценко, Є. (2024). Світоглядний сенс гендерної нерівності: філософсько-правовий вимір. *Вісник НЮУ імені Ярослава Мудрого. Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія,* 3(62). https://doi.org/10.21564/2663-5704.62.310724.

Кисильова, К. В. (2023). Проблематика гендерних стереотипів сучасного суспільства: питання теорії і практики. *Наукові записки*, 14, 238–243. DOI: 10.36550/2522-9230-2023-14-238-243.

Холод, Ю.А. (2025). Історичні витоки ідеї гендерної рівності. *Науковий вісник Ужгородського національного університету*, 89(1), 176–182. https://doi.org/10.24144/2307-3322.2025.89.1.23.

Шкурко, Н. В. (2019). Гендерний вимір української політики. *Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого. Серія: філософія, філософія права, політологія, соціологія*, 2(41), 173–185. URL: https://europub.co.uk/articles/-A-575001.

Ярема, М. (2021). Теорія гендеру як заперечення гідності людини. *Науково-теоретичний альманах Грані*, 24(11), 5–13. https://doi.org/10.15421/1721102.

Amery, F. (2025). 'Gender critical' feminism as biopolitical project. *Sexualities*. 28(3), 1239–1253. https://doi.org/10.1177/13634607241257397.

Araki, S., & Olivos, F. (2024). Low income, ill-being, and gender inequality: Explaining cross-national variation in the gendered risk of suffering among the poor. *Social Indicators Research*, 174.1: 157–220. URL: https://link.springer.com/article/10.1007/s11205-024-03358-z.

Bethany, R. S. (2025). A Reconstruction of Gender: Implications of Social Construct and Gender Structure Theories. *Dignity: A Journal of Analysis of Exploitation and Violence*, 10(1), 5. https://doi.org/10.23860/dignity.2025.10.01.05.

Chen, L., Wu, K., Du, H., King, R. B., Chen, A., Li, T., & Chi, P. (2023). Less equal, less satisfied? Gender inequality hampers adults' subjective well-being via gender-role attitudes. *Sex Roles*, *89*(11), 718–730. https://link.springer.com/article/10.1007/s11199-023-01392-8.

Dr. Sharma, S.,Dr. Tewari, K. K. (2024). Gender, Sexuality and Religion: A Comparative Analysis of Major Religions. *Cuest.fisioter*, 53(3), 5992–6009. https://doi.org/10.48047/cw2sda72.

EU logs lowest gender gap in cultural employment in 2024. 2025. URL: https://ec.europa.eu/eurostat/web/products-eurostat-news/w/ddn-20250708-3.

Exall, M. (2025). Moral realism, 'Gender ideology', and trans+ rights. *The Heythrop Journal*. 66(4): The church and 'gender theory': theory, rhetoric, practiceJul, 329–410. https://doi.org/10.1111/heyj.14448.

Feminist Theories on Socialisation: Challenging Patriarchy through Gender Roles. 2024. URL: https://socio.health/gender-and-society/feminist-theories-challenging-patriarchy-gender-roles/.

Gender equality in the EU: overview and key trends. 2025. URL: https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php.

Gondal, A. Q., & Hatta, Z. (2024). Religion and Gender Studies: Examining the Intersection. *Journal of Development and Social Sciences*, 5(1), 302–310. https://doi.org/10.47205/jdss.2024(5-I)28).

Mason, E. C., Moro, V. (2025). Judith Butler and Marxism. The Radical Feminism of Performativity, Vulnerability, and Care. https://doi.org/10.5771/9781538196281.

Nugroho, R. D., Andaryuni, L. (2025). The Gender in Religious Discourse. IJoASER, 8(1), 407–414. https://doi.org/10.33648/ijoaser.v8i1.894.

Olivos, F., Sun, Yu., Ho, L.-S. (2026). The structural fit of personal gender beliefs: A cross-national analysis of its implications for life satisfaction. *Social Science Research*. 135, 103308, ISSN 0049-089X. https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2026.103308.

Pajnik, M., Kuhar, R., & Smrdelj, R. (2026). 'Gender ideology' as the master frame: transversal instrumentalization of equality politics by mechanisms of regularity. *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, 1–18. https://doi.org/10.1080/13511610.2026.2618082.

Richardson, K. (2025). The Metaphysics of Gender and the Gender Binary. *Feminist Philosophy Quarterly*, 11(1). DOI: 10.5206/fpq/2025.1.18639.

Slotiuk, P. (2023). Gender as a Reflection of the Crisis of the Disciplinary Society. *Грані*, 26(2), 31–41. https://doi.org/10.15421/172323.

Storozhuk, S. V., & Hoyan, I. M. (2017). Gender equality as a modern phenomenon. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, (11), 71–83. https://doi.org/10.15802/ampr.v0i11.105481.

Vlasova, O. (2024). Feminism and Realization of Gender Subjectivation in the Theoretical Field of Metamodernity. *Critical Gender Studies Journal / Revista Crítica de Estudios de Género*, 1(2), 1–8. DOI: 10.21659/cgsj.v1n2.09.

Where women work: female-dominated occupations and sectors. 2023. URL: https://ilostat.ilo.org/where-women-work-female-dominated-occupations-and-sectors/.

References:

Amery, F. (2025). 'Gender critical' feminism as biopolitical project. *Sexualities*, 28(3), 1239–1253. https://doi.org/10.1177/13634607241257397.

Araki, S., & Olivos, F. (2024). Low income, ill-being, and gender inequality: Explaining cross-national variation in the gendered risk of suffering among the poor. *Social Indicators Research*, 174.1: 157–220. https://link.springer.com/article/10.1007/s11205-024-03358-z.

Bakhmach, A. (2024). Henderni praktyky mizhnarodnoho dosvidu [Gender practices of international experience]. *Humanities Studies,* 18(95), 9–17. https://doi.org/10.32782/hst-2024-18-95-01 [in Ukrainian].

Bethany, R. S. (2025). A Reconstruction of Gender: Implications of Social Construct and Gender Structure Theories. *Dignity: A Journal of Analysis of Exploitation and Violence*, 10(1), 5. https://doi.org/10.23860/dignity.2025.10.01.05.

Chen, L., Wu, K., Du, H., King, R. B., Chen, A., Li, T., & Chi, P. (2023). Less equal, less satisfied? Gender inequality hampers adults' subjective well-being via gender-role attitudes. *Sex Roles*, *89*(11), 718–730. https://link.springer.com/article/10.1007/s11199-023-01392-8.

Dotsenko, Ye. (2024). Svitohliadnyi sens hendernoi nerivnosti: filosofsko-pravovyi vymir [The ideological meaning of gender inequality: the philosophical and legal dimension]. *Visnyk NIuU imeni Yaroslava Mudroho – Bulletin of the Yaroslav the Wise New Law University*. *Seriia: Filosofiia, filosofiia prava, politolohiia, sotsiolohiia*, 3(62). https://doi.org/10.21564/2663-5704.62.310724 [in Ukrainian].

Dr. Sharma, S.,Dr. Tewari, K. K. (2024). Gender, Sexuality and Religion: A Comparative Analysis of Major Religions. *Cuest.fisioter*, 53(3), 5992–6009. https://doi.org/10.48047/cw2sda72.

EU logs lowest gender gap in cultural employment in 2024. 2025. https://ec.europa.eu/eurostat/web/products-eurostat-news/w/ddn-20250708-3.

Exall, M. (2025). Moral realism, 'Gender ideology', and trans+ rights. *The Heythrop Journal*, 66(4): The church and 'gender theory': theory, rhetoric, practiceJul, 329–410. https://doi.org/10.1111/heyj.14448.

Feminist Theories on Socialisation: Challenging Patriarchy through Gender Roles (2024). Retrieved from: https://socio.health/gender-and-society/feminist-theories-challenging-patriarchy-gender-roles/.

Gender equality in the EU: overview and key trends. 2025. Retrieved from: https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php.

Gondal, A. Q., & Hatta, Z. (2024). Religion and Gender Studies: Examining the Intersection. *Journal of Development and Social Sciences*, 5(1), 302–310. https://doi.org/10.47205/jdss.2024(5-I)28).

Henderna rivnist u media: kliuch do uspikhu suspilstva [Gender equality in the media: the key to the success of society]. 2024. Retrieved from: https://webportal.nrada.gov.ua/genderna-rivnist-u-media-klyuch-do-uspihu-suspilstva/ [in Ukrainian].

Kholod, Yu. A. (2025). Istorychni vytoky idei hendernoi rivnosti [Historical origins of the idea of gender equality]. *Naukovyi visnyk Uzhhorodskoho Natsionalnoho Universytetu – Scientific Bulletin of Uzhhorod National University*, 89(1), 176–182. https://doi.org/10.24144/2307-3322.2025.89.1.23 [in Ukrainian].

Kysylova, K. V. (2023). Problematyka hendernykh stereotypiv suchasnoho suspilstva: pytannia teorii i praktyky [The issue of gender stereotypes in modern society: issues of theory and practice]. *Naukovi zapysky – Proceedings*, 14, 238–243. DOI: 10.36550/2522-9230-2023-14-238-243 [in Ukrainian].

Mason, E. C., Moro, V. (2025). Judith Butler and Marxism. The Radical Feminism of Performativity, Vulnerability, and Care. https://doi.org/10.5771/9781538196281.

Nugroho, R. D., Andaryuni, L. (2025). The Gender in Religious Discourse. *IJoASER*, 8(1), 407–414. https://doi.org/10.33648/ijoaser.v8i1.894.

Olivos, F., Sun, Yu., Ho, L.-S. (2026). The structural fit of personal gender beliefs: A cross-national analysis of its implications for life satisfaction. *Social Science Research*, 135, 103308, ISSN 0049-089X. https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2026.103308.

Pajnik, M., Kuhar, R., & Smrdelj, R. (2026). 'Gender ideology' as the master frame: transversal instrumentalization of equality politics by mechanisms of regularity. *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, 1–18. https://doi.org/10.1080/13511610.2026.2618082.

Richardson, K. (2025). The Metaphysics of Gender and the Gender Binary. *Feminist Philosophy Quarterly*, 11(1). DOI: 10.5206/fpq/2025.1.18639.

Shkurko, N. V. (2019). Hendernyi vymir ukrainskoi polityky [The gender dimension of Ukrainian politics]. *Visnyk Natsionalnoho yurydychnoho universytetu imeni Yaroslava Mudroho – Bulletin of the Yaroslav the Wise National Law University*. Seriia: filosofiia, filosofiia prava, politolohiia, sotsiolohiia, 2(41), 173–185. Retrieved from: https://europub.co.uk/articles/-A-575001 [in Ukrainian].

Slotiuk, P. (2023). Gender as a Reflection of the Crisis of the Disciplinary Society. *Hrani*, 26(2), 31–41. https://doi.org/10.15421/172323.

Storozhuk, S. V., & Hoyan, I. M. (2017). Gender equality as a modern phenomenon. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, (11), 71–83. https://doi.org/10.15802/ampr.v0i11.105481.

V Ukrinformi prezentuvaly doslidzhennia iz vprovadzhennia hendernoi rivnosti u sferi osvity [Ukrinform presented research on the implementation of gender equality in education] (2024). Retrieved from: https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3939162-v-ukrinformi-prezentuvali-doslidzenna-iz-vprovadzenna-gendernoi-rivnosti-u-sferi-osviti.html [in Ukrainian].

Vlasova, O. (2024). Feminism and Realization of Gender Subjectivation in the Theoretical Field of Metamodernity. *Critical Gender Studies Journal / Revista Crítica de Estudios de Género*, 1(2), 1–8. DOI: 10.21659/cgsj.v1n2.09.

Vyborchyi kodeks Ukrainy [Electoral Code of Ukraine] 396-IX vid 31.12.2023. Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/396-20 [in Ukrainian].

Where women work: female-dominated occupations and sectors. 2023. Retrieved from: https://ilostat.ilo.org/where-women-work-female-dominated-occupations-and-sectors/.

Yarema, M. (2021). Teoriia henderu yak zaperechennia hidnosti liudyny [Gender theory as a denial of human dignity]. *Naukovo-teoretychnyi almanakh Hrani – Scientific and theoretical almanac Grani*, 24(11), 5–13. https://doi.org/10.15421/1721102 [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 13.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 06.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 101.1
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.47

Якубець Віталій Олександрович,
аспірант кафедри психології, філософії та суспільних наук
Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського
orcid.org/0009-0004-1667-8761
df3300323@tnu.edu.ua

ДОСЛІДНИЦЬКІ ТЕХНОЛОГІЇ ГРОМАДЯНСЬКОЇ НАУКИ

У роботі розглянуто теоретичні та практичні засади застосування дослідницьких технологій громадянської науки як сучасного інструменту взаємодії між різними дослідницькими напрямами, секторами науки та суспільством. Проаналізовано ключові дослідницькі технології та їх принципи, що забезпечують реалізацію дослідницьких проєктів громадянської науки. Серед них акцент зроблено на технологіях самоспостереження, цифрового відстеження, біотехнологічного самоконтролю, особистісного самопроєктування.

Особливу увагу приділено питанню пластичності як основі для досліджень громадянської науки, вона дозволяє розглядати дослідницькі технології, як гнучкі сутності самі по собі, які здатні змінюватися, постійно адаптуючись до нових умов і вимог часу. Пластичність важлива для громадянської науки, оскільки громадянські дослідники сьогодні можуть сприймати організм, навколишнє середовище і біологічні процеси як відкриту можливість. Наші соматичні, психічні і біологічні властивості тепер є полем дослідження та вдосконалення. Вони відкриті для експериментів, і їх неможливо уявити як незмінну даність. Іншими словами, пластичність відкриває багато нових можливостей для громадянської науки.

Обґрунтовано роль громадянських дослідницьких технологій, як таких, що розвивають не передбачувані напрямки, які ще до недавно навіть важко було собі уявити. Це стосується біотехнологій, клітинно-молекулярних досліджень, технологій подвійного призначення (зокрема, мілітарних).

Результати дослідження можуть бути використані для розробки моделей сучасних досліджень та реалізації дослідницьких проєктів у системі неформальної науки, екології та охороні довкілля, моніторингу біорізноманіття, якості повітря та води, медицині та біології, розробці лікарських засобів, зборі даних про здоров'я населення, відстеження епідемій і військових дій.

Ключові слова: громадянська наука, дослідницькі технології, самоспостереження, організм, навколишнє середовище, пластичність.

Yakubets Vitaly,
Postgraduate Student at the
Department of Psychology, Philosophy and Social Sciences
V. I. Vernadsky National University of Tavria
orcid.org/0009-0004-1667-8761
df3300323@tnu.edu.ua

RESEARCH TECHNOLOGIES OF CITIZEN SCIENCE

The paper examines the theoretical and practical principles of applying citizen science research technologies as a modern tool for interaction between different research areas, sectors of science and society. Key research technologies and their principles that ensure the implementation of citizen science research projects are analyzed. Among them, the emphasis is on technologies of self-observation, digital tracking, biotechnological self-control, and personal self-design.

Particular attention is paid to the issue of plasticity as a basis for citizen science research, it allows us to consider research technologies as flexible entities in themselves, which are capable of changing, constantly adapting to new conditions and requirements of the time. Plasticity is important for citizen science, since citizen researchers today

© Якубець В. О., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

can perceive the organism, the environment and biological processes as an open possibility. Our somatic, mental and biological properties are now a field of research and improvement. They are open to experiments, and they cannot be imagined as an unchanging given. In other words, plasticity opens up many new opportunities for citizen science.

The role of citizen research technologies is substantiated as developing unpredictable directions that were even difficult to imagine until recently. This applies to biotechnology, cellular and molecular research, dual-purpose technologies (in particular, military).

The results of the study can be used to develop models of modern research and implement research projects in the system of informal science, ecology and environmental protection, monitoring biodiversity, air and water quality, medicine and biology, development of medicines, collection of data on population health, tracking epidemics and military operations.

Key words: citizen science, research technologies, self-observation, organism, environment, plasticity.

Актуальність дослідження. Сьогодні вивчення дослідницьких технологій особливо актуально, оскільки майже скрізь знання та дослідницька практика базуються на традиційних наукових і технологічних основах. Наукова та дослідницька діяльність інституціоналізується, застаріває та знеособлюється. Крім цього, нинішня епоха позначена зростаючим науковим інтересом до глобальних змін навколишнього середовища, для вирішення цих нагальних проблем необхідні термінові дії. У цій новій галузі було виявлено як прогрес у дослідженнях, так і ключові прогалини в знаннях. Протягом останніх трьох десятиліть спостерігався значний прогрес у дослідженнях пов'язаних зі зміною клімату, клітинно-молекулярною біологією, біорізноманіттям та іншими змінами. Ці проблеми вимагають ретельних наукових досліджень, добре скоординованих між різними дослідницькими напрямами, секторами науки та суспільством. Міжнародній спільноті вкрай важливо співпрацювати над розробкою широкої бази дослідницьких технологій для вивчення глобальних проблем та забезпечення безпечної та сталої планети для нинішнього та майбутніх поколінь. У цих умовах різноманітність дослідницьких технологій громадянської науки, у яких вимір самоспостереження та пластичності є пріоритетним, виходять в авангард сучасної науки.

Аналіз сучасних досліджень методології та методик громадянської науки свідчать про трансформацію цієї наукової сфери з емпіричного збору даних і фактів у розгалужену систему пізнання, що базується на використанні інтелектуальних, цифрових, біологічних технологій та пластичності. Цифрові платформи та застосунки дозволяють залучати значну кількість дослідників для збору та аналізу масивів даних. Сучасна громадянська наука орієнтована на життєво значущі проєкти, де результати досліджень безпосередньо впливають на організм людини та навколишнє середовище. Велика увага приділяється принципам відкритого доступу, формуванню наукових компетенцій, налагодженню взаємодії між професійними вченими та громадськими дослідниками.

Сучасні дослідження методів громадянської науки в сфері охорони здоров'я, зокрема, застосування інтелектуальних технологій представлені в роботах С. Павлова і О. Аврунiна, інформаційних технологій в роботах Є. Радзішевської і О. Висоцької. Питанням пластичності, як унікальній здатності людини змінюватися, адаптуватися та реорганізовуватися протягом усього життя, формуючи нові знання у відповідь на навчання, досвід або допитливість, підвищуючи когнітивні здібності та швидкість навчання присвячені праці Д. Іглмена, Д. Лаптона, Н. Доджа, М. Лінда та Ф. Спагопулу.

Мета статті полягає у філософському аналізі самоспотереження, цифрового відстеження, біотехнологічного самоконтролю, самопроєктування як дослідницьких технологій громадянської науки.

Методи дослідження. Функціональний підхід дозволяє розглянути дослідницькі технології не як набір окремих частин, а як систему взаємозв'язків, що виконує нагальні соціальні завдання. Герменевтичний підхід, як метод розуміння і тлумачення змісту допоміг з'ясувати, як сучасна історична епоха та культура вплинули на розвиток дослідницьких технологій. Системний підхід уможливив побачити громадянську науку та її пізнавальні інструменти як єдине ціле, це дозволило побачити світоглядно-гносеологічну картину громадянської науки, зрозуміти логіку її розвитку.

Наукова новизна. У статті здійснено філософський аналіз певних дослідницьких

технологій в контексті громадянської науки, зокрема, розкрито особливості технологій самоспостереження, цифрового відстеження, біотехнологічного самоконтролю та особистісного самопроєктування, їхні евристичні можливості та застосування в дослідженні актуальних об'єктів пізнання громадянської науки.

Виклад основного матеріалу. Технологія самоспостереження широко представлена серед дослідницьких інструментів громадянської науки. Ці інструменти, які використовуються для моніторингу себе, відкривають доступ до основних пізнавальних об'єктів та можливості для самовдосконалення. Вони все більше інтегруються у дослідження в цілому. Подібні технології вже задіяні в практики вивчення організму, біологічних процесів і навколишнього середовища.

Спостереження за собою завжди було притаманне людині, саморефлексія та самоспостереження практикувались ще з прадавніх часів. Сучасні форми відстеження себе сходять до історичних форм змістовного хронометражу людського життя: щоденників, вимірювання фізичних параметрів – усі вони використовувалися для планування і аналізу повсякденного життя. Ці аналогові форми відстеження згодом були доповнені обчисленнями. Зростання обчислювальної техніки та оцифрування уможливили нові форми відстеження, які дозволяють здійснювати детальний, щохвилинний і автоматизований моніторинг життя (Lupton, 2016, p. 4).

У цьому дослідницькому процесі інтроспекція була замінена технологіями, які проникають до глибин біологічного організму та екологічної системи: трекери, датчики, аналізатори, які здійснюють кількісне вимірювання. Біотехнологічний самоконтроль стосується практик, у яких дослідники використовують програми та гаджети, щоб самоусвідомити й належним чином організувати свої дослідницькі програми та покращити їх майже в усіх пізнавальних сферах життя, зокрема у сфері охорони здоров'я, екології і біології.

Найпоширенішою технологією, яка використовується для цього, є трекери активності та смарт годинники, які базуються на вимірюванні прискорення та оптичних датчиках. Ці інструменти варіюються від простих трекерів, які підраховують кроки або кількісно визначають фізичну активність за день, до тих, що стосуються таких внутрішніх параметрів організму, як рівень глюкози, артеріальний тиск або частота серцевих скорочень, кількість калорій, більш спеціалізовані програми, такі як відстеження овуляції та менструальних циклів, кількісне визначення сексуальності та вагітності, відстеження зовнішніх факторів навколишнього середовища, геолокації, особисті зустрічі та продуктивність праці, фіксації емоцій, настрою і афективних станів.

Деякі із цих засобів є портативними, інші є цифровими пристосуваннями та програмами, які вимагають автоматичного відстеження. Велика кількість технологій відстеження разом із розвитком мережі Інтернет показує, що сьогодні сучасний дослідник громадянської науки включений в систему смарт пристроїв, які потенційно можуть моніторити всі досліджувальні аспекти повсякденного життя, наприклад, що робить, куди пересувається, що їсть, з ким розмовляє, як почувається і як функціонує організм у будь-який момент. Оскільки ці трекери стають усе більш поширеними та впроваджуються в повсякденне наукове життя, є високі шанси, що їхнє поширення зросте ще більше, а застосування приладів стане нормою, необхідною частиною дослідницького життя.

Технології мобільного цифрового відстеження роблять видимими внутрішні виміри організму у вигляді графіків, діаграм і даних – вони намагаються зробити їх пізнавальними й керованими. «Сучасна медична діагностика базується на доказовому підході, який заснований на використанні високоточної апаратури і нових інформаційних технологіях для отримання достовірних кількісних даних про стан організма людини. В даний час найбільш активна еволюція спостерігається у функціональних методах діагностики, які спрямовано на реєстрацію кількісних показників фізіологічних функцій будь-якого органу, або всього організму та виявлення порушень в залежності від конкретної патології» (Павлов, Аврунін, 2019, с. 9).

Технології відстеження відкривають біологічну природу людини шляхом її перетворення в об'єктивні дані. Наш організм, навколишнє середовище та біологічні процеси стають джерелом для глибшого розуміння себе. Такі методи зменшують невизначеність шляхом

переходу від ймовірностей до фактів. Технології відстеження, які використовуються для збору цих даних, можна вважати проривними технологіями сучасності.

Квантитативне самоспостереження є однією з найпростіших і доступних форм дослідження організму (Радзішевська, Висоцька, 2019, с. 62). Кількісна оцінка не тільки пропонує нові можливості для дослідників, вона також є частиною громадянської науки та її методології. Логіка кількісної оцінки призводить до змін у організації та методах дослідження. Люди, які займаються самоконтролем, застосовують точні дані до організму і біологічних процесів; водночас, самовідстеження перетворює вченого на справжнього керівника своєї наукової програми. Передумовою цієї тенденції є настанова, що дослідники можуть і повинні керувати собою, покращувати свою наукову ефективність і продуктивність.

Самовідстеження може виправити прогалину в наданні дослідницьких послуг, обмеженості наукових кадрів або браку технологій; стати засобом вдосконалення себе; інструментом для самонавчання та власних наукових експериментів. Відстеження себе для отримання даних, інформації про зміни стану свого організму вже стало сучасним способом дослдіження. Ця зміна способу дослідження, ґрунтується на портативних технологіях та комп'ютері, активній участі й доступі до інструментів і знань, інтересі до покращення та оптимізації основних методик дослідження.

У цьому дослідженні продемонстровано, що самовідстеження є частиною громадянської науки, серед іншого як перспективне бачення науки майбутнього. Відстеження розглядається як ефективний засіб для пізнання та управління собою, своїм організмом, біологічними і екологічними процесами.

Таким чином, можна стверджувати, що самоспостереження є прогресивною дослідницькою технологією громадянської науки. Як і інші технології громадянської науки, самоспостереження – це спосіб отримати знання про себе і навколишній світ більш безпосереднім способом, ніж це було можливо раніше. Цей новий доступ до технологій дослідження перетворюється на доступ до більш конкретної інформації про себе і світ. Замість того, щоб отримати опосередкований доступ від абстрактної наукової установи, через самовідстеження дослідник-особистість отримує дані безпосередньо та самостійно здатний їх інтерпретувати.

Самовідстеження дозволяє використовувати засоби збору даних для наукових цілей і надає контроль над своїми власними пізнавальними можливостями – можливостями, які використовуються, щоб здійснювати дослідження. Подібно до інших методів громадянської науки, самовідстеження стосується контролю, доступу та повноважень. Індивідуальність дослідника знаходиться в центрі процесів прийняття рішень щодо способів пізнання. Дослідницькі технології стають продовженням нас самих, як громадян і особистостей.

По суті, самовідстеження як засіб означає, що технології та техніки, які використовуються, можуть і матимуть вплив на організм і біосистеми: зміни їхньої структури, функцій, зовнішньої форми. Відстеження обіцяє знання, контроль, оптимізацію. Самопізнання і оптимізація вказують на акцент на собі та особистому досвіді.

Крім індивідуальної дослідницької технології, самовідстеження також є соціальною дослідницькою технологією, заснованою не тільки на моніторингу особистості, але й на обміні даними з іншими.

Дослідницькі технології громадянської науки стали простором самовираження, проєктом, над яким потрібно працювати як частиною формування особистості.

Це дуже орієнтоване на майбутнє уявлення про дослідження, стурбоване потенційними можливостями і вбудоване в перспективу громадянської науки. У сучасному дискурсі громадянської науки пізнавальні технології більше не розглядається як назавжди сталі категорії або як підпорядковані самі собі, натомість вони розглядаються як пластичні у своїй меті, засобах і можливостях.

Пластичність виступає основою для досліджень громадянської науки, вона дозволяє розглядати дослідницькі технології як гнучкі сутності самі по собі, які здатні змінюватися, постійно адаптуючись до нових умов і вимог. Поняття пластичності виникло з переосмисленням людського мозку як адаптаційної структури, на сьогодні пластичність стала новим трендом пізнання. Переважна більшість біологічних, екологічних і соціальних станів

і процесів більше не розглядаються як назавжди сталі, а як такі, що постійно змінюються та адаптуються через зовнішні і внутрішні впливи.

Сучасні дослідження мозку переосмислюють традиційні погляди, які вважали розвиток мозку таким, що зупиняється в певному віці. Актуальні підходи описують його як постійне створення нових синаптичних зв'язків у відповідь на зовнішні та внутрішні чинники. Мозок – це становлення, яке завжди перебуває в процесі, завжди відкрите до трансформації (Іглмен, 2022, с. 19). Ідея пластичності широко застосовується в контексті молекулярної біології і нейронаук (Doidge, 2007, p. 100). Ця пластична відкритість уможливлює громадянську науку, дозволяє нам змінити те, ким ми є і ким ми будемо. Пластичність і відкритість означає як потенціал людського мозку, так і широку можливість його вдосконалення. Крім того, епігенетика підкреслює пластичність генетичного матеріалу (Lind, Spagopoulou, 2018, p. 205–209).

На базовому рівні пластичність використовується для опису процесуальної природи біологічного, його стану постійного становлення, здатності змінюватися та бути зміненими. Пластичність нівелює різницю між мозком і свідомістю. Таким чином, пластичність можна розглядати як загальну характеристику дослідницьких методів громадянської науки.

Концепція пластичності важлива для громадянської науки, оскільки громадянські дослідники сьогодні можуть сприймати організм, навколишнє середовище і біологічні процеси як відкриту можливість. Наші соматичні, психічні і біологічні властивості тепер стають полем дослідження та вдосконалення. Вони відкриті для експериментів, і їх неможливо уявити як незмінну даність. Іншими словами, пластичність відкриває багато нових можливостей для громадянської науки.

Увага до умов життя, організму та навколишньому середовищу в останні роки все більше й більше визнається як основа для фахового критичного аналізу. У результаті, організм людини, біологія і екологія висуваються на передній план наукового аналізу: діяльність організму, біологічні процеси і навколишнє середовище стали улюбленими темами досліджень громадянської науки.

У цьому повороті до організму, біології та екології, його промоутери й активні учасники, учені й дослідники повсякчас стверджують, що ідеальне не існує без матеріального, і що ці обидва виміри людини впливають один на одного. Організм, біологічні процеси та екологія стали актуальним полем вивчення, фундаментальним аспектом громадянських досліджень.

Традиційні теоретичні підходи, по-різному позиціонували організм, біопроцеси і навколишнє середовище як визначені біосоціологією, фізіологією та екологією, фізично та соціально обумовленими або створеними на перетині цих наук. Соціологізаторство ґрунтувалося на абсолютизації соціальних чинників, наприклад, діяльності і спілкування. Біологізаторська позиція – на абсолютизації ролі біологічних систем різних рівнів. Фізичний детермінізм апелює до механічних чинників.

Традиційно біологізм із його сильним наголосом на фізіології прагнув включити організм, біологічні системи і екологію виключно у фізіологічну парадигму. Організм і біологічні процеси вважалися феноменами фізіології людини. Вони історично пройшли процес фрагментації, були розділені на окремі частини, процеси та структури, які потрібно вивчати й описувати, розмежовуючи на все менші ланцюги причин і наслідків. Більшою частиною цього процесу домінувала механістична мова. Концепція організму, біології та навколишнього середовища, як форми суто функціонального механізму, є однією із найдавніших, що значною мірою відображено в наукових конверсаційних аналізах аж до сьогодні.

Таке бачення, змістом якого є зосередженість на механістичних поглядах, обумовлена тим, що вони відновлюють відчуття впевненості, подолання природної ентропії, порядку, раціональності та передбачуваності в дуже складному і важко зрозумілому людському організмі.

Однак, маючи на увазі, що частини людського організму можна замінити так само легко, як і частини машин, такий погляд на організм робить більший акцент на дослідженні проблемної частини (окремої клітини, тканини, органу або сукупності органів), а не на системі організму загалом. Протягом останніх десятиліть механістичні підходи були значною мірою розширенні підходами зі сфери молекулярно-клітинних і біогенетичних технологій, сюди

можна віднести погляд на клітину як на форму зберігання інформації чи апаратне забезпечення пам'яті та ДНК як генетичного коду.

Не можна не відзначити, що сприйняття організму та навколишнього середовища, як видів механізмів, якими можна керувати та регулювати за допомогою зовнішніх втручань піддавалося критиці ще з другої половини XX століття. Його вважають у сучасних наукових колах спрощеним і справді потенційно обмежуючим через редукціонізм. Однак використання механістичних підходів і механістичного понятійно-категоріального апарату все ще доволі поширене, фрагментоване бачення є основою для багатьох дослідницьких практик.

У дослідницьких технологіях громадянської науки можна побачити ще залишки подібних підходів. Проте громадянські дослідницькі технології розвивають не передбачувані напрямки, які ще до недавно навіть важко було собі уявити. Формулюється концепція інформаційного й цифрового організму, біологічних процесів та екологічних систем.

Поряд з цим не слід забувати, що через включення в ринкові відносини організм і навколишнє середовище стала суспільним та індивідуальним благом, яке потрібно досліджувати, культивувати й пестити, щоб досягти максимального матеріального й соціального успіху. Дослідження організму і довкілля, стало сферою маркетингу, частиною «політичної економії надії».

Здоровий організм та чисте довкілля, як ознаки бажаного ідеалу майбутнього, породили глобальну індустрію, яка не знає географічних кордонів, соціальних, культурних, вікових і освітніх меж. Таким чином, організм і довкілля стають новою формою життєвих ресурсів. Здоровий організм та чисте довкілля сучасної доби прирівнюються до соціального статусу та матеріального багатства минулих століть. У ці життєдайні ресурси потрібно інвестувати як фізично, так і ідейно. Фактично громадянин перетворюється на менеджера, маркетолога і дослідника цих ресурсів.

Організм та наколишне середовище стають проєктом, у якому їх дослідження стають щоденним, першорядним та індивідуальним завданням. Ці ресурси вимагають постійного дослідження, технологізації та оптимізації. Проте, цього вже недостатньо, щоб адекватно охопити актуальну реальність основних параметрів життя. Потрібна нова оцінка організму та навколишнього середовища у їхній взаємодії.

У перші десятиліття XXI-го століття дослідження організму та довкілля почали збагачуватися дедалі більш глибокими рефлексіями. Учені в сфері громадянської науки дедалі більше звертають свій інтерес на зв'язок між зміною клімату та організмом людини, на прямі та непрямі наслідки. Прямі наслідки полягають в зростанні екстремальних погодних явищ, таких як повені, пожежі, хвилі спеки і холоду. Непрямі наслідки опосередковуються змінами якості повітря і їжі, а також соціальними процесами міграції та конфліктів. Тренд урбанізації можна спостерігати в усіх частинах світу. Урбанізація має позитивний та негативний наслідки. Міста та міське життя, порівняно із сільською місцевістю, пропонують набагато більше можливостей, включаючи кращу зайнятість, освіту, якість життя, більше багатство. Однак, існує багато нових проблем для дослідження, пов'язаних із забрудненням води, погіршенням стану навколишнього середовища, насильством, захворюваннями, нездоровим харчуванням та фізичною неактивністю в містах. Взаємозв'язок між біорізноманіттям та організмом людини, хвилює дослідників щонайменше з кінця минулого століття. Усі наземні та водні системи перебувають під тиском через діяльність людини, включаючи луки, ліси, річки, озера, морські системи. Люди зрештою залишаються залежними від середовища, в якому живуть, інших видів, які його населяють, та якості взаємодії між видами.

Дослідницькі технології стають відкритими для нових значень і варіантів, що часто передбачає тимчасові або постійні вдосконалення, які так чи інакше формують їх певним чином. Ця відкритість до самовдосконалення у громадянській науці, поширює нові засоби пізнання.

Висновки. У першій чверті XXI-го століття біотехнологічна революція призвела до поширення біологічних і технічних знань за межі експертної сфери в громадянську сферу. Популяризація науки підвищила знання непрофесіоналів, а разом із цим і їхнє бажання брати участь у розробці теорії та практики науки. Громадяни почали активно брати участь не лише в дискусіях навколо науки, а й у самій науковій практиці. Ми можемо спостерігати зростання громадських і приватних

дослідницьких ініціатив, спрямованих на те, щоб зробити знання більш доступними. Такі експерименти можуть варіюватися від створення доступних технологій до новітніх практик і технік у сфері біології, екології і охорони здоров'я. Наука, якою займалися в університетах і клініках, переходить у дім і особисті лабораторії. Цей новий дослідницький простір включає в себе квартиру, найпростішу лабораторію або персональну високотехнологічну лабораторію. У цих просторах громадянська наука практикує дослідницькі технології в різних формах.

Громадянські моделі намагаються замінити дисциплінарну модель дослідження. Сучасний громадянин-дослідник шукає альтернативні та додаткові форми дослідження, щоб доповнити класичну дослідницьку традицію. Ці альтернативні та додаткові моделі дослідження базуються на самоспостереженні, самовідстеженні, пластичності – усе це підкреслює активність і допитливість сучасної людини, допомогає переналаштувати науку та забезпечити стале навколишне середовище.

Список використаних джерел:

Іглмен, Д. (2022). Секрети нейропластичності. Як мозок адаптується до нових викликів. Київ: «Наш формат», 308 с.

Павлов, С. В., Аврунін О. Г. (2019). Інтелектуальні технології в медичній діагностиці, лікуванні та реабілітації: монографія. Вінниця: ПП «ТД «Едельвейс і К», 260 с.

Радзішевська, Є. Б., Висоцька, О. В. (2019). Інформаційні технології в медицині. E-health. Харків: ХНМУ,72 с.

Doidge, N. (2007). The Brain that Changes Itself: Stories of Personal Triumph from the Frontiers of Brain Science. New York: Penguin, 427 p.

Lind ,M. I., Spagopoulou F. (2018). Evolutionary consequences of epigenetic inheritance. *Heredity*. Vol. 121, № 3, 205–209. DOI: 10.1038/s41437-018-0113-y

Lupton, D. (2016). The quantified self. Malden, MA: Polity, 240 p.

References:

Iglmen, D. (2022). *Sekrety neiroplastychnosti. Yak mozok adaptuietsia do novykh vyklykiv [Secrets of Neuroplasticity: How the Brain Adapts to New Challenges]*. Kyiv: Nash format [in Ukrainian].

Pavlov, S. V., Avrunin O. H. (2019). *Intelektualni tekhnolohii v medychnii diahnostytsi, likuvanni ta reabilitatsii: monohrafiia [Intelligent technologies in medical diagnostics, treatment and rehabilitation: monograph]*. Vinnytsia: PP TD «Edelveis i K [in Ukrainian].

Radzishevska, Ye. B., Vysotska O. V. (2019). *Informatsiini tekhnolohii v medytsyni. E-health [Information technologies in medicine. E-health]*. Kharkiv: KhNMU [in Ukrainian].

Doidge, N. (2007). *The Brain that Changes Itself: Stories of Personal Triumph from the Frontiers of Brain Science*. New York: Penguin [in English].

Lind, M. I., Spagopoulou F. Evolutionary consequences of epigenetic inheritance. *Heredity*. 2018. Vol. 121, № 3, 205–209 [in English]. DOI: 10.1038/s41437-018-0113-y.

Lupton, D. (2016). *The quantified self*. Malden, MA: Polity [in English].

Дата першого надходження статті до видання: 25.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 008:304.4:316.774(477)
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.48

Ананов Олексій,
аспірант філософського факультету
(кафедра етики, естетики і культурології)
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка
orcid.org/0009-0008-7023-5864
ananovov@knu.ua

ФОРМУВАННЯ НАРАТИВУ СТІЙКОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ В МЕДІЙНІЙ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ВИСТАВКИ «АЛЛА ГОРСЬКА. БОРИВІТЕР»

Досліджено медійну репрезентацію виставки «Алла Горська. Боривітер» як інституційної практики культурної політики воєнного часу. Мета статті полягає у з'ясуванні того, як виставковий проєкт і пов'язане з ним медійне висвітлення беруть участь у формуванні наративу стійкості української культури в умовах повномасштабної російсько-української війни. Емпіричну базу дослідження становить корпус із 54 медійних текстів, опублікованих у березні – травні 2024 року як реакція на виставку. Методологічну основу роботи становлять культурологічний аналіз, наративний підхід, інституційна перспектива, елементи герменевтичного тлумачення, категоріального контент-аналізу, лексичного та дискурсивного аналізу. Теоретичну рамку формують підходи до культурної пам'яті, культурної травми та наративного впорядкування досвіду. У статті визначено основні смислові блоки наративу стійкості: воєнну актуалізацію виставки, історичну тяглість між радянськими репресіями та сучасною російською агресією, риторику втрати й незнищенності, сакралізацію постаті Алли Горської, державницький вимір культури та мотив обраної української ідентичності. З'ясовано, що медійна репрезентація виставки не лише інформує про мистецьку подію, а й конструює її суспільне значення, вписуючи біографію художниці та спадщину шістдесятництва в ширший контекст культурної пам'яті, травматичного досвіду й символічної мобілізації. Показано, що жанрово-часова динаміка висвітлення рухається від новинної фіксації воєнно-історичної рамки до аналітичного осмислення постаті художниці та легітимації виставки через суспільний резонанс. Обґрунтовано, що в умовах війни виставка функціонує як механізм культурної пам'яті, публічного смислотворення та символічного самоствердження української спільноти.

Ключові слова: культурна політика, культура воєнного часу, медійна репрезентація, культурний наратив, виставкові практики, Алла Горська, культурна пам'ять.

© Ананов О., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Ananov Oleksii,
PhD student at the Faculty of Philosophy
(Department of Ethics, Aesthetics and Cultural Studies)
Taras Shevchenko National University of Kyiv
orcid.org/0009-0008-7023-5864
ananovov@knu.ua

SHAPING THE NARRATIVE OF UKRAINIAN CULTURAL RESILIENCE IN THE MEDIA REPRESENTATION OF THE EXHIBITION "ALLA HORSKA. BORYVITER"

The article examines the media representation of the exhibition "Alla Horska. Boryviter" as an institutional practice of wartime cultural policy. The aim of the study is to determine how the exhibition project and its media coverage participate in shaping the narrative of Ukrainian cultural resilience under the conditions of the full-scale Russian–Ukrainian war. The empirical basis of the research consists of a corpus of 54 media texts published in March–May 2024 as a response to the exhibition. The methodological framework includes cultural analysis, a narrative approach, an institutional perspective, elements of hermeneutic interpretation, categorical content analysis, lexical analysis and discourse analysis. The theoretical framework is based on approaches to cultural memory, cultural trauma and the narrative organization of experience. The article identifies the main semantic blocks of the narrative of resilience: the wartime actualization of the exhibition, historical continuity between Soviet repression and contemporary Russian aggression, the rhetoric of loss and indestructibility, the sacralization of Alla Horska's figure, the state-building dimension of culture, and the motif of chosen Ukrainian identity. The study shows that the media representation of the exhibition not only informs the public about an artistic event, but also constructs its social significance by inscribing the artist's biography and the legacy of the Sixtiers into a broader context of cultural memory, traumatic experience and symbolic mobilization. It is demonstrated that the genre-temporal dynamics of the coverage moves from the initial news framing of the wartime and historical context to the analytical interpretation of the artist's figure and the legitimation of the exhibition through public resonance. The article argues that, under wartime conditions, the exhibition functions as a mechanism of cultural memory, public meaning-making and symbolic self-affirmation of the Ukrainian community.

Key words: cultural policy, wartime culture, media representation, narrative of resilience, exhibition practices, Alla Horska, cultural memory.

Постановка проблеми. Повномасштабна війна трансформує статус культури в суспільстві. Культура набуває значення стратегічного ресурсу державної суб'єктності та складової національної безпеки. Відповідно, культурна політика воєнного часу спрямована зокрема на формування смислових рамок, у межах яких суспільство інтерпретує власну історію, сучасну боротьбу та перспективу майбутнього.

Особливу роль у цьому процесі мають прийоми інституційної роботи, коли культурні події через медійну репрезентацію перетворюються на механізми символічного впливу. Показовий приклад – виставка «Алла Горська. Боривітер», що відбулася у Національному центрі «Український Дім» у 2024 році. Її супроводжувала системна медійна увага, а репрезентація постаті художниці від початку була вписана у воєнний контекст і пов'язана з темами знищення культурної спадщини, історичної пам'яті та сучасної боротьби. Таким чином, виставка проявилася одним із елементів культурної політики воєнного часу.

Аналіз попередніх досліджень і публікацій. Окремі аспекти теми вже дістали висвітлення в українських і зарубіжних дослідженнях, однак переважно не в цілісному поєднанні. В. Малімон і Е. Ольжацька аналізують культурну політику України в умовах війни та російської агресії, акцентуючи на питаннях культурної безпеки, національної спільноти й інституційної трансформації. Музейно-виставковий вимір воєнного досвіду розкрито у працях Е. Ольжацької, В. Хархун і С. Графа, де музеї та виставки розглядаються як простори пам'яті, свідчення, мобілізації та конструювання спільноти. Н. Ковальова і В. Левченко осмислюють виставковий проєкт як форму репрезентації українського мистецтва та досвіду спротиву, тоді як О. Федорків, К. Касьяненко та В. Бойко звертаються до аналізу культурних наративів у мистецьких творах воєнного часу як способу

дослідження українсько-російських відносин. І. Шевель і А. Шмандровський зосереджуються на культурному опорі, культурній стійкості та ролі суспільних інституцій у збереженні національної ідентичності. Водночас недостатньо дослідженим залишається питання взаємодії інституційної виставкової практики та її медійної репрезентації у процесі формування культурного наративу загалом і зокрема наративу стійкості української культури. Саме цей аспект і становить дослідницький фокус нашої статті.

Мета статті полягає у з'ясуванні того, яким чином виставка «Алла Горська. Боривітер» та її медійна репрезентація функціонують як один із механізмів культурної політики воєнного часу і сприяють формуванню наративу стійкості української культури. Відповідно дослідження зосереджується на аналізі медійного корпусу текстів про виставку, виявленні структурних компонентів цього наративу, простеженні його жанрово-часової динаміки та уточненні ролі виставки як інституційної культурної практики. Об'єктом дослідження у статті є інституційні практики культурної політики воєнного часу в Україні, а предметом – медійна репрезентація виставки «Алла Горська. Боривітер». Наукова новизна статті полягає в уточненні ролі виставкових практик у системі культурної політики воєнного часу та у виявленні особливостей медійного формування наративу стійкості української культури на матеріалі виставки «Алла Горська. Боривітер». У рамках нашого дослідження виставку варто розглядати як кейс, у межах якого взаємодіють механізми культурної пам'яті, символічної мобілізації та інституційної репрезентації.

Методологія, теоретична рамка та база дослідження. Теоретичну рамку дослідження визначає розуміння культурної політики воєнного часу як процесу виробництва і трансляції наративів, що структурують колективну пам'ять, формують моделі культурної ідентичності та задають рамки інтерпретації минулого та сучасності, як практики формування публічних смислів через культурну репрезентацію.

Теоретичне підґрунтя статті становлять концепція культурної пам'яті Я. Ассмана, підхід Д. Александера до культурної травми та символічної мобілізації, а також наративна концепція П. Рікера. Концепція Ассмана дає змогу розглядати актуалізацію історичних постатей як механізм стабілізації колективної ідентичності та відновлення історичної тяглості, перерваної насильством. Підхід Александера уможливлює інтерпретацію сакралізації культурного героя як способу наративного оформлення травматичного досвіду та мобілізації спільноти. Концепція Рікера дозволяє трактувати наратив як спосіб смислового впорядкування часу й досвіду, завдяки якому окремі події, постаті й культурні практики включаються до цілісної моделі колективного саморозуміння.

Методологічну основу дослідження становлять культурологічний аналіз, наративний підхід та інституційна перспектива з елементами герменевтичного тлумачення. Це дозволяє розглядати виставку як інституційну культурну практику, а її медійну репрезентацію – як процес формування та розгортання наративу стійкості української культури. Емпіричний рівень дослідження реалізовано через категоріальний контент-аналіз, елементи лексичного аналізу та дискурсивний аналіз, що дало змогу виокремити основні смислові блоки, встановити їхню поширеність і простежити їхню жанрово-часову динаміку. Подальше осмислення результатів спирається на герменевтичне прочитання виставки як форми культурної пам'яті та символічного осмислення історичної травми в умовах війни.

Емпіричну базу дослідження становить корпус із 54 текстів в електронних ЗМІ, опублікованих упродовж березня – травня 2024 року як безпосередня реакція на виставку «Алла Горська. Боривітер». До корпусу увійшли новини, репортажі, аналітичні матеріали, інтерв'ю та лайфстайл-матеріали, що дало змогу простежити первинну інформаційну репрезентацію виставки, а також подальше інтерпретаційне розгортання пов'язаних із нею смислів.

Виклад основної частини

Процедура аналізу текстів

Одиницею аналізу став окремий медійний текст. Аналіз корпусу здійснено поетапно: зафіксовано повторювані лексичні маркери, риторичні формули й тематичні скупчення, після чого тексти було закодовано за шістьма дискурсивними блоками: воєнна актуалізація, риторика втрати й незнищенності, історична тяглість, сакралізація постаті, державницький вимір і мотив обраної ідентичності. Додатково

були враховані жанрові відмінності та хронологічна динаміка медійного циклу, що дало змогу розрізнити релізне ядро, інтерпретаційні розширення та підсумкові форми легітимації виставкового проєкту.

Операціоналізація поняття наративу стійкості української культури здійснена через виявлення повторюваних лексичних маркерів незнищенності, історичної тяглості та символічної мобілізації, а також через аналіз риторичних конструкцій контрасту на кшталт «репресії – але незламність» або «знищення – однак відродження», які структурно закріплюють уявлення про тяглість культурного буття попри історичні травми.

Кількісний аналіз корпусу з 54 медійних текстів, присвячених виставці «Алла Горська. Боривітер» та підрахунок проведені за допомогою інструментарію ШІ – GPT-5.4 Thinking.

Кількісний зріз лексичних маркерів наративу стійкості української культури

З метою емпіричної верифікації наративу стійкості української культури було здійснено кількісний аналіз корпусу медійних текстів про виставку «Алла Горська. Боривітер». Фіксацію проведено за принципом наявності або відсутності відповідного дискурсивного блоку в межах кожного матеріалу. Такий підхід поєднує елементи контент-аналізу з дискурсивною інтерпретацією і водночас враховує значну повторюваність релізного ядра в корпусі текстів. Виділені блоки відповідають основним структурним рівням наративу стійкості: воєнній актуалізації, риториці втрати й незнищенності, історичній тяглості, сакралізації постаті художниці, державницькому виміру культури та мотиву обраної української ідентичності. Основні лексичні маркери наративних блоків наведені у таблиці 1.

Підрахунок частоти появи у тексті лексичних маркерів певного наративного блоку дає змогу окреслити ієрархію смислових домінант у медійній репрезентації виставки. Результати обрахунку приведені у таблиці 2.

Найбільш поширений компонент – воєнна актуалізація: лексеми, пов'язані з війною, окупацією, руйнуванням Маріуполя, знищенням культурної спадщини та втратою монументальних робіт Алли Горської, зафіксовано у 50 із 54 текстів (92,6%). Це засвідчує, що виставка інтерпретується як явище, безпосередньо включене в контекст повномасштабної війни та російського насильства щодо української культури.

У 35 із 54 текстів (64,8%) простежується поєднання мотивів втрати з риторичними конструкціями контрасту, що формують модель «знищення – але незламність». У строгому

Таблиця 1

Лексичні маркери

Смисловий блок	Типові лексичні маркери / формули	Функція маркерів у тексті
Воєнна актуалізація виставки	війна; повномасштабна війна; окупація; російська агресія; Маріуполь; знищені мозаїки; пошкоджені роботи; руйнування культурної спадщини; обстріли; втрачений доробок	Уводять виставку в контекст сучасної війни та руйнування української культури
Історична тяглість	радянська влада; КДБ; переслідування; демонтаж; заборони; вбивство; тоталітарна система; тепер; а тепер і путінська Росія; болісно перегукується із сьогоденням	Поєднують радянське насильство з сучасною російською агресією в один історичний ланцюг
Риторика «знищення – але незламність»	попри; не вдалося; не здавалася; вдалося зберегти; продовжують протистояти; дала нам базу; ми все ще є; продовжуємо боротьбу	Перетворюють мотив втрати на формулу культурного виживання, спротиву й тяглості
Сакралізація постаті художниці	символ спротиву; душа покоління; душею і мотором; рольова модель; одна з центральних фігур; великий приклад боротьби	Переводять постать Горської з біографічного рівня в морально-репрезентативний і символічний образ
Державницький вимір культури	держава; державність; незалежність; національні права; свобода; суб'єктність; окрема нація; боротьба за ідентичність; право України на вибір	Подають культуру і шістдесятництво як чинник формування політичної спільноти та української державності
Обрана українська ідентичність	обрала свою ідентичність; вибір ідентичності; відкриває для себе Україну; відкриває українську культуру; переходить на українську; вивчає мову від абетки; пише українською щоденники	Фіксують свідомий особистий вибір українськості як етичний і культурний жест художниці

тлумаченні до цього блоку віднесено лише ті матеріали, де руйнування монументальних творів Алли Горської прямо переосмислюється через мотив культурного виживання, тяглості або спротиву – констатацію втрати і перетворення її (та подальшої символізації) на доказ незнищенності культурної присутності художниці.

Історична тяглість між радянськими репресіями та сучасною російською агресією простежується у 44 із 54 текстів (81,5%). У значній частині корпусу радянські заборони, переслідування КДБ, знищення творів і вбивство художниці подані як попередній етап того самого насильства, яке нині виявляється через війну, окупацію та руйнування мозаїк Горської. Так формується лінія культурного спротиву, в якій покоління шістдесятників стає ланкою між Розстріляним відродженням і сучасною боротьбою проти агресора за виживання української культури.

Сакралізація постаті художниці виявлена у 19 із 54 текстів (35,2%). До цього блоку віднесено лише ті матеріали, де Алла Горська постає як символічна, морально виняткова або героїзована постать, а не просто як важлива історична фігура. Формули на кшталт «ікона дисидентського руху», «символ спротиву», «душа покоління» переводять біографічний наратив у площину морально-репрезентативного образу.

Державницький вимір культури зафіксовано також у 19 із 54 текстів (35,2%). У цих матеріалах творчість шістдесятників і постать Алли Горської інтерпретуються як чинник формування української державності, національної суб'єктності та громадянської позиції. Культура у цих текстах постає важливим ресурсом політичного самоствердження.

Найменш поширеним, але концептуально важливим є мотив обраної української ідентичності, який у строгому тлумаченні простежується у 6 із 54 текстів (11,1%). До цього блоку віднесено лише ті тексти, де йдеться про свідомий особистий вибір українськості – насамперед про перехід Алли Горської на українську мову та відкриття нею цінності і самобутності української культури у зрілому віці.

Отже, кількісний зріз підтверджує, що наратив стійкості української культури складається

Таблиця 2

Поширеність основних смислових блоків наративу стійкості української культури в корпусі з 54 медійних текстів про виставку «Алла Горська. Боривітер»

Смисловий блок	Кількість текстів	Частка корпусу	Короткий зміст блоку
Воєнна актуалізація виставки	50	92,6%	Виставка подається в контексті повномасштабної війни, окупації, руйнування Маріуполя та знищення культурної спадщини
Історична тяглість	44	81,5%	Радянські репресії, переслідування Горської та сучасна російська агресія інтерпретуються як безперервний ланцюг насильства
Риторика «знищення – але незламність»	35	64,8%	Руйнування прямо переосмислюється через мотив культурного виживання, тяглості або спротиву
Сакралізація постаті художниці	19	35,2%	Горська постає як символічна, морально виняткова або героїзована постать
Державницький вимір культури	19	35,2%	Культура і шістдесятники інтерпретуються як чинник державності, національної суб'єктності та боротьби за свободу
Обрана українська ідентичність	6	11,1%	Наголос на свідомому особистому виборі українськості, мови та культурної самоідентифікації

Таблиця 3

Супровідні тенденції корпусу текстів

Додаткові тенденції корпусу	Статус у дослідженні	Короткий зміст
Афективна мобілізація глядача	Якісне спостереження	Емоційний відгук, суспільний резонанс, консолідаційний ефект виставки
Повернення пам'яті	Якісне спостереження	Биківня, проговорення травматичного досвіду, подолання замовчування
Сучасна реінтерпретація спадщини	Якісне спостереження	Інсталяції, архівні матеріали, фестивальний формат, нові художні форми

із кількох компонентів, виражених із різною інтенсивністю. Його основу становлять воєнний контекст, історична тяглість і риторика незнищенності. Сакралізація постаті художниці, державницький вимір культури та мотив обраної ідентичності виражені менш інтенсивно. Сукупно вони формують медійний образ виставки як події, що репрезентує наратив про незнищенність української культури в умовах історичного та актуального насильства.

Структура наративу стійкості української культури в медійній репрезентації виставки

Наратив стійкості української культури у медійному дискурсі навколо виставки «Алла Горська. Боривітер» має складну структуру. Ядро цієї структури формують воєнна актуалізація виставки, історична тяглість між радянським і сучасним російським насильством та риторична модель «знищення – але незламність». Воєнний контекст переводить виставку з площини ретроспективного вшанування у площину актуальної події, безпосередньо пов'язаної з нинішньою війною та руйнуванням культурної спадщини. Історична тяглість забезпечує часову глибину наративу, вбудовуючи біографію Алли Горської та досвід шістдесятників у довший ланцюг імперського насильства, зокрема щодо митців 20–30-х років. Унаслідок цього стійкість української культури постає не як безперервність без втрат, а як здатність до відродження після насильницького розриву. Риторична модель «знищення – але незламність» завершує цю конструкцію, перетворюючи мотив руйнування на доказ символічної незнищенності культури: фізична втрата спадщини не скасовує її значення, а, навпаки, посилює її актуальність у сучасному культурному досвіді.

Другий рівень структури утворюють персоналізація стійкості через постать Алли Горської та державницький вимір культури. У першому випадку біографія художниці набуває репрезентативного значення і перетворюється на образ культурної травми, морального вибору і спротиву. У другому культура постає не просто як тло історичних подій, а як те, що зберігає пам'ять про насильство, надає сучасній боротьбі моральну й символічну мову та обґрунтовує зв'язок між культурною спадкоємністю і правом України на власну державність, стає суб'єктом боротьби. Саме тому цей рівень переводить наратив із площини історичного досвіду в площину його символічного та політичного осмислення.

На периферійному, але концептуально важливому рівні розташовується мотив обраної української ідентичності. Його значення полягає в тому, що він акцентує особистісний вимір стійкості. У цій перспективі українська культура постає не лише як спільнота, що зберігає себе під тиском, а і як відкритий ціннісний простір, здатний інтегрувати через свідомий вибір, солідарність і культурне самовизначення. Поряд із цим у корпусі простежуються супровідні елементи – афективна мобілізація глядача, повернення пам'яті та сучасна реінтерпретація спадщини, – які підсилюють дію основного наративу, переводячи його у площину актуального переживання.

Аналіз дає підстави трактувати виставку «Алла Горська. Боривітер» як медійний механізм актуалізації ширшого наративу стійкості української культури, у якому стійкість означає не лише незламність перед насильством, а й здатність до відновлення, інтеграції та символічного самопідтвердження.

Жанрово-часова еволюція наративу стійкості української культури

Наратив стійкості української культури постає як динамічна модель, що переживає жанрово-часову еволюцію та поступово насичується новими смисловими шарами. У різних фазах медійного дискурсу довкола виставки змінюються спосіб жанрового оформлення матеріалу, інтенсивність окремих мотивів і складність інтерпретації. Динаміка виявлення дискурсивних блоків приведена у таблицях 4 та 5.

На початковому етапі, який охоплює анонси, новини та тексти, опубліковані в дні відкриття виставки, домінує інституційно сформоване ядро. Саме тут найпослідовніше відтворюються воєнна рамка, мотив втрати монументальної спадщини, паралель між радянськими переслідуваннями та сучасною російською агресією, а також базова формула про значення шістдесятників для сучасної української культури й державності. Це свідчить, що первинна смислова матриця формується вже на рівні релізного повідомлення: виставка від самого початку інтерпретується як подія воєнного часу, що поєднує історичну пам'ять із сучасним досвідом руйнування.

Таблиця 4

Розподіл основних дискурсивних блоків наративу стійкості української культури за фазами медійного висвітлення виставки «Алла Горська. Боривітер» (абсолютні значення)

Дискурсивний блок	Релізна фаза (n=31)	Інтерпретаційна фаза (n=13)	Легітимаційна фаза (n=10)	Усього
Воєнна актуалізація	30	12	8	50
Історична тяглість	25	11	8	44
Риторика «знищення – але незламність»	25	5	5	35
Персоналізація / сакралізація постаті художниці	6	9	4	19
Державницький вимір культури	11	6	2	19
Мотив обраної української ідентичності	2	4	0	6
Масовість / суспільна легітимація проєкту	0	0	10	10

Примітка. До релізної фази віднесено анонси, новини та матеріали перших днів експонування; до інтерпретаційної – інтерв'ю, репортажі, колонки й аналітичні тексти; до легітимаційної – підсумкові матеріали, тексти про резонанс, рекордну відвідуваність і подальше публічне осмислення проєкту.

Таблиця 5

Розподіл основних дискурсивних блоків наративу стійкості української культури за фазами медійного висвітлення виставки «Алла Горська. Боривітер» (відносні значення, % від усіх текстів у фазі)

Дискурсивний блок	Релізна	Інтерпретаційна	Легітимаційна
Воєнна актуалізація	96,8%	92,3%	80,0%
Історична тяглість	80,6%	84,6%	80,0%
Риторика «знищення – але незламність»	80,6%	38,5%	50,0%
Персоналізація / сакралізація постаті художниці	19,4%	69,2%	40,0%
Державницький вимір культури	35,5%	46,2%	20,0%
Мотив обраної української ідентичності	6,5%	30,8%	0,0%
Масовість / суспільна легітимація проєкту	0,0%	0,0%	100,0%

У другій фазі, представленій інтерв'ю, репортажами, авторськими колонками та аналітичними матеріалами, наратив стає менш стандартизованим і більш інтерпретаційно насиченим. Тут посилюються мотиви персоналізації стійкості через постать Алли Горської, виразніше розгортається Биківнянський сюжет, ширше проговорюється значення шістдесятників для історичної пам'яті, а також ускладнюється державницький та ідентифікаційний вимір культури. Якщо в релізній фазі домінує фіксація події, то в інтерпретаційній виставка осмислюється вже як простір морального прикладу, культурної тяглості та політичного значення.

На завершальному етапі акцент зміщується з самої події на її суспільний ефект. У підсумкових матеріалах і пізній аналітиці виставка дедалі частіше описується через категорії резонансу, масовості та рекордної відвідуваності. У цій фазі наратив стійкості набуває легітимаційного виміру: суспільна увага й широке відвідування функціонують як форма підтвердження значущості проєкту. Водночас медійний цикл не завершується разом із виставкою. Майбутня монографія, фестивальний формат завершення виставки і включені у фестиваль твори-рефлексії, пост-інтерв'ю свідчать, що виставка функціонує також як платформа подальшого публічного осмислення постаті Алли Горської.

Отже, жанрово-часова еволюція наративу стійкості української культури відбувається як рух від інституційно заданої воєнно-історичної матриці до її інтерпретаційного, символічного та легітимаційного розширення. Новинні жанри стабілізують вихідне смислове ядро, аналітика й інтерв'ю поглиблюють його, а підсумкові та рефлексивні матеріали переводять виставку у ширший дискурс культурної пам'яті, суспільного резонансу та державної суб'єктності.

Інтерпретація

Отримані результати дають підстави розглядати виставку «Алла Горська. Боривітер» не лише як мистецьку подію, а як один із механізмів культурної політики воєнного часу. Системна присутність воєнної рамки, історичної тяглості та риторики незнищенності засвідчує, що експозиція від початку була вписана в контекст повномасштабної війни й репрезентована як простір боротьби за пам'ять, спадкоємність і культурну суб'єктність. У цьому сенсі медійне висвітлення не обмежується інформуванням про виставку, а бере участь у конструюванні її суспільного значення, роблячи її формою публічного осмислення минулого в умовах сучасної травми.

Я. Ассман розглядає культурну пам'ять як інституціоналізовану форму колективної пам'яті, закріплену в символічних формах. Саме такі форми – виставки, канонізовані постаті, ритуалізовані події – забезпечують стабілізацію ідентичності в тривалій перспективі. У випадку медійної репрезентації Горської спостерігаємо такий процес: її біографія включається до канонічного ряду українського культурного спротиву, а історична лінія шістдесятників пов'язана з «Розстріляним відродженням» і сучасною війною. Отже, пам'ять у цьому випадку виконує не лише ретроспективну, а й консолідаційну функцію.

З позицій концепції культурної травми Д. Александера, травматичний досвід набуває суспільного значення через наративне оформлення і моральну інтерпретацію. У цьому процесі окремі постаті перетворюються на символи, що уособлюють боротьбу, втрату і спротив. Медійне конструювання образу Горської як жертви репресивної системи, морального авторитета і символу незнищенності відповідає цій логіці: її біографія подається як моральна драма, у якій радянське насильство і сучасна російська агресія утворюють безперервну лінію загрози культурі. Відтак сакралізація постаті художниці виконує не лише меморіальну, а й мобілізаційну функцію, пропонуючи етичний орієнтир для сучасності.

Не менш важливо, що в пізніших фазах медійного циклу виставка дедалі виразніше осмислюється в категоріях державності, суспільного резонансу та культурної легітимації. Персоналізація постаті художниці, державницьке осмислення культури, мотив обраної української ідентичності, а також акценти на рекордній відвідуваності й масовості надають події виразного морального і політичного змісту. У цій перспективі стійкість української культури постає не лише як здатність витримувати насильство, а і як здатність відновлювати тяглість після розриву, інтегрувати через свідомий ціннісний вибір і здобувати суспільне визнання. Тому виставку можна розглядати як один із механізмів символічного самоствердження суспільства в умовах війни, де культура функціонує водночас як носій пам'яті, моральний орієнтир і ресурс колективної стійкості.

Висновки. На матеріалі виставки «Алла Горська. Боривітер» у статті уточнено роль виставкових практик як інструмента культурної політики воєнного часу. Аналіз медійної репрезентації події засвідчив формування багаторівневого наративу стійкості української культури, ядро якого становлять воєнна актуалізація виставки, риторика незнищенності та логіка історичної тяглості між радянським і сучасним російським насильством. У цьому наративі біографія Алли Горської набуває значення етичного орієнтира й ресурсу символічної мобілізації, а її спадщина – державницького смислового виміру. Встановлено, що жанрово-часова динаміка висвітлення виставки рухається від новинної фіксації воєнно-історичного контексту до аналітичної сакралізації постаті художниці та ширшого суспільно-політичного осмислення її творчості. Це переводить виставку з площини мистецької події у площину символічного самоствердження спільноти. Отже, в умовах війни виставка функціонує не лише як об'єкт інформування, а як механізм культурної пам'яті, що інтегрує травматичний досвід у цілісну модель національного самоусвідомлення.

Список використаних джерел:

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.

Ковальова Н., Левченко В. (2024). Українське образотворче мистецтво у сучасному виставковому проекті: досвід спротиву. Δόξα / *Докса*, 1(41), 187–201. https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.1(41).316171.

Малімон В. І. (2022). Пріоритети державної культурної політики України в умовах війни. *Наукові перспективи*, 7(25), 152–165. https://doi.org/10.52058/2708-7530-2022-7(25)-152-165.

Федорків О. П., Касьяненко К. М., Бойко В. А. (2024). Аналіз культурних наративів у витворах мистецтва для дослідження українсько-російських відносин. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, 3, 46–52. https://doi.org/10.32461/2226-3209.3.2024.313266.

Шевель І. (2024). Культурний конфлікт під час війни: соціокультурний дискурс українського опору. *Питання культурології*, 44, 43–53. https://doi.org/10.31866/2410-1311.44.2024.318700.

Шмандровський А. С. (2025). Формування культурної стійкості та національної ідентичності через інститути громадянського суспільства. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, 2, 194–199. https://doi.org/10.32461/2226-3209.2.2025.338927.

Alexander, J. C. (2004). Toward a theory of cultural trauma. In J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. J. Smelser, & P. Sztompka (Eds.), Cultural trauma and collective identity (pp. 1–30). University of California Press.

Assmann, J. (2008). Communicative and cultural memory. In A. Erll & A. Nünning (Eds.), Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook (pp. 109–118). De Gruyter.

Graf, S. (2024). Instant memories of the Russian war against Ukraine: Mapping the virtual Meta History: Museum of War. Memory, Mind & Media, 3. https://doi.org/10.1017/mem.2024.5.

Kharkhun, V. (2025). Warring memory: Exhibiting the Russo-Ukrainian war in Ukraine's national museums. *Nationalities Papers*, 1–25. https://doi.org/10.1017/nps.2025.10089.

Olzacka, E. (2021). The role of museums in creating national community in wartime Ukraine. *Nationalities Papers*, 49(6), 1028–1044. https://doi.org/10.1017/nps.2020.39.

Olzacka, E. (2024). 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.

Ricoeur, P. (1984). Time and narrative (Vol. 1). University of Chicago Press.

Ricoeur, P. (1994). Oneself as another. University of Chicago Press.

References:

Alexander, J. C. (2004). Toward a theory of cultural trauma. In J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. J. Smelser, & P. Sztompka (Eds.), *Cultural trauma and collective identity*. Berkeley: University of California Press. P. 1–30 [in English].

Assmann, J. (2008). Communicative and cultural memory. In A. Erll & A. Nünning (Eds.), *Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook*. Berlin; New York: De Gruyter. P. 109–118 [in English].

Fedorkiv, O. P., Kasianenko, K. M., & Boiko, V. A. (2024). Analiz kulturnykh naratyviv u vytvorakh mystetstva dlia doslidzhennia ukrainsko-rosiiskykh vidnosyn [Analysis of cultural narratives in works of art for the study of Ukrainian-Russian relations]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv* [Bulletin of the National Academy of Culture and Arts Management], 3, 46–52. https://doi.org/10.32461/2226-3209.3.2024.313266 [in Ukrainian].

Graf, S. (2024). Instant memories of the Russian war against Ukraine: Mapping the virtual Meta History: Museum of War. *Memory, Mind & Media*, 3. https://doi.org/10.1017/mem.2024.5 [in English].

Husak, D. (2024). Kulturnyi turyzm v umovakh rosiisko-ukrainskoi viiny [Cultural tourism in the conditions of the Russian-Ukrainian war]. *Litopys Volyni* [Volyn Chronicle], 30, 131–134. https://doi.org/10.32782/2305-9389/2024.30.21 [in Ukrainian].

Kharkhun, V. (2025). Warring memory: Exhibiting the Russo-Ukrainian war in Ukraine's national museums. *Nationalities Papers*, 1–25. https://doi.org/10.1017/nps.2025.10089 [in English].

Kovalova, N., & Levchenko, V. (2024). Ukrainske obrazotvorche mystetstvo u suchasnomu vystavkovomu proekti: dosvid sprotyvu [Ukrainian fine art in the contemporary exhibition project: The experience of resistance]. *Doxa / Doksa* [Doxa], 1(41), 187–201. https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.1(41).316171 [in Ukrainian].

Malimon, V. I. (2022). Priorytety derzhavnoi kulturnoi polityky Ukrainy v umovakh viiny [Priorities of the state cultural policy of Ukraine in wartime]. *Naukovi perspektyvy* [Scientific Perspectives], 7(25), 152–165. https://doi.org/10.52058/2708-7530-2022-7(25)-152-165 [in Ukrainian].

Olzacka, E. (2021). The role of museums in creating national community in wartime Ukraine. *Nationalities Papers*, 49(6), 1028–1044. https://doi.org/10.1017/nps.2020.39 [in English].

Olzacka, E. (2024). 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].

Ricoeur, P. (1984). *Time and narrative*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press [in English].

Ricoeur, P. (1994). *Oneself as another*. Chicago: University of Chicago Press [in English].

Shevel, I. (2024). Kulturnyi konflikt pid chas viiny: sotsiokulturnyi dyskurs ukrainskoho oporu [Cultural conflict during war: The sociocultural discourse of Ukrainian resistance]. *Pytannia kulturolohii* [Issues in Cultural Studies], 44, 43–53. https://doi.org/10.31866/2410-1311.44.2024.318700 [in Ukrainian].

Shmandrovskyi, A. S. (2025). Formuvannia kulturnoi stiikosti ta natsionalnoi identychnosti cherez instytuty hromadianskoho suspilstva [Formation of cultural resilience and national identity through civil society institutions]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv* [Bulletin of the National Academy of Culture and Arts Management], 2, 194–199. https://doi.org/10.32461/2226-3209.2.2025.338927 [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 30.03.2025
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 908:7.04:761:27-23(081)"1755"
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.49

Більченко Інна Валеріївна,
старший науковий співробітник науково-дослідного відділу
«Меморіальний музей Г. С. Сковороди»
Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав»
orcid.org/0009-0005-7411-0629
niez_bilchenko@ukr.net

ПОВНОАРКУШЕВІ ГРАВЮРИ У ВИДАННІ БІБЛІЇ 1755 РОКУ: ІКОНОГРАФІЯ ТА ХУДОЖНІ ОСОБЛИВОСТІ

Статтю присвячено дослідженню повноаркушевих гравюр, створених німецьким майстром-гравером Андреасом Нунцером, які розміщено у виданні Біблії 1755 р. у перекладі Мартіном Лютером. Об'єктом дослідження виступає цикл із восьми гравюр, що входять до структури видання та становлять важливу складу його художнього-декоративного оформлення. Основну увагу приділено композиційній побудові зображень, іконографії біблійних образів, символіці та художнім особливостям гравюр. Методологічною основою дослідження став комплекс наукових підходів, зокрема історико-мистецький, іконографічний та порівняльний аналіз. Під час інтерпретації образів застосовано принципи іконографічного методу, сформульованого Ервіним Панофським, що передбачає аналіз художнього твору через систему символів та культурно-історичних контекстів.

У статті зроблено спробу розкрити особливості художньої мови гравера, зокрема використання барокових декоративних елементів, складної системи світлотіньового моделювання та виразної пластики постатей. Проаналізовано іконографічні образи окремих біблійних постатей, серед яких зображення євангелістів, пророків Старого та Нового Завітів. Звернено увагу на переклад написів у картушах, що супроводжують композиції, та їх інтерпретації у контексті біблійного тексту.

Як результат, під час студіювання гравюр було встановлено, що ілюстрації виконують не лише декоративну функцію, але і відіграють важливу дидактичну роль, сприяючи читачеві візуально осмислити зміст Святого Письма. Виявлено, що ілюстративний цикл формує цілісну іконографічну програму видання та відображає характерні риси німецької книжкової графіки середини XVIII ст.

Отримані результати можуть бути використані у подальших дослідженнях історії європейського книгодрукування, біблійної іконографії та художнього оформлення стародруків.

Ключові слова: гравюра, іконографія, мистецтво, Біблія.

Bilchenko Inna,
Senior Staff Scientist
at the National Historical and Ethnographic Reserve "Pereyaslav"
orcid.org/0009-0005-7411-0629
niez_bilchenko@ukr.net

FULL-PAGE ENGRAVINGS IN THE 1755 EDITION OF THE BIBLE: ICONOGRAPHY AND ARTISTIC FEATURES

This article is devoted to the study of full-page engravings created by the German master engraver Andreas Nunzer, included in the 1755 edition of the Bible translated by Martin Luther. The object of the research is a cycle of eight engravings that form part of the structure of the edition and constitute an important component of its artistic and decorative design. The main focus is placed on the compositional structure of the images, the iconography of biblical figures, symbolism, and the artistic features of the engravings. The methodological basis of the study is a complex of scholarly approaches, including art-historical, iconographic, and comparative analysis.

© Більченко І. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

In the interpretation of the images, the principles of the iconographic method formulated by Erwin Panofsky are applied, which involve the analysis of a work of art through a system of symbols and cultural-historical contexts.

The article attempts to reveal the distinctive features of the engraver's artistic language, in particular the use of Baroque decorative elements, a complex system of chiaroscuro modeling, and expressive plasticity of figures. Iconographic representations of selected biblical figures are analysed, including depictions of the Evangelists and prophets of the Old and New Testaments. Attention is also given to the translation of inscriptions within cartouches accompanying the compositions, as well as to their interpretation in the context of the biblical text.

As a result of the study, it has been established that the engravings perform not only a decorative function but also play an important didactic role, assisting the reader in visually comprehending the content of the Holy Scripture. It has been determined that the illustrative cycle forms a coherent iconographic program of the edition and reflects the characteristic features of German book graphics of the mid-eighteenth century.

The results obtained may be used in further research on the history of European book printing, biblical iconography, and the artistic design of early printed books.

Key words: engraving, iconography, art, Bible.

Постановка проблеми. Стародруки, представлені в експозиції Меморіального музею Г. С. Сковороди, є цінними історико-культурними артефактами, що дають можливість реконструювати релігійне, інтелектуальне та книжкове життя доби раннього модерну на території Європи. Серед них представлено близько двох десятків біблій перекладених різними мовами, які дозволяють простежити процеси поширення християнського вчення, еволюції богословської думки і становлення традицій українського барокового та просвітницького середовищ.

У пропонованій науковій розвідці буде здійснено спробу комплексного опису повноаркушевих гравюр, уміщених у німецькомовній Біблії 1755 р. Адже ілюстративні цикли, вміщені у виданнях Святого Письма становлять важливий, проте недостатньо досліджений пласт книжкової графіки раньомодерної доби. Зазначена книга видана в Нюрнберзі і є важливим матеріальним свідченням процесу перекладу та поширення Святого Письма народними мовами. Це видання репрезентує пізній етап утвердження біблійного тексту в німецькій мовній традиції, сформованій під впливом реформаторських перекладів XVI ст., передусім перекладу Мартіна Лютера, що став нормативним для протестантського світу. У науковій літературі переважно розглядається текстологічне значення лютеранського перекладу та його роль у формуванні літературної мови, тоді як візуальний компонент видань – зокрема повноаркушеві композиції – залишаються на периферії дослідження. Між тим ці гравюри виконують не лише декоративну функцію, а формують цілісну іконографічну програму, яка інтерпретує біблійний текст, структурує його сприйняття та відображає конфесійні акценти доби. Недостатньо дослідженими залишаються питання: іконографічної системи образів; символічної мови композиції, взаємодії тексту й зображення; атрибуції та творчої спадщини граверів, зокрема Андреаса Нунцера.

Аналіз дослідження. У дослідженні використано напрацювання українських та зарубіжних науковців, присвячені історії книгодрукування, стародрукам та мистецтву книжкової гравюри. Дослідження Галини Ковальчук (Ковальчук, 2004, с. 34–38) та Ольги Гальченко (Ковальчук, 2021, с. 148–156) стали важливими для розуміння принципів опису, атрибуції та вивчення стародрукованих видань. Важливе значення для аналізу художнього оформлення книги мають праці Володимира Стасенка (Стасенко, 2011, с. 79–85), у яких розглянуто розвиток гравюри та особливості іконографії у стародруках XVI–XVIII ст.

У галузі історії мистецтва дослідження книжкової графіки XVIII ст. спираються на загальні праці з теорії образу та іконографії. Методологічною основою для аналізу біблійних зображень стала концепція Ервіна Панофського, що передбачає інтерпретацію художнього образу через систему символів і культурних контекстів (Диса, 2020, с. 59–65).

Мета статті: здійснення комплексного мистецтвознавчого аналізу повноаркушевих гравюр німецькомовного видання Біблії 1755 р. в перекладі Мартіна Лютера. Дослідження спрямоване на символічне наповнення, композиційне та стилістичні особливості у контексті протестантської візуальної культури XVIII ст.

Під час аналізу гравюр із німецькомовного біблійного видання 1755 р. в перекладі Мартіна Лютера було застосовано комплексний

міждисциплінарний підхід, що поєднує мистецтвознавчі, іконографічні та історико-богословські методи. Історико-культурний метод використаний для визначення історичного контексту створення та функціонування видання. Іконографічний метод спрямований на інтеграцію сюжетів гравюр та відповідність біблійним текстам, ідентифікацію персонажів за атрибутами. Формально-стилістичний аналіз дозволив визначити стилістичну належність творів за допомогою просторової організації, світлотіньових контрастів, пластики зображених фігур, композиційної побудови, тощо.

Виклад основного матеріалу. Мартін Лютер та його сподвижники зробили переклад Біблії німецькою мовою, який став одним із найважливіших для німецької культури і вплинув на розвиток книгодрукування. Цей процес стимулював інтерес до перекладів у сусідніх культурах, включаючи українську. Поява численних німецьких перекладів стала прикладом і поштовхом для українських діячів, що привело до появи таких важливих перекладів, як Пересопницьке Євангеліє та Острозька Біблія. Видання 1755 р. ґрунтується на оригінальному перекладі М. Лютера, що став фундаментом для формування німецької літературної мови.

М. Лютер переклав Новий Завіт із грецької, а Старий Завіт – з оригінальних єврейських та арамейських текстів (Цолін, 2025).

Лютеранська Біблія XVIII ст. в експозиції Меморіального музею Г. С. Сковороди становлять інтерес як приклад високорозвиненої граверської майстерності визначних європейських центрів книгодрукування. Вона містить характерні ознаки барокового декоративного оформлення: складні ініціали, заставки, гравюри, орнаментальні рамки. Важливою художньою складовою зазначеного видання є цикл із восьми повноаркушевих гравюр, виконаних майстром книжкової графіки Андреасом Нунцером (Andreas Nunzer). Ім’я зазначеного гравера фіксується внизу на гравюрах. На жаль, біографічна інформація про нього в спеціальних каталогах відсутня, є лише згадки у каталогах аукціонних лотів і музейних колекціях, що свідчить про його активність у першій половині XVIII ст.

Композиції, створені гравером, формують цілісну візуальну програму видання та відіграють не лише декоративну, а передусім богословсько-дидактичну функцію. Гравюри виконані у техніці різцевої гравюри на міді, що дозволило досягти високого ступеня штрихової градації, тонких світлотіньових переходів і глибини простору. Лінійна мова А. Нунцера характеризується чітким контуром фігур та багатошаровим штрихуванням, яке моделює об’єми й підкреслює драматургію сцен.

Перша гравюра, розміщена перед розділом з біографією Мартіна Лютера, репрезентує один із найвідоміших іконографічних образів Реформації – сцену роботи Лютера у замку Вартбург (Biblia, 1755, с. 66).

У центрі композиції розміщена масивна фігура Мартіна Лютера за масивним письмовим столом. Його постава спокійна та зосереджена, обличчя сповнене внутрішньої концентрації. Лютер тримає в руках перо, що вказує на момент творення перекладу Біблії німецькою мовою – одного з ключових актів Реформації. На столі розміщено відкриту книгу, каламар, та інші писарські приладдя, які слугують атрибутами вченого та богослова. Ці елементи водночас підкреслюють реалії праці Лютера у вимушеній ізоляції та символізують його духовне покликання.

Особливу увагу привертає декоративний елемент, розміщений на задній стінці – три портрети. Швидше за все на портретах зображено батьків Мартіна Лютера та його дружину. Чоловік у горі – Ганс Лютер – батько, фермер і підприємець. У 1527 р. він і його дружина Маргарет позували Лукасу Кранахові старшому (справжнє прізвище Мюллер) (Брокгауз, 1895, с. 499) для окремих портретів, які зберігаються у Вартбурзі та інших збірках. Жінка угорі – Маргарет Лютер – мати реформатора. Жінка внизу – Катерина фон Бора, з якою він одружився у 1525 р.

Манера виконання А. Нунцера вирізняється чітким лінійним малюнком, властивим техніці мідеритної гравюри середини XVIII ст. Художник застосовує тонкі штрихові градації для моделювання об’єму, створюючи виразні переходи світла й тіні. Завдяки цьому інтер’єр сприймається монументальним, а постать М. Лютера – виокремленою та підкреслено значущою.

Наступна повноаркушева гравюра є багатосюжетною алегорично-біблійною композицією, побудованою за принципом чотиричастинного

поділу, об'єднаного центральним картушем із пояснювальним написом: *Vorstellung der vornehmsten Persones, deren in den V Büchern Mosis gedacht wird*, що перекладається як «Зображення найвизначніших осіб, про яких згадується у п'яти книгах Мойсея» (Biblia, 1755, с. 77).

Композиція організована симетрично: чотири окремі сцени розміщені у прямокутних полях, обрамлених розвиненим бароково-рокайлевим орнаментом із рослинних мотивів, картушів і завитків. Усі сцени пов'язані між собою не лише декоративно, а й типологічно, вибудовуючи богословську логіку гріхопадіння, Закону, молитви та випробування віри. Гравюра містить послідовні старозавітні сюжети: Адам і Єва – початок історії гріха, Ной – відновлення завіту, Авраам – вибраність і обітниця, Мойсей та Аарон – Закон і священство.

Верхній лівий сегмент: Адам і Єва – момент після гріхопадіння, оголені фігури, які прикриті фіговим листям, у динамічному русі, спрямованого вгору. Жести їхніх рук – піднесені, тривожні, сповненні благання – візуально підкреслюють момент усвідомлення провини. Пластика тіл і експресивність рухів відповідають бароковій традиції драматизації біблійного наративу. Фон із деревами та затемненим небом наче посилює мотиви втрати первісної гармонії.

Верхній правий сегмент: зображено постать Мойсея, його впізнаємо завдяки скрижалям Закону, які він тримає поруч із собою. Його фігура статична, зосереджена, погляд спрямований угору або вдалину. Драпірування одягу підкреслює монументальність і авторитетність пророка.

Нижній лівий сегмент: постать Авраама у молитві. Він зображений на колінах, з піднятими до неба руками, що є традиційним жестом повної довіри та послуху Богові. Ландшафт має спокійніший характер, ніж у сцені з Адамом і Євою, що підкреслює внутрішню зосередженість і смирення персонажа. Авраам тут постає як образ віри та завіту, ключова фігура старозавітної історії спасіння.

Нижній правий сегмент: зображено дві постаті, що підписані як Мойсей та первосвященик Аарон – тема культу, служіння, посередництва між Богом і народом. Постать, що стоїть одягнена у первосвященне вбрання, характерна для Аарона: багатошаровий одяг, декоративний нагрудник (ефод), головний убір із сакральними елементами. На грудях – прямокутна ритуальна пластина з чітко промальованими 12 коштовними каменями, що символізують коліна Ізраїлеві. Поруч – Мойсей, зображений на колінах, у жесті молитви та заступництва. Даний образ представлено у вигляді старця із довгою бородою, в простому драпірованому вбранні, зосереджений у молитві або благанні. Жест схиленої голови та складені руки відповідають традиційному іконографічному образу Мойсея як пророка-заступника, що звертається до Бога за народ.

Наступна гравюра виконана теж технікою мідерит. У центральному картуші напис *Abschilderung einiger derer Personen, von welchen die Historischen Bücher vornehmlich gedenken*, що перекладається як «Зображення деяких осіб, про яких розповідають історичні книги Старого Завіту». Гравюра має чітко організовану симетричну композицію, поділену на чотири рівнозначні поля, об'єднанні декоративною архітектурною рамкою барокового характеру з картушами, волютами та орнаментальними вставками (Biblia, 1755, с. 185).

У верхньому лівому полі зображено Ісуса Навина – воєначальника Ізраїлю. Він представлений у військовому вбранні, з плащем та шоломом, у динамічній позі, що підкреслює його роль як переможця та провідника народу Божого. Жест руки та спрямований погляд символізують божественне керівництво і рішучість.

У верхньому правому полі зображено пророка Самуїла – старця з довгою бородою, у плащі, з піднятою рукою, що вказує вгору. Його постать можна трактувати як образ пророчого посередника між Богом і народом, носія Божої волі та морального авторитету.

У нижньому лівому полі представлено царя Давида – у спокійній, зосередженій позі, з сувоєм, що вказує на нього не лише як на правителя, а й як на псалмоспівця та поета.

У нижньому правому полі зображено царя Соломона – у короні, з царськими регаліями та символами мудрості й суду. Його постать вирізняється величністю та спокоєм, що відповідає біблійному образу мудрого правителя та будівничого Храму.

Гравюра має врівноважені пропорції, чітку ієрархію образів, ретельне моделювання складок одягу за допомогою штрихування.

Просторові плани та пейзажні фони підсилюють наративний характер композиції. Орнаментальні рамки мають не лише декоративну, а й символічну функцію – вони поєднують окремі сцени в єдину історико-богословську концепцію.

Наступна гравюра «Чотири великі пророки» Старого Завіту, відповідно до традиційного біблійного канону: Ісая, Єремія, Єзекіїль і Даниїл (Biblia, 1755, с. 534). Їх ієрархічне та симетричне розміщення підкреслює концепцію цілісності пророчого одкровення.

Верхнє ліве поле – Ісая. Пророк зображений у момент божественного осяяння: його погляд і жест руки спрямовані в гору, у бік небесного світла. Такий іконографічний мотив відсилає до видінь Ісаї та його пророцтво про Месію. Драпірування одягу підкреслює монументальність постаті та її духовну зосередженість.

Верхнє праве поле – Єремія. Постать Єремії трактовано в емоційно стриманій, скорботній манері. Пейзаж із міською забудовою на тлі може бути прочитаний як алюзія на Єрусалим і його руйнування. Така інтерпретація відповідає біблійному образу пророка як носія трагізму та морального осуду.

Нижнє ліве поле – Єзекіїль. Композиція насичена багатофункціональною сценою воскресіння мертвих – прямою іконографічною алюзією на пророцтво про оживлення сухих кісток. Постаті оголених і напівоживлених тіл, скелетів та жест пророка створюють сильний есхатологічний акцент.

Нижнє праве – Даниїл, що підтверджується підписом у нижньому картуші. Він постає у колінопреклоненій позі, з легко піднятим обличчям і поглядом, спрямованим угору. Руки притиснуті до грудей – жест внутрішньої молитви, покори й довіри до Бога. Драпірування одягу важке, з глибокими складками, що підкреслює барокову пластику фігури та внутрішню напругу моменту. Над Даниїлом, у верхній частині архітектурно-орнаментального обрамлення, розміщена лев'яча маска. Її значення багатопланове: у біблійному контексті лев асоціюється з небезпекою та смертельною загрозою (яма з левами), водночас у бароковій символіці лев може означати Божу силу, суд, владу, які стримують хаос. Пророк зображений у спокійній, зосередженій позі, поруч із ним – істота з чітко окресленими загнутими рогами, що має вузьку морду. Швидше за все істота – це цап із пророчих видінь Даниїла. Композиція має врівноважений, майже медитативний характер. Дана гравюра репрезентую канонічний образ пророків Старого Завіту як носіїв божественного одкровення, суду та надії на спасіння.

Наступна повноаркушева гравюра із зображенням дванадцяти малих пророків (Biblia, 1755, с. 707). Її композиція має чітку ієрархічну структуру та поділена на два регістри, у яких розміщено постаті пророків. Центральну частину аркуша займає декоративний картуш із написом: *Vorstellung der XII kleinen Propheten*, що перекладається як «Зображення дванадцяти малих пророків». Картуш виконаний у формі пишного барокового медальйона, прикрашеного рослинним орнаментом, мушлями та волютами, що підкреслює декоративну функцію гравюри та водночас структурує композиційний простір.

У верхній частині зображено шість пророків, імена яких подано на стрічках над постатями: Осія, Йоїл, Амос, Овдій, Йона, Міхей. Фігури представлені у напівколі, що створює відчуття діалогу та духовної єдності. Центральний персонаж сидить на підвищенні, що надає композиції ієрархічності. Його поза спокійна і зосереджена, тоді як інші пророки активно жестикулюють, підносячи руки до неба або звертаючись один до одного. Особливо виразною є постать Осія, який піднімає руку вгору, вказуючи на небесний простір. Цей жест традиційно інтерпретується як знак пророчого натхнення та божественного одкровення.

Майстер ретельно опрацьовує індивідуальні риси обличчя. Пророки мають бороди, глибокі зморшки та зосереджені погляди, що підкреслюють їхній образ мудрих провісників. Драпірування одягу передано густим штрихуванням, яке формує об'єм і створює складну гру світлотіні.

Нижня частина гравюри представляє іншу групу пророків: Наум, Авакум, Софонія, Огея, Захарія. Малахія. Композиція цієї сцени має більш динамічний характер. Наум тримає сувій або табличку з написами, що символізує запис божественного одкровення. Інші персонажі схиляються до нього, уважно слухаючи або жестами підкреслюючи значення пророчого слова. Огея, який стоїть майже на колінах перед групою, створює емоційний центр сцени. Його

поза виражає покору та благоговіння перед пророчим словом.

Повноаркушева гравюра, де у нижній частині композиції в декоративному картуші розміщено напис *Das Rene Testament*, розміщена перед розділом Нового Завіту і відіграє роль фронтиспісу до нього (Biblia, 1755, с. 913).

Композиція має вертикальну побудову та поєднує земний і небесний простори. Сцена розгортається у багатофігурному бароковому середовищі, де через систему алегоричних образів розкривається ідея божественного одкровення.

У центрі композиції зображено ймовірно постать євангеліста. Фігура сидить на кам'яному підвищенні. Праву руку персонаж притискає до грудей, а його погляд спрямований угору – звідки надходить божественне натхнення. Жести та поза постаті передають стан духовного зосередження.

У верхній частині гравюри зображено групу ангелів та путті, що літають серед хмар. Від небесного простору до землі спрямовані промені світла, які мабуть символізують божественне одкровення. Один із ангелів вказує Євангелісту на аркуш із медальйонами, у яких розміщено сцени з життя Христа. Ці мініатюрні композиції можна інтерпретувати як ключові події Нового Завіту – народження, розп'яття та інші епізоди. Один із ангелів підтримує декоративну драпіровку, інші спостерігають за сценою, посилюючи відчуття урочистості та небесної присутності.

У нижньому регістрі гравюри зображено групу путті, які граються біля атрибутів християнської символіки. Серед предметів можна помітити чашу, розірвані кайдани, корону.

Постаті відзначаються пластичністю та динамікою, що є типовими рисами барокового мистецтва. Особливу увагу приділено жестам і поглядам персонажів, через які передається взаємодія між небесним і земним світами.

Наступна гравюра «Покликання апостолів і дарування Закону» має чітку двочастинну композицію, поділену горизонтально та об'єднану центральним овальним картушем із написом (Biblia, 1755, с. 917). Орнаментальна рамка барокового характер з рокайлями, стрічками та картушами формує візуальну єдність сцен і водночас підкреслює їхній богословський зв'язок. Ця гравюра побудована відповідно до усталеної християнської іконографічної традиції тетраморфу. Сцена розгортається в небесному просторі, сформованому хмарами, що створюють багатоярусну композицію з чіткою вертикальною ієрархією, де земний вимір повністю відсутній, що підкреслює сакральний характер зображеного. У верхній частині зображення міститься символ Святого Духа у вигляді голуба, оточеного сяйвом променів, що символізує божественне натхнення написання Євангелій. Промені спрямовані до низу, поєднуючи небесну сферу з постатями євангелістів і підкреслюючи їхню роль як богонатхненних авторів Святого Письма. Навколо сонм ангелів і путті, занурених у хмари. У центральній частині зображено євангелістів, ідентифікованих за підписами та атрибутами.

Святий Матвій зображений у супроводі ангела (людської постаті), який символізує богонатхненне походження його тексту та акцент на земному родоводі Христа. Євангеліст тримає книгу або сувій як знак письмового свідчення.

Святий Марк пізнається за образом лева, розташованого у його ніг. Лев уособлює силу і воскресіння, велич і царську гідність Христа, а також початок Євангелія Від Марка, що символічно співвідноситься з голосом, який лунає з пустелі.

Святий Лука представлений разом із тельцем – символом жертви та священнодійства, що відповідає темі храмового служіння й жертовності, притаманній його Євангелію. Лука тримає книгу, наголошуючи на його ролі як богословського автора й хроніста.

Святий Іоан супроводжується орлом, символом духовної висоти та богословської глибини. Орел, зображений за спиною Євангеліста, вказує на споглядальний і містичний характер Євангелія, яке звертається до вічної природи Слова.

Фігури євангелістів зображені в динамічній взаємодії: їхні жести, погляди та положення тіл формують замкнений колообіг, що візуально підкреслює єдність чотирьох Євангелій як цілісного корпусу текстів. Драпірування одягу виконане з бароковою експресією, з акцентом на глибокі складки та контраст світла і тіні, що посилює відчуття руху та духовного піднесення.

У нижній частині композиції розташовано декоративний картуш із написом німецькою

Die vier Heilige Evangelisten – «Чотири євангелісти», який підтримують двоє путті. Картуш виконує функцію текстового ключа до іконографії зображення та остаточно фіксує інтерпретацію сцени як алегоричного прославлення євангельського слова. Гравюра репрезентує канон Нового Завіту як завершення одкровення і логічно продовжує попередні сцени.

Остання гравюра циклу має характер підсумкового, еклезіологічного образу, що символічно завершує біблійну історію формування Божого одкровення та його передачі Церкві (Biblia, 1755, с. 1305).

У верхній частині композиції розміщено небесний простір, позначений променистим сяйвом, що розходиться з умовного центру, прихованого за хмарами. Світло трактоване не як конкретна фігура, а як знак Божої присутності та санкції, що відповідає протестантській візуальній традиції, схильній уникати антропоморфного зображення Бога-отця. Серед хмар – ангельська голова та летючі путті, які формують небесний хор і слугують посередниками між Божественним світлом і земною Церквою.

Нижче розміщена група апостолів, у центрі композиції зображено апостолів Петра і Павла – символічні стовпи Церкви, наділені атрибутами духовної влади та проповіді. Апостол Петро ідентифікується за атрибутом ключів, які він тримає як знак духовної влади та апостольської спадкоємності. Його постава врівноважена, спрямована вперед, що підкреслює функцію охоронця й носія церковного устою. Апостол Павло зображений поруч, з мечем. Його фігура відзначається внутрішньою напругою та динамікою, акцентуючи роль активного поширення віри. Ключовим акцентом композиції є жест з'єднаних рук апостолів Петра і Павла. Цей мотив є свідомо введеним і не має випадкового характеру. Тримання за руки символізує єдність апостольського служіння.

Інші апостоли розташовані півколом, утворюють спільноту свідків, кожен з яких наділений індивідуалізованими рисами обличчя, жестами та атрибутами. У нижній частині гравюри розміщено декоративний картуш із написом німецькою мовою, який програмно визначає зміст сцени: «Зображення апостолів та свідків Ісуса Христа».

Висновки. Отже, видання Біблії 1755 р. вирізняється посиленою дидактичною спрямованістю, що проявляється у ретельно продуманій програмі гравюр. Усі вісім аркушів вирізняються: монументальністю композиції; багатофігурною побудовою з чіткою ієрархією; ретельною деталізацією атрибутів і написів у картушах; поєднанням барокової динаміки з просвітницькою впорядкованістю. Ілюстрації не мають суто декоративної функції, а виконують роль візуального коментаря до тексту, покликаного спрямувати читача.

Цикл охоплює ключові постаті та вузлові моменти біблійної історії. Досліджувані гравюри видання постають як синтез богословської програми Реформації та високої культури німецької книжкової графіки XVIII ст., де вони є невід'ємним елементом інтерпретації тексту і важливим інструментом формування конфесійної ідентичності. Центральне місце в композиціях часто посідають фігури, які символізують передання Одкровення – пророки, євангелісти тощо. Їхні атрибути (книги, сувої, нагрудники, корона як знак небесного царства) формують складну систему знаків, що потребує іконографічного прочитання.

Отже, вісім повноаркушевих гравюр Андреаса Нунцера становлять єдину концептуальну програму, що інтегрує мистецьку майстерність і богословську ідею. Вони перетворюють біблійне видання на синтез тексту та образу, де графічний аркуш виступає візуальним коментарем до лютерівського перекладу. Таким чином, цикл А. Нунцера є важливим свідченням розвитку німецької книжкової графіки XVIII ст. та презентує один із показових прикладів взаємодії реформаційної теології й барокової художньої традиції.

Особливого значення набуває той факт, що Біблія 1755 р. зберігається саме в Меморіальному музеї Григорія Сковороди. Присутність цього видання в музейному просторі актуалізує європейський інтелектуальний контекст, у якому формувалась духовна культура XVIII ст. Г. Сковорода, який надавав виняткового значення особистому читанню Святого Письма та внутрішньому осмисленню тексту, постає в цьому контексті співзвучним ідеї доступності біблійного слова народною мовою.

Список використаних джерел:

Березіна Ю. О. (2020). Роль Мартіна Лютера та його перекладів Біблії у формуванні нормованої німецької мови. *Іноземна філологія. Методика викладання іноземних мов.* Вип. 91. С. 95–101. URL: https://periodicals.karazin.ua/foreignphilology/article/view/15862 (дата звернення 13.03.2026).

Biblia, das ist: die gantze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments (1755). nach der Übersetyung D. Martin Luthers. Nurnberg: in Verlegung der Johann Andreae Endterischen Handlung. [80] s., 1181 s., [23] s.

Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. (1895). Энциклопедическій словарь: в 86 т. Т.16а: Кояловичъ – Кулонъ. С.-Петербургъ: Типо-Литографія И.А. Ефрона, 480 с. (с. 481–960).

Ковальчук Г. (2021). Дослідження стародруків та рідкісних видань: з історії атрибуції книжкових пам'яток. *Український історичний журнал*. № 3. С. 148–156.

Ковальчук Г. (2004). Книжкові пам'ятки (рідкісні та цінні книжки) в бібліотечних зібраннях. Київ НБУВ. 644 с.

Диса К. (2020). Іконографічний / Іконологічний метод інтерпретації візуальних джерел у курсі «Історія повсякденного життя у ранньомодерній Європі». URL: https://ekmair.ukma.edu.ua (дата звернення 19.03.2025).

Стасенко В. Я. (2011). Українська книжкова гравюра XVI–XVIII століть. Львів. 208 с.

Цолін Д. (2025). Мартін Лютер і німецькі переклади Біблії. URL: https://nelcu.org.ua/martin-lyuter-i-nimetski-pereklady-bibliyi (дата звернення 28.02.2026).

References:

Berezina, Yu. O. (2020). Rol Martina Liutera ta yoho perekladiv Biblii u formuvanni normovanoi nimetskoi movy [The role of Martin Luther and his Bible translations in the formation of the standardized German language]. Inozemna filolohiia. *Metodyka vykladannia inozemnykh mov*, 91. 95–101. Retrieved from: https://periodicals.karazin.ua/foreignphilology/article/view/15862 [in Ukrainian].

Biblia, das ist: die gantze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments (1755). nach der Übersetyung D. Martin Luthers. Nurnberg: in Verlegung der Johann Andreae Endterischen Handlung. [80] s., 1181 s., [23] s. [in German].

Brokhauz, F. A., Efron, Y. A. (1895). Entsyklopedycheskii slovar [Encyclopedic dictionary]: v 86 t. T.16a: Koialovychъ – Kulonъ. S.-Peterburhъ: Typo-Lytohrafiia Y.A. Efrona, 480 p. (pp. 481–960) [in Russian].

Kovalchuk, H. (2021). Doslidzhennia starodrukiv ta ridkisnykh vydan: z istorii atrybutsii knyzhkovykh pamiatok [Research on old prints and rare editions: from the history of attribution of book monuments]. *Ukrainskyi istorychnyi zhurnal*, 3, 148–156 [in Ukrainian].

Kovalchuk, H. (2004). Knyzhkovi pamiatky (ridkisni ta tsinni knyzhky) v bibliotechnykh. [Book monuments (rare and valuable books) in library collections] Kyiv: NBUV. 644 p. [in Ukrainian]

Dysa, K. (2020). Ikonohrafichnyi/ Ikonolohchnyi metod interpretatsii vizualnykh dzherel u kursi "Istoriia povsiakdennoho zhyttia u rannomodernii Yevropi" [Iconographic/Iconological method of interpreting visual sources in the course "History of Everyday Life in Early Modern Europe"]. Retrieved from: https://ekmair.ukma.edu.ua [in Ukrainian].

Stasenko, V. Ya. (2011). Ukrainska knyzhkova hraviura XVI–XVIII stolit [Ukrainian book engraving of the XVIth–XVIIIth centuries]. Lviv. 208 p. [in Ukrainian]

Tsolin, D. (2025). Martin Liuter i nimetski pereklady Biblii [Martin Luther and German Bible Translations]. Retrieved from: https://nelcu.org.ua/martin-lyuter-i-nimetski-pereklady-bibliyi [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 19.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 364:394
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.50

Boyko Olga,
D. Sc., Professor,
Professor at the Department of Psychology, Political Science,
and Socio-Cultural Technologies
Sumy State University
orcid.org/0000-0001-8484-6625
boykoolga0204@ukr.net

Ziakun Alla,
PhD in History, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of History
Sumy State University
orcid.org/0000-0001-8258-1678
zai72@meta.ua

Povalii Tatiana,
PhD in Pedagogics, Associate Professor,
Senior Lecturer at the Department of Psychology, Political Science,
and Socio-Cultural Technologies
Sumy State University
orcid.org/0000-0001-5821-9775
tatianapovaliy@gmail.com

Kotenko Oleksandr,
PhD in Economics, Associate Professor,
Senior Lecturer at the Department of Psychology, Political Science,
and Socio-Cultural Technologies
Sumy State University
orcid.org/0000-0002-1865-5422
o.kotenko@macro.sumdu.edu.ua

SOCIOCULTURAL DETERMINANTS OF THE VETERAN SPACE AS AN INSTRUMENT OF REINTEGRATION INTO SOCIAL LIFE: A HISTORICAL–PHILOSOPHICAL ANALYSIS

The article presents a comprehensive theoretical and methodological analysis of the phenomenon of the veteran space as a multidimensional sociocultural instrument for the reintegration of veterans into civilian life. It elucidates the psychological, social, cultural, and communicative dimensions of service members' return to peaceful environments and emphasizes the importance of an integrated, interdisciplinary approach to conceptualizing this phenomenon. Particular attention is devoted to levels of social inclusion, the quality of interpersonal connections, the intensity of communication, and the degree of restoration of veterans' personal and social status.

The study substantiates the significance of meaning-making, identification, and communicative aspects in the process of veterans' transition back to civilian life (V. Frankl), highlighting the role of a safe environment that enables the restoration of agency, the re-interpretation of combat experience, and the transformation of traumatic memories into constructive life narratives. In this context, the veteran space is conceptualized as an environment

© Boyko O., Ziakun A., Povalii T., Kotenko O., 2026

Стаття поширюється на умовах
ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

capable of providing conditions for dialogue, solidarity, and shared experience, thereby reducing social isolation and restoring a sense of belonging.

The article further reveals the interrelation between the formation of collective memory (as conceptualized by M. Halbwachs) and the processes of veterans' social integration in contemporary Ukrainian society, where memory functions not only as a historical-cultural resource but also as a mechanism supporting shared identity. The integration of É. Durkheim's concept of collective representations with J. Habermas's theory of communicative action makes it possible to construct a holistic theoretical model for analyzing the veteran space as a moral-communicative environment of social integration, in which normative, cultural, and discursive mechanisms of interaction are combined.

The presented historical-philosophical discourse has been developed within the framework of the research project of the Ministry of Education and Science of Ukraine No. 0126U001008, "Choreotherapeutic Interventions as an Instrument for the Reintegration of Veterans and Their Families into Social Life," which underscores the practical orientation and contemporary relevance of the conducted study.

Key words: veteran space, socio–cultural determinants, communication processes, civic identity, historical memory, public life.

Бойко Ольга Петрівна,
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри психології, політології та
соціокультурних технологій
Сумського державного університету
orcid.org/0000-0001-8484-6625
boykoolga0204@ukr.net

Зякун Алла Іванівна,
кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри історії
Сумського державного університету
orcid.org/0000-0001-8258-1678
zai72@meta.ua

Повалій Тетяна Леонідівна,
кандидат педагогічних наук, доцент, старший викладач кафедри
психології, політології та соціокультурних технологій
Сумського державного університету
orcid.org/0000-0001-5821-9775
tatianapovaliy@gmail.com

Котенко Олександр Олександрович,
кандидат економічних наук, доцент, старший викладач кафедри
психології, політології та соціокультурних технологій
Сумського державного університету
orcid.org/0000-0002-1865-5422
o.kotenko@macro.sumdu.edu.ua

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ДЕТЕРМІНАНТИ ВЕТЕРАНСЬКОГО ПРОСТОРУ ЯК ІНСТРУМЕНТ РЕІНТЕГРАЦІЇ У СУСПІЛЬНЕ ЖИТТЯ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

У статті здійснено комплексний теоретико-методологічний аналіз феномену ветеранського простору як багатовимірного соціокультурного інструменту реінтеграції ветеранів у суспільне життя. Розкрито психологічні, соціальні, культурні та комунікативні виміри повернення військовослужбовців до умов мирного середовища, акцентовано на важливості цілісного, міждисциплінарного підходу до осмислення даного феномену. Особливу увагу приділено рівням соціальної включеності, якості міжособистісних

зв'язків, інтенсивності комунікації та ступеню відновлення особистісного й соціального статусу ветеранів.

Обґрунтовано значення сенсотворчого, ідентифікаційного та комунікативного аспектів у процесі повернення ветеранів до мирного життя (В. Франкл), наголошено на ролі безпечного простору, де формується можливість відновлення суб'єктності, переосмислення бойового досвіду та трансформації травматичних переживань у конструктивні життєві наративи. У цьому контексті ветеранський простір розглядається як середовище, здатне забезпечити умови для діалогу, солідарності та колективного переживання, що сприяє зниженню соціальної ізоляції та відновленню почуття належності.

Розкрито взаємозв'язок між формуванням колективної пам'яті (у трактуванні М. Гальбвакса) та процесами соціальної інтеграції ветеранів у сучасному українському суспільстві, де пам'ять постає не лише як історико-культурний ресурс, а й як механізм підтримки спільної ідентичності. Поєднання концепції колективних уявлень Е. Дюркгайма з теорією комунікативної дії Ю. Габермаса дозволяє вибудувати цілісну теоретичну модель аналізу ветеранського простору як морально-комунікативного середовища соціальної інтеграції, де поєднуються нормативні, культурні та дискурсивні механізми взаємодії.

Представлений історико-філософський дискурс здійснено в межах виконання науково-дослідного проєкту МОН України № 0126U001008 «Хореотерапевтичні інтервенції як інструмент реінтеграції ветеранів та їх сімей в суспільне життя», що засвідчує практичну спрямованість та актуальність проведеного дослідження.

Ключові слова: ветеранський простір, соціокультурні детермінанти, комунікаційні процеси, громадянська ідентичність, історична пам'ять, суспільне життя.

Problem Statement. In the context of prolonged armed conflicts and societal transformations, the veteran space emerges as an important social phenomenon that integrates social support, cultural memory, processes of identification, and mechanisms of reintegration. In the Ukrainian context, the issue of creating an effective veteran space is particularly relevant due to the necessity of comprehensive support for veterans and their families.

Socio-cultural determinants shape the nature of veterans' interactions with society and influence the formation of civic identity, levels of trust, social cohesion, and spiritual development.

Contemporary social transformations in Ukraine necessitate the development of effective mechanisms for reintegrating veterans into peaceful life. A veteran returning from war faces not only psychological but also social, professional, and socio-cultural challenges, all of which require systemic support. In this context, the veteran space assumes particular significance.

The transition of veterans to civilian life is considered a profound personal transformation, requiring societal support, substantial resources, the establishment of clear legal norms, and maximum coordination of public administration in managing these processes. Economic, social, and psychological aspects remain key in working with veterans, yet institutional, personnel, managerial, and other societal and state-related challenges emerge during this process, underscoring the complex nature of the issue under investigation.

Analysis of Research. Before addressing contemporary developments regarding the veteran space, it is important to recall the classical issues of social adaptation and meaning-making, explored in the works of Viktor Frankl and his concept of the search for meaning as a basis for overcoming existential crises (Frankl, 2016; Frankl, 2020); Erich Fromm and his analysis of alienation and the human need for community (Fromm, 2010); and Jürgen Habermas with his theory of communicative action as a foundation for social integration and solidarity (Habermas, 2000).

The issue of socio-cultural factors in personality development was addressed in the works of Pierre Bourdieu, who emphasized the concept of cultural capital and its significance for individual and societal development (Bourdieu, 2003), as well as Maurice Halbwachs, who highlighted the role of socio-cultural factors in social memory (Halbwachs, 2005).

Contemporary Ukrainian research emphasizes the need for comprehensive support for veterans through the creation of specialized centers, community initiatives, and psychosocial assistance programs. The protection of war veterans' rights and their social adaptation has already been the subject of investigation by domestic scholars, including the dissertation research of E. Gordienko (Gordienko, 2021) and scholarly articles by M. Malovanyi (Malovanyi, 2022), H. Prib (Prib,

2022), O. Sorokivska (Sorokivska, 2017), among others. However, the issue of veteran reintegration remains underexplored. Most publications focus on sociological surveys or methodological guides addressing specific aspects of the process.

Among theoretical contributions, it is worth noting the dissertation by T. Zakharina (Kolenichenko), which examines the theoretical and methodological foundations of social reintegration of veterans of the Russian-Ukrainian war (Zakharina, 2024), as well as her related articles. Zakharina (Kolenichenko) emphasizes that social reintegration constitutes a system of activities of relevant social institutions that facilitate the entry of hybrid warfare veterans into contemporary society (Kolenichenko, 2022, p. 50; Social Reintegration of Veterans, 2022).

At present, the primary sources regarding the organization of support for war veterans remain domestic legislative and subordinate legal acts. The social status of war veterans and guarantees of their social protection are regulated by the special Law of Ukraine "On the Status of War Veterans and Guarantees of Their Social Protection," adopted in 1993 and amended numerous times, remaining in force to this day. Amendments to the law have been made nearly a hundred times, more than half since 2014 (Law of Ukraine, 1993), indicating increasing relevance and state attention to the subject area. Research on the state system for ensuring veterans' rights is periodically conducted by analytical groups of various civil institutions (Current Problems; White Book; Needs of Veterans, 2023). This area is the most dynamic, conducted regularly, and contains the most up-to-date data.

Purpose of the Article. The purpose of this article is to theoretically substantiate the veteran space as a socio-cultural instrument for reintegration of veterans into social life and to identify socio-cultural determinants of the veteran space as a tool for such reintegration.

Presentation of the Main Material. The veteran space is a socially organized environment – either institutional or community-based aimed at providing psychological, social, professional, and cultural support to veterans. Its specificity lies in a safe communicative environment; horizontal forms of interaction; a combination of professional assistance and mutual support; and a focus on the personal resources of the individual.

The veteran space is not limited to a physical location. It is a social and human space of interaction, where the atmosphere of trust, support, and voluntary participation plays a central role. Its primary objective is to help veterans reestablish a sense of belonging to social life without losing their personal experience and dignity.

After participating in combat, many veterans face difficulties in adapting to civilian life. Their usual rhythms of life change, social roles are disrupted, and feelings of alienation from the community often increase. The veteran space is designed to reduce this gap between military and civilian life. Within this space, veterans receive support free from judgment or coercion; they can communicate with individuals who share similar experiences; gradually regain social interaction skills; and engage with community life at their own pace. Thus, the veteran space functions as a social bridge between the veteran and society.

The veteran space is an important element of community life. It helps overcome the stigmatization of veterans, fosters a culture of respect and acceptance, and promotes social cohesion. Through open events, joint initiatives, and interaction with the civilian population, veteran spaces integrate veterans into community life, reduce social tension, and facilitate mutual understanding among different population groups.

Currently, veteran spaces have been established in 16 regions of Ukraine, providing a diverse range of activities, including psychological support, legal assistance, professional development events, career reorientation programs, sports and physical rehabilitation activities, mobile support teams, business incubators for veterans, regional training centers, and leisure centers for the target group. For example, in the city of Sumy, the Center for Combatants operates as the only center in Ukraine with an integrated Administrative Service Center (CNAP). While veterans are given priority, the center is open to all. Its main services include social support, psychological assistance (group and individual), legal counseling, outpatient medical consultations, and organization of leisure activities.

Thus, existing veteran spaces encompass a wide range of services for veterans and their families. However, it is important to highlight the role of socio-cultural determinants.

For instance, the axiological determinant, where the societal value system shapes the level of respect toward veterans, their social recognition, and symbolic integration, plays a key role. According to Émile Durkheim, collective representations form the moral unity of a community. Examining the phenomenon of the veteran space through the lens of Durkheimian sociological theory allows a deeper understanding of the mechanisms for forming moral cohesion and social solidarity in a post-war society. Central to this approach is the concept of collective representations (représentations collectives), which, according to Durkheim, constitute the basis of shared consciousness and establish the normative foundations of social life.

In his foundational work The Elementary Forms of Religious Life, Durkheim emphasizes that collective representations are not merely the sum of individual beliefs, but an supra-individual reality that shapes moral norms, values, and the symbolic structures of society. Through these representations, individuals are integrated into the social whole, experiencing a sense of belonging to the community (Durkheim, 1995).

In the context of the veteran space, collective representations acquire special significance, as they are formed at the intersection of military experience, civic identity, and societal memory. Veterans, as a social group, carry specific experiences that require symbolic interpretation and inclusion in broader social discourse. This creates the need to develop shared understandings of heroism and sacrifice, duty and responsibility, justice and memory, trauma and its overcoming. These representations are not individual but are produced through social interaction and reinforced via public practices, educational programs, media discourse, and cultural narratives.

Durkheim emphasized that the moral unity of society is maintained through social solidarity, which can take two forms: mechanical and organic (Durkheim). In contemporary society, veteran spaces primarily function within the logic of organic solidarity, where integration is achieved not through uniformity, but through the complementarity of social roles. Veterans returning to civilian life enter new social networks, and collective representations serve as the mechanism ensuring coherence within these networks.

Particular attention should be paid to Durkheim's understanding of ritual as a means of reproducing collective representations. In veteran spaces, such rituals may include memorial events, commemorative days, shared practices of remembrance, and public narratives and testimonies of veterans. These practices serve not only symbolic but also integrative functions: they strengthen moral ties among community members, foster shared identity, and facilitate recognition of veterans' experiences.

At the same time, if collective representations are fragmented or contradictory, there is a risk of anomie – a state of normative disorientation also described by Durkheim. Within the veteran environment, this can manifest as alienation, social isolation, or conflict between different societal groups. Therefore, the formation of coherent collective representations is a key condition for the successful reintegration of veterans.

Thus, from a Durkheimian perspective, the veteran space emerges as a moral-symbolic arena of social integration, where collective representations serve to construct shared identity, reproduce social solidarity, and ensure the moral cohesion of society. These representations form the basis for mutual understanding between veterans and the civilian population, creating conditions for harmonious coexistence in a post-war reality.

From Émile Durkheim's viewpoint, social integration is grounded in the existence of collective representations, which constitute the moral unity of a community. In The Elementary Forms of Religious Life, he emphasizes that "collective representations express realities that transcend the individual" (Durkheim, 1995, pp. 10–12), and it is through these representations that normative coherence in social life is maintained. In the context of the veteran space, this implies that wartime experience acquires social significance only when it is symbolically framed and collectively interpreted through shared narratives of memory, heroism, and sacrifice.

At the same time, in The Division of Labour in Society, Durkheim notes that in contemporary society moral cohesion is achieved through organic solidarity, which is based on interdependence and differentiation of social roles (Durkheim, 1998). The veteran space, in this sense, functions as an environment in which roles between military

and civilian life are renegotiated, with collective representations serving as the mechanism for harmonizing these relationships.

However, the Durkheimian model primarily addresses the normative and value-based aspect of integration, while the process of achieving it is more fully revealed in the theory of Jürgen Habermas. That is, communication constitutes a crucial socio-cultural determinant.

Returning to civilian life is accompanied by a crisis of roles. In this context, the veteran space operates as a mechanism for reconstructing social identity, symbolically legitimizing military experience, and restoring trust in society -processes made possible through interaction, mutual understanding, and dialogue.

The communicative dimension of the formation and functioning of the veteran space can be productively interpreted through the lens of social integration theory, which occurs via dialogue. The veteran space should function as a communicative platform linking veterans, the civilian population, and the state. For instance, the German philosopher and sociologist Jürgen Habermas, in The Theory of Communicative Action, emphasizes that social integration occurs through communicative rationality – that is, the capacity of individuals to achieve mutual understanding through dialogue (Habermas, 1984, pp. 86–101). Habermas conceptualizes social integration as a process occurring through communication, mutual understanding, dialogue, and the attainment of consensus among participants in social interaction. Communication thus becomes the mechanism through which collective representations are not only reproduced but also coordinated, transformed, and legitimized.

It is also important to note that considering the veteran space as a domain of values, symbols, and norms complements Habermas's concept of the Lebenswelt (lifeworld), which refers to the sphere of shared experience, cultural meanings, and social norms. He emphasizes that "the lifeworld is reproduced through communicative action" (Habermas, 1987, pp. 137–140). In this context, the veteran space can be regarded as a specific segment of the lifeworld, where, on the one hand, Durkheimian collective representations (values, symbols, norms) operate, and on the other hand, their communicative coordination occurs through dialogue between veterans and society.

The concept of "veteran space" can thus be interpreted through Habermas's notion of the lifeworld, as a sphere of everyday experience, values, cultural norms, and communicative practices. The veteran space represents a specific part of the contemporary societal lifeworld, in which military experience is reinterpreted and integrated into the civilian social environment. Through open dialogue, shared cultural practices, community initiatives, and social projects, a new horizon of mutual understanding between veterans and society is formed. In this context, communication performs several critical functions: integrative, facilitating the inclusion of veterans into the social life of the community; meaning-making, assisting in the interpretation of wartime experiences and their transformation into socially significant narratives; normative, establishing new ethical guidelines for interactions between veterans and civilians; and therapeutic, which, through dialogue and communicative interaction, helps overcome social isolation and supports psychological adaptation.

The Habermasian concept of the ideal speech situation is particularly relevant, in which communication is free from domination and directed toward truth and mutual understanding (Habermas, 1990, pp. 88–89). Within the veteran space, this implies creating conditions where the voices of veterans are not only heard but recognized as equal participants in public discourse.

The synthesis of Émile Durkheim's and Jürgen Habermas's approaches allows for the identification of a dual mechanism of social integration within the veteran space. First, the normative-symbolic level (Durkheim), which emphasizes the formation of collective representations that ensure moral cohesion (Durkheim, 1912, pp. 21–25). Second, the communicative-processual level (Habermas), in which mutual understanding is achieved through dialogue, whereby these representations are negotiated (Habermas, 1984, pp. 285–300).

In this synthesis, the veteran space emerges as a dynamic system in which moral meanings are not fixed but continuously reproduced through communication. Therefore, effective reintegration of veterans depends not only on the presence of shared values but also on the quality of communicative practices that secure their social recognition.

It is also important to consider that disruption of this balance may lead to Durkheimian anomie

and Habermasian colonization of the lifeworld by systemic imperatives (Habermas, 1987, pp. 196–200), where formal institutions displace authentic communication. In the veteran context, this may manifest as the formalization of policies without genuine dialogue, complicating the process of social integration.

Thus, the veteran space, through the lens of these theories, can be understood as a moral-communicative reality in which collective representations constitute the foundation of social solidarity; communicative action ensures their negotiation and reproduction; and dialogue functions as the key mechanism for integration and mutual recognition.

From the Habermasian perspective of social integration, the veteran space can be regarded as a communicative platform of social solidarity, where dialogue, mutual recognition, and collective participation in public discourse restore social bonds and facilitate the development of new modes of interaction between veterans and civil society.

Equally important is the spiritual-existential determinant, which accompanies veterans' return to civilian life, prompting reflection on meaning, values, and life orientations. In this regard, the veteran space can function as a source of spiritual support and aesthetic self-expression.

Within the framework of socio-cultural determinants, the veteran space also fulfills a therapeutic function in terms of mental health restoration. According to Viktor Frankl's logotherapeutic concept, a key factor in overcoming traumatic experiences is the discovery of meaning. This involves directing attention outward, away from one's suffering, and recognizing one's purpose primarily in relation to others rather than oneself.

Self-transcendence and the search for life's meaning are not hopeless endeavors. Meaning can be found, but this requires "moving beyond the self". The more individuals step beyond their personal struggles, attempt to view them objectively, and engage with their environment, the greater their chances of discovering meaning. One must avoid a passive victim stance, actively engage in life, and take purposeful actions.

The foundation of this approach is creative and constructive activity: the more beneficial actions an individual undertakes to positively impact their environment, the sooner they achieve awareness. Eventually, the answer to one's life purpose becomes evident: meaning lies in helping others, in striving to make the harsh world slightly better within one's own sphere; in creation, the cultivation of beauty, the continuation of one's lineage, and self-improvement. Life's meaning is unique to each individual, sometimes opaque to others, and the veteran space provides the conditions for this meaning-making through activity and community.

The cultural-symbolic determinant facilitates the development of memory policies, national narratives, and artistic practices within the veteran space. Post-war, individuals experience a role crisis, making it crucial to help veterans restore their identity – integrating military experience into civilian life, transforming traumatic experiences into resources, and discovering new life meanings. In this context, principles such as trust, safe environments, horizontal communication, and mutual support are fundamental. Veteran spaces, therefore, orient their socio-cultural dimension toward these principles.

An essential component is the formation of cultural memory, promotion of public dialogue, reduction of veteran stigmatization, and integration of veteran experiences into national identity. In post-traumatic societies, these processes contribute to social stability.

The foundation for understanding veteran experiences as part of collective identity is Maurice Halbwachs' concept of collective memory, which posits that individual memory is shaped within social structures: "It is in society that people acquire their memories, and it is there that they recall them" (Halbwachs, 1992, p. 38). This implies that wartime experience does not exist in isolation; it is always embedded within a system of social meanings that determine its interpretation.

Through Halbwachs' concept of social frameworks of memory (cadres sociaux), any experience is interpreted through the group, acquiring significance in a collective context and subsequently transformed according to social needs: "Individual memory depends on the groups to which the person belongs" (Halbwachs, 1992, p. 48). Thus, the veteran is not merely a bearer of traumatic experience but a mediator between individual memory and collective identity. Halbwachs asserts that "collective memory is reconstructed depending

on contemporary conditions" (Halbwachs, 1992), which in contemporary Ukraine entails forming a new identity model through war. Crucially, this includes integrating veterans into the symbolic space of the nation, enabling them to transmit their experiences and new narratives to younger generations, and to help reassess concepts of heroism, sacrifice, and responsibility.

In contemporary Ukrainian philosophy, memory and identity have gained renewed significance, especially in wartime contexts. For example, Myroslav Popovych emphasized that historical memory forms the foundation of national consciousness: "Historical memory is the ground upon which the identity of a people is formed" (Popovych, 2001). Accordingly, veteran experiences contribute to the formation of national identity and serve as a source of societal value orientations.

Vladimir Yermolenko views memory as a dynamic process of interpretation: "Memory is not an archive, but a continuous interpretation of the past" (Yermolenko, 2020). This is particularly relevant for understanding veterans, whose experiences must be continuously reinterpreted and integrated into new narratives of war and statehood.

Taras Lyutyi highlights the role of wartime experience as an existential challenge: "War changes not only political reality but also the very way human existence is experienced" (Lyutyi, 2022). Thus, veteran experiences are both social and existential phenomena, influencing societal value transformation. Contemporary Ukrainian thought also stresses the importance of the ethics of memory, with scholars such as Kostiantyn Sihov emphasizing recognition of veterans' experiences, their integration into society, and the cultivation of a culture of responsibility.

In sum, veterans are bearers of collective identity. The synthesis of Halbwachs' ideas and Ukrainian philosophical thought suggests that veterans act as agents of collective memory, transmitting historical experience, shaping the value structure of society, and serving as the foundation of national narratives, determinants of civic identity, and factors of social cohesion. Veteran experiences are formed within social frameworks of memory, continuously reinterpreted, and play a crucial role in societal consolidation, particularly in contexts of war and post-conflict recovery.

The institutional determinant of veteran reintegration encompasses a set of state, legal, and social mechanisms that shape the conditions for veterans' return to full participation in societal life. It includes state policy, the legislative framework, and social programs that define the parameters of veterans' integration into society.

In the contemporary context of war, the institutional determinant acquires particular significance. Institutions are understood not only as mechanisms regulating social processes but also as entities that construct social reality: "Ideas and institutions not only reflect reality but actively shape it" (Yermolenko, 2020, p. 27). As T. Lyutyi observes, war transforms social institutions and demands new forms of societal organization (Lyutyi, 2022). Simultaneously, V. Yermolenko emphasizes that societal resilience depends on the capacity of institutions to adapt to crisis conditions (Yermolenko, 2020). This implies that effective institutional policies concerning veterans represent not merely a social challenge but a civilizational one for Ukraine.

Social programs function as instruments for the practical implementation of state policy. According to research conducted by the Ukrainian Veteran Fund, "Effective reintegration of veterans is only possible through intersectoral interaction among the state, civil society, and international partners" (Ukrainian Veteran Fund, 2023, p. 18). This underscores the networked nature of the institutional determinant.

Thus, the effectiveness of institutions and social programs determines the stability of the veteran space as a social phenomenon: "The resilience of veteran policy depends on the coherence of institutions, accessibility of services, and public trust in the state" (Razumkov Center, 2024, p. 33). "War changes the structures of society and requires a reassessment of the role of institutions" (Lyutyi, 2022, p. 64). At the same time, V. Yermolenko reiterates that "societal resilience is determined by the capacity of institutions to adapt to new challenges" (Yermolenko, 2020, p. 41). It follows that institutional effectiveness promotes social integration, whereas institutional weakness may lead to social marginalization.

Consequently, institutional effectiveness encompasses principles such as coherence in state policy, accessibility of social services, transparency and accountability of institutions, and interaction

between the state and civil society. Conversely, insufficient institutional effectiveness may result in veterans' social isolation, mistrust of the state, and disruption of reintegration processes.

In sum, the institutional determinant defines the normative framework for veterans' reintegration through state policy, legislation, and social programs. Contemporary Ukrainian studies confirm that institutional effectiveness is a key condition for establishing a sustainable veteran space and integrating veterans into society.

Conclusions. The veteran space is a multidimensional socio-cultural phenomenon that fulfills the functions of psychological support, social integration, and identity transformation. Its significance lies in creating conditions for restoring the internal integrity of the individual and enabling their active participation in social life. The veteran space constitutes a complex socio-cultural system that facilitates the integration of military experience into civilian life.

In the contemporary Ukrainian context, the development of veteran spaces holds strategic importance for social stability and cultural consolidation, where socio-cultural determinants, including axiological, cultural-symbolic, communicative, spiritual-existential, and institutional – provide the foundational platform for their existence. Furthermore, the integration of Émile Durkheim's concept of collective representations with Jürgen Habermas's theory of communicative action enables the construction of a comprehensive theoretical model for analyzing the veteran space as a moral-communicative environment of social integration, in which effective reintegration requires the creation of a positive cultural narrative of the veteran as an active agent of societal development.

Bibliography:

Актуальні потреби та бачення можливостей для кар'єрного і професійного зростання ветеранів : аналіт. звіт / Український ветеранський фонд : вебсайт. URL: https://veteranfund.com.ua/analitics/aktualni-potreby-ta-bachennia-mozhlyvostey-dlia-kar-iernoho-i-profesiynoho-zrostannia-veteraniv/ (дата звернення: 19.03.2026).

Біла книга. Аналіз системи державної підтримки ветеранів та їхніх сімей в Україні / Юридична сотня : вебсайт. URL: https://legal100.org.ua/wp-content/uploads/2019/06/Bila-Knyga-Legal100.pdf (дата звернення: 21.03.2026).

Бурдьє П. Форми капіталу. *Соціологія соціального простору* / пер. з фр. Київ : Основи, 2003. С. 193–211.

Ветеранська політика в Україні: стан та перспективи : аналіт. доповідь / за ред. О. Зоріної. Київ : Центр Разумкова, 2024. 124 с.

Габермас Ю. *Теорія комунікативної дії* / пер. з нім. О. Куца. Київ : Либідь, 2000. 384 с.

Гальбвакс М. *Соціальні рамки пам'яті* / пер. з фр. Г. Касьянова. Київ : Дух і Літера, 2005. 448 с.

Гордієнко Є. П. Механізми реалізації державної політики соціального захисту учасників бойових дій в Україні : дис. … д-ра філософії : 281 / Харків. нац. ун-т внутр. справ. Харків, 2021. 296 с.

Дослідження потреб ветеранів та їхніх сімей : аналіт. звіт. Київ : Український ветеранський фонд, 2023. 86 с.

Дюркгейм Е. *Про поділ суспільної праці* / пер. з фр. В. Шовкуна. Київ : Основи, 1998. 464 с.

Єрмоленко В. *Плинні ідеології. Ідеї та політика в Європі XIX–XX століть*. Київ : Дух і Літера, 2020. 480 с.

Захаріна Т. І. Теоретико-методичні засади соціальної реінтеграції ветеранів російсько-української війни у закладах вищої освіти : дис. … д-ра пед. наук : 13.00.05 / Київ. ун-т ім. Бориса Грінченка. Київ, 2024. 672 с.

Коленіченко Т. І. Соціально-психологічні детермінанти соціальної реінтеграції ветеранів гібридної війни в умовах сучасного соціуму. Вісник *Національного університету «Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка.* 2022. Т. 173, № 17. С. 48–53. DOI: 10.5281/zenodo.7080189

Лютий Т. *Культура в стані війни*. Київ : Темпора, 2022. 112 с.

Мальований М. І., Улянич Ю. В., Підлубна О. Д. Професійна та соціальна адаптація військовослужбовців, ветеранів та членів їхніх сімей в Україні. *Збірник наукових праць Уманського національного університету садівництва.* 2022. Вип. 101(2). С. 197–207. DOI: 10.32782/2415-8240-2022-101-2-197-207

Попович М. *Нариси історії культури України*. Київ : АртЕк, 2001. 728 с.

Потреби ветеранів 2023 : аналіт. звіт / Український ветеранський фонд : вебсайт. URL: https://veteranfund.com.ua/analitics/needs-of-veterans-2023/ (дата звернення: 21.03.2026).

Пріб Г. А., Бегеза Л. Є., Раєвська Я. М. Соціально-психологічна адаптація військовослужбовців/ветеранів: проблематика вивчення. *Габітус*. 2022. Вип. 35. С. 159–163. DOI: 10.32843/2663-5208.2022.35.23

Про статус ветеранів війни, гарантії їх соціального захисту : Закон України від 22 жовт. 1993 р. № 3551-XII. *Відомості Верховної Ради України*. 1993. № 45. Ст. 425. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3551-12#Text (дата звернення: 19.03.2026).

Сороківська О. А., Мосій О. Б., Кужда Т. І. Відкриття власної справи як шлях соціально-економічної адаптації ветеранів АТО. *Інноваційна економіка.* 2017. № 5–6. С. 139–145.

Соціальна реінтеграція ветеранів: теоретико-прикладні аспекти : монографія / за заг. ред. С. Д. Максименка. Київ : Людмила, 2022. 280 с.

Франкл В. *Логотерапія і екзистенціальний аналіз: тексти до лекцій* / пер. з нім. О. Конкевич. Київ : Дух і Літера, 2020. 368 с.

Франкл В. *Людина у пошуках сенсу*. Київ : Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2016. 240 с.

Фромм Е. *Мати чи бути?* / пер. з англ. О. Михайлової, В. Бурсака. Київ : Український письменник, 2010. 222 с.

Durkheim E. *The Elementary Forms of Religious Life* / transl. by K. E. Fields. New York : Free Press, 1995. 512 p.

Habermas J. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* / transl. by T. McCarthy. Boston : Beacon Press, 1987. 464 p.

Halbwachs M. *On Collective Memory* / ed. and transl. by L. A. Coser. Chicago : University of Chicago Press, 1992. 254 p.

References:

Aktualni potreby ta bachennia mozhlyvostei dlia kariernoho i profesiinoho zrostannia veteraniv: analit. zvit [Current needs and vision of opportunities for career and professional growth of veterans: analytical report]. Ukrainskyi veteranskyi fond. URL: https://veteranfund.com.ua/analitics/aktualni-potreby-ta-bachennia-mozhlyvostey-dlia-kar-iernoho-i-profesiynoho-zrostannia-veteraniv/ [in Ukrainian].

Bila knyha. Analiz systemy derzhavnoi pidtrymky veteraniv ta yikhnikh simei v Ukraini [White book. Analysis of the state support system for veterans and their families in Ukraine]. Yurydychna sotnia. URL: https://legal100.org.ua/wp-content/uploads/2019/06/Bila-Knyga-Legal100.pdf [in Ukrainian].

Bourdieu, P. (2003) Formy kapitalu. Sotsiolohiia sotsialnoho prostoru. [Forms of capital. Sociology of social space]. Kyiv: Osnovy. 193–211 [in Ukrainian].

Veteranska polityka v Ukraini: stan ta perspektyvy: analit. dopovid (2024) [Veteran policy in Ukraine: state and prospects: analytical report]. In O. Zorina (Ed.). Kyiv: Tsentr Razumkova [in Ukrainian].

Habermas, J. (2000) Teoriia komunikatyvnoi dii. [The Theory of Communicative Action]. Kyiv: Lybid [in Ukrainian].

Halbwachs, M. (2005) Sotsialni ramky pamiati. [Collective Memory]. Kyiv: Dukh i Litera [in Ukrainian].

Hordiienko, Ye. P. (2021) [Mechanisms for Implementing State Policy on Social Protection of Combatants in Ukraine]*:* Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy, Kharkiv National University of Internal Affairs. Kharkiv [in Ukrainian].

Doslidzhennia potreb veteraniv ta yikhnikh simei: analit. zvit (2023) [Research on the needs of veterans and their families: analytical report]. Kyiv: Ukrainskyi veteranskyi fond [in Ukrainian].

Durkheim, E. (1998) Pro podil suspilnoi pratsi [The Division of Labour in Society]. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].

Yermolenko, V. (2020) Plynni ideolohii. Idei ta polityka v Yevropi XIX–XX stolit. [Fluid Ideologies. Ideas and Politics in Europe in the 19th–20th centuries]. Kyiv: Dukh i Litera [in Ukrainian].

Zakharina, T. I. (2024) Teoretyko-metodychni zasady sotsialnoi reintehratsii veteraniv rosiisko-ukrainskoi viiny u zakladakh vyshchoi osvity [Theoretical and methodological principles of social reintegration of veterans of the Russian-Ukrainian war in higher education institutions]. (Dr. Sc. Thesis), Borys Grinchenko Kyiv University, Kyiv [in Ukrainian].

Kolenichenko, T. I. (2022) Sotsialno-psykholohichni determinanty sotsialnoi reintehratsii veteraniv hibrydnoi viiny v umovakh suchasnoho sotsiumu. [Socio-psychological determinants of social reintegration of hybrid war veterans in modern society]. *Naukovyi visnyk Natsionalnoho universytetu "Chernihivskyi kolehium" imeni T. H. Shevchenka. – Scientific Bulletin of the Taras Shevchenko National University "Chernihiv Colehium", 173*(17). 48–53. DOI: 10.5281/zenodo.7080189 [in Ukrainian].

Liutyi, T. (2022) Kultura v stani viiny. [Culture in a state of war]. Kyiv: Tempora [in Ukrainian].

Malovanyi, M. I., Ulianych, Yu. V., Pidlubna, O. D. (2022) Profesiina ta sotsialna adaptatsiia viiskovosluzhbovtsiv, veteraniv ta chleniv yikhnikh simei v Ukraini. [Professional and social adaptation of soldiers, veterans and their family members in Ukraine]. *Zbirnyk naukovykh prats Umanskoho natsionalnoho universytetu sadivnytstva. – Collection of Scientific Papers of the Uman National University of Horticulture, 101*(2). 197–207. DOI: 10.32782/2415-8240-2022-101-2-197-207 [in Ukrainian].

Popovych, M. (2001) Narysy istorii kultury Ukrainy. [Essays on the history of Ukrainian culture]. Kyiv: ArtEk [in Ukrainian].

Potreby veteraniv 2023: analit. zvit (2023) [Needs of veterans 2023: analytical report]. Ukrainskyi veteranskyi fond. URL: https://veteranfund.com.ua/analitics/needs-of-veterans-2023/ [in Ukrainian].

Prib, H. A., Beheza, L. Ye., Raievska, Ya. M. (2022) Sotsialno-psykholohichna adaptatsiia viiskovosluzhbovtsiv/veteraniv: problematyka vyvchennia. [Socio-psychological adaptation of soldiers/veterans: problems of study]. *Habitus*, 35. 159–163. DOI: 10.32843/2663-5208.2022.35.23 [in Ukrainian].

Pro status veteraniv viiny, harantii yikh sotsialnoho zakhystu: Zakon Ukrainy vid 22 zhovt. 1993 r. № 3551-XII [On the status of war veterans, guarantees of their social protection: Law of Ukraine dated Oct 22, 1993, No. 3551-XII]. Vidomosti Verkhovnoi Rady Ukrainy, 45, 425. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3551-12#Text [in Ukrainian].

Sorokivska, O. A., Mosii, O. B., Kuzhda, T. I. (2017) Vidkryttia vlasnoi spravy yak shliakh sotsialno-ekonomichnoi adaptatsii veteraniv ATO [Opening an own business as a way of socio-economic adaptation of veterans]. Innovatsiina ekonomika. – Innovative Economy, 5–6. 139–145 [in Ukrainian].

Sotsialna reintehratsiia veteraniv: teoretyko-prykladni aspekty: monohrafiia (2022) [Social reintegration of veterans: theoretical and applied aspects: monograph]. In S. D. Maksymenko (Ed.). Kyiv: Liudmyla [in Ukrainian].

Frankl, V. (2020) Lohoterapiia i ekzystentsialnyi analiz: teksty do lektsii. [Logotherapy and Existential Analysis: Lecture Texts]. Kyiv: Dukh i Litera [in Ukrainian].

Frankl, V. (2016) Liudyna u poshukakh sensu. [Man's Search for Meaning]. Kyiv: Knyzhkovyi Klub “Klub Simeinoho Dozvillia” [in Ukrainian].

Fromm, E. (2010) Maty chy buty? [To Have or to Be?]. Kyiv: Ukrainskyi pysmennyk [in Ukrainian].

Durkheim, E. (1995) The Elementary Forms of Religious Life. New York: Free Press.

Habermas, J. (1987) The Theory of Communicative Action. Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason. Boston: Beacon Press.

Halbwachs, M. (1992) Collective Memory. Chicago: University of Chicago Press.

Дата першого надходження статті до видання: 30.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 316.7:78.079:32
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.51

Васильківський Анатолій Олегович,
аспірант
Національної академії
керівних кадрів культури і мистецтв
orcid.org/0009-0007-5190-4586
dkr3123.avasylkivskyi@dakkkim.edu.ua

КОНЦЕРТ ЯК ТРАНСЛЯТОР СУСПІЛЬНО-ДЕРЖАВНИХ ЦІННОСТЕЙ

Мета статті полягає у теоретичному осмисленні концерту як дієвого транслятора суспільно-державних цінностей, їх практичної актуальності, реалізації та результативності. Методологія дослідження включає загальнонаукові принципи систематизації та узагальнення досліджуваної проблеми, які дали змогу визначити, науково обґрунтувати наявні теорії та підходи до розуміння таких понять, як: концерт, суспільно-державні цінності, соборність, самобутність, воля, гідність. Застосування аксіологічного підходу дало можливість виявити в розглянутих теоріях ціннісно-орієнтований характер, окреслити персоналізовані наукові позиції щодо симбіозу музики, концерту та цінностей. Використання аналітичного методу сприяло виявленню актуальної культурологічної проблематики для подальших досліджень феномену концерту та концертної діяльності з точки зору її символічного потенціалу. Наукова новизна дослідження полягає у культурологічному осмисленні концерту як особливої форми публічної культурної практики, що виконує функцію трансляції суспільно-державних цінностей. Висновки. Концерт як транслятор суспільно-державних цінностей набуває особливої ваги у період суспільних випробувань, з якими стикається Україна щодня. Креативне поєднання різних інструментів концертного впливу дозволяє візуально репрезентувати національну ідентичність, підсилити символічний та комунікативний потенціал публічного образу державних служб. Інтеграція елементів національного колориту, від традиційних мелодичних інтонацій, фольклорних мотивів, автентичних інструментів та символічних образів у концертному виконавстві посилює емоційно-ціннісний вплив музики, актуалізуючи у слухачів відчуття волі, гідності та культурної самоідентифікації. Національний колорит у концертному виконавстві виступає важливим інструментом формування ціннісних орієнтирів, зокрема ідеалів свободи та людської гідності. У викликах війни трансляція через концертну діяльність таких суспільно-державні цінності, як: соборність, самобутність, воля та гідність набуває визначальної ваги, де концерт стає інструментом культурної консолідації, символом духовної стійкості та емоційної мобілізації суспільства. У воєнний час концерт стає інструментом культурної стійкості: він допомагає суспільству зберігати надію, підтримувати одне одного та демонструвати силу культури навіть у найскладніших обставинах.

Ключові слова: концерт, суспільно-державні цінності, соборність, самобутність, воля, гідність.

Vasylkivskyi Anatoly,
Postgraduate Student
National Academy of Management Culture and Arts
orcid.org/0009-0007-5190-4586
dkr3123.avasylkivskyi@dakkkim.edu.ua

CONCERT AS A TRANSLATOR OF SOCIAL AND STATE VALUES

The purpose of the article is to theoretically understand the concert as an effective translator of social and state values, their practical relevance, implementation and effectiveness. The research methodology includes general scientific principles of systematization and generalization of the problem under study, which made it possible to identify and scientifically substantiate existing theories and approaches to understanding such concepts as: concert, social and state values, unity, identity, will, dignity. The use of an axiological approach made it possible

© Васильківський А. О., 2026

Стаття поширюється на умовах
ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

to identify the value-oriented nature of the theories under consideration, to outline personalized scientific positions on the symbiosis of music, concert and values. The use of an analytical method contributed to the identification of relevant cultural issues for further research into the phenomenon of the concert and concert activity from the point of view of its symbolic potential. The scientific novelty of the study lies in the cultural understanding of the concert as a special form of public cultural practice that performs the function of translating social and state values. Conclusions. The concert as a translator of social and state values acquires special importance during the period of social challenges that Ukraine faces every day. The creative combination of various instruments of concert influence allows us to visually represent national identity, strengthen the symbolic and communicative potential of the public image of state services. The integration of elements of national color, from traditional melodic intonations, folklore motifs, authentic instruments and symbolic images in a concert performance enhances the emotional and value impact of music, actualizing the listeners' sense of will, dignity and cultural self-identification. National color in a concert performance is an important tool for the formation of value orientations, in particular the ideals of freedom and human dignity. In the challenges of war, the transmission through concert activities of such socio-state values as: unity, originality, will and dignity acquires decisive importance, where the concert becomes an instrument of cultural consolidation, a symbol of spiritual stability and emotional mobilization of society. In wartime, the concert becomes an instrument of cultural stability: it helps society to maintain hope, support each other and demonstrate the power of culture even in the most difficult circumstances.

Key words: concert, socio-state values, unity, originality, will, dignity.

Актуальність теми дослідження. Концерт як публічна подія є тим культурно-мистецьким заходом, під час якого встановлюється емоційний контакт між музикою, виконавцями і глядачами. Потенціал концерту полягає в мистецькій сукупності можливостей і емоційних впливів, які поширюються на людину, суспільство. Концерт це не просто розвага, а й важливий інструмент комунікації, освіти та формування цінностей.

У культуротворчому сенсі, трансляція цінностей через концертні номери є дієвим засобом, коли завдяки музиці, виконавській майстерності, якісній режисурі передаються моральні, суспільні, державні норми та культурні традиції, формується національна ідентичність, передаються соціальні ідеали.

Сьогодні концерт в українській реальності це не просто інструмент популяризації музичного мистецтва, це потужний засіб консолідації, солідарності та спротиву. Адже музика допомагає людям зменшити стрес, пережити складні емоції та відчути надію. Концерти під час війни є тими особливими культурними подіями, які проводяться у складних умовах воєнного часу. Вони виконують не лише розважальну функцію, а й підтримують моральний дух всіх хто веде боротьбу України за незалежність.

Саме різноманітна багатофункціональність концертної події є актуальним проблемним полем для культурологічного теоретико-практичного осмислення. Адже концерт у системі трансляції цінностей відіграє важливу роль і розглядається не просто як масова розважальна концертна подія, а як дієвий транслятор суспільно-державних ціннісних наративів.

Аналіз досліджень і публікацій. Суспільно-державні цінності України є важлива системою національного державотворення. Принципи, норми, національна ідея визначають основи життя суспільства та держави, об'єднують громадян і спрямовують розвиток країни в державних інтересах. Місія суспільно-державних цінностей полягає у формуванні уявлення про те, якою має бути держава, взаємини між людьми та відповідальність громадян.

Популяризація суспільно-державних цінностей є обов'язковим свідомих громадян і поширюється такий обов'язок на всі сфери діяльності людини.

Організаційно-практичний симбіоз концертної діяльності і суспільно-державних цінностей є в проблемному полі української науки, але розглядаються фрагментарно і з різних концептуальних позицій.

У теорії концертування Вільчинський Д. виокремлюючи культурологічну перспективу досліджень концертування наголошує на важливості «аналізу соціокультурних контекстів сценічних виступів, роль виконавців у формуванні музичних ідентичностей та сприйняття музики як частини культурного канону» (Вільчинський, 2024, с. 325)

Дослідниця Бурган І. розглядаючи проблематику культурного діалогу в сучасній теорії і практиці концертування визначає масштабність і публічність концертної діяльності, як потенційний міжкультурний контакт, де відбувається

проникнення і занурення і ціннісний світ музичними засобами. Дослідниця дійшла висновку, що «актуальні тенденції розвитку концерту і концертування відображають такі глобальні процеси в культурі, як культурний обмін, діалог у культурі і діалог культур. Саме засобами музичної культури створюється особлива риторично-діалогічна ситуація, завдяки якій здійснюється діалогічна взаємодія культур у сучасному світі» (Бурган, 2019, с. 131).

Вивчення генезису розвитку музично-естетичних цінностей особистості Сергієнко А. наголошує на ціннісно-смисловому наповненні музичної освіти. Дослідник визначає, що саме «участь у музично-педагогічному житті України представників різних національних шкіл активно впливала на розвиток музичної культури, що сприяло професіоналізації усіх її сторін, у тому числі освіти» (Сергієнко, 2014, с. 219).

Аналізуючи аксіологічні домінанти філософії музики Тарапата-Більченко Л. констатує, що «статус «аксіологічна домінанта» в оптиці філософії музики заслуговують ті світоглядні ідеї, які інваріантно присутні в різних музично-теоретичних системах та належать до апікальних рівнів загальнолюдських цінностей» (Тарапата-Більченко, 2016, с. 16).

Подібну наукову позицію підтримує і Туровська Н. Дослідниця розглядаючи концертно-філармонічну діяльність як елемент просвітництва молоді також підтримує думку багатьох вчених, про це, що «саме музичне просвітництво визначається потужним засобом формування духовноморальних та ціннісних орієнтацій особистості, що обумовлює його принципову важливість, зокрема й у процесі фахової підготовки майбутніх педагогів-музикантів» (Туровська, 2018, с. 70).

Українські вчені Потапчук Т., Клепар Т., Фабрика-Процька О. виокремлюючи пріоритет морально-духовних цінностей в музичному мистецтві одностайні у ствердженні, що саме «завдяки морально-духовним цінностям, музичне мистецтво, особливо духовна музика, дає людині можливість пережити чуже життя як своє, збагатитися досвідом багатьох поколінь, зробити його фактом свого буття» (Потапчук, Клепар, Фабрика-Процька, 2021, с. 101).

Теоретико-практичної трансформації зазнала проблематика ціннісного феномену концерту під час війни проти України. Дослідники Вишівська Т. та Сварник Б. порушуючи питання про виняткову роль благодійного концерту в соціокультурному сьогоденні визначають його функціональні переінакшення. Благодійний концерт сьогодні є інструментом моральної підтримки, єдності, спротиву та відчуття свободи спонукаючи учасників концерту до рішучих дій (Вишнівська, Сварник, 2023).

Дослідниця Мартинова І. осмисливши проблематику валоризації військово-оркестрового виконавства з позицій системи сучасних соціокультурних та моральних цінностей, дійшла висновку, що «у процесі концертного виступу оркестр і слухачі об'єднуються тембрально-акустичною енергетикою у єдиний культурний простір, у якому колектив військових музикантів репрезентує взірець соціуму художньо обдарованих індивідуальностей, об'єднаних у цілісність гуманістичною спрямованістю мистецької ідеї» (Мартинова, 2024, с. 326). Мартинова І. віддає ціннісний пріоритет військовим оркестрам в системі формування державних цінностей.

Вищерозглянуті теоретичні підходи до осмислення феномену концерту, музики в системі формування ціннісних орієнтирів дозволили констатувати про актуальність досліджень проблематики концерту як транслятора суспільно-державних цінностей, адже цілісного дослідження такого тематичного ракурсу в культурологічному знанні не виявлено.

Мета статті полягає у теоретичному осмисленні концерту як дієвого транслятора суспільно-державних цінностей, їх практичної актуальності, реалізації та результативності.

Виклад основного матеріалу. Для більш чіткого розуміння суспільно-державних ціннісних орієнтирів, варто звернутися до нормативних документів, які їх визначають.

У статті 6 Закону України «Про основні засади державної політики у сфері утвердження української національної та громадянської ідентичності» суспільно-державні (національні) цінності України визначаються, як «концептуальна основа та консолідуючи чинники утвердження української національної та громадянської ідентичності, фундаментом для гармонізації інтересів людини, забезпечення стабільності в суспільстві та сталого розвитку держави» (2023). До основних

суспільно-державних цінностей України належать: соборність, самобутність, воля і гідність (2023). Популяризація суспільно-державних цінностей України та формування на їх основі української національної та громадянської ідентичності є головною метою Державної цільової соціальної програми з утвердження української національної та громадянської ідентичності на період до 2028 року. Програмою передбачена участь всіх інституції в системі формування і популяризації суспільно-державних цінностей України, закладів культури, організацій та підприємств сфери культури зокрема (2024).

Концертні організації, які на професійному рівні займаються плануванням, організацією та проведенням музичних і розважальних заходів, для забезпечення основних засад державної політики у сфері утвердження української національної та громадянської ідентичності зобов'язані визначати пріоритет суспільно-державних цінностей в концертній діяльності.

Соборність України, як ключовий контекст в концертах, можна розглядати як культурно-патріотичну подію, що має не лише мистецьке, а й ціннісно-смислове значення. Такі концерти часто проводяться до Дня Соборності України, символічним виміром є Акт Злуки, як історична основа свята Соборності. Концертна подія в цьому контексті виконує функцію символічної репрезентації єдності українських земель та спільної історичної пам'яті. Через музику, слово, сценічні образи формується культурний наратив про: єдність України, спільну боротьбу за незалежність, солідарність українського суспільства.

Ідентифікаційною особливість концертної програми та номерів до Дня Соборності є патріотичні пісні, народна, академічна та сучасна музика, яка функціонально формує музичну репрезентацію української національної ідентичності.

В умовах війни концерти до Дня Соборності набуває додаткового значення та соціально-консолідаційного змісту, від підтримки морального духу до демонстрації культурної стійкості та загальнонаціонального спротиву.

Тодорук Дмитро, режисер-постановник Гала-концерту, якій було організовано і проведено в Київському академічному муніципальному театрі опери та балету присвяченого до Дня Соборності України прокоментував концертну подію, так «День Соборності, День Злуки – день, коли Україна проголосила на весь світ про свою єдність. Наш концерт – це твори українських композиторів ХХ століття, представників різних областей України. Хтось зумів лавірувати між пазурами комуністичного стерв'ятника, комусь судилися табори і мученицька загибель. Але музика і перших, і других сповнена любові до рідної землі! І цю любов ми хочемо вкотре пробудити і пережити 22 січня на сцені Київської опери!» (Тодорук, 2026).

Як ідейна місія концерту та його концептуальна основа прослідковується через самобутність, яка спрямована на утвердження унікальності національної культури, її історичної тяглості та ціннісної системи. У контексті концертного виконавства самобутність виступає не лише естетичною характеристикою, а й смислотворчим принципом, що визначає зміст, репертуар і художню форму події.

Як культурна ідея, самобутність у концертній програмі проявляється через звернення до національних музичних традицій, фольклорних мотивів, історичних символів та мовної автентичності. Така орієнтація сприяє збереженню культурної спадщини та водночас формує сучасний образ української культури у публічному просторі. У такому сенсі концерт стає платформою культурної репрезентації, де мистецтво транслює: національні смисли і цінності; історичну пам'ять народу; духовні та естетичні орієнтири суспільства.

До художніх засобів реалізації самобутності в концертній події, його різних елементів можна віднести: репертуар (народні пісні, твори українських композиторів, сучасні патріотичні композиції); музичні інструменти, що мають національне звучання (бандура, сопілка, трембіта); сценічні образи і костюми, які відтворюють культурні символи; поєднання традиційних і сучасних музичних стилів. Завдяки таким інструментам, концертна програма створює естетичний образ національної унікальності, що підсилює відчуття культурної приналежності глядачів.

Яскравим прикладом прояву самобутності через концертну подію є виступ оркестру Державної служби України з надзвичайних ситуацій на залізничній станції «Київ-Пасажирський». Під час виконання найвідомішої пісні

української співачки Руслани Лижичко «Дикі танці» було використано традиційний український духовий музичний інструмент – трембіту. У композиції вдало використано елементи гуцульської музичної традиції, від ритмів карпатського фольклору до звучання музичних інструментів, які не можна зустріти щодня. Такий режисерський задум занурив присутніх у колорит карпатських мелодій.

Через поєднання службової форми і українського колориту створена унікальна концертна практика з самобутніми культурними та естетичними ефектами. Таке поєднання передбачає синтез двох важливим складових: службова форма, як символ дисципліни, державності, мужності, професійної ідентичності та український самобутній колорит, як елемент національної культури, традицій, символів. У загальному результаті формується візуальний образ, який поєднує функціональність і національну ідентичність, нагадує про унікальну самобутність української культури.

Використання самобутніх національних колоритів у концертних програмах сприяє актуалізації історико-культурної пам'яті та формує у слухацької аудиторії відчуття волі, свободи, гідності й причетності до національної спільноти.

Формування відчуття волі і гідності через концертну практику можна розглядати як важливий соціокультурний аспект концертного виконавства, у якому музичне мистецтво впливає не лише на емоційну сферу, а й на морально-вольові якості особистості та спільноти. Концертна подія стає простором, де через художній досвід актуалізуються у цінності стійкості, відповідальності та внутрішньої сили.

Саме під час концертної взаємодії між виконавцем і аудиторією формується те колективне емоційно-смислове поле, яке здатне мобілізувати внутрішні ресурси людини. Музичні образи, тексти пісень і сценічні символи можуть транслювати ідеї боротьби, гідності та витривалості, що сприяє формуванню вольових установок.

Отже, концерт є не просто простором вольового переживання, а й засобом, що дозволяє відчути людську гідність у своїх духовно-моральних і державницько-громадянських позиціях.

Висновки. Концерт як транслятор суспільно-державних цінностей набуває особливої ваги у період суспільних випробувань, з якими стикається Україна щодня.

Креативне поєднання різних інструментів концертного впливу дозволяє візуально репрезентувати національну ідентичність, підсилити символічний та комунікативний потенціал публічного образу державних служб. Адже, інтеграція елементів національного колориту, від традиційних мелодичних інтонацій, фольклорних мотивів, автентичних інструментів та символічних образів у концертному

Рис. 1. Концерт оркестру Державної служби України з надзвичайних ситуацій

виконавстві посилює емоційно-ціннісний вплив музики, актуалізуючи у слухачів відчуття волі, гідності та культурної самоідентифікації. Саме національний колорит у концертному виконавстві виступає важливим інструментом формування ціннісних орієнтирів, зокрема ідеалів свободи та людської гідності.

У викликах війни трансляція через концертну діяльність таких суспільно-державні цінності, як: соборність, самобутність, воля та гідність набуває визначальної ваги, де концерт стає інструментом культурної консолідації, символом духовної стійкості та емоційної мобілізації суспільства. У воєнний час концерт стає інструментом культурної стійкості: він допомагає суспільству зберігати надію, підтримувати одне одного та демонструвати силу культури навіть у найскладніших обставинах.

Перспективи подальших досліджень пов'язані з аналізом концертних практик як інструменту культурної комунікації та трансляції суспільно-державних цінностей. Особливої уваги потребує вивчення символічного потенціалу концертних програм, їхнього впливу на формування колективної пам'яті, національної ідентичності та культурної солідарності суспільства, зокрема в умовах викликів українського сьогодення.

Список використаних джерел:

Вільчинський, Д. Ю. (2024). Теорія концертування як об'єкт міждисциплінарних наукових досліджень. *Матеріали звітної наукової вебконференції викладачів, докторантів, аспірантів університету за 2023 рік Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника*, 1–5 квітня 2024 р., м. Івано-Франківськ. Електронне видання. Івано-Франківськ : Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника. С. 324–325.

Burhan, I. (2019). Культурний діалог у сучасній теорії та практиці концертування. *Часопис Національної музичної академії України ім. П. І. Чайковського*. № 1(42). С. 123–134. URL: https://doi.org/10.31318/2414-052x.1(42).2019.160750 (дата звернення: 12.02.2026).

Сергієнко, А. В. (2014). Генезис розвитку музично-естетичних цінностей особистості. *Вісник Луганського національного університету імені Тараса Шевченка. Педагогічні науки*. № 2. С. 212–221. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/vlup_2014_2_28 (дата звернення: 12.02.2026).

Тарапата-Більченко, Л.Г. (2016). Аксіологічні домінанти філософії музики. *Актуальні питання мистецької освіти та виховання:* зб. наук. праць. №. 1. С. 12–19.

Негребецька, О. (2012). Ціннісний контекст музичної культури. *Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені Володимира Винниченка. Серія: Педагогічні науки*. Вип. 107(2). С. 38–45. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nz_p_2012_107(2)__8 (дата звернення: 12.02.2026).

Потапчук, Т., Клепар, М., Фабрика-Процька, О. (2021). Музичне мистецтво як засіб формування морально-духовних цінностей молодших школярів. *Інноватика у вихованні:* зб. статей. Вип. 14. С. 100–107. URL: https://doi.org/10.35619/iiu.v1i14.346 (дата звернення: 12.02.2026).

Вишнівська, Т. О., Сварник, Б. В. (2023). Благодійні естрадні концерти сучасного соціокультурного простору. *Актуальні дискурси мистецтва естради: традиції та європейська інтеграція:* матеріали ІІІ Всеукр. наук. конф., Київ, 21 квіт. 2023 / КНУКІМ, КУК ХДАМ. С. 176–180.

Мартинова, І. В. (2024). Концертна діяльність військових оркестрів як культури. *Культурологічний альманах*. № 3. С. 322–328. URL: https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.37 (дата звернення: 12.02.2026).

Про основні засади державної політики у сфері утвердження української національної та громадянської ідентичності : Закон України. Із змінами від 06.06.2024 № 2834-IX. *Відомості Верховної Ради*. 2023. № 46, ст. 116. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2834-20#Text (дата звернення: 12.02.2026).

Про затвердження Державної цільової соціальної програми з утвердження української національної та громадянської ідентичності на період до 2028 року : постанова Кабінету Міністрів України від 30 липня 2024 р. № 864. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/864-2024-%D0%BF#Text (дата звернення: 12.02.2026).

До дня Соборності України / Дмитро Тодорук. URL: https://kyivoperatheatre.com.ua/show/do-dnya-sobornosti-ukrayiny/#:~:text=%D0%94%D0%BE%20%D0%B4%D0%BD%D1%8F%20%D0%A1%D0%BE%D0%B1%D0%BE%D1%80%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%96%20%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D0%B8%20%E2%8B%86%20%D0%9A%D0%B8%D1%97%D0%B2%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B0%20%D0%9E%D0%BF%D0%B5%D1%80%D0%B0 (дата звернення: 12.02.2026).

Концерт оркестру Державної служби України з надзвичайних ситуацій. URL: https://www.facebook.com/photo/?fbid=1365180775649808&set=pcb.1365194458981773 (дата звернення: 12.02.2026).

References:

Vilchynskyi, D. Yu. (2024). Teoriia kontsertuvannia yak obiekt mizhdystsyplinarnykh naukovykh doslidzhen [The theory of concert performance as an object of interdisciplinary research]. *Proceedings of the reporting scientific web conference of teachers, doctoral students and postgraduate students of Vasyl Stefanyk Precarpathian National University for 2023* (April 1–5, 2024, Ivano-Frankivsk), 324–325.

Burhan, I. (2019). Kulturnyi dialoh u suchasnii teorii ta praktytsi kontsertuvannia [Cultural dialogue in modern theory and practice of concert performance]. *Journal of the Tchaikovsky National Music Academy of Ukraine*, *1*(42), 123–134. https://doi.org/10.31318/2414-052x.1(42).2019.160750.

Serhiienko, A. V. (2014). Henezys rozvytku muzychno-estetychnykh tsinnostei osobystosti [Genesis of the development of musical and aesthetic values of personality]. *Bulletin of Taras Shevchenko Luhansk National University. Pedagogical Sciences*, *2*, 212–221. http://nbuv.gov.ua/UJRN/vlup_2014_2_28.

Tarapata-Bilchenko, L. H. (2016). Aksiolohichni dominanty filosofii muzyky [Axiological dominants of the philosophy of music]. *Topical Issues of Art Education and Upbringing*, *1*, 12–19.

Nehrebetska, O. (2012). Tsinnisnyi kontekst muzychnoi kultury [The value context of musical culture]. *Scientific Notes of Volodymyr Vynnychenko Kirovohrad State Pedagogical University. Series: Pedagogical Sciences*, *107*(2), 38–45. http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nz_p_2012_107(2)__8.

Potapchuk, T., Klepar, M., & Fabryka-Protska, O. (2021). Muzychne mystetstvo yak zasib formuvannia moralno-dukhovnykh tsinnostei molodshykh shkoliariv [Musical art as a means of forming moral and spiritual values of primary school students]. *Innovations in Education*, *14*, 100–107. https://doi.org/10.35619/iiu.v1i14.346.

Vyshnivska, T. O., & Svarnyk, B. V. (2023). Blahodiini estradni kontserty suchasnoho sotsiokulturnoho prostoru [Charity pop concerts in the modern socio-cultural space]. *Proceedings of the III All-Ukrainian Scientific Conference "Actual Discourses of Pop Art: Traditions and European Integration"* (Kyiv, April 21, 2023), 176–180.

Martynova, I. V. (2024). Kontsertna diialnist viiskovykh orkestriv yak kultury [Concert activity of military orchestras as culture]. *Culturological Almanac*, *3*, 322–328. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.37.

Law of Ukraine. (2023). *On the basic principles of state policy in the field of strengthening Ukrainian national and civic identity* (with amendments of June 6, 2024 No. 2834-IX). https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2834-20.

Cabinet of Ministers of Ukraine (2024). *On approval of the State target social program for strengthening Ukrainian national and civic identity until 2028* (Resolution No. 864, July 30, 2024). https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/864-2024-п.

Todoruk, D. (n.d.). Do dnia Sobornosti Ukrainy. Kyiv Opera. https://kyivoperatheatre.com.ua/show/do-dnya-sobornosti-ukrayiny/.

State Emergency Service Orchestra Concert (n.d.). Facebook. https://www.facebook.com/photo/?fbid=1365180775649808&set=pcb.1365194458981773.

Дата першого надходження статті до видання: 12.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 06.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 008:81’22:7.01
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.52

Головей Вікторія Юріївна,
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри культурології
Волинського національного університету імені Лесі Українки
orcid.org/0000-0002-8224-5970
v_golovey@ukr.net

Багірова Ірина Ельдарівна,
здобувачка другого (магістерського) рівня вищої освіти
спеціальності В12 – Культурологія і музеєзнавство
Волинського національного університету імені Лесі Українки
orcid.org/0009-0006-8165-260X
bagirova.eireena@gmail.com

СЕМІОТИКА MEDIEVAL CORE У СУЧАСНИХ КУЛЬТУРНО-МИСТЕЦЬКИХ ПРАКТИКАХ

У статті досліджується семіотичний аспект феномену medieval core, характерною ознакою якого є актуалізація і відтворення елементів середньовічної культури. Основою методологічної стратегії дослідження є семіотичний підхід; також були використані історико-логічний та системний підходи, методи культурологічної компаративістики та іконографічного аналізу. Обґрунтовано, що medieval core у сучасних культурно-мистецьких практиках є багаторівневою системою знаків, що поєднує архітектурні, аудіовізуальні та тілесно-пластичні комунікативні коди. Цей феномен функціонує як інструмент сакралізації простору, переосмислення історичної пам’яті та конструювання альтернативної символічної реальності. Семантична структура medieval core амбівалентна. З одного боку, цей феномен можна розглядати як симулякр Середньовіччя, де створюється стилізований образ епохи, що репрезентується незалежно від історичних фактів і функціонує як самодостатня естетична конструкція. З іншого боку, medieval core виступає механізмом культурної інтерпретації, в якому Середньовіччя постає як семіотичний ресурс для переосмислення кризових станів сучасності і формування своєрідної культурної ідентичності, а саме: самоусвідомлення і самопрезентація через традиційні ідеали «лицарської гідності», «героїзму», «сакральності», яких так бракує в сучасному стохастичному світі. У цьому контексті він виконує компенсаторну та ідентифікаційну функції, формуючи нову модель культурної комунікації, де минуле стає активним елементом символічного виробництва теперішнього.

Ключові слова: семіотика культури, medieval core, Середньовіччя, сучасні арт-практики, інтертекстуальність, культурна пам'ять, симулякр, гіперреальності, цифрова естетика.

© Головей В. Ю., Багірова І. Е., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Holovei Viktoriia,
Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor of the Department of Cultural Studies
Lesya Ukrainka Volyn National University
orcid.org/0000-0002-8224-5970
v_golovey@ukr.net

Bahirova Iryna,
Higher Education Applicant
Specialty B12 – Cultural Studies and Museum Studies
Lesya Ukrainka Volyn National University
orcid.org/0009-0006-8165-260X
bagirova.eireena@gmail.com

SEMIOTICS OF MEDIEVAL CORE IN CONTEMPORARY CULTURAL AND ARTISTIC PRACTICES

The article examines the semiotic dimension of the medieval core phenomenon, whose defining feature is the actualization and reinterpretation of elements of medieval culture. The methodological framework of the study is primarily based on a semiotic approach; in addition, historical-logical and systemic approaches, as well as methods of cultural comparativism and iconographic analysis, are employed. It is argued that in contemporary cultural and artistic practices, medieval core functions as a multilayered system of signs that integrates architectural, audiovisual, and corporeal-performative communicative codes. This phenomenon operates as a mechanism for the sacralization of space, the reinterpretation of historical memory, and the construction of an alternative symbolic reality. The semantic structure of medieval core is inherently ambivalent. On the one hand, the phenomenon may be interpreted as a simulacrum of the Middle Ages, generating a stylized image of the epoch that is represented independently of historical facts and functions as a self-sufficient aesthetic construct. On the other hand, medieval core acts as a mechanism of cultural interpretation in which the Middle Ages emerge as a semiotic resource for rethinking the crisis conditions of contemporary society and for shaping a distinctive cultural identity – namely, self-awareness and self-representation through traditional ideals of "knightly dignity," "heroism," and "sacredness," which are often lacking in the stochastic reality of the modern world. In this context, the phenomenon performs compensatory and identificatory functions, forming a new model of cultural communication in which the past becomes an active element in the symbolic production of the present.

Key words: cultural semiotics, medieval core, the Middle Ages, contemporary art practices, intertextuality, cultural memory, simulacrum, hyperreality, digital aesthetics.

Постановка проблеми. У сучасній культурі доволі виразно прослідковується тенденція поширення різноманітних історичних стилізацій, які презентуються у форматі core-естетики. В перекладі з англійської core – «серцевина, ядро». Однак упродовж останніх років цей термін дуже активно використовується в медіа-ресурсах у значенні провідного стилю в межах певного напряму (наприклад, fairycore, cottagecore, spacecore тощо). Ці стилі виражають групові естетичні вподобання і розрізняються за чуттєвою атмосферою, смисловими акцентами, візуальними ознаками та ціннісними пріоритетами. На нашу думку, серед них одним із найбільш цікавих у культурологічному аспекті є medieval core, характерною ознакою якого є актуалізація і відтворення елементів середньовічної культури, що охоплює різні сфери: музичне відтворення старовинних мотивів, художню рефлексію на теми лицарства і раннього християнства, середньовічний декор у дизайні та моді, фестивалі історичної реконструкції, а також світоглядні (міфопоетичні) концепції, які перебирають середньовічні наративи. Проблема полягає у визначенні семіотичного статусу цього феномену: чи є він формою ностальгійної міфологізації, постмодерною грою зі знаками або механізмом конструювання альтернативної культурної ідентичності?

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У методологічному аспекті важливе значення для вивчення феномену medieval core мають семіотичні концепції Ролана Барта (Барт, 2008) та Умберто Еко (Eco, 1990; Eco, 2016), теорія

симулякрів і гіперреальності Жана Бодріяра (Бодріяр, 2004), а також концепт культурної пам'яті Яна Ассмана (Assmann, 2008). Сучасна британська науковиця Дж. Гіббонс висвітлює особливості презентації теми пам'яті в сучасних арт-практиках (Gibbons, 2019). Румунський дослідник Й. Костеа аналізує еволюцію медієвістики та особливості її напрямків у кінці XX – на початку XXI ст., зокрема звертає увагу на її зв'язок із культурологічними дослідженнями (Costea, 2023). Українська науковиця М. Васильковська досліджує феномен історичної ностальгії на прикладі неомедієвалізму – туги за західноєвропейським Середньовіччям. На її думку, «криза старої європейської свідомості в епоху глобалізації та стирання традиційних зв'язків, страх перед майбутнім, віддалення від природи, штучність та втрата звичної ідентичності провокують ескапістський потяг у минуле, яке бачиться зрозумілим та щирим» (Васильковська, 2016, с. 8).

Світоглядні й культурно-мистецькі паралелі Середньовіччя і сучасності аналізують українські дослідники В. Карпов і Н. Сиротинська (2018), які вважають, що «осмислення зв'язку зазначених епох є важливим чинником у відображенні суспільних взаємин та мистецьких форм співдії різних цивілізаційних типів» та «формування цілісної історико-культурної моделі розвитку людства» (Карпов і Сиротинська, 2018, с. 178). У дослідженні В. Артюха простежується рецепція Середньовіччя в українській історіософії XX століття, що формувала образ «Руської державності» як символу національної мобілізації та культурно-політичного відродження (Артюх, 2025). Серед змістовних досліджень репрезентацій елементів культури Середньовіччя в актуальному мистецтві, медіа і повсякденних практиках варто відзначити доробок колективу авторів під редакцією К. Фугелсо, присвячений аналізу використання образів середньовічної культури в сучасних медіаіграх та кінематографі (Fugelso, 2023).

Короткий огляд наукових публікацій свідчить про відсутність академічний досліджень, безпосередньо присвячених висвітленню феномену medieval core в семіотичному аспекті.

Відповідно, **мета** нашої наукової розвідки – семіотичний аналіз феномену medieval core в контексті розвитку сучасних культурно-мистецьких практик.

Виклад основного матеріалу. Medieval core – це естетично-семіотичний феномен інтерпретації Середньовіччя у цифрових медіа, моді, музиці, повсякденності. З явищем medieval core пов'язані терміни «medievalism» та «neo-mediavalism»; ці поняття є близькими через їх співвіднесеність із Середньовіччям, але не тотожними. Медієвалізм – своєрідна рецепція середньовічної культури, відтворенням її форм, естетичних особливостей в наступні епохи. Medieval core є джерельною основою медієвалізму.

Поняття «неомедієвалізм» означає структурну або ідейну подібність сучасних соціокультурних процесів до середньовічних («нове середньовіччя», «сучасний феодалізм» тощо), воно більше поширене в соціально-політичному дискурсі, в якому елементи medieval core використовуються для опису сучасності з метою виявлення аналогій.

В нашому розумінні зміст поняття medieval core охоплює матеріальні, світоглядні і соціальні структурні елементи середньовічної культури, які актуалізуються через відтворення та інтерпретацію в наступні історичні епохи. Ці елементи репрезентують символічну модель культурної пам'яті і відповідних культурних практик, що мають вплив на сучасні форми соціокультурних репрезентацій.

Передусім зазначимо, що medieval core ми розглядаємо як культурний феномен, що обумовлює доцільність його семіотичного аналізу в якості вторинної знакової системи. Згідно із концепцією Р. Барта, на рівні первинної знакової системи знаки співвідносяться з предметами або явищами реальності у межах усталеного мовного коду; натомість на рівні вторинної системи відбувається процес «переозначування»: знаки набувають нового, культурно опосередкованого змісту. Тобто, на другому рівні має місце перехід від безпосередньої референції до символічного конструювання культурних смислів, знаки стають репрезентантами певних світоглядних моделей, цінностей та культурних ідентичностей. У такому розумінні вторинна система є не лише способом передачі смислу, але й механізмом його конструювання, трансформації та репрезентації, завдяки чому відбувається структурна реконфігурація значень у відповідності зі специфічними культурними кодами. «Код задає алгоритм породження смислу. Культурні коди визначають

структуру будь-якого культурного феномену як знакової системи, специфіку поєднання знаків, їх смислову ієрархію, а також пов'язують знаки з певними значеннями відповідно до культурного контексту <…> Вони завжди обумовлені світоглядом, етнокультурною традицією, системою цінностей <…> Знання культурного коду – це передусім знання традиції, культурного контексту» (Головей, 2024, с. 124). Отже, вторинна знакова система – це культурно організована структура означування, що виникає на основі природної мови та здійснює символічне моделювання реальності через переозначення вже наявних знаків. Її аналіз дає змогу виявити механізми формування колективних уявлень, естетичних режимів та ідентичнісних практик у сучасній культурі.

Однією з ключових складових семіотики medieval core є архітектура. Готичні й неоготичні собори, замки, монастирські комплекси функціонують як знаки трансцендентності та історичної глибини. Акцентована вертикальність форм готичної архітектури репрезентує код сакральності, піднесеності. «Почуття піднесеного – важливий компонент переживання священного з архаїчних часів, який зберігає домінантне значення у вищих проявах людської почуттєвості» (Головей, 2013, с. 11).

Архітектурний вимір medieval core в сучасних українських культурно-мистецьких практиках не обмежується цитуванням готичних форм в якості декору, а функціонує як повноцінний семіотичний механізм виробництва сенсу. Доцільно навести думку У. Еко про особливу експресивність, яка народжується у взаємодії означувальних та інтерпретаційних кодів готичної архітектури в контексті сучасної культури: «вони продовжують передавати релігійний порив, тому що «прочитуються» на основі кодів, які дозволяють збагнути їх вертикалізм, не дивлячись на новий контекст, породжений засиллям хмарочосів» (Eco, 2016, с. 305). Елементи готичних споруд, що зберіглися в просторі сучасних міст, набувають статусу знаків, через які конструюється образ «сакрального Середньовіччя». Так, архітектурний комплекс Львівської латинської катедри створює не просто історичний фон, а візуальний простір трансцендентності. Кам'яна фактура стін, вертикалі вікон і склепінь, втаємничені тіні внутрішніх просторів, кольорове світло вітражів репрезентують культурний код піднесеного, містичного й «позачасового» Середньовіччя.

Український дослідник В. Артюх звертає увагу на особливості семіотизації середньовічної архітектури в контексті сучасної політико-ідеологічної ситуації (Артюх, 2025). Подібну функцію виконують замкові простори Західної України, зокрема Луцький замок, Олеський та Підгорецький замок, які неодноразово ставали локаціями для відеокліпів, fashion-зйомок та арт-перформансів, фестивалів. Замковий простір із внутрішніми подвір'ями та масивними мурами маркує ідею стійкості, захищеності, що особливо актуалізується в сучасному українському контексті війни. Таким чином, середньовічні фортифікаційні споруди репрезентують семіотичний код захисту, твердині, який набуває в наш час не тільки історико-культурних, але й політико-ідеологічних та екзистенційних конотацій.

У сучасному цифровому мистецтві архітектурні коди трансформуються у 3D-візуалізації готичних інтер'єрів або фрагментарні зображення арок і склепінь, що використовуються як фонові структури в сучасних кінофільмах та NFT-творах художників. У сучасних культурно-мистецьких проєктах, що використовують ці простори як місце експозиції або перформативної дії, глядач стає учасником естетизованої симуляції середньовічної сакральності. В такий спосіб архітектура втрачає конкретну історичну прив'язаність і перетворюється на абстрактний знак «позачасового сакрального простору», що свідчить про процеси десемантизації історичного об'єкта та його повторної семіотизації в сучасному контексті.

Концепція культурної пам'яті Яна Ассмана пояснює, що історичні образи зберігаються в колективній свідомості через символічні практики та ритуали (Assmann, 2008). Середньовічні мотиви в сучасних фестивалях, історичних реконструкціях чи музичних проєктах виконують функцію актуалізації пам'яті. В свою чергу, П'єр Нора вводить поняття «місць пам'яті» як символічних просторів, де концентрується історична свідомість (Nora, 1984). Фестивалі історичної реконструкції в Україні, описані у публікації «30 українських фестивалів…», серед них «Середньовічний Хотин», «Середньовічний Лучеськ», «Срібний Татош»,

«Брама Часу» відтворюють семіотичну модель «середньовічного світу», у який учасник занурюється в систему знаків (від костюма до кулінарних практик), а не стільки історію, можна трактувати як такі «місця пам'яті», де середньовічна символіка стає елементом сучасної ідентичності.

З'являється поняття «постмодерного середньовіччя», «нового середньовіччя». Таку назву явищу усвідомленої апеляції до символів, образів, міфів Середніх віків, за допомогою яких згодом коментують сьогодення дали науковці (Reeve, 2018). Як виразний стиль наступних епох від Ренесансу до сьогодення у візуальному мистецтві заново відроджуються кольори Середньовіччя, архаїчні постаті, деталі. Символи, як хрест, корона, грифон, мандала, герб, замок, монастир, темний ліс, руни і тому подібні, переходять з однієї епохи в іншу, функціонуючи як сталі знакові одиниці. Роль знаків залишається незмінною, вони формують впізнаванні матриці смислу, упорядковуючи культурний простір. Візуальні інтерпретації лицаря часто поєднують історичні алюзії з сучасними елементами, формуючи образ «воїна-захисника» як взірця етичності.

Ця традиція бере початок від прерафаелітів. Вони брали за основу образи лицарів, героїв, легендарних постатей, щоб відтворити «чистоту» моральну, «доблесть», «цнотливість» та «цілісність» минулого. Подібні образи, знаки, алегорії мають значну популярність в масовій культурі сьогодення. Як приклад, картина «Ламія» Джона Вільяма Уотергауса, написана 1905 р. після вражень від поеми Джона Кітса, є класичним прикладом «середньовічної наївності». Копії цієї картини сьогодні поширені в інтер'єрах будинків, друкуються на шоперах, гаманцях, шкарпетках… Образ Ламії, жінки в якій поєднується протилежне: жага до життя (ерос) та розуміння саморуйнування (танатос), береться за основу для фотосесій, відтворюючи сюжет або інтерпретуючи по своєму. Подібного роду роботи опубліковані у мережі Instagram на сторінках @akagumer_fotos, @incandescentkiki, @saintavangeline, де у ролі лицаря виступає жінка. Відтак Середньовіччя виступає знаком втраченої гармонії, до якої у своїй творчості звертаються прерафаеліти.

У контексті сьогодення героїзм, віра, ідея захисту, підтримки набувають нових конотативних значень. Через мистецтво можна «прокричати», дати світові почути, побачити про проблему війни, порушивши мовні бар'єри. У цьому контексті показовою є рецепція Середньовіччя в творчості львівського художника Михайла Скопа. У плакатному мистецтві він використовує образну середньовічну стилістику. Його роботи нагадують стилістично образи мініатюр з пізнього середньовіччя (Прокопенко, 2022). Елементи medieval core помітні в циклі робіт Скопа «Arcana Belli» («Аркан війни»). Митець розробив власну серію Старших арканів в авторській обробці з тематикою війни та національними героями.

У сучасній моді середньовічні елементи, функціонують теж як візуальні коди архаїки. Корсети, довгі рукави на сукнях, прикраси з металу не стараються відтворити побут XIV століття, вони позначають певний напрям стилю: «готичний», «королівський», «придворний», «рицарський», «міфопоетичний». Як зазначають дослідники, актуальність і популярність цього напрямку в сучасному суспільстві підтверджується на червоних доріжках, де мода виступає «живим міфом» (Жовтянська, 2020). Співачка Chappell Roan (Чаппел Роан) взірвала публіку, зійшовши на Grammy в обладунках, серед фанатів викликали асоціації з Жанною д'Арк. Окремі поп- та рок-артисти (як-от Керолайн Полачек) епатажно звертаються до середньовічного іміджу: на сцені надягають кольчуги, обладунки, тим самим відсилають поціновувачів до архаїки. Подібні сценічні образи з використанням обладунків та кольчуг, псалмодійних інтонацій, це не просто історична реконструкція, це код певного настрою (містичності, героїзму, позачасовості). Також бренди, модні покази, дизайнери: Gucci, Alexander McQueen, Dolce & Gabbana Alta Moda, Samantha Pleet (Medieval Revival), Guo Pei (інтерв'ю Design Art Magazine) звертаються до Середньовіччя та демонструють, як символи інтегруються в сучасній естетиці, виступаючи маркерами театралізованості. Отже, візуальний прояв medieval core прослідковується через архітектуру, художнє мистецтво і моду.

Різноманітні книжкові серії та фільми також підтримують це ядро. Екранізації фентезі, історичні драми, навіть супергеройські наративи часто запозичують структуру лицарського квесту, ієрархічну модель влади або міфологію

обраності. У цьому сенсі *medieval core* виступає не жанром, а структурою мислення. Воно забезпечує ієрархічну модель світу. Існує порядок, існує загроза, існує герой, який повинен пройти певне випробування. У цифровій культурі, де реальність здається фрагментованою, така структура забезпечує символічну стабільність.

Одним із головних складових цього ядра став культурно-семіотичний простір, сформований книгою *The Lord of the Rings* Дж. Р. Р. Толкіна. Твір відтворює середньовічну модель світу: феодальні структури, лицарський кодекс честі, моральний дуалізм світла й темряви. У цифрових інтерпретаціях, таких як кіноадаптаціях, фанатських відео, TikTok-контенті – цей світ стає каноном «справжнього» фентезійного Середньовіччя. Середньовічна символіка тут перетворюється на інструмент культурної самоідентифікації (Maggio, Fritsch, Henrique, 2011).

Інший вимір демонструє кіносеріал *Game of Thrones*. Тут *medieval core* постає як жорсткий політичний реалізм – боротьба за владу, нестабільність легітимності, криваві конфлікти. На відміну від толкінівської моделі, моральні межі розмиті. У цифрових медіа цей світ породжує нескінченні дискусії, теорії, меми та TikTok-інтерпретації, де користувачі аналізують політичні стратегії персонажів або переносять їх у сучасний контекст (Young, 2019).

Особливе місце у цифровій реконструкції *medieval core* займає *Dark Souls*. На відміну від наративно насичених фентезійних епосів, ця гра пропонує фрагментований, майже мовчазний світ занепаду. Тут середньовіччя постає не як руїна, а простір циклічного вмирання й відродження. Архітектура готичних соборів, лицарські обладунки, прокляті королівства формують атмосферу екзистенційної безнадії. Гравець постає не як обраний герой, а як крихітна істота в космічному циклі занепаду. Саме ця модель Середньовіччя як темна метафора втрати сенсу особливо резонує з цифровою епохою, що переживає інформаційне перенасичення, кризу довіри та постійну невизначеність (Meesupya, Kittisakdinan, 2025). У TikTok-контенті за мотивами гри часто наголошується на її «депресивній красі», перетворюючи готичний занепад на естетичний тренд. У такому контексті естетика medieval core сприймається і передається на рівні наративу.

Цифрова культура демонструє парадоксальне явище соціальних ієрархій – попри технологічну сучасність медіаплатформ, їхній символічний фундамент часто має виразно «середньовічне ядро». У масовій уяві Середньовіччя постає як простір мечів, замків, ієрархій і сакральної влади. Проте в цифрових медіа (від TikTok до масштабних відеоігор) – воно функціонує не як історична реконструкція, а як культурний код, що організовує сучасні наративи. *Medieval core* – це не повернення до епохи, а використання її архетипів для осмислення влади, моралі та ідентичності в умовах цифрової модерності (D'Arcens, Lynch 2014).

У TikTok поширені тренди з реконструкцією середньовічного побуту, рольовими відео «якби ти жив у замку» або іронічними скетчами про феодальні стосунки в сучасному офісі. Instagram та TikTok у масовій культурі розповсюджують підстилі *medieval core, goth core, castle core, knight core*, які стали трендами. Таким чином цифрові платформи не лише споживають, а й активно продукують нові варіації середньовічного образу (Cochrane, 2025).

Проведення різних фестивалів, на кшталт *Landshuter Hochzeit* («Ландхутське Весілля») у Баварії, дають змогу «відчути» епоху через можливість прийти у відповідному фестивальному вбранні, «по-старовинному», як лицар / лицарка, княжна чи проста середньовічна селянка. Подібного роду вбрання для участі у фестивалях та історичних реконструкціях у Луцьку виготовляє реконструкторка Гопалюк Надія, експозицію розміщено в Мистецькій галереї будинку Косачів під назвою «Портал у Середньовіччя». Крім того, Надія часто проводить майстер класи.

Код *medieval core* прослідковується і в музичній культурі. До прикладів неомедієвальної музики можна віднести дует Dead Can Dance (австрійський гурт) у якому поєднуються григоріанські співи та балканські танці, створюючи атмосферу середньовічних мотивів (Pareles, 1990). Wardruna (норвезький гурт) співають давньоскандинавською мовою, звертаючись до рун, «раннього середновіччя Північної Європи». Київський «Ансамбль давньої музики» та подібні творчі колективи, не тільки займаються відтворенням музики XVI–XVIII ст., вони формують код історичної пам'яті через своєрідний мелос. Крім того,

музиканти виготовляють старовинні середньовічні інструменти, до прикладу, – гуслі, ліри, кобзи, волинки, флейти та інші (Чеченя, 2001). Семіотичні означення цих різновидів творчості набувають конотацій «традиції», «коріння», «сакральності». Через вище перелічене medieval core проявляється на перформативному рівні.

Отже, в контексті сучасних культурно-мистецьких практик Medieval core постає як знаково-символічна система, що кодує історичний досвід у стилізованих формах і поєднує різні семіотичні регістри: тексти, звуки, зображення, тілесні практики.

Висновки. Зміст поняття *medieval core* охоплює матеріальні, світоглядні і соціальні структурні елементи середньовічної культури, які актуалізуються через відтворення та інтерпретацію в наступні історичні епохи. Ці елементи репрезентують символічну модель культурної пам'яті і відповідних культурних практик, що мають вплив на сучасні форми соціокультурних репрезентацій. У семіотичному аспекті *medieval core* є складною багаторівневою системою знаків, що поєднує архітектурні, аудіовізуальні та тілесно-пластичні комунікативні коди. Цей феномен функціонує як інструмент сакралізації простору, переосмислення історичної пам'яті та конструювання альтернативної символічної реальності. Символічна форма не є пасивним відображенням реальності, а активною структурою конструювання смислу. У цьому контексті середньовічні образи – готичні храми, лицарські обладунки, іконографічні мотиви, латинська мова, готичний шрифт – функціонують як символічні форми, що транслюють уявлення про культ лицарства, шляхетності, героїзм, естетизм та щирість почуттів. У такий спосіб формується романтизована міфологема Середньовіччя як епохи високих ідеалів, цілісності та автентичності, що протиставляється фрагментарності сучасного прагматичного світу.

Семантична структура *medieval core* амбівалентна. З одного боку, цей феномен можна розглядати як симулякр Середньовіччя, де створюється стилізований образ епохи, що репрезентується незалежно від історичних фактів і функціонує як самодостатня естетична конструкція. Така симуляція не є умисним спотворенням, а характерною ознакою культурної логіки пізньої модерності, де знаки циркулюють автономно, формуючи гіперреальність. З іншого боку, *medieval core* не зводиться до декоративної стилізації, а виступає механізмом культурної інтерпретації, в якому Середньовіччя постає як семіотичний ресурс для переосмислення кризових станів сучасності і формування своєрідної культурної ідентичності, а саме: самоусвідомлення і самопрезентація через традиційні ідеали «лицарської гідності», «героїзму», «сакральності», яких так бракує в сучасному стохастичному світі. У цьому контексті він виконує компенсаторну та ідентифікаційну функції, формуючи нову модель культурної комунікації, де минуле стає активним елементом символічного виробництва теперішнього. Отже, семіотичний аналіз дозволяє інтерпретувати *medieval core* як багатошарову систему символічних форм, у межах якої Середньовіччя постає не як симулякр, або ж історична реконструкція, а як культурний код, що організовує сучасні соціокультурні наративи.

Список використаних джерел:

Артюх В. (2025). Русь мобілізована: рецепція Середньовіччя в історіософії українського націоналізму (20–40 рр. XX ст.). *Актуальні питання у сучасній науці, 8*, 670–680. https://doi.org/10.52058/2786-6300-2025-8(38)-670-680.

Барт Р. (2008). Міфології. Пер. з фр. Кравця Я. Київ: Основи. 312 с.

Бодріяр Ж. (2004). Симулякри і симуляція. Пер. з фр. Ховхуна В. Київ: Основи. 230 с.

Васильковська М. (2016). Історична ностальгія: пошук ідентичності в епоху глобалізації. *Наукові записки НаУКМА. Теорія та історія культури. 179*, 5–9.

Головей В. Цапяк М. (2024). Комунікативна природа танцю: семіотичний аспект. *Fine Arts and Cultural Studies, 2*, 121–128. https://doi.org/10.32782/facs-2024-2-16.

Головей В. (2013). Репрезентація сакрального в мистецтві: філософсько-естетичний аналіз: автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.08. Східноукр. нац. ун-т ім. Володимира Даля. Луганськ. 35 с.

Жовтянська В. (2020). Психологія репрезентацій дійсності. 347 с.

Прокопенко І. (2022). Щоразу, коли змушений помовчати. *Kyiv daily.* URL: https://kyivdaily.com.ua/myhajloskop/.

Чеченя К. (2001). Ансамбль давньої музики. Енциклопедія сучасної України (ЕСУ). Том 1.

Assmann J. (2008). Communicative and cultural memory. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook.* Ed. by A. Erll, A. Nünning. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 109–118.

Cochrane L. (2025). From dark academia to medievalcore: fashion is embracing our need for escapism. *The Guardian.* 22 sep. URL: https://www.theguardian.com/commentisfree/2025/sep/22/dark-academia-medievalcore-fashion-embracing-need-escapism.

Costea I. (2023). Medievalism. Historiographic Markers. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Historia, 68*(1), 131–160. https://doi.org/10.24193/subbhist. 2023.1.07.

D'Arcens L. Lynch A. (2014). International Medievalism and Popular Culture. Amherst. NY: Cambria Press. 294 s.

Eco U. (2016). La struttura assente: la ricerca semiotica e il metodo strutturale. Milan: La nave di Teseo. 590 s.

Eco U. (1990). Travels in Hyperreality. New York: HarperCollins (Houghton Mifflin Harcourt). 324 s.

Fugelso K. (2023). Ed. Medievalism in Play. *Studies in Medievalism XXXII*: Boydell & Brewer. https://doi.org/10.1017/9781800109438.

Gibbons A. (2019). Contemporary Art and Memory: Images of Recollection and Remembrance. Bloomsbury Visual Arts. 208 s.

Karpov V. Syrotynska N. (2018). Medieval and contemporaneity world-visual and art parallels. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв, 2*, 177–182.

Maggio S. Fritsch S. Henrique V. (2011). There and Back Again: Tolkien's The Lord of the Rings in the Modern Fiction. *Revista eletrônica*, *2*, 1–19.

Matthew M. Reeve (2018). Living in the New, New Middle Ages.

Meesupya P. Kittisakdinan L. (2025). Architecture and Videogame. The Spatial Connectivity and Digital Twinning. *Journal of Architectural. Planning Research and Studies (JARS), 22*(1), 1–27. https://doi.org/10.56261/jars.v22.269657.

Nora P. (1984). Les lieux de mémoire. Vol. 1: La République. Paris: Gallimard. 674 s.

Young J. (2019). Medievalism in A Song of Ice and Fire and Game of Thrones. *Mythlore: A Journal of J.R.R. Tolkien, C.S. Lewis, Charles Williams, and Mythopoeic Literature, 37*(1), 248–251.

References:

Artiukh, V. (2025). Rus mobilizovana: retseptsiia Serednovichchia v istoriosofii ukrainskoho natsionalizmu (20–40 rr. XX st.) [Rus mobilized: The reception of the Middle Ages in the historiosophy of Ukrainian nationalism (1920s–1940s)]. *Aktualni pytannia u suchasnii nautsi* [Topical Issues in Modern Science], 670–680 [in Ukrainian].

Bart, R. (2008). *Mifolohii* [Mythologies]. Trans. from French by Ya. Kravets. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].

Bodriiar, Zh. (2004). *Symuliakry i symuliatsiia* [Simulacra and Simulation]. Trans. from French by V. Khovkhun. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].

Vasylkovska, M. (2016). Istorychna nostalhiia: poshuk identychnosti v epokhu hlobalizatsii [Historical nostalgia: The search for identity in the era of globalization]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Teoriia ta istoriia kultury* [NaUKMA Research Papers. Theory and History of Culture], *179*, 5–9 [in Ukrainian].

Golovei, V., & Tsapiak, M. (2024). Komunikatyvna pryroda tantsiu: semiotychnyi aspekt [The communicative nature of dance: A semiotic aspect]. *Fine Arts and Cultural Studies*, 121–128 [in Ukrainian].

Golovei V. (2013). Reprezentatsiia sakralnoho v mystetstvi: filosofsko-estetychnyi analiz [Representation of the Sacred in Art: Philosophical and Aesthetic Analysis]: avtoref. dys. … d-ra filosof. nauk: 09.00.08. Skhidnoukr. nats. un-t im. Volodymyra Dalia. Luhansk. 35 p. [in Ukrainian].

Zhovtianska, V. (2020). Psykholohiia reprezentatsii diisnosti [Psychology of the representation of reality]. Kyiv [in Ukrainian].

Prokopenko, I. (2022). Shchorazu, koly zmushenyi pomovchaty [Every time one is forced to remain silent]. *Kyivdaily* [in Ukrainian].

Chechenia, K. (2001). Ansambl davnoi muzyky [Early music ensemble]. In *Entsyklopediia suchasnoi Ukrainy* [Encyclopedia of Modern Ukraine], Vol. 1 [in Ukrainian].

Assmann, J. (2008). Communicative and cultural memory. In A. Erll & A. Nünning (Eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* (pp. 109–118). Berlin – New York: Walter de Gruyter [in English].

Cochrane, L. (2025). From dark academia to medievalcore: Fashion is embracing our need for escapism. *The Guardian* [in English].

Costea, I. (2023). Medievalism: Historiographic markers. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Historia*, 131–160. DOI: 10.24193/subbhist.2023.1.07 [in English].

D'Arcens, L., & Lynch, A. (2014). *International Medievalism and Popular Culture*. Amherst, NY: Cambria Press [in English].

Eco, U. (2016). La struttura assente: la ricerca semiotica e il metodo strutturale. Milan: La nave di Teseo [in Italian].

Eco, U. (1990). *Travels in Hyperreality*. New York: HarperCollins [in English].

Fugelso, K. (Ed.). (2023). *Medievalism in Play. Studies in Medievalism XXXII*. Boydell & Brewer [in English].

Gibbons, A. (2019). Contemporary Art and Memory: Images of Recollection and Remembrance. London: Bloomsbury Visual Arts [in English].

Karpov, V., & Syrotynska, N. (2018). Medieval and contemporaneity world-visual and art parallels. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv* [Bulletin of the National Academy of Managerial Staff of Culture and Arts], *(2)*, 177–182 [in English].

Maggio, S., Fritsch, S., & Henrique, V. (2011). There and back again: Tolkien's *The Lord of the Rings* in modern fiction. *Revista Eletrônica*, *(2)*, 1–19 [in English].

Reeve, M. M. (2018). Living in the new, new Middle Ages [in English].

Meesupya, P., & Kittisakdinan, L. (2025). Architecture and videogame: The spatial connectivity and digital twinning. *Journal of Architectural Planning Research and Studies (JARS)*, *22*(1), 1–27.

Nora, P. (1984). *Les lieux de mémoire*. Vol. 1: *La République*. Paris: Gallimard [in French].

Young, J. (2019). Medievalism in *A Song of Ice and Fire* and *Game of Thrones*. *Mythlore: A Journal of J.R.R. Tolkien, C.S. Lewis, Charles Williams, and Mythopoeic Literature*, *37*(1), 248–251 [in English].

Дата першого надходження статті до видання: 18.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 791.43-2:008
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.53

Коновалов Дмитро Олександрович,
кандидат філософських наук, доцент
кафедри фотомистецтва та операторської майстерності
Харківської державної академії культури
orcid.org/0000-0001-7951-9718
doctransformazija@gmail.com

Чайка Марина Андріївна,
аспірантка факультету культурології та соціальних комунікацій,
викладачка кафедри фотомистецтва та операторської майстерності
Харківської державної академії культури
orcid.org/0009-0004-3960-8686
maryna.chaicka@gmail.com

ДОКУМЕНТАЛЬНА ЕСТЕТИКА ЯК ЧИННИК ТРАНСФОРМАЦІЇ ЖАНРУ РОУД-МУВІ У ФІЛЬМІ NOMADLAND

Мета дослідження. У статті досліджується фільм Nomadland Хлої Чжао як гібридна система, у якій документальна естетика в поєднанні з авторською режисурою трансформує жанрові конвенції роуд-муві. Головне питання статті – як способи організації глядацького досвіду в документальному фільмі взаємодіють з аудіовізуальною системою ігрового фільму Nomadland. Методологія. Методологічну основу дослідження становить поєднання загальнотеоретичних методів аналізу і синтезу з культурологічними методами, зокрема морфологічним, культурно-типологічним, семіотичним і компаративним. Це дає змогу розглянути Nomadland як гібридну аудіовізуальну систему, виявити трансформацію жанрової моделі роуд-муві та описати роботу жанрової опозиції та візуальних мотивів. Наукова новизна полягає в тому, що Nomadland розглядається не як ігровий фільм з окремими документальними елементами, а як гібридна система, у якій документальна організація глядацького досвіду перебудовує сам спосіб функціонування жанрових конвенцій.

Висновки. За результатами аналізу встановлено, що *Nomadland* трансформує опозицію «дорога / дім», змінює логіку створення образу героя – замість індивідуальної пригоди створюється простір колективного досвіду та свідчення. Доведено, що документальна естетика в фільмі змінює не лише візуальний стиль, а й сам спосіб функціонування жанру роуд-муві.

Ключові слова: роуд-муві, документальна естетика, жанрові конвенції, аудіовізуальна система, авторська режисура.

© Коновалов Д. О., Чайка М. А., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Konovalov Dmytro,
PhD in Philosophy, Associate Professor
Department of Photography and Cinematography
Kharkiv State Academy of Culture
orcid.org/0000-0001-7951-9718
doctransformazija@gmail.com

Chaika Maryna,
Postgraduate Student at the Faculty of Cultural Studies and Social Communications,
Lecturer at the Department of Photography and Cinematography
Kharkiv State Academy of Culture
orcid.org/0009-0004-3960-8686
maryna.chaicka@gmail.com

DOCUMENTARY AESTHETICS AS A FACTOR IN THE TRANSFORMATION OF THE ROAD MOVIE GENRE IN "NOMADLAND"

Purpose of the study. This article examines Chloé Zhao's *Nomadland* as a hybrid system in which documentary aesthetics, combined with authorial direction, transforms the genre conventions of the road movie. The central question of the article is how documentary-oriented modes of organizing the viewer's experience interact with the film's audiovisual system. Methodology. The methodological basis of the study combines general theoretical methods of analysis and synthesis with culturological methods, including morphological, cultural-typological, semiotic, and comparative approaches. This makes it possible to consider *Nomadland* as a hybrid audiovisual system, identify the transformation of the road movie genre conventions, and describe the functioning of genre oppositions and visual motifs. Scientific novelty. The scientific novelty of the research lies in analyzing *Nomadland* not as a fiction film with a number of documentary elements, but as a hybrid system where the documentary organization of the viewer's experience restructures the very functioning of genre conventions. Conclusions. The analysis demonstrates that *Nomadland* transforms the opposition of «road / home» and changes the logic of constructing the protagonist: instead of an individual adventure, the film creates a space of collective experience and memory. It is argued that documentary aesthetics in the film changes not only its visual style but also the very mode of functioning of the road movie genre.

Key words: road movie, documentary aesthetics, genre conventions, audiovisual system, authorial film direction.

Актуальність теми дослідження. Упродовж останніх років використання візуальної естетики документального фільму стає новим мейнстримом голлівудської кіноіндустрії. Касовий успіх фантастичного мок'юментарі «Дев'ятий округ» (2009) режисера Нілла Блумкампа, популярність фільмів, побудованих на «документальній» реконструкції історичних подій, таких як фільм «Готель Руáнда» (2004) Террі Джорджа, або знятий Томом Мак-Карті фільм «У центрі уваги» (2015) свідчать про індустріальну легітимацію цього напряму в ігровому кіно. Знаковим фільмом, який радикально змінив уявлення про застосування документальної естетики в ігровому кіно, став роуд-муві *Nomadland* режисерки Хлої Чжао 2021 року про американців пенсійного та передпенсійного віку, які вимушені мігрувати країною в пошуках сезонної праці. У фільмі задіяні тільки два професійні актори – головна героїня Ферн (Френсіс Макдорманд) і актор другого плану Девід (Девід Стрейтфорт), всі інші – це люди, які грають самих себе. Слід зазначити, що документальна гібридність фільму *Nomadland* виходить за межі залучення «документальних персонажів», використання «натурального світла» та «спостерігаючої камери». Хлої Чжао створює гібридну аудіовізуальну систему жанрового роуд-муві, яка поєднує документальну естетику, авторську режисуру та професійну акторську гру Френсіс Макдорманд. Фільм став лауреатом премії «Оскар» у трьох номінаціях: найкращий фільм, найкраща режисура та найкраща жіноча роль і, безперечно, вплинув на трансформацію жанру роуд-муві в голлівудській кіноіндустрії. В цьому контексті аналіз фільму *Nomadland* стає важливим з культурологічної перспективи дослідження аудіовізуальної

системи фільму як системи виробництва значень, оскільки дозволяє поставити питання: як саме документально-ігрова гібридність фільму змінює механізми легітимації жанрових конвенцій роуд-муві та створює нову парадигму розвитку візуальної мови в індустріальному кінематографі.

Мета дослідження – виявити, яким чином документальна естетика у поєднанні з авторською режисурою Хлої Чжао трансформує жанрові конвенції роуд-муві у фільмі *Nomadland.*

Аналіз досліджень і публікацій. Аналізу фільму *Nomadland* Хлої Чжао присвячено низку наукових публікацій, що розглядають його з різних методологічних перспектив. Розглянемо основні з них. Ренді Лєйст (Rendy Laist) в есеї «Нова матеріалістська свобода в Номадленді Хлої Чжао» (New Materialist Freedom in Chloé Zhao's Nomadland) розглядає фільм як *game-changer* в американській кінематографічній традиції створення «іконографії свободи» (Laist, 2024, с. 153–178). Як зазначає дослідник, цілком доречно було б стверджувати, що *Nomadland* – це взагалі не історія про свободу, а радше про множинність її протилежностей: тут наявні й психологічні бар'єри свободи (примус, емоційна паралізованість), і соціально-політичні форми її заперечення (безсилля, брак можливостей). Автор вказує на апеляцію фільму до риторики свободи через повторення жанрових тропів роуд-муві, втім наголошує, що вибір головною героїнею «свободи й дороги» більш пояснюється страхом і травмою, ніж романтичною легендою. Патріція Вайт (Patricia White) у статті «Жінки авторки, західні обіцянки» («Women Auteurs, Western Promises») розглядає *Nomadland* у контексті жіночого авторства та переосмислення культурного міфу. Головне питання статті: як жіночий авторський погляд змінює розподіл суб'єктності та змінює такий «впізнаваний індустріальний продукт, як жанровий фільм» (White, 2022). Девід Джаспер (Devid Jasper) у роботі «Номадленд: фільм Хлої Чжао» (Nomadland: A Film by Chloé Zhao) звертається до аналізу досвіду втрати, цінності памяті, дороги як паломництва та аскези. «Без найменшого сліду жорстокості, вуаєризму чи сентиментальності ми спостерігаємо за Ферн, поки вона вчиться виживати у своїй самотності – у базових речах: як їсти, спати, навіть справляти природні потреби там, де немає водопроводу, – і поступово будувати дружні зв'язки» (Jasper, 2023, с. 250–252).

Шеррі Коман (Sherry Coman) в есеї *Nomadland* розглядає стрічку як «унікальний гібрид документального й художнього, покликаний показати нам прожиту реальність, у якій будь-яка мить могла б належати будь-кому з нас» (Coman, 2020). Авторка описує візуальний стиль фільму як поєднання «поетичного реалізму» з реляційною документальною чутливістю і підкреслює, що фільм побудований як діалог з природою. «Ми ніколи не відчуваємо, що вона (головна героїня) самотня в екзистенційному сенсі: фільм майстерно балансує на межі між тим, що означає бути самотньою, і тим, що означає просто бути наодинці» (Coman, 2020).

У статті «Скорбота, гостинність і фронтир у Nomadland Хлої Чжао» (Grief, Hospitality, and the Frontier in Chloé Zhao's Nomadland) Марія Антонія Олівер-Ротгер (Maria Antonia Oliver-Rotger) пропонує інтерпретацію фільму, яка виводить на передній план горе головної героїні та форми гостинності, з якими вона стикається в дорозі. Заглиблюючись у мандрівку Ферн як у пошук дому, нерозривно пов'язаного з її власним «я», її попереднім життям і численними втратами, авторка досліджує стосунки між собою та Іншим, а також приховане викриття капіталістичного індивідуалізму, закладеного в міфі про американський фронтир (Oliver-Rotger, 2020).

Ще один дослідник кіно Вієйра Лукас Чікареллі (Vieira Lucas Cicarelli) у своєму есеї «Шлях до запорошеної смерті: феміністичне переосмислення вестерну у Nomadland» (The Way to Dusty Death: The Feminist Revision of the Western in Nomadland) артикулює думку, що Хлої Чжао прагне перевернути фалоцентричні тропи вестерну через модернізовані й різноманітні репрезентації людських взаємин за допомогою технік перформативного документального кіно. «Чжао дає цим людям можливість самим визначати власні історії, вільні від таких упереджень, і створювати морально справедливе кіно, яке продукує «живі» історії, а не індоктринуюче кіно, що відтворює патріархальні структури» (Vieira Lucas Cicarelli, 2021).

Українські дослідниці Алла Медведєва та Олександра Рослякова у роботі «Особливості використання освітлення в процесі зйомки

фільму» аналізують те, як природнє освітлення створює складний емоційний малюнок кадру у фільмі *Nomadland*. Авторки звертають увагу на сцену, зняту в «золоту годину», де тепле сонячне світло, колірний контраст і тривалий рух камери візуально передають внутрішній стан головної героїні (Медведєва, Рослякова, 2023, с. 252–262). Таким чином, більшість досліджень про *Nomadland* присвячені філософським, релігійним, гендерним аспектам стрічки, а дослідження створення візуального образу за допомогою світла носить прикладний характер.

Можна стверджувати, що документальна естетика фільму обмежується розбором сюжетних поворотів, символів і окремих кадрів, поза логікою конструювання фільму як аудіовізуальної системи. «Гібридність» кінематографічного стилю фільму фіксується як констатація використання документальних прийомів без аналізу того, як елементи цієї гібридної мови реконструюють жанрові конвенції роуд-муві і створюють нову парадигму розвитку індустріальної візуальної мови. Саме тому потрібен метод, що дозволяє дослідити «гібридність» *Nomadland* як культурний механізм виробництва значень.

Метод дослідження й постановка проблеми. Для культурологічного аналізу гібридної аудіовізуальної системи фільму *Nomadland* доцільно звернутися до когнітивної теорії кіно, яка розглядає фільм не лише як систему знаків, а як систему організації глядацького досвіду. Філософ та теоретик кіно Ноель Керрол (Noel Carroll) вважає, що «комунікативний обмін вимагає від глядача активної інтерпретативної реакції. Щоб фільм міг бути сприйнятий і осмислений, глядач повинен, зокрема, розуміти конвенції, відновлювати неявні передумови та здійснювати цілий спектр інтерпретативних дій» (Carroll, 1988, с. 155). Тобто глядацький досвід не зводиться до читання символів – він складається з постійного узгодження того, *що* показано, з тим, *як* це показано. Цей підхід є методологічно виправданим і для жанрового аналізу.

Томас Шац (Thomas Schatz) зазначає, що «комерційне кіно можна впізнати за формальними й наративними елементами, спільними майже для всіх його продуктів: голлівудський фільм – це історія певної тривалості, зосереджена на протагоністі (героєві, центральному персонажі); він також передбачає певні виробничі стандарти, стиль «невидимого» монтажу, використання музичного супроводу тощо. Однак жанровий фільм визначається не лише тим, що він використовує ці загальні кінематографічні засоби для створення уявного світу, важливо також, що цей світ є наперед заданим і по суті вже цілісно сформованим» (Шац, 1981, с. 10). У фільмах роуд-муві цей уявний світ значною мірою будується на протиставленні образів «дороги» як втілення свободи й образів «дому» як обмеження цієї свободи. Глядач приймає цей світ завдяки аудіовізуальній системі фільму, яка працює як режим організації глядацького досвіду.

Девід Бордвелл (David Bordwell), теоретик та історик кіно, описує це як систему продукування сенсів, у якій глядач «рухається шляхом», запланованим режисером. Він відзначає, голлівудський мейнстрим виробив домінантну аудіовізуальну систему конструювання фільму, яку називає *intensified continuity*, тобто «посилена безперервність». Ця система визначається як комплекс чотирьох стратегій: динамічний монтаж, екстремально надкрупний та надширокий кадр, використання крупних планів та широкий спектр рухів камери (Бордвелл, 2006, с. 121). У поєднанні з домінуючим саундтреком ця система виконує функцію легітимації жанрових конвенцій, не залишаючи глядачеві простору для критичного осмислення. Слід зазначити, що система «посилена безперервність» не визначає увесь індустріальний кінематограф, але, безумовно, є однією з домінуючих моделей організації глядацького досвіду в сучасному мейнстримі.

Проблематика дослідження гібридної мови *Nomadland* полягає в тому, що в документальному кіно аудіовізуальна система фільму й модель організації глядацького досвіду мають принципово різний характер. На думку відомого дослідника документального кіно Білла Ніколса (Bill Nichols), документалісти мають знайти спосіб «активувати наше відчуття себе і як того, до кого звертається режисер (говорячи про когось або щось інше), і як члена групи чи спільноти – аудиторії, для якої ця тема має значення» (Ніколс, 2001, с. 17). Отже, присутність глядача у світі документального фільму залежить не тільки від жанрових конвенцій, вона продукується тим, що Білл Ніколс називає

«голосом фільму» – аудіовізуальною системою, що конструюється різними моделями спостереження за героями, монтажним ритмом, який створює простір для самостійного збирання сенсу та звуковою режисурою, що створює відчуття присутності в фільмі за допомогою звукових ландшафтів: шумів, звукових деталей та унікальних звуків, які мають особливу цінність для створення ефекту реальності.

Таким чином, гібридність *Nomadland* визначається поєднанням двох різних принципів організації глядацького досвіду, які призводять до того, що основні жанрові конвенції *road movie* – дорога, свобода та одинацтво набувають інших сенсів через документальну модель організацію досвіду глядача. Це зумовлює необхідність культурологічного підходу, в межах якого фільм розглядається не лише як сукупність кінематографічних прийомів, а як культурна форма, що виробляє певний тип досвіду. Як слушно зазначає українська дослідниця Ольга Кирилова, культурологічна кіноаналітика потребує «інструментальної моделі», яка дає дослідникові змогу «перейти з рівня емпірично-кінознавчого на рівень теоретико-культурологічний» (Кирилова, 2019).

Для дослідження *Nomadland* будуть використані морфологічний, культурно-типологічний і семіотичний методи. Морфологічний підхід дасть можливість дослідити фільм як гібридну аудіовізуальну систему з жанровою структурою роуд-муві, документальною естетикою та авторською режисурою. За допомогою культурно-типологічного методу буде визначено, як саме трансформуються жанрові конвенції роуд-муві. Семіотичний метод дозволить проаналізувати ключові образи жанру: дорога, свобода, одинацтво. У якості допоміжного методу зіставлення класичної жанрової моделі роуд-муві з гібридною формою кінострічки буде використаний компаративний метод.

Виклад основного матеріалу. На початку фільму головна героїня Ферн збирається в дорогу: відкриває гараж, переносить коробки у мінівен, притискає до себе чоловічу сорочку, закінчує вантажити авто, віддає борг знайомому, виїжджає в дорогу, зупиняється на узбіччі для фізіологічної потреби, повертається у мінівен – на чорному полі з'являється головний титр *Nomadland*, за кадром глядач чує звук дверей мінівена. Розглянемо аудіовізуальну конструкцію цього епізоду. Фільм починається з різкого, металевого, акцентованого звуку дверей. Замість емоційного музичного саундтреку Хлої Чжао використовує документальну режисуру атмосферних шумів: кроки, звук крапель танучого снігу, шум великого простору. Збори в дорогу зняті одним безперервним кадром, де екранний час наближений до реального часу дії. Така тривалість кадру змінює спосіб глядацького включення. Глядач не отримує готової формули внутрішньої трагедії героїні, а мусить відчувати її з ритму дії, пауз і просторової композиції кадру. Єдиний емоційний акцент, Ферн притискає до себе чоловічу сорочку, не підкреслюється сентиментальними крупними планами рук або очей, навпаки – наступна монтажна склейка, – перехід на надзагальний план холодного, порожнього простору, – яскравий приклад створення монтажем сенсу, який глядач має побудувати сам на основі візуального контрасту між «маленькою людиною» і великим холодним світом. Традиційний для роуд-муві крупний план обличчя героя «на порозі пригод», який створює певний героїчно-романтизований пафос, руйнується фізіологічною дією Ферн. Одночасно такий «документальний» прояв тілесності, який важко уявити в традиційному роуд-муві, формує відчуття близькості до героїні. Спочатку глядач чує звук закриття дверей, а потім бачить титр з назвою фільму. Саме тому експозиція є важливою для розуміння гібридної мови фільму. Звукова режисура, тривалість кадру та візуальні контрасти трансформують конвенційний образ дороги як пригоди в дорогу як форму виживання і повсякденних ритуалів.

Аби уникнути аналізу *Nomadland* як набору окремих документальних прийомів усередині ігрової конструкції, доцільно досліджувати фільм як цілісну гібридну систему, в якій документальна естетика в поєднанні з авторською режисурою змінює жанрові конвенції роуд-муві. Однією з ключових змін – є трансформація жанрової опозиції «дорога / дім». Для класичного роуд-муві ця опозиція є фундаментальною: дорога означає вихід з нормативного порядку стабільності, втіленій у образі дому. У фільмі ця жанрова опозиція не зникає, але суттєво трансформується. Для Ферн її мінівен стає домом, що проявляється через повторювані ритуали: вона спить, готує їжу, перевдягається, впорядковує речі, прибирає, приймає гостей,

грає на флейті, згадує своє минуле життя. Ці ритуали роблять авто не просто транспортним засобом, а простором внутрішнього світу Ферн, де зберігаються пам'ять, особистий порядок і межі власної ідентичності. Образ мінівена як дому створюється через аудіовізуальну композицію компактного простору зі світловими акцентами: лампа, світильник, денне світло у вікні, теплий промінь сонця на світанку – роблять цей простір інтимним і відокремленим від зовнішнього середовища. Об'єкти пам'яті, зокрема фотографія чоловіка Ферн, включають минуле в теперішній час і працюють як повернення до втраченого життя. Хлої Чжао за допомогою документальної естетики ритуалів побуту конструює образ мінівена як рухомого дому і постійно розширює його: пральня, супермаркет, стоянка стають не окремими локаціями, а продовженням мобільного способу життя. Таким чином, *Nomadland* змінює жанрову опозицію: дім більше не протистоїть дорозі – він «збирається» поступово як форма існування в русі.

Важливо зазначити, що ритуали, пов'язані з мінівеном, працюють як візуальний контраст для ритуалів сезонної праці. У сценах роботи, передусім в Amazon, Ферн включена в механічний ритм повторюваних операцій, де людина функціонує як додаток до системи. Натомість ритуали в мінівені: побутові дії, догляд за тілом, перегляд фотографій, навіть фізична вразливість – як у сцені з розладом шлунку – повертають героїню до її одинацтва і внутрішньої свободи. Важливо підкреслити, що документальна стилістика зазвичай посилена візуальними метафорами: фотографія чоловіка розірвана навпіл – метафора втрати, теплий промінь сонця на обличчі – внутрішнього полегшення, а дощ – горювання після важкого рішення.

Безумовно, головна трансформація жанрової моделі роуд-муві в *Nomadland* пов'язана зі взаємодією героїні Френсіс Макдорманд з реальними номадами. Хлої Чжао наголошує, що її метод полягає не в підпорядкуванні реальних людей заданному сюжету, а в тому, щоб не «віддавати перевагу історії над портретом»; для неї герої фільму – це передусім «унікальні індивіди з універсальними людськими труднощами» (Чжао, 2022). Так само й образ Ферн, за словами режисерки, є «вигаданим», але створеним у тісній співпраці з актрисою Френсіс Макдорманд: Чжао «внесла багато аспектів власного життя Френсіс у Nomadland, щоб «ввести її персонаж у світ, де всі інші грають версії самих себе» (Чжао, 2020).

У цьому й полягає один з ключових механізмів функціонування гібридної системи фільму: вигадана героїня не протиставляється документальному середовищу, а «вмонтовується» в нього як складний персонаж, вибудований на реальному досвіді акторки Френсіс Макдорманд. Розвиток цього режисерського рішення починається на складі Amazon, де Ферн зустрічає Лінду – першого номада, яка вводить її у спільноту робітників. У сцені обідньої перерви Ферн звертає увагу на татуювання однієї з робітниць: «дім – це просто слово або те, що ти носиш усередині». Цей мотив далі розгортається в епізоді розмови Ферн і Лінди всередині мінівена. Сцена починається *in medias res*, ніби камера застала життя в процесі, а не спеціально організований діалог. Коли Ферн показує шухлядки для зберігання речей, кадр переходить до ящика її чоловіка, перетвореного на маленький столик; далі вона пояснює, що саме тут зберігає найдорожче – тарілки з орнаментом осіннього листя, які їй дарував чоловік. Так фільм переводить татуювання про «дім усередині» в конкретну аудіовізуальну форму: внутрішній дім Ферн складається з речей-пам'яті, ритуалів турботи й побутового порядку. Репліка про назву фургона – «вен-захисник» – ще раз закріплює його функцію не як засобу пригод, а як дому. Важливо, що ця сцена побудована як документальний прийом «замаскованого інтерв'ю» – Ферн слухає Лінду, не інтерпретує і не робить висновків. Фільм поєднує ігрову побудову сцени з режимом самопрезентації «реального» досвіду Лінди.

Цей принцип визначає функцію інших реальних номадів у фільмі. У межах класичної ігрової конструкції такі персонажі існували б, насамперед, для того, щоб розкрити Ферн або просунути її сюжетну лінію. У *Nomadland* цього не відбувається, оскільки Лінда Мей, Свенкі, Боб Веллс та інші номади зберігають у кадрі власну самопрезентацію: це відчутно в ритмі мовлення та способі згадування власного життя. Документальна естетика змінює саму функцію другорядного персонажа в ігровому кіно: він перестає бути лише елементом сюжету і стає носієм власного прожитого

досвіду. Отже, одна з головних жанрових трансформацій *Nomadland* полягає в тому, що фільм відмовляється від жорсткого підпорядкування всіх персонажів центральній героїні й спрямовує індивідуальну подорож в простір колективного свідчення.

Жанрова традиція роуд-муві зазвичай пропонує героєві або самотність як романтизовану норму, або спільноту як тимчасову зупинку на шляху. У *Nomadland* Чжао вибудовує іншу модель: спільнота постає не заміною дому, а етичною рамкою присутності. Особливо показовим тут є майже повністю документальний епізод, в якому номади по черзі розповідають власні історії, сидячі навкруги спільного вогнища. Аудіовізуально ця сцена відрізняється від основного візуального ритму: режисерка відкриває простір для висловлювань реальних людей і вводить інший тип наративу – документальну сповідь прожитого досвіду. Ніхто з номадів не опиняється в дорозі через романтизовану мрію – дорога постає як наслідок втрати, хвороби, економічної вразливості або сімейного розриву. У межах концепції Білла Ніколса це момент активації «ми»: глядач включається не тільки в історію Ферн, а й в колективний досвід реальних людей. Слід підкреслити, документальний ефект присутності тут виникає з точного поєднання продуманої композиції і ритму з відкритістю до непередбачуваного кадру. Про це каже в інтерв'ю оператор фільму Джеймс Річардс: Чжао завжди працює з чітким *shot-list*, але камера не вимикається, швидко змінюючи позицію, щоб зафіксувати моменти, яких потребує сцена (Річардс, 2021).

Ближче до середини фільму Чжао поступово змінює режим взаємодії героїні зі світом: дорога й навколишній простір перестають функціонувати для Ферн як ворожі середовища, в яких потрібно виживати. Це проявляється в епізодах знайомства Ферн зі спільнотою номадів: документальна естетика тут виражається в спостережливій камері, тривалості планів, використанні теплого натурного світла, тоді як авторська режисура надає цим сценам ідеальний ритм та композицію. Важливо зазначити, що гібридність *Nomadland* полягає не в механічному поєднанні документальних й ігрових елементів, а в тому, що документальна естетика вбудовується в чітко сконструйовану ігрову конструкцію й перебудовує її зсередини. У цьому сенсі особливо показовим є прийом складного тревелінгу камери за Ферн через кемпінг номадів. На перший погляд, сцена справляє враження майже випадкового спостереження за життям спільноти, але її конструкція виявляє високий рівень складного внутрішньокадрового монтажу: ритм входження другорядних персонажів у кадр, побутові мікродії і просторові акценти.

Кульмінацією зміни відносин Ферн зі світом стає сцена, у якій вона стоїть на горі й вигукує своє ім'я, слухаючи відлуння. Значення тут створюється не її реплікою, а співвідношенням голосу, простору й тривалості. Відлуння повертає героїні її власний голос, ніби світ уперше відгукується на її присутність. У межах жанру роуд-муві це принциповий момент: образ дороги легітимується не через монолог про свободу, а через аудіовізуальну конструкцію, в якій героїня стає видимою і «визнаною» навколишнім світом. Тут важливо врахувати й ставлення до природи самої Чжао. В інтерв'ю вона зазначає, наскільки важливими для неї є «самотність у природі» та «відчуття, що ти є частиною чогось значно більшого, ніж ти сам», додаючи, що коли людина стоїть у такому ландшафті, «ніщо інше тебе не визначає, окрім того, що ти є його частиною» (Чжао, 2020). Це пояснює, чому природа у фільмі перестає бути лише декорацією: у гібридній системі *Nomadland* вона активний чинник формуванні нової ідентичності Ферн; саме завдяки режисерській побудові кадру ландшафт набуває самостійного значення в аудіовізуальній системі фільму.

Після «ініціації» Ферн світом фільм повертається до класичної для роуд-муві опозиції «дорога / дім», але вже як до драматургічної перевірки нової ідентичності героїні. Якщо перша частина фільму перебудовувала цю опозицію через мінівен як мобільний дім, то далі розвиток сюжету організується навколо послідовності трьох образів осілого дому – дому сестри, дому сина Девіда й колишнього дому Ферн в Емпайрі.

Після виходу з ладу мінівена Ферн вимушена їхати до сестри, щоб позичити гроші на ремонт. Дім сестри подано як простір соціальної норми. Барбекю, розмови про «правильне» життя і ритм укладеного побуту – створюють модель дому як соціально впізнаваної форми стабільності. Проте конфлікт цього епізоду

виражено не стільки в репліках, скільки в тілесній несумірності Ферн цьому простору. Її повторювана відмова – «я не можу жити в цьому домі; я не можу спати в цій кімнаті; я не можу спати на цьому ліжку» – фіксує конфлікт між двома режимами існування. Осілий дім скасовує практику «дому в дорозі», яку героїня вибудувала в першій частині фільму. Важливо, що Чжао не оформлює цю сцену як відкритий конфлікт або кульмінаційний діалог – її значення виникає з композиції перебування Ферн у кадрі, з відчуття тимчасовості й внутрішньої невписаності в стабільний простір сестриного дому.

У будинку сина Девіда ця перевірка набуває ще більшої інтенсивності, оскільки саме тут фільм відтворює класичну жанрову ситуацію вибору між дорогою й можливістю побудувати нові стосунки з Девідом. Простір організовано як серію сімейних ритуалів: спільні вечері, взаємодія з дитиною, побутова стабільність, музика, присутність кількох поколінь (Девід, його діти та онуки). Але Чжао послідовно показує, що Ферн залишається зовнішньою в цьому просторі. Наприклад, у сцені, де Девід з сином разом грають на фортепіано, композиція кадру відділяє Ферн лініями перил від Девіда і його родини. Саме візуальна конструкція, а не діалог, показує її невписаність у цей спосіб життя. Тому наступна ранкова сцена, де Ферн курить біля мінівена, працює як наслідок уже прийнятого рішення. Довга прогулянка вздовж океану в штормі завершує цю частину: свобода тут постає не як жанрова конвенція, а як логічна відмова від способу життя, який більше не відповідає героїні.

Фінальний епізод фільму організований навколо третього образу дому – колишнього будинку Ферн в Емпайрі. Повернення сюди не подається як відновлення втраченої стабільності. Навпаки – фільм будує цей епізод як акт прощання. Фінальний прохід героїні крізь покинуту фабрику, порожні кімнати дому й вихід через задні двері у відкритий горизонт дороги є завершенням зв'язку з минулим. Композиційно фільм повторює логіку експозиції, але змінює її зміст: на початку дорога була вимушеним рішенням; тепер вона постає як прийнята форма існування. У такий спосіб, друга половина *Nomadland* послідовно переводить базову жанрову опозицію «дорога / дім» у серію конкретних просторових випробувань і замикає гібридну систему фільму. Вибір дороги постає як форма існування і головний маркер нової ідентичності Ферн.

Висновки. *Nomadland* слід розглядати не як ігровий фільм із окремими документальними елементами, а як складну гібридну конструкцію, в якій документальна естетика в поєднанні з авторською режисурою Хлої Чжао перебудовує базові жанрові конвенції роуд-муві. У цій системі документальна естетика не протистоїть ігрової конструкції, а працює всередині, змінюючи способи організації глядацького досвіду, функції простору, ідентичність героїні та характер взаємодії між індивідуальним і колективним досвідом.

Аналіз дав змогу простежити насамперед дві ключові трансформації. По-перше, змінюється модель героя: Ферн залишається центром наративу, однак її історія більше не розгортається через повне підпорядкування інших персонажів її індивідуальній лінії. Реальні номади вводять у фільм колективний досвід свідчення, через який роуд-муві відходить від моделі самотньої пригоди і набуває форми індивідуальної історії, розгорнутої в полі колективного досвіду. По-друге, у фільмі змінюється опозиція «дорога / дім»: дім більше не постає як нерухома альтернатива руху, оскільки його функцію виконує мінівен, а згодом і вся повсякденна інфраструктура мобільного життя. У другій частині фільму Чжао повертається до класичної жанрової схеми «дорога / дім» уже як до перевірки нової ідентичності героїні: дім сестри, дім сина Девіда і колишній дім Ферн в Емпайрі послідовно демонструють, що жодна з моделей осілості не може бути для неї формою існування.

Водночас проведений аналіз не претендує на вичерпне прочитання *Nomadland*. Фільм є значно складнішою конструкцією, ніж дозволяє охопити один аспект дослідження. Але фокус аналізу на документальну естетику як чинника трансформації жанрових конвенцій дав змогу показати, що гібридність *Nomadland* полягає не в механічному змішуванні документального й ігрового, а в перебудові аудіовізуальної системи фільму.

Перспективи подальшого дослідження полягають у вивченні гібридних систем сучасного індустріального кіно не як комбінації окремих прийомів, а як способів трансформації

жанрової та аудіовізуальної організації глядацького досвіду. На матеріалі *Nomadland* показано, що документальна естетика здатна змінювати не лише стилістику зображення, а й культурні моделі дому, свободи, втрати, самотності та спільноти.

Список використаних джерел:

Кирилова О. О. (2019). Деякі зауваги до методології культурологічної аналітики кінематографа. *Наукові записки НаУКМА. Культурологія*, *2*, 64–71. DOI: 10.18523/2617-8907.2019.2.64-71.

Bordwell D. (2006). The Way Hollywood Tells It: Story and Style in Modern Movies. Berkeley: University of California Press. 369 p.

Carroll N. (1988). Mystifying Movies: Fads and Fallacies in Contemporary Film Theory. New York: Columbia University Press. 271 p.

Coman S. (2020). Nomadland. *Journal of Religion & Film, 24*(2), Article 16. DOI: 10.32873/uno.dc.jrf.24.2.016.

Hernandez E., Zhao C. (2020, September 26). Nomadland, the Gig Economy & the Brilliance of Frances McDormand. NYFF58 [Video]. Film at Lincoln Center.

Jasper D. (2023). Nomadland: A Film by Chloé Zhao. *The Expository Times, 134*(12), 539–542. DOI: 10.1177/00145246231156324.

Laist R. (2024). New Materialist Freedom in Chloé Zhao's Nomadland. *Film-Philosophy, 28*(1), 153–178. DOI: 10.3366/film.2024.0265.

Medvedieva A., Rosliakova O. (2023). Peculiarities of Using Lighting in the Process of Film Shooting. *Bulletin of Kyiv National University of Culture and Arts. Series in Audiovisual Art and Production, 6*(2), 252–262. DOI: 10.31866/2617-2674.6.2.2023.289311.

Nichols B. (2001). Introduction to Documentary. Bloomington: Indiana University Press. 194 p.

Oliver-Rotger M. A. (2024). Grief, Hospitality, and the Frontier in Chloé Zhao's Nomadland (2020). In P. B. Guerrero (Ed.), American Borders: Inclusion and Exclusion in US Culture (pp. 211–229). Cham: Springer.

Schatz T. (1981). Hollywood Genres: Formulas, Filmmaking, and the Studio System. New York: McGraw-Hill. 262 p.

Vieira L. C. (2024). "The Way to Dusty Death": The Feminist Revision of the Western in Nomadland (2021). *FIU Undergraduate Research Journal, 2*, Article 2. DOI: 10.25148/URJ.020102.

White P. (2022). Women Auteurs, Western Promises. *Film Quarterly, 75*(4), 23–33. DOI: 10.1525/fq.2022.75.4.23.

Zhao C., Richards J. J. (2021, January 25). Nomadland: New Naturalism: Cinematographer Joshua James Richards and Director Chloé Zhao Achieve a Poetic Tone in This Story of Restless Lives. American Cinematographer.

References:

Bordwell, D. (2006). The Way Hollywood Tells It: Story and Style in Modern Movies. Berkeley: University of California Press. 369 p.

Carroll, N. (1988). Mystifying Movies: Fads and Fallacies in Contemporary Film Theory. New York: Columbia University Press. 271 p.

Coman, S. (2020). Nomadland. *Journal of Religion & Film, 24*(2), Article 16. DOI: 10.32873/uno.dc.jrf.24.2.016.

Hernandez, E., Zhao, C. (2020, September 26). Nomadland, the Gig Economy & the Brilliance of Frances McDormand. NYFF58 [Video]. Film at Lincoln Center.

Jasper, D. (2023). Nomadland: A Film by Chloé Zhao. *The Expository Times, 134*(12), 539–542. DOI: 10.1177/00145246231156324.

Kyrylova, O. O. (2019). Deiaki zauvahy do metodolohii kulturolohichnoi analityky kinematohrafa [Some Remarks on the Methodology of Culturological Analytics of Cinematography]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Kulturolohiia [NaUKMA Research Papers. Cultural Studies], 2*, 64–71. DOI: 10.18523/2617-8907.2019.2.64-71 [in Ukrainian].

Laist, R. (2024). New Materialist Freedom in Chloé Zhao's Nomadland. *Film-Philosophy, 28*(1), 153–178. DOI: 10.3366/film.2024.0265.

Medvedieva, A., Rosliakova, O. (2023). Peculiarities of Using Lighting in the Process of Film Shooting. *Bulletin of Kyiv National University of Culture and Arts. Series in Audiovisual Art and Production, 6*(2), 252–262. DOI: 10.31866/2617-2674.6.2.2023.289311.

Nichols, B. (2001). Introduction to Documentary. Bloomington: Indiana University Press. 194 p.

Oliver-Rotger, M. A. (2024). Grief, Hospitality, and the Frontier in Chloé Zhao's Nomadland (2020). In P. B. Guerrero (Ed.), American Borders: Inclusion and Exclusion in US Culture (pp. 211–229). Cham: Springer.

Schatz, T. (1981). Hollywood Genres: Formulas, Filmmaking, and the Studio System. New York: McGraw-Hill. 262 p.

Vieira, L. C. (2024). “The Way to Dusty Death”: The Feminist Revision of the Western in Nomadland (2021). *FIU Undergraduate Research Journal, 2*, Article 2. DOI: 10.25148/URJ.020102.

White, P. (2022). Women Auteurs, Western Promises. *Film Quarterly, 75*(4), 23–33. DOI: 10.1525/fq.2022.75.4.23.

Zhao, C., Richards, J. J. (2021, January 25). Nomadland: New Naturalism: Cinematographer Joshua James Richards and Director Chloé Zhao Achieve a Poetic Tone in This Story of Restless Lives. American Cinematographer.

Дата першого надходження статті до видання: 27.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 338.24.021.8:069:908(477.82)
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.54

Кушпетюк Олена Іванівна,
кандидат історичних наук,
доцент кафедри інформаційної, бібліотечної та архівної справи
Відокремленого структурного підрозділу ЗВО
«Відкритий міжнародний університет розвитку людини «Україна»
Луцького інституту розвитку людини
orcid.org/0000-0001-5945-2288
OlenaKushpetiuk@i.ua

ГРАНТОВА ДІЯЛЬНІСТЬ МУЗЕЙНИХ УСТАНОВ: ДОСВІД ВОЛИНСЬКОГО КРАЄЗНАВЧОГО МУЗЕЮ

У статті досліджено особливості грантової діяльності музейних установ на прикладі Волинського краєзнавчого музею як важливого інструменту модернізації музейної сфери в умовах сучасних викликів. Обґрунтовано актуальність теми, зумовлену зростанням ролі музеїв у соціокультурному просторі та необхідністю збереження культурної спадщини, особливо в умовах війни й обмеженого державного фінансування. Наголошено на значенні грантової підтримки як ефективного механізму залучення позабюджетних ресурсів для впровадження інноваційних технологій, розвитку інклюзивного середовища та розширення міжнародної співпраці.

Основну увагу зосереджено на реалізації грантових проєктів Волинського краєзнавчого музею (далі – ВКМ), серед яких транскордонні ініціативи, спрямовані на розвиток міжкультурного діалогу, підвищення туристичної привабливості регіону та популяризацію спільної українсько-польської спадщини. Висвітлено результати впровадження інклюзивних практик, цифрових технологій і мультимедійних рішень, що сприяють розширенню доступу до музейних колекцій. Окреслено значення окремих проєктів, зокрема створення інтерактивних експозицій, відкритих культурних просторів і цифрових платформ, які забезпечують нові формати взаємодії з аудиторією. Підкреслено роль грантів у підвищенні професійної компетентності працівників музею та зміцненні його матеріально-технічної бази. Зроблено узагальнення про те, що грантова діяльність є важливим чинником інноваційного розвитку музейних установ, сприяє їх трансформації у відкриті, інтерактивні та соціально орієнтовані культурні центри. Досвід ВКМ демонструє ефективність використання грантових ресурсів для збереження, інтерпретації та популяризації культурної спадщини, а також інтеграції регіональної культури у міжнародний контекст.

Ключові слова: музей, грантова діяльність, культурна спадщина, Волинський краєзнавчий музей, інновації, цифровізація, інклюзивність, мультимедійні технології, міжкультурний діалог, міжнародна співпраця, проєктна діяльність.

© Кушпетюк О. І., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Kushpetiuk Olena,
Candidate of Historical Sciences,
Associate Professor at the Department of Information,
Library and Archival Affairs of the Separate Structural Unit
of the Higher Educational Institution
"Open International University of Human Development "Ukraine"
Lutsk Institute of Human Development
orcid.org/0000-0001-5945-2288
OlenaKushpetiuk@i.ua

GRANT ACTIVITIES OF MUSEUM INSTITUTIONS: THE EXPERIENCE OF THE VOLYN LOCAL HISTORY MUSEUM

The article explores the specific aspects of grant-related activities carried out by museum institutions, using the Volyn Museum of Local Lore as a case study, and considers them as a significant instrument for modernizing the museum sector under contemporary challenges. The relevance of this topic is justified by the increasing role of museums within the socio-cultural environment and the urgent need to safeguard cultural heritage, particularly in the context of wartime conditions and constrained public funding. Special emphasis is placed on grant support as an efficient mechanism for attracting extra-budgetary resources to implement innovative solutions, foster inclusive environments, and expand international collaboration.

The study primarily focuses on the realization of grant-funded projects at the Volyn Museum of Local Lore, including cross-border initiatives designed to promote intercultural dialogue, enhance the region's tourist appeal, and popularize shared Ukrainian-Polish heritage. The outcomes of implementing inclusive practices, digital tools, and multimedia solutions that facilitate broader access to museum collections are analyzed. Attention is given to the importance of specific projects, such as the development of interactive exhibitions, open cultural spaces, and digital platforms that introduce new forms of audience engagement. Additionally, the role of grants in improving the professional competencies of museum staff and strengthening the institution's material and technical resources is highlighted.

In conclusion, grant activity is identified as a key driver of innovative development in museum institutions, supporting their transformation into open, interactive, and socially oriented cultural centers. The experience of the Volyn Museum of Local Lore illustrates the effectiveness of utilizing grant funding for the preservation, interpretation, and promotion of cultural heritage, as well as for integrating regional culture into a broader international context.

Key words: museum, grant activity, cultural heritage, Volyn Museum of Local Lore, innovation, digitalization, inclusivity, multimedia technologies, intercultural dialogue, international cooperation, project activity.

Актуальність теми дослідження. Музеї в сучасному світі постають як одна з ключових складових соціокультурного середовища, без якої неможливо уявити повноцінний розвиток суспільства. Вони не лише акумулюють історичний досвід і культурну пам'ять, а й активно впливають на формування духовних орієнтирів, утвердження гуманістичних ідеалів та інтеграцію національної спадщини у глобальний культурний контекст. Як особливий багатофункціональний інститут, музей виконує комплекс взаємопов'язаних завдань: зберігає та досліджує історико-культурні цінності, здійснює наукову роботу, організовує експозиції, провадить освітню й просвітницьку діяльність. Водночас він виступає важливою комунікативною платформою, що забезпечує діалог між культурною спадщиною та суспільством. Поряд із традиційними формами роботи – виставковою, освітньою, видавничою – у добу стрімкого розвитку інформаційних технологій з'являються нові інструменти взаємодії з відвідувачами. Цифрові платформи, віртуальні експозиції, інтерактивні формати розширюють можливості доступу до культурних надбань і посилюють присутність музеїв у публічному просторі. Однак, сьогодні, в умовах війни, особливої гостроти набула проблема збереження культурної спадщини, коли численні пам'ятки опинилися під реальною загрозою руйнування чи втрати. У цьому контексті стратегічно важливим напрямом діяльності музейних установ стає оцифрування культурних цінностей. Воно не лише мінімізує ризики безповоротної втрати

унікальних артефактів, а й забезпечує широкий і безперешкодний доступ до них незалежно від географічних чи часових обмежень, створюючи підґрунтя для міжнародної співпраці та міжкультурного обміну. Важливим чинником для реалізації таких ініціатив є залучення позабюджетних ресурсів, зокрема грантової підтримки. Саме гранти за умов обмеженого державного фінансування відкривають шлях до впровадження сучасних технологій, оновлення експозиційного простору та втілення перспективних культурних проєктів.

Аналіз досліджень. Проблематика грантової діяльності вітчизняних музеїв набуває дедалі більшої актуальності у сучасному науковому дискурсі та практичних напрацюваннях, присвячених розвитку музейної сфери. Українські науковці та фахівці-практики зосереджують увагу на комплексному аналізі механізмів залучення позабюджетного фінансування, особливостях підготовки й реалізації грантових проєктів у музейному середовищі. Сучасні підходи до організації грантової діяльності музеїв, окреслення ключових викликів і перспектив її розвитку, а також обґрунтування практичних рекомендацій щодо підвищення ефективності залучення та раціонального використання грантових ресурсів ґрунтовно висвітлено у науковій статті Т. Шитікової, Д. Штерр та В. Палинчак-Кутузової (Шитікова, Штерр, Палинчак-Кутузова, 2024). Важливим джерелом методичних орієнтирів є рекомендаційні матеріали Українського культурного фонду (далі – УКФ), у яких систематизовано інформацію щодо грантових програм, зокрема їхньої мети, завдань, обсягів фінансування, строків подання проєктних заявок, етапів реалізації та вимог до звітності (Грантові програми. УКФ, 2026). Такі ресурси сприяють підвищенню професійної компетентності працівників музейної сфери у питаннях проєктного менеджменту. Практичний досвід реалізації грантових ініціатив репрезентовано на офіційних інформаційних ресурсах музейних установ, зокрема: Музею історії Острозької академії (Грантова діяльність), Центральноукраїнського обласного краєзнавчого музею (Грантова діяльність), Хмельницького обласного художнього музею (Етно), ВКМ (Про музей. Співпраця та грантові проєкти) та інших інституцій. Узагальнення їхнього досвіду засвідчує поступове впровадження інноваційних технологій у практику збереження та популяризації культурної спадщини.

Метою статті є аналіз грантової діяльності Волинського краєзнавчого музею як важливого інструменту впровадження інноваційних технологій у процеси збереження, інтерпретації та популяризації культурної спадщини краю.

Методологія дослідження базується на аналізі та узагальненні наукових джерел – для визначення теоретичних засад грантової діяльності музейних установ; описово-системному підході – для висвітлення реалізованих грантових проєктів Волинського краєзнавчого музею та їх результатів; контент-аналізі – для аналізу інформаційних матеріалів, зокрема вебсайту установи, що відображають її грантову діяльність як складову інноваційного розвитку музейної сфери.

Викладення основного матеріалу. Грантова діяльність посідає важливе місце у розвитку сучасних музейних установ, адже вона відкриває нові можливості для реалізації культурних, наукових та освітніх проєктів, модернізації матеріально-технічної бази, підвищення кваліфікації працівників і розширення міжнародних зв'язків. У сучасних умовах нестачі бюджетного фінансування саме гранти дозволяють музеям розвиватися, впроваджувати інноваційні підходи до збереження й популяризації культурної спадщини, забезпечувати доступність музейного простору для всіх категорій населення. Прикладом ефективного залучення грантових коштів є діяльність ВКМ, який активно реалізував низку проєктів за підтримки вітчизняних та міжнародних донорів, що дозволило суттєво покращити матеріальну базу, провести ремонти виставкових залів і фондосховищ, впровадити сучасні мультимедійні рішення та забезпечити інклюзивність музейного простору.

Одним із найпомітніших прикладів успішної грантової діяльності став транскордонний проєкт «Музеї прикордоння – простір для інтеркультурного діалогу», реалізовувався у партнерстві з польськими колегами в межах програми «Польща – Україна 2014–2020» (Грантовий проєкт «Музеї прикордоння – простір для інтеркультурного діалогу», 2022). Його втілювала Волинська обласна рада разом із громадською організацією «Центр регіональних ініціатив Волині» (координація громадських ініціатив), ВКМ (експертна і експозиційна

підтримка) та Регіональним музеєм міста Стальова Воля (Польща) (міжнародне партнерство й обмін досвідом)» (Фінальна конференція проєкту «Музеї прикордоння – простір для інтеркультурного діалогу», 2022). Метою цього проєкту було підвищення туристичної привабливості прикордонного регіону та розвиток міжкультурного діалогу. Тому, його реалізація сприяла налагодженню активного міжкультурного діалогу між Україною та Польщею, а також стала важливим кроком у зміцненні туристичного потенціалу музейних установ обох країн. Завдяки співпраці партнерів було створено простір для обміну досвідом, розвитку культурних зв'язків і зростання зацікавленості громадськості у пізнанні історії та культурної спадщини прикордонних регіонів.

У межах проєкту було створено офіційний вебсайт ВКМ (https://volynmuseum.com/), підготовлено промоційні відеоматеріали та видано спільний каталог, у якому представлено найцінніші експонати музеїв-партнерів. Також у межах проєкту було оформлено низку спільних транскордонних виставок. Змістовною стала виставка «Мистецтво для всіх. Порцеляна», яка відкрилася 29 вересня 2022 року та «презентувала 150 унікальних виробів із порцеляни зі збірки ВКМ та 16 фотозображень посуду у стилі ар-деко з колекції Регіонального музею міста Стальова Воля» (У музеї відкрилася виставка «Мистецтво для всіх. Порцеляна», 2022). Увазі відвідувачів ВКМ пропонував колекцію оригінального посуду та елегантних статуеток, створених у XIX–XX ст. провідними європейськими виробниками, які демонстрували високий рівень художнього смаку та технічної майстерності європейських порцелянових шкіл. Українське порцелянове виробництво було представлене виробами з Баранівки – одного з найстаріших порцелянових осередків країни. Особливий інтерес становили популярні у 1960–1980-х роках чайні та кавові сервізи, створені на Довбиському, Тернопільському, Сумському та інших вітчизняних заводах, які вирізняються впізнаваним дизайном і високою якістю виконання. Суттєвим досягненням реалізованої ініціативи стало розширення можливостей доступу до музейного простору для людей з інвалідністю. Зокрема, інноваційною складовою експозиції стало впровадження тактильних елементів – «десяти експонатів, виконаних у техніці тифлографії та доповнених підписами шрифтом Брайля» (У музеї відкрилася виставка «Мистецтво для всіх. Порцеляна», 2022). Це дозволило адаптувати виставковий матеріал до потреб відвідувачів із порушеннями зору. У межах проєкту «21 жовтня 2022 року було організовано спеціалізовану екскурсію для представників Волинського осередку громадської організації «Генерація успішної дії» (На виставці «Мистецтво для всіх. Порцеляна» відбулася екскурсія для людей з порушеннями зору, 2022). Проведений захід продемонстрував ефективність інклюзивних практик у музейній сфері, адже його учасники отримали змогу сприймати мистецькі об'єкти через дотик. Такий підхід не лише розширив способи взаємодії з експозицією, а й утвердив принцип доступності культурних цінностей для всіх категорій відвідувачів.

Важливим компонентом проєкту стала також освітня складова, спрямована на підвищення фахового рівня музейних працівників Волині. Зокрема, для співробітників ВКМ було організовано навчальні візити до Польщі, під час яких вони ознайомилися з актуальними європейськими практиками музейної діяльності та сучасними підходами до роботи з аудиторією. Поряд із цим відбулися спеціалізовані тренінги, орієнтовані на розвиток професійних компетентностей у сфері інклюзивного обслуговування відвідувачів. Особливу увагу приділено впровадженню інклюзивних методик, зокрема аудіодискрипції. Так, «1 грудня 2022 року в межах програми «Аудіодискрипція як шлях до безбар'єрного музею» було проведено серію науково-практичних занять для працівників музею» (Відбувся практичний семінар-тренінг «Аудіодискрипція як шлях до безбар'єрного музею для осіб з вадами зору», 2022). У результаті реалізації цих заходів удалося адаптувати експозиційні простори до потреб людей із порушеннями зору, а також розробити відповідні методичні матеріали, що сприяють подальшому впровадженню принципів доступності у музейній практиці.

12 грудня 2022 року відбулася підсумкова конференція, присвячена завершенню реалізації грантового проєкту, загальна сума фінансування якого «становила понад 1,8 млн грн» (Грантовий проєкт «Музеї прикордоння – простір для інтеркультурного діалогу», 2022).

У результаті його виконання ВКМ зміг суттєво зміцнити свій туристичний потенціал, підвищити професійну майстерність працівників, оновити матеріально-технічну базу установи та утвердився як приклад сучасного, відкритого та інклюзивного культурного простору. Загалом, реалізація проєкту сприяла налагодженню активного міжкультурного діалогу між Україною та Польщею, не лише підвищили впізнаваність музейних установ обох країн, а й сприяла популяризації культурного надбання Волині та польського Підкарпаття.

Ще одним знаковим грантовим проєктом був масштабний культурний проєкт «Колорит прикордонного Полісся у житті та творчості Ю. І. Крашевського – відтворення сторінок спільної українсько-польської культурної спадщини» (Завершився проєкт, присвячений дослідженню спадщини Юзефа Крашевського, 2023). Реалізація цього проєкту стала можливою завдяки фінансовій підтримці ЄС в межах Програми транскордонного співробітництва Польща – Україна 2014–2020, що функціонує у рамках Європейського інструменту сусідства. Ініціатива охопила прикордонні території Волинської області та Люблінського воєводства і стала показовим прикладом ефективної культурної взаємодії між Україною та Польщею. До реалізації проєкту було залучено низку партнерських інституцій з обох сторін. З українського боку активну участь взяли Волинський обласний благодійний фонд «Полісся», ВКМ та Ківерцівська міська територіальна громада (зокрема село Омельне), тоді як польську сторону представляв Музей Юзефа Ігнація Крашевського в Романові. У межах співпраці було реалізовано комплекс культурно-мистецьких заходів, спрямованих на популяризацію спільної історико-культурної спадщини. Однією з ключових подій стало відкриття 15 листопада 2022 року виставки «Юзеф Крашевський і Волинь», яка висвітлила життєвий і творчий шлях видатного діяча в контексті регіональної історії (Відкрилася виставка «Юзеф Крашевський і Волинь», 2022). В експозиції було представлено широкий спектр матеріалів, що репрезентують постать Ю. Крашевського: його друковані праці, репродукції художніх творів, а також автентичні зразки одягу й предметів побуту середини XIX ст. Окрему увагу приділено пам'ятним медалям, які відображають ключові події та здобутки в житті митця, поглиблюючи уявлення про його багатогранну діяльність. Фінальним акордом проєкту стало проведення 27 квітня 2023 року театралізованого мистецького заходу «Бенефіс Ю. І. Крашевського на Волині» (Завершився проєкт, присвячений дослідженню спадщини Юзефа Крашевського, 2023). Завдяки консолідованим зусиллям партнерів проєкт не лише сприяв вшануванню видатного письменника і культурного діяча, а й став вагомим кроком у зміцненні українсько-польського культурного діалогу, актуалізувавши спільну історико-культурну спадщину Поліського регіону.

Увійшов ВКМ і до числа переможців грантової програми «Культура в часи кризи: інституційна підтримка», ініційованої УКФ (Волинський краєзнавчий музей отримав грант від УКФ. У нас неймовірна новина!, 2021). Отримане фінансування дало змогу реалізувати проєкт «Музейний дворик», спрямований на створення відкритого культурно-мистецького простору просто неба. Презентація нового локаційного формату відбулася у 2021 році з нагоди Міжнародного дня музеїв і супроводжувалася проведенням дня відкритих дверей. Відвідувачам було запропоновано різноманітну програму, орієнтовану на різні вікові категорії. Зокрема, для дітей облаштовано інтерактивну зону, де вони могли реалізувати свої творчі здібності через малювання та інші мистецькі активності. Важливим елементом простору стала експозиційна складова: на території дворика діяла мобільна виставка «Люди свободи», присвячена визначним діячам українського визвольного руху, а також експозиція історичних костюмів, що репрезентувала реконструкції вбрання слов'ян періоду Київської Русі та середньовічної доби.

Створення «Музейного дворика» стало «відповіддю на виклики пандемії, які спонукали музей до пошуку нових форматів комунікації з аудиторією, зокрема через поєднання офлайн- і онлайн-ініціатив та використання відкритих просторів. Сьогодні ця локація функціонує як багатофункціональний майданчик для проведення культурних, освітніх і творчих заходів, сприяючи активізації громадського життя та популяризації культурної спадщини регіону» (У Волинському краєзнавчому музеї відкрили музейний дворик, 2021). Таким чином, проєкт утвердився як сучасний

комунікаційний простір, що об'єднує мистецтво, громаду та історичну пам'ять.

У сучасних умовах особливої ваги набуває питання цифрової трансформації музейних фондів як важливого чинника збереження культурної спадщини. У цьому контексті вагомим кроком стало здобуття ВКМ перемоги у третьому конкурсі інфраструктурних грантів програми House of Europe («Дім Європи») з проєктом «Диджіталізація музейних фондів», бюджет якого становив близько 300 тис грн (Вожатко, 2021). Реалізація ініціативи відбувалася поетапно. На початковому етапі, що тривав до кінця 2021 року, було забезпечено технічне підґрунтя проєкту – придбано спеціалізоване обладнання та програмне забезпечення. Вже з 2022 року музей розпочав впровадження електронного обліку нових надходжень. Наступний етап передбачав масштабну роботу з оцифрування та внесення до електронної бази даних наявних колекцій, що охоплюють сотні тисяч музейних предметів як основного, так і науково-допоміжного фондів. Цей процес виявився значно складнішим, ніж первинна цифровізація, адже вимагав не лише технічного перенесення інформації, а й ґрунтовної наукової перевірки кожного об'єкта, уточнення атрибуції та звірення з актуальними дослідницькими даними. У результаті було сформовано сучасну інформаційну систему, яка інтегрує електронні облікові документи з цифровими копіями експонатів. Запровадження такої системи суттєво оптимізувало внутрішні процеси музею, полегшило роботу наукових співробітників і створило нові можливості для дослідження, збереження та популяризації культурних цінностей. Таким чином, проєкт став важливим кроком у переході музею до сучасних стандартів функціонування та відкрив перспективи для подальшого розвитку цифрових практик у музейній сфері.

У липні 2025 року у ВКМ стартував культурно-мистецький проєкт «Коло часу: мультимедійна подорож спадщиною у Волинському краєзнавчому музеї», реалізований за фінансової підтримки УКФ. «Виконавцем ініціативи виступив сам ВКМ, а загальний бюджет проєкту перевищив 2,1 млн грн, з яких близько 1,7 млн грн надав УКФ» (Волинський краєзнавчий музей розпочинає новий проєкт, 2025). Проєкт тривав до кінця жовтня 2025 року та був спрямований на інтеграцію традиційного музейного середовища з сучасними мультимедійними технологіями. Його мета – «актуалізація локальної культурної спадщини Волині шляхом її трансформації у сучасний візуальний і звуковий формат» (Волинський краєзнавчий музей розпочинає новий проєкт, 2025). З 1 листопада 2025 року нова мультимедійна виставка, у якій етнографічні артефакти інтегровано з інноваційною технологією інтер'єрного 3D-мапінгу для відкрита відвідувачів. Такий підхід дозволяє представити історико-етнографічну спадщину Волині в інтерактивному форматі, зробити музей більш привабливим для молодої аудиторії та туристів, а також підкреслити роль сучасних технологій у збереженні культурної пам'яті. Проєкт «Коло часу» є прикладом того, як грантова підтримка сприяє переходу музею до нової моделі діяльності – від традиційного сховища експонатів до відкритого культурного простору, що залучає відвідувачів до активної взаємодії. Центральним символом виставки стала «унікальна глиняна писанка XII століття, знайдена у 2023 році ветераном російсько-української війни в селі Древині» (Волинський краєзнавчий музей розпочинає новий проєкт, 2025). Цей артефакт виступає метафоричним містком між давньою історією та сучасністю, нагадуючи про безперервність культурної пам'яті українського народу. Реалізація ініціативи сприяє популяризації української культури, зміцненню національної ідентичності та підвищенню зацікавленості суспільства у вивченні регіональної спадщини. Проєкт демонструє, як сучасні технології можуть стати інструментом осмислення минулого та водночас засобом культурного єднання в умовах сьогодення.

Висновки. Отже, грантова діяльність Волинського краєзнавчого музею має багатовимірний ефект. Вона не лише забезпечує матеріальну підтримку, а й підвищує імідж закладу, розширює можливості співпраці з міжнародними партнерами, зміцнює позиції музею як сучасного культурно-освітнього центру регіону. Завдяки реалізації грантових проєктів музей стає більш доступним, інтерактивним та привабливим для різних аудиторій, водночас виконуючи важливу місію – збереження та популяризацію історико-культурної спадщини Волині. Таким чином, грантові механізми є важливими інструментами сталого розвитку музейної галузі у XXI столітті.

Список використаних джерел:

Відбувся практичний семінар-тренінг «Аудіодискрипція як шлях до безбар'єрного музею для осіб з вадами зору» (2022). *Волинський краєзнавчий музей.* URL: https://volynmuseum.com/about-cooperation/grantoviy_proekt_ muze_ prikordonnya___prostir_dlya_interkulturnogo_dialogu/vidbuvsya_praktichniy_seminar_trening_audiodiskriptsiya_yak_ shlyah_do_bezbarerno**.**

Відкрилася виставка «Юзеф Крашевський і Волинь» (2022). *Волинський краєзнавчий музей.* URL: https:// volynmuseum.com/about-cooperation/kolorit_prikordonnogo_polissya_u_tvorchosti_yu_i_krashevskogo/vidkrilasya_ vistavka_yuzef_krashevskiy_i_volin**.**

Вожатко О. (2021) Діджиталізація волинських музейних скарбів. *Волинський краєзнавчий музей.* URL: https:// volyn-kray-mus.at.ua/news/didzhitalizacija_volinskikh_muzejnikh_skarbiv/2021-12-08-2666.

Волинський краєзнавчий музей отримав грант від УКФ. У нас неймовірна новина! (2021). *Волинський краєзнавчий музей.* URL: https://volynmuseum.com/about-cooperation/grantoviy_proekt_ muzeyniy_ dvorik/volinskiy_ kraeznavchiy_muzey_otrimav_grant_vid_ukf.

Волинський краєзнавчий музей розпочинає новий проєкт (2025). *Волинський краєзнавчий музей.* URL: https://volynmuseum.com/about-cooperation/grantoviy_proekt_kolo_chasu_multimediyna_podoroj_spadschinoyu_u_ volinskomu_kraez/volinskiy_kraeznavchiy_muzey_rozpochinae_noviy_proekt.

Грантова діяльність. *Музей історії острозької академії.* URL: https://museum.oa.edu.ua/%D0%B3%D1%80%D 0%B0%D0%BD%D1%82%D0%BE%D0%B2%D1%96-%D0%BF%D1%80%D0%BE%D1%94%D0%BA%D1%82% D0%B8/.

Грантова діяльність. *Центральноукраїнський обласний краєзнавчий музей*. URL: https://kokm.kr.ua/tourist-routes/.

Грантовий проєкт «Музеї прикордоння – простір для інтеркультурного діалогу» (2022). *Волинський краєзнавчий музей*. URL: https://volynmuseum.com/programs_excursions:grantoviy_proekt_muze_prikordonnya___prostir_ dlya_.

Грантові програми. *Український культурний фонд.* URL: https://ucf.in.ua/p/about.

Етно. *Хмельницький обласний художній музей.* URL: https://xoxm.art/etno/.

Завершився проєкт, присвячений дослідженню спадщини Юзефа Крашевського (2023). *Волинський краєзнавчий музей.* URL: https://volynmuseum.com/about-cooperation/kolorit_prikordonnogo _polissya _u_tvorchosti_yu_i_ krashevskogo/zavershivsya_proekt_prisvyacheniy_doslidjennyu_spadschini_yuzefa_krashevskogo.

На виставці «Мистецтво для всіх. Порцеляна» відбулася екскурсія для людей з порушеннями зору (2022). *Волинський краєзнавчий музей.* URL: https://volynmuseum.com/about-cooperation/grantoviy_proekt_muze_ prikordonnya___prostir_dlya_interkulturnogo_dialogu/na_vistavtsi_mistetstvo_dlya_vsih_portselyana_vidbulasya_ ekskursiya_dlya_lyudey_.

Про музей. Співпраця та грантові проєкти. *Волинський краєзнавчий музей.* URL: https://volynmuseum.com/ about-cooperation.

У Волинському краєзнавчому музеї відкрили музейний дворик (2021). *Волинський краєзнавчий музей.* URL: https://volynmuseum.com/about-cooperation/grantoviy_proekt_muzeyniy_dvorik/u_volinskomu_kraeznavchomu_ muze_vidkrili_muzeyniy_dvorik.

У музеї відкрилася виставка «Мистецтво для всіх. Порцеляна» (2022). *Волинський краєзнавчий музей.* URL: https://volynmuseum.com/about-cooperation/grantoviy_proekt_muze_prikordonnya___prostir_dlya_interkulturnogo_ dialogu/u_muze_vidkrilasya_vistavka_mistetstvo_dlya_vsih_portselyana.

Фінальна конференція проєкту «Музеї прикордоння – простір для інтеркультурного діалогу» (2022). *Громадська організація «Центр регіональних ініціатив Волині».* URL: https://www.criv.org.ua/uk/news/muzei-prikordonnya/ finalna-konferenciya-proektu-muzei-prikordonnya-prostir-dlya.

Шитікова Т., Штерр Д., Палинчак-Кутузова В. (2024) Грантова діяльність музеїв: можливості, виклики та перспективи розвитку. *Актуальні питання гуманітарних наук, 82*(2), 261–266. https://doi.org/10.24919/2308-4863/82-2-36.

References:

Vidbuvsia praktychnyi seminar-treninh “Audiodyskryptsiia yak shliakh do bezbariernoho muzeiu dlia osib z vadamy zoru” [A practical training seminar was held “Audio description as a way to a barrier-free museum for the visually impaired”] (2022). *Volynskyi kraieznavchyi muzei.* Retrieved from: https://volynmuseum.com/about-cooperation/ grantoviy_proekt_ muze_prikordonnya___prostir_dlya_interkulturnogo_dialogu/vidbuvsya_praktichniy_seminar_ trening_audiodiskriptsiya_yak_shlyah_do_bezbarerno [in Ukrainian].

Vidkrylasia vystavka “Iuzef Krashevskyi i Volyn” [The exhibition "Józef Kraszewski and Volhynia" has opened] (2022). *Volynskyi kraieznavchyi muzei.* Retrieved from: https://volynmuseum.com/about-cooperation/kolorit_prikordonnogo_polissya_u_tvorchosti_yu_i_krashevskogo/vidkrilasya_vistavka_yuzef_krashevskiy_i_volin [in Ukrainian].

Vozhatko, O. (2021) Didzhytalizatsiia volynskykh muzeinykh skarbiv. [Digitization of Volyn museum treasures]. *Volynskyi kraieznavchyi muzei.* Retrieved from: https://volyn-kray-mus.at.ua/news/didzhitalizacija_volinskikh_muzejnikh_skarbiv/2021-12-08-2666 [in Ukrainian].

Volynskyi kraieznavchyi muzei otrymav hrant vid UKF. U nas neimovirna novyna! [Volyn Local History Museum received a grant from the Ukrainian Cultural Foundation. We have incredible news!] (2021). *Volynskyi kraieznavchyi muzei.* Retrieved from: https://volynmuseum.com/about-cooperation/grantoviy_proekt_ muzeyniy_ dvorik/volinskiy_kraeznavchiy_muzey_otrimav_grant_vid_ukf [in Ukrainian].

Volynskyi kraieznavchyi muzei rozpochynaie novyi proiekt [Volyn Local History Museum is starting a new project] (2025). *Volynskyi kraieznavchyi muzei.* Retrieved from: https://volynmuseum.com/about-cooperation/grantoviy_proekt_kolo_chasu_multimediyna_podoroj_spadschinoyu_u_volinskomu_kraez/volinskiy_kraeznavchiy_muzey_rozpochinae_noviy_proekt [in Ukrainian].

Hrantova diialnist [Grant activities]. *Muzei istorii ostrozkoi akademii.* Retrieved from: https://museum.oa.edu.ua/%D0%B3%D1%80%D0%B0%D0%BD%D1%82%D0%BE%D0%B2%D1%96-%D0%BF%D1%80%D0%BE%D1%94%D0%BA%D1%82%D0%B8/ [in Ukrainian].

Hrantova diialnist [Grant activity]. *Tsentralnoukrainskyi oblasnyi kraieznavchyi muzei.* Retrieved from: https://kokm.kr.ua/tourist-routes/ [in Ukrainian].

Hrantovyi proiekt “Muzei prykordonnia – prostir dlia interkulturnoho dialohu” [Grant project “Borderland Museums – a Space for Intercultural Dialogue”] (2022). *Volynskyi kraieznavchyi muzei.* Retrieved from: https://volynmuseum.com/programs_excursions:grantoviy_proekt_muze_prikordonnya___prostir_dlya_ [in Ukrainian].

Hrantovi prohramy [Grant programs]. *Ukrainskyi kulturnyi fond.* Retrieved from: https://ucf.in.ua/p/about [in Ukrainian].

Etno [Ethno]. *Khmelnytskyi oblasnyi khudozhnii muzei*. Retrieved from: https://xoxm.art/etno/ [in Ukrainian].

Zavershyvsia proiekt, prysviachenyi doslidzhenniu spadshchyny Yuzefa Krashevskoho [The project dedicated to the study of the legacy of Józef Kraszewski] (2023). *Volynskyi kraieznavchyi muzei.* Retrieved from: https://volynmuseum.com/about-cooperation/kolorit_prikordonnogo _polissya _u_tvorchosti_yu_i_krashevskogo/zavershivsya_proekt_prisvyacheniy_doslidjennyu_spadschini_yuzefa_krashevskogo [in Ukrainian].

Na vystavtsi “Mystetstvo dlia vsikh. Portseliana” vidbulasia ekskursiia dlia liudei z porushenniamy zoru [An excursion for people with visual impairments took place at the exhibition “Art for All. Porcelain”] (2022). *Volynskyi kraieznavchyi muzei.* Retrieved from: https://volynmuseum.com/about-cooperation/grantoviy_ proekt_muze_ prikordonnya___prostir_dlya_interkulturnogo_dialogu/na_vistavtsi_mistetstvo_dlya_vsih_portselyana_vidbulasya_ekskursiya_dlya_lyudey_ [in Ukrainian].

Pro muzei. Spivpratsia ta hrantovi proiekty [About the museum. Collaboration and grant projects]. *Volynskyi kraieznavchyi muzei.* Retrieved from: https://volynmuseum.com/about-cooperation [in Ukrainian].

U Volynskomu kraieznavchomu muzei vidkryly muzeinyi dvoryk [A museum courtyard has been opened at the Volyn Museum of Local Lore] (2021). *Volynskyi kraieznavchyi muzei.* Retrieved from: https://volynmuseum.com/about-cooperation/grantoviy_proekt_muzeyniy_dvorik/u_volinskomu_kraeznavchomu_muze_vidkrili_muzeyniy_dvorik [in Ukrainian].

U muzei vidkrylasia vystavka “Mystetstvo dlia vsikh. Portseliana” [The exhibition “Art for Everyone. Porcelain”] (2022). *Volynskyi kraieznavchyi muzei.* Retrieved from: https://volynmuseum.com/about-cooperation/grantoviy_proekt_muze_prikordonnya___prostir_dlya_interkulturnogo_dialogu/u_muze_vidkrilasya_vistavka_mistetstvo_dlya_vsih_portselyana [in Ukrainian].

Finalna konferentsiia proiektu “Muzei prykordonnia – prostir dlia interkulturnoho dialohu” [Final conference of the project “Borderland Museums – a Space for Intercultural Dialogue”] (2022). *Hromadska orhanizatsiia “Tsentr rehionalnykh initsiatyv Volyni”.* Retrieved from: https://www.criv.org.ua/uk/news/muzei-prikordonnya/finalna-konferenciya-proektu-muzei-prikordonnya-prostir-dlya [in Ukrainian].

Shytikova, T., Shterr, D., Palynchak-Kutuzova, V. (2024) Hrantova diialnist muzeiv: mozhlyvosti, vyklyky ta perspektyvy rozvytku. [Grant activities of museums: opportunities, challenges and development prospects]. *Aktualni pytannia humanitarnykh nauk, 82*(2), 261–266. https://doi.org/10.24919/2308-4863/82-2-36.

Дата першого надходження статті до видання: 21.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 78.042
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.55

Левицька Тетяна Федорівна,
кандидат мистецтвознавства, доцент кафедри
теоретичної та прикладної культурології
Одеської національної музичної академії А. В. Нежданової
orcid.org/0000-0002-1573-9209
tmotornaya@gmail.com

Попова Наталія Олегівна,
аспірантка кафедри теоретичної та прикладної культурології
Одеської національної музичної академії імені А. В. Нежданової
orcid.org/0009-0009-3951-8396
popova1111nata@gmail.com

ЗВУК ЯК ЕКОЛОГІЧНИЙ ПРОСТІР КОМУНІКАЦІЇ В МИСТЕЦТВІ XX–XXI СТ.

У статті здійснено спробу осмислення звуку як екологічного медіуму в музичному мистецтві XX–XXI століть у контексті сучасних постгуманістичних ідей та критики антропоцентризму. Метою дослідження є виявлення особливостей функціонування позамовних звукових структур у сучасній музиці та визначення їх ролі у формуванні альтернативних моделей комунікації між людиною і природою. Особливу увагу приділено аналізу композиторських практик, що звертаються до теми природних звукових середовищ та вокалізації тварин, зокрема у творчості Дж. Крама та Дж. Кейджа. Методологічною основою дослідження стали міждисциплінарні підходи, що поєднують музикознавчий аналіз, культурологічний та філософський дискурси. Зокрема, використано ідеї постгуманізму, представлені у працях Р. Браідотті, а також концепції деконструкції мови Ж. Дерріди, що дозволяють критично осмислити антропоцентричні моделі пізнання та мовної репрезентації світу. У дослідженні також враховано сучасні наукові дані щодо структури вокалізації китів (А. Блок, Л. Калл, Д. Мартінеллі, К. Пейн), що дало змогу розглянути природні звукові явища як складні комунікативні системи. У статті проаналізовано особливості використання фонемних рядів як засобу подолання мовної семантики та переходу до позамовного рівня звучання. Показано, що у творах Дж. Крама фонеми функціонують як інструмент деконструкції словесного значення, відкриваючи простір для переживання звуку як самодостатнього явища. У свою чергу, «Літанія для кита» Дж. Кейджа інтерпретується як трансформація сакрального жанру, у якій відбувається переорієнтація з людської мовної практики на альтернативні звукові моделі, що тяжіють до логіки природної вокалізації. Наукова новизна дослідження полягає у розгляді звуку як екологічного медіуму, здатного функціонувати поза межами мовної системи та виступати засобом міжвидової комунікації. У висновках підкреслюється, що звернення до природних звукових феноменів у сучасній музиці сприяє формуванню нових естетичних і етичних парадигм, у яких музика постає як простір взаємодії та переосмислення відносин між людиною і природою. Звук у цьому контексті виступає не лише художнім засобом, але й важливим інструментом екологічного мислення, здатним актуалізувати проблему спільної вразливості та взаємозалежності всіх форм життя.

Ключові слова: звук, еко-арт, Дж. Кейдж, «Літанія для кита», Дж. Крам, «Голос кита», фонемний ряд, літанія, мистецтво XX–XXI ст.

© Левицька Т. Ф., Попова Н. О., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Levytska Tetiana,
Candidate of Study of Art, Associate Professor at the Department of Theoretical and Applied Cultural Studies
A. V. Nezhdanova Odessa National Music Academy
orcid.org/0000-0002-1573-9209
tmotornaya@gmail.com

Popova Nataliia,
Postgraduate Student at the Department of Theoretical and Applied Cultural Studies
A. V. Nezhdanova Odessa National Music Academy
orcid.org/0009-0009-3951-8396
popova1111nata@gmail.com

SOUND AS AN ECOLOGICAL SPACE OF COMMUNICATION IN THE ART OF THE 20TH–21ST CENTURIES

This article attempts to explore sound as an ecological medium in the musical art of the 20th and 21st centuries within the context of contemporary post-humanist ideas and critiques of anthropocentrism. The aim of the study is to identify the characteristics of the functioning of non-linguistic sound structures in contemporary music and to determine their role in shaping alternative models of communication between humans and nature. Particular attention is paid to the analysis of compositional practices that address the theme of natural sound environments and animal vocalizations, particularly in the works of J. Crumb and J. Cage. The methodological foundation of the study consists of interdisciplinary approaches that combine musicological analysis with cultural and philosophical discourses. In particular, the study utilizes ideas of posthumanism presented in the works of R. Braidotti, as well as Jacques Derrida's concepts of the deconstruction of language, which allow for a critical re-examination of anthropocentric models of cognition and linguistic representation of the world. The study also takes into account contemporary scientific data on the structure of whale vocalizations (A. Block, L. Cull, D. Martinelli, K. Payne), which made it possible to consider natural sound phenomena as complex communicative systems. The article analyzes the peculiarities of using phonemic series as a means of transcending linguistic semantics and transitioning to a non-linguistic level of sound. It demonstrates that in J. Crumb's works, phonemes function as an instrument for deconstructing verbal meaning, opening up space for experiencing sound as a self-sufficient phenomenon. In turn, John Cage's "Litany for the Whale" is interpreted as a transformation of the sacred genre, in which there is a reorientation from human linguistic practice toward alternative sound models that gravitate toward the logic of natural vocalization. The scientific novelty of the study lies in the consideration of sound as an ecological medium capable of functioning outside the linguistic system and serving as a means of interspecies communication. The conclusions emphasize that the appeal to natural sound phenomena in contemporary music contributes to the formation of new aesthetic and ethical paradigms, in which music emerges as a space for interaction and rethinking the relationship between humans and nature. In this context, sound serves not only as an artistic medium but also as an important tool for ecological thinking, capable of bringing to the fore the issue of the shared vulnerability and interdependence of all forms of life.

Key words: sound, eco-art, John Cage, "Litany for the Whale," John Crumb, "Vox Balaenae" phonemic sequence, litany, 20th–21st-century art.

Актуальність дослідження зумовлена сучасними трансформаціями гуманітарного знання, пов'язаними з переосмисленням ролі людини у світі та критикою антропоцентричної картини буття. У контексті постгуманістичних ідей, екологічного повороту та розвитку міждисциплінарних напрямів особливої ваги набуває осмислення звуку як універсального медіуму, здатного виходити за межі людської мови та відкривати нові форми комунікації між людиною і природою.

Мистецтво XX–XXI століть активно реагує на ці зміни, формуючи нові художні практики, у яких звук постає не лише як естетичний феномен, але і як спосіб взаємодії з довкіллям, засіб переосмислення меж між людським і нелюдським. У цьому контексті особливої актуальності набуває дослідження позамовних

звукових структур, зокрема фонемних рядів, які дозволяють деконструювати традиційні моделі та вивести звук у сферу до- або надсемантичного рівня.

Звернення до вокалізації тварин як до моделі альтернативної звукової організації сприяє розширенню уявлень про природу музики, її межі та функції. Такі підходи відкривають можливість для формування нових етичних і естетичних парадигм, у яких музика виступає як простір міжвидової комунікації.

Попри зростання інтересу до екологічної проблематики в мистецтві, питання звуку як екологічного медіуму та його ролі у подоланні антропоцентризму залишаються недостатньо розробленими у вітчизняному мистецтвознавстві. Це зумовлює необхідність подальшого теоретичного осмислення відповідних художніх практик та їх інтеграції у сучасний науковий дискурс.

Актуальність дослідження визначається потребою комплексного аналізу звуку як форми позамовної комунікації, здатної репрезентувати нові моделі взаємодії людини і природи в контексті мистецтва XX–XXI століть.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Теоретичним підґрунтям дослідження стали сучасні наукові праці, присвячені проблемам вокалізації китів, а також ширшим питанням взаємодії звуку, мови та екологічного мислення в мистецтві XX–XXI століть. Зокрема, вагоме значення мають дослідження А. Блок (2007), Л. Калл (2015), Д. Мартінеллі (2002), К. Пейн (2000), у яких розкривається складна структура китових вокалізацій, їхня ієрархічна організація та комунікативна функція. Доведено, що звукові сигнали китів мають чітко структуровану систему, що включає одиниці, фрази, теми та цикли; наявні принципи повторюваності, варіативності та синтаксичної впорядкованості. Таке розуміння дозволяє розглядати вокалізацію китів як складну форму звукової організації, що наближається до музичного мислення.

У контексті українського культурного простору важливими є дослідження О. Чепелик (2021), у яких проаналізовано практики сучасного екомистецтва, що відображають тенденцію до переосмислення взаємодії людини та довкілля. В статті аналізується низка проєктів еко-арту, що концентруються на загрозах для водного біорізноманіття, залучають дигітальні технології. Ці напрацювання дозволяють розглядати звук як екологічний медіум, здатний формувати нові моделі художнього мислення та чуттєвого досвіду.

З огляду на жанрову специфіку аналізовану в статті «Літанію для кита» Дж. Кейджа, значущими є дослідження О. Зосім (2024) та Т. Матущак (2023, 2024), у яких розкривається історія, функції та трансформації цього жанру в сучасному музичному контексті. Їхні праці дозволяють осмислити літанію як форму повторюваного переліку, що поєднує сакральну традицію з сучасними композиторськими практиками, зокрема у випадках її десемантизації та переходу до звукових структур, позбавлених вербального змісту.

Методологічною основою дослідження стали також філософські концепції Ж. Дерріда (2002) та Р. Браідотті (2013), спрямовані на критику антропоцентризму та деконструкцію мовної парадигми. У працях Ж. Дерріди мова постає як інструмент символічної влади людини над світом. Р. Браідотті пропонує постгуманістичний підхід, що передбачає відмову від ієрархічного поділу між людиною та іншими формами життя. Залучення цих ідей дозволяє розглядати музичні практики XX–XXI століть як простір переосмислення традиційних уявлень про звук, мову та суб'єктність.

Сучасні дослідження у сфері біоакустики, екомистецтва, музикознавства та філософії створюють комплексне теоретичне поле, в межах якого звук постає як екологічний медіум, здатний долати межі мовної визначеності та відкривати нові форми міжвидової комунікації.

Метою дослідження є осмислення звуку як екологічного медіуму в музичному мистецтві XX–XXI століть через аналіз позамовних звукових структур і композиторських практик, спрямованих на моделювання альтернативних форм комунікації між людиною і природою.

Виклад основного матеріалу дослідження. В останні десятиліття, в контексті теорій постлюдини та розпаду почуття єдиної ідентичності, дослідження тварин стали потужною галуззю науки. Різке розмежування між людьми та тваринами, яке ґрунтувалося на мові, раціональності, саморефлексійній свідомості людини, більше не є переконливим. Уявлення про людину як виняткову істоту, яка

заслуговує на відчуття вищого онтологічного права, зазнало численних викликів. Зокрема дослідниця Р. Браідотті (2013) критично розглядає антропоцентризм, який ми виявляємо щодо тварин, а також метафори, проекції та уявлення про них, що є результатом уявлень про відмінності між тваринами та людьми.

Одним із ключових аспектів критики антропоцентризму стає питання мови, через яку людина конструює межу між собою та іншими живими істотами. Людина символічно привласнила право називати, класифікувати та визначати місце інших істот у світі. У цьому контексті Ж. Дерріда звертає увагу на те, що акт називання вже містить у собі жест влади: «Тварина – це слово, яке люди наділили себе правом давати [...] одночасно привласнюючи собі, залишаючи за собою, за людьми, право на слово, ім'я, дієслово, атрибут, на мову слів, коротше кажучи, на ті самі речі, яких позбавлені інші, ті, що утримуються в великій території звірів: Тварини» (Дерріда, 2002, с. 400).

Варто зазначити, що формування нових етичних і культурних підходів до взаємодії з тваринами розпочалося ще в минулому столітті. Ці зміни проявилися не лише в теоретичних дискусіях, а й у конкретних соціальних і політичних практиках, що переосмислювали статус окремих видів у людській культурі. Показовим прикладом такої трансформації є історія зміни ставлення до китів у другій половині XX століття.

Починаючи з 1960-х років, громадськість дізналася про голоси горбатих китів і була настільки вражена ними, що з'явилося нове ставлення до китобійного промислу. Це призвело до міжнародних ініціатив, спрямованих на регулювання, обмеження та заборону комерційного китобійного промислу. Зараз горбаті кити, які займають особливе місце в міжнародних законах про охорону навколишнього середовища та тварин, а також у регуляторних режимах, отримали майже глобальний захист. «Таким чином, за відносно короткий проміжок часу кити зазнали драматичної соціальної трансформації, перетворившись з природного ресурсу, на який полювали, на майже священний об'єкт співчуття та захисту» (Blok, 2007, с. 66).

В дослідженні Д. Мартінеллі зазначається, що кити мають одну з найскладніших систем комунікації серед тварин і що їхні голосові сигнали, які видають усі види китів, передаються з покоління в покоління (Martinelli, 2002, с. 280). Звуки горбатих китів є одними з найгучніших звуків, що видають тварини. Можливо, саме ці комунікації лежать в основі легенд про русалок і сирен. Ми також знаємо, що звуки, які видають кити, мають точну структуру, що регулюється фіксованим порядком послідовностей, повторень, ієрархічно вбудованих груп та синтаксису. Ці групи підпадають під шаблони, які вчені називають одиницею, фразою, темою та піснею.

Всі фрази одного типу групуються разом і складають тему. Пісня містить десять або менше тем, які йдуть в незмінному порядку і повторюються, часто без паузи. Серія пісень, що не переривається паузою довше хвилини, є циклом. Найдовший зафіксований цикл пісень тривав 21 годину (Payne, 2000, с. 136). Китові присвячують більшу частину дня вокалізації, причому деякі види китів співають до 22 годин. Ці китові співаки-самці видають звуки протягом більшої частини року.

Було висунуто кілька гіпотез щодо пояснення вокалізації китів: це сигнал комунікації, пов'язаний з територією; форма ехолокації, що використовується для орієнтування в темряві океану; це пов'язано з координацією годування або спарювання, оскільки ця звукова активність часто, хоча і не виключно, відбувається під час сезону спарювання. Якщо вокалізація дійсно пов'язана зі спарюванням, залишається незрозумілим, чи вона призначена для залучення самок (хоча самки, здається, ніколи не реагують на ці звуки), чи для зв'язку з іншими самцями (Nicklin, 2006).

Зрозуміло, що триває дискусія про те, чи можна ці звукові явища вважати піснями або музикою. Тобто, чи мають вони естетичний вимір? Л. Калл (2015), розмірковуючи про взаємний вплив досліджень тварин та перформансу, наголошує на важливості не підходити до тварин із заздалегідь сформованими уявленнями про перформанс, а також на потребі переосмислення перформансу з нелюдської перспективи.

Якщо ці пісні насправді не є піснями, їх можна пояснити як такі, що виконують виключно біологічну функцію, наприклад, приваблюють самок або позначають територію.

Однак, здається, що навіть якщо ці звуки є частиною залицяння, самці китів повинні продемонструвати свої вміння, щоб «завоювати» самку, – і тому варіювання пісень має велике значення (Payne, 1996, с. 166). Терміни, що позначають звуки, які видають кити, різняться: використовуються «сигнал», «звук», «голос», «вокалізація» та «пісня». Ясно, що жоден термін не може достатньо пояснити всі особливості цього явища.

Нещодавно було висунуто гіпотезу, що горбаті кити використовують відлуння та реверберації як частину структури своєї вокалізації, і що перерви між одиницями не є випадковим побічним ефектом їх передачі. Реверберації не тільки регулярно повторюються, але й контролюються. «Горбаті кити не тільки видають звуки, що сприяють тривалому відлунню, але й можуть послідовно структурувати пісні, щоб уникнути спектрального перекриття між одиницями та тривалого відлуння» (Mercado, 2016).

Твором «Голос кита» (1971) Дж. Крам намагався привернути увагу публіки до проблеми глобалізації світу та збереження при цьому природи (виду, що стоїть на межі зникнення, – горбатого кита). Цикл для флейти з електричним підсиленням, віолончелі та фортепіано складається з трьох частин, де перша – «Вокаліз (на початок часу...)», третя – «Ноктюрн моря (на кінець часу...)», а друга – «Тема моря», цикл у циклі, де є Тема, Археозой (варіація 1), Протерозой (варіація 2), Палеозой (варіація 3), Мезозой (варіація 4) і Кайнозой (варіація 5). Для скасування особистісної персоніфікації Дж. Крам пропонує виконавцям перебувати на сцені в чорних масках, уособлюючи саму природу, яка в його розумінні є потужною й безликою силою.

У «Вокалізі» флейтист не тільки грає на своєму інструменті, інтонуючи досить різкий для сприйняття музичний матеріал, але й одночасно співає (як окремо від інструмента, так і всередині інструмента) голосні фонеми, виписані в партитурі в певному метроритмічному порядку (наприклад, «о», «у»). Партія соліста стає голосом героя, власне – і самим голосом кита. А партія флейти нотована на двох рядках: верхній рядок – для гри, нижній – для співу. Завдяки тому, що частина призначених для співу фонем проспівується всередині інструмента, паралельно з натисканням клапанів, створюється враження всеосяжності регістрових діапазонів. Поєднання співу та гри породжує незвичайний тембр, створює сюрреалістичний колорит, що компенсує відсутність мотивного та ритмічного розвитку – Дж. Крам використовує принцип варіативності одних і тих самих формул, а також пентахорди та тетрахорди.

Наприкінці «Вокалізу» у звучання «вклинюється» фортепіано зі своєю партією, що контрастує не тільки тембрально, регістрово (переважно в низьких регістрах), але і динамічно, будучи уособленням злого начала, стихій, у які судилося зануритися головному «герою» твору. Після цього «Тема моря» і «Ноктюрн моря», за словами Крама, передають «„великий ритм Природи“ і сенс розчинення у Часі» (Kenneth, 1977, с. 7); вони втілюють грізний характер природної стихії.

Важливим компонентом твору Дж. Крама є фонеми. Їхнє промовляння слугує для вираження соціально-громадської ідеї. Подібних прикладів багато у творчості М. Кагеля, К. Штокхаузена, Дж. Крама, Тан Дуна та ін. Фонемні ряди сприяють подоланню залежності музичного висловлювання від конкретної мовної системи. Вони руйнують семантичну визначеність слова, переводячи звучання у сферу до- або надмовного рівня комунікації. Завдяки цьому відкривається можливість виходу за межі антропоцентричного сприйняття, де мова традиційно виступає основним інструментом осмислення світу.

У випадку звернення до тематики морських «мешканців» така стратегія набуває особливої ваги: відмова від вербальної мови та перехід до фонемних структур дозволяє моделювати інший тип звукової комунікації, наближений до природних, «нелюдських» форм існування. Фонемні ряди функціонують як засіб деконструкції мовної умовності та одночасно як спроба подолання антропоцентризму, відкриваючи простір для репрезентації іншої – позалюдської – звукової реальності.

Подібні процеси спостерігаємо в творі Дж. Кейджа «Літанія для кита», яка написана в 1980 р. для двох голосів, що співають в антифоні. Структура твору формується за допомогою повторюваного патерну: у першого співака заклик, другий відповідає варіацією на цей заклик, потім другий співає заклик, а перший

відповідає новою варіацією, і так далі. Заклики повторюються протягом усього твору; загалом твір складається з 32 закликів і відповідей.

«Літанія» в назві твору означає короткі молитви або молитовні прохання, які є відповідними, повторюваними проханнями до Бога. Вони використовуються для прославлення, прохання про порятунок від лиха та подяки. Докладніше феномен літанії розглядається в дисертаційному дослідженні Т. Матущак (2024), а твору Дж. Кейджа окремо присвячена стаття «Літанії до кита» Джона Кейджа як сучасна інтерпретація духовного жанру (2023). Дослідниця доходить висновків, що твір «можна трактувати як сучасне трактування жанру – із сучасними прийомами. Це концертний зразок літанії, в якому не збережена текстова першооснова» (Матущак, 2023, с. 131).

Дж. Кейдж грається з атрибутами молитви. Його «Літанія» не має прихожан, а складається з чергування вокальних соло. Композитор не дає жодних вказівок щодо голосів, а ансамбль «Театр голосів», який записав твір, підібрав два голоси, що звучали майже однаково. Дійсно, голоси настільки схожі, що різницю між ними важко помітити. Ми чуємо їх як один безперервний голос. Ця трансформація – не єдина метаморфоза жанру літанії. У «Літанії» Дж. Кейджа фіксовано не відповідь, а заклик. Це ніби молитва, виголошена від імені кита, або, можливо, адресована йому. Можливо, це і процесія на честь величезної морської істоти.

Текст складається з літер, що утворюють слово **WHALE** (кит), але саме слово ніколи не вимовляється. Кожній літері присвоєно певну голосну вимову та висоту звуку, яка залишається незмінною протягом усього твору. Отже, «Літанія» складається з п’яти висот звуку та п’яти голосних: *W-ре H-до A-сі L-соль E-ля*, що охоплюють квінту. Згідно з інструкціями композитора, фіксовані вимови такі:

W = wou, як у слові would;

H = hu, як у слові hut;

A = ah;

L = ill, як у слові will;

E = e, як у слові under.

В результаті, незважаючи на те, що літери утворюють слово **WHALE**, фіксована вимова унеможливлює вимову самого слова.

Хоча одиниця, що складається з літери-голосної-висоти звуку, не змінюється, кожна відповідь вводить новий шаблон одиниць. Ці шаблони створюються шляхом додавання, вилучення та повторення одиниць, а також шляхом включення пауз у фразу (позначених символом «»). Так, наприклад, відповідь 8 виглядає так: HW’EHL’EL’WA’E. Усі літери мають виконуватися повільно, м’яко і без вібрато, а також бути однаковими за довжиною та динамікою. Це стосується всіх літер, крім останньої (у всіх відповідях), яка є ідентичною. Остання завжди є ля на літері E, вимовляється e «як у слові under», завжди довша і супроводжується паузою.

Простежуються дві системи координат, які злилися між собою. Заклик і відповідь; повторювана структура; вузький діапазон; відсутність вібрато; ідентичні закінчення фраз, подібні до фінальних: Всі ці особливості асоціюються з християнською літургією та середньовічним співом, найдавнішою відомою нотованою музикою на Заході. Це асоціація є одним із посилань, яке розміщує спів китів у музичному та релігійному минулому людства. Інша система координат – це вокалізація китів. Такі особливості, як циклічність і гравітаційний центр висоти звуку, є нетиповими для Дж. Кейджа, але зустрічаються в піснях китів; використання композитором пауз також нагадує паузи китів, які вони роблять в очікуванні відлуння; його однакові заклики можна порівняти з однаковими пісенними одиницями китів, а його різноманітні відповіді схожі на варіації тваринних розспівів. Методи композитора нагадують природний спосіб вокалізації китів. Але при всьому цьому твір не імітує спів китів, а є скоріше дослідженням його логіки. Ніби під виглядом молитви (або медитації) твір озвучує принципи, яких дотримуються кити, співаючи між собою. Здається, що тенденції вокалізації китів визначають правила композиторської техніки: вокальна ідентичність, поєднання голосів, моменти тиші, побудова візерунків, повторення, варіації, структури тощо.

Висновки і перспективи подальших досліджень. У музиці голос китів став символом вічного звуку. Музичне мистецтво може надати можливості для міжвидової комунікації, утопічного дуету. Вокалізація китів дає підстави переосмислити фундаментальні елементи музики, змушуючи ставити під сумнів правила композиції та традиційні способи співу. Звуки китів

спонукають слухати нові резонанси та тембри. Кожен приклад, наведений в дослідженні, пропонує інтерпретацію співу китів і займає позицію щодо відносин між людьми та тваринами.

Проведене дослідження дозволяє розглядати звернення до вокалізації китів у сучасній музиці як тематичний, звуконаслідувальний композиційний прийом. Але в той же час це естетична й філософська стратегія, пов'язана з переосмисленням меж між людиною і природою. У контексті сучасних теорій постлюдини та критики антропоцентризму музика постає як один із тих дискурсів, що здатні поставити під сумнів усталені ієрархії між видами та відкрити нові моделі сприйняття «іншого».

Аналіз творів Джорджа Крама Vox Balaenae та Джона Кейджа Litany for the Whale засвідчує, що композитори здійснили спробу моделювання альтернативної – позалюдської – звукової комунікації. У цьому процесі принципово важливу роль відіграє відмова від традиційної мовної семантики та перехід до фонемних, доабо надмовних структур. Фонемні ряди у творі Дж. Крама виступають засобом деконструкції мовної визначеності, звільняючи звук від конкретного значення та переводячи його у сферу чистої акустичної події.

Фонема перестає бути носієм слова і набуває статусу самодостатнього звукового жесту. Це дозволяє вийти за межі антропоцентричного мислення, в якому мова традиційно виконує функцію головного інструмента пізнання та класифікації світу. Музика відкриває можливість для переживання іншої – нелюдської – форми існування, де звук не означає, а існує.

Особливого значення набуває також аналіз структури вокалізації китів, що демонструє наявність складних ієрархічних систем, побудованих на повторенні, варіації, циклічності. Ці принципи знаходять своє відображення у композиторських техніках сучасних авторів, однак не у вигляді прямого наслідування, а як осмислення внутрішньої логіки природного звуку. Твори Дж. Крама і Дж. Кейджа є інтерпретацією структурних закономірностей китового співу, що проявляється у використанні повторюваних патернів, варіативності та особливої ролі тиші.

«Літанія для кита» Дж. Кейджа демонструє трансформацію сакрального жанру, у якому відбувається переорієнтація з людської молитви до своєрідного «звернення» або «співіснування» з іншою формою життя. Розкладання слова WHALE на окремі фонетичні елементи та неможливість його цілісного проголошення символізує руйнування мовної цілісності як інструмента домінування людини.

Голоси китів у сучасній музиці постають символом альтернативної онтології – такої, що не підпорядковується людським категоріям, але водночас відкриває можливість для нового типу чуттєвого та етичного досвіду. Музичне мистецтво у цьому контексті виступає як простір потенційної міжвидової комунікації, де формується уявлення про спільне існування і нові форми співприсутності.

Перспективи подальших досліджень полягають у поглибленому вивченні взаємодії музичного мистецтва та постгуманістичних теорій, зокрема в аспекті осмислення звуку як форми позалюдської комунікації. Важливим напрямом є розширення кола аналізованих музичних творів, у яких репрезентується тема взаємодії людини і тварин, а також дослідження різних композиторських стратегій подолання антропоцентризму.

У перспективі подальші дослідження можуть бути спрямовані на вивчення музики як інструмента формування нової екологічної свідомості, яка буде сприяти розвитку емпатії, відповідальності та етичного ставлення до інших форм життя. У цьому сенсі музика постає не лише як художня практика, а як важливий чинник культурної трансформації сучасного світу.

Список використаних джерел:

Зосім О. (2024). Лоретанська літанія у східнохристиянській церковній практиці XVII–XVIII століть: теологічний, текстологічний та музикологічний аспекти. *Науковий вісник Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського. Сучасна музично-теоретична наука: проблемні дискурси і перспективи, 140*, 9–28. https://doi.org/10.31318/2522-4190.2024.140.318634

Матущак Т. (2023). «Літанії до кита» Джона Кейджа як сучасна інтерпретація духовного жанру. *Музичне мистецтво і культура, 2*(36), 121–133. https://doi.org/https://doi.org/10.31723/2524-0447-2023-36-2-9

Матущак Т. (2024). Феномен літанії у історичному контексті музичного мистецтва: дис. … док. філософії: 025 «Музичне мистецтво». Одеська національна музична академія імені А. В. Нежданової. Одеса. 239 с.

Чепелик О. (2021). Вплив еко-арту і новітніх технологій на формування екосвідомості. *Художня культура. Актуальні проблеми*. Вип. 17. Ч. 1, 128–139. DOI: 10.31500/1992-5514.17(1).2021.235235.

Braidotti R. (2013). The Posthuman, Cambridge, MA: Polity Press. 46 p.

Blok A. (2007). Actor-networking ceta-sociality, or, what is sociological about contemporary whales? *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory, 8*(2), 65–89.

Cull L. (2015). From homo performance to interspecies collaboration: Expanding the concept of performance to include animals, in L. Orozco and J. Parker-Starbuck (eds), Performing Animality: Animals in Performance Practices, London: Palgrave, 19–38.

Derrida J. (2002). The animal that therefore I am (more to follow), *Critical Inquiry, 28*(2), 369–418.

Kenneth T. N. (1977). A stylistic Analysis of George Crumb's Vox Balaenae: Ph.D. diss. Indiana University. 118 p.

Martinelli D. (2002). How Musical Is a Whale? Towards a Theory of Zoömusicology. Imatra: International Semiotics Institute, 323–331.

Mercado E. (2016). Acoustic signaling by singing humpback whales (Megaptera novaeangliae): What role does reverberation play? *PLoS ONE, 11*(12), 1–20. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0167277.

Nicklin C., Darling J. and Jones M. (2006). Humpback whale songs: Do they organize males during the breeding season? *Behaviour, 143*(9), 1051–1101.

Payne K. (2000). The progressively changing songs of humpback whales: A window on the creative process in a wild animal, in N. Wallin, B. Merker and S. Brown (eds), The Origins of Music, Cambridge, MA: MIT Press, 135–150.

References:

Zosim, O. (2024). Loretanska litaniia u skhidnokhrystyianskii tserkovnii praktytsi XVII–XVIII stolit: teolohichnyi, tekstolohichnyi ta muzykolohichnyi aspekty [Loretan litany in the eastern christian church practices of the 17th–18th centuries: theological, textological and musicological aspects]. *Scientific Bulletin of the Tchaikovsky National Music Academy of Ukraine. Suchasna muzychnoteoretychna nauka: problemni dyskursy i perspektyvy*, *140*, 9–28. DOI: https://doi.org/10.31318/2522-4190.2024.140.318634 [in Ukrainian].

Matushchak, T. (2023). Litany for the whale as a contemporary interpretation of spiritual genre. *Music Art and Culture, 2*(36), 121–133. https://doi.org/https://doi.org/10.31723/2524-0447-2023-36-2-9 [in Ukrainian].

Matushchak, T. (2024). Fenomen litanii u istorychnomu konteksti muzychnoho mystetstva [The Phenomenon of Litany in the Historical Context of Musical Art]. Diss. of Doctor of Philosophy in Specialty 025 “Musical Art”. Odesa National Music Academy named after A. V. Nezhdanova. Odesa. 239 p. [in Ukrainian].

Chepelyk, O. (2023). Vplyv eko-artu i novitnikh tekhnolohii na formuvannia ekosvidomosti [Influence of Eco-art and the New Technologies on the Formation of Eco-Consciousness*]. Khudozhnia kultura. Aktualni problemy, 17*. Ch. 1, 128–139. DOI: 10.31500/1992-5514.17(1).2021.235235 [in Ukrainian].

Braidotti, R. (2013). The Posthuman, Cambridge, MA: Polity Press. 46 p. [in English].

Blok, A. (2007). Actor-networking ceta-sociality, or, what is sociological about contemporary whales? *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory, 8*(2), 65–89 [in English].

Cull, L. (2015). From homo performance to interspecies collaboration: Expanding the concept of performance to include animals, in L. Orozco and J. Parker-Starbuck (Eds.), Performing Animality: Animals in Performance Practices. London: Palgrave, 19–38 [in English].

Derrida, J. (2002). The animal that therefore I am (more to follow). *Critical Inquiry, 28*(2), 369–418 [in English].

Kenneth, T. N. (1977). A stylistic Analysis of George Crumb's Vox Balaenae: Ph.D. diss. Indiana University. 118 p. [in English].

Martinelli, D. (2002). How Musical Is a Whale? Towards a Theory of Zoömusicology. Imatra: International Semiotics Institute, 323–331 [in English].

Mercado, E. (2016). Acoustic signaling by singing humpback whales (Megaptera novaeangliae): What role does reverberation play? *PLoS ONE, 11*(12), 1–20. https://doi.rg/10.1371/journal.pone.0167277 [in English].

Nicklin, C., Darling, J. and Jones, M. (2006). Humpback whale songs: Do they organize males during the breeding season? *Behaviour, 143*(9), 1051–1101 [in English].

Payne, K. (2000). The progressively changing songs of humpback whales: A window on the creative process in a wild animal, in N. Wallin, B. Merker and S. Brown (eds), The Origins of Music, Cambridge, MA: MIT Press, 135–150 [in English].

Дата першого надходження статті до видання: 01.04.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 316.7:342.726-056.26
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.56

Матузко Олександр Аркадійович,
старший викладач
кафедри режисури та акторської майстерності
Київського національного університету
культури і мистецтв
orcid.org/0000-0002-5972-8560
ma-16@i.ua

ВАРІАТИВНІСТЬ ІНКЛЮЗИВНИХ ПРАКТИК У ТЕАТРАЛЬНИХ ЗАКЛАДАХ УКРАЇНИ

У статті досліджено проблематику впровадження інклюзивних практик у закладах культури України на прикладі театрів. Констатовано пріоритетність створення безбар'єрного доступу та інклюзивного середовища в українських театральних закладах.

З'ясовано, що доступність передбачає створення умов для забезпечення рівного доступу до працевлаштування та участі в різноманітних видах діяльності для осіб з інвалідністю, а також усунення перешкод фізичного рівня (або їх мінімізації) з метою створення рівних можливостей для забезпечення доступу до культури для всіх категорій громадян.

Розглянуто методичні рекомендації щодо створення культурних продуктів та надання послуг, а також нові стандарти доступності у галузі культури, розроблені в рамках державних ініціатив зі створення безбар'єрного простору в Україні до 2030 р. і екстрапольовано їх на сучасні вітчизняні театральні практики. Виявлено основні напрями діяльності театральних закладів, пов'язані з інтегруванням концепції інклюзивної культури (забезпечення безперешкодного доступу до театрального закладу та створення відповідних умов для безбар'єрного отримання культурних послуг для всіх категорій громадян; створення культурного продукту з урахуванням потреб людей з інвалідністю, людей з вадами зору, слуху, моторики, інтелектуальними та психічними порушеннями, як вродженими, так і набутими; формування безбар'єрного підходу щодо роботи людей з особливими потребами у театральних колективах; заснування театральних колективів, що спеціалізуються на роботі з акторами, які мають певні фізичні та/або психічні розлади з метою реалізації; розробка цифрового контенту – вебсайтів, мобільних додатків – відповідно до концепції різноманітності, справедливості та інклюзії). Розглянуто роль фестивального руху (інклюзивний фестиваль «ШЛЯХ», міні-фестиваль «Більше ніж гра») в сприянні інтегрування інклюзивної театральної культури в Україні і виявлено їх роль у відкритті акторів з інвалідністю, інклюзивних театральних колективів, популяризації інклюзивних театральних практик та ін. Окреслено ряд проблем, що постають на шляху до створення безбар'єрного простору та інклюзивного середовища в українських театральних закладах і запропоновано шляхи їх вирішення. Наголошено на необхідності подальших розробок контекстуалізованих, стійких та партисипативних стратегій інтегрування культурної інклюзії в діяльність театральних закладів України, побудованих на залученні в цей процес всіх суб'єктів культурно-мистецького процесу. Особливий акцент зроблено на важливості формування в українському суспільстві розуміння різноманітності і безбар'єрності як переваги, до якої необхідно прагнути, а не проблеми, що вимагає вирішення.

Ключові слова: інклюзивні практики, театральні заклади, безбар'єрний простір, інклюзивне середовище, доступність, люди з особливими потребами.

© Матузко О. А., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

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

Matuzko Oleksandr,
Senior Lecturer at the
Department of Directing and Acting
Kyiv National University of Culture and Arts
orcid.org/0000-0002-5972-8560
ma-16@i.ua

VARIABILITY OF INCLUSIVE PRACTICES IN UKRAINIAN THEATRE INSTITUTIONS

The article examines the issues of implementing inclusive practices in Ukrainian cultural institutions using the example of theaters. The priority of creating barrier-free access and an inclusive environment in Ukrainian theatrical institutions is stated. It is found that accessibility involves creating conditions to ensure equal access to employment and participation in various types of activities for people with disabilities, as well as eliminating physical barriers (or minimizing them) in order to create equal opportunities to ensure access to culture for all categories of citizens.

Methodological recommendations for creating cultural products and providing services, as well as new accessibility standards in the field of culture, developed within the framework of state initiatives to create a barrier-free space in Ukraine by 2030, are considered and extrapolated to modern domestic theater practices. The main areas of activity of theater institutions related to the integration of the concept of inclusive culture have been identified (ensuring unhindered access to the theater institution and creating appropriate conditions for barrier-free receipt of cultural services for all categories of citizens; creating a cultural product taking into account the needs of people with disabilities, people with visual, hearing, motor, intellectual and mental disabilities, both congenital and acquired; forming a barrier-free approach to the work of people with special needs in theater groups; establishing theater groups specializing in working with actors who have certain physical and/or mental disorders for the purpose of implementation; developing digital content – websites, mobile applications – in accordance with the concept of diversity, justice and inclusion). The role of the festival movement (inclusive festival «SHLYAKH», mini-festival «More than a Game») in promoting the integration of inclusive theater culture in Ukraine is considered and their role in discovering actors with disabilities, inclusive theater groups, popularizing inclusive theater practices, etc. is identified. A number of problems that arise on the way to creating a barrier-free space and an inclusive environment in Ukrainian theater institutions are outlined and ways to solve them are proposed. The need for further development of contextualized, sustainable and participatory strategies for integrating cultural inclusion into the activities of theater institutions in Ukraine, built on the involvement of all subjects of the cultural and artistic process in this process, is emphasized. Special emphasis is placed on the importance of forming in Ukrainian society an understanding of diversity and barrier-freeness as an advantage to be strived for, rather than a problem that requires a solution.

Key words: inclusive practices, theater institutions, barrier-free space, inclusive environment, accessibility, people with special needs.

Вступ. Діяльність закладів культури України на сучасному етапі відбувається в умовах безпрецедентних трансформаційних процесів, пов'язаних зі зміною соціокультурного простору, глобалізацією та євроінтеграційними процесами. Одним із важливих елементів культурної політики Європейського союзу, дотримання якої визнано пріоритетом для української держави, є культурна інклюзія, що передбачає створення необхідних передумов для надання всім членам суспільства рівного доступу до культурних ресурсів – практик, послуг, продуктів. Сучасна діяльність українських закладів культури засвідчує адаптування відповідно до запитів людей з особливими потребами – їх варіативність зумовлена галузевою специфікою. Театральні заклади, роль яких у доступі до культури та соціальному представництві надзвичайно актуальна для сучасного українського суспільства, наразі розширюють власну діяльність в кількох напрямах розвитку інклюзивної культури, що, у свою чергу, вимагає теоретичного осмислення та дослідження з позицій сучасної культурології.

Аналіз попередніх досліджень. Значний інтерес до проблематики інклюзивності в сучасному соціокультурному просторі викликає відповідну увагу українських науковців. Так, наприклад, питання створення безбар'єрного середовища та соціальної інклюзії в контексті культуротворчості розглянуто Р. Мохнюком (2022). Дослідженню сучасних

соціокультурних практик інклюзії в музейних закладах та перспектив розвитку в їх стратегіях присвячено публікацію Ю. Ключко (2022). Аналіз кращих практик музейних інклюзій крізь призиму орагнізаційної політики закладів здійснюють М. Ясеновська та О. Зіненко (2020) Спробу обґрунтувати взаємозв'язок між інклюзивною комунікацією та інклюзивною культурою здійснює Г. Лещук в статті присвяченій термінологічному аналізу інклюзивної комунікації як інструменту формування інклюзивної культури (2021). стислий аналіз окремих прикладів культурної інклюзивності в культурі України здійснює М. Швець (2025). Наголошуючи на важливості підтримки розвитку сучасної європейської політики на шляху вступу України до ЄС, науковець здійснює огляд таких інклюзивних практик, як Міжнародний фестиваль документального кіно про права людини Docudays, культурні заходи в рамках програми «Музей без бар'єрів: від теорії до практики», Національної філармонії України в рамках проєкту МКСК «Культура без бар'єрів», а також розглянуто державні ініціативи зі створення безбар'єрного простору в Україні до 2030 р. Діяльність закладів культури і мистецтва в контексті особливостей цифрової інклюзії в культурних індустріях України розглядає І. Швець (2023), з акцентом на виявлення її значення, потенціалу та можливостей. Отже, можна констатувати, що означена проблематика поступово входить до кола наукових інтересів сучасних українських дослідників, проте багато її аспектів, зокрема тих, що стосуються культурної інклюзії в театральних закладах, лишаються невисвітленими.

Мета статті – виявити особливості впровадження практик культурної інклюзії в закладах культури України на прикладі театрів та проаналізувати основні напрями діяльності театральних закладів для забезпечення безбар'єрного простору.

Виклад основного матеріалу. Одним із найбільших перспективних напрямів розвитку діяльності сучасних закладів культури України є інклюзивність, що позиціюється своєрідним глобальним пріоритетом суспільства XXI ст. В рамках інклюзивної культури визначено та визнано право всіх без винятку членів суспільства на отримання доступу до якісних культурних послуг, практик та продуктів, а також можливості брати участь в процесі їх створення.

Основними аспектами інклюзивної культури є доступність, безбар'єрність, інклюзивність, різноманітність та справедливість, а специфіка їх реалізації залежить від конкретного контексту (Pressman, Schulz, 2021, с. 43). Так, зокрема, зародження концепції доступності як центральної сили в розвитку мегаполісів простежується від 20-х рр. XX ст., коли термін «доступність» було вперше використано в теоретичних працях, присвячених транспортним мережам та моделям розподілу подорожей в Північній Америці (Mitchell, Rapkin, 1954, с. 44). Протягом наступних десятиліть ідея доступності зазнала певних трансформацій, набуваючи нових вимірів та значень (Levine, 2020). Дослідники стверджують, що протягом останніх п'ятдесяти років концепція доступності змістилася від зосередження на бар'єрах до зосередження на людях, перейшовши від «партикуляристського розгляду доступу до універсалістського бачення (Greco, 2018, с. 207). На початку 2020-х рр. доступність набуває такого визначення: «проєктування, будівництво, розробка та обслуговування об'єктів, інформаційно-комунікаційних технологій, програм та послуг, щоб усі особи, включаючи осіб з інвалідністю, могли користуватися ними повноцінно та незалежно» (The White House, 2021).

Отже, доступність передбачає:

– надання послуг та, за необхідної, трансформації діяльності з їх надання, для забезпечення рівного доступу до працевлаштування та участі в різноманітних видах діяльності для осіб з інвалідністю;

– усунення перешкод фізичного рівня (або їх мінімізації) з метою створення рівних можливостей для забезпечення доступу до культури для всіх категорій громадян, зокрема осіб з вродженими або набутими вадами, на справедливій основі.

Таким чином, в межах діяльності закладів культури загалом та театральних закладів зокрема, поняття доступності передбачає усунення фізичних, сенсорних та когнітивних бар'єрів, забезпечення доступу до тих місць, послуг та практик, що раніше були недоступними/складно доступними для людей з інвалідністю.

Варто зазначити, що в рамках проєкту «Культура без бар'єрів» (2024 р.) було розроблено низку методичних рекомендацій, спрямованих

на створення доступних культурних продуктів та послуг, а також напрацювання нових стандартів доступності у галузі культури (Швець, 2025, с. 164). Відповідно до галузевої специфіки у випадку театральних закладів в першу чергу інклюзивні практики спрямовані на залучення до театральної культури усіх категорій громадян, без будь-яких обмежень. Одним із найбільш розроблених напрямів інтегрування інклюзивних практик в українських театрах наразі є надання доступу до фізичного простору закладу та створення умов для отримання безбар'єрного доступу до вистав, перформансів та інших форматів театральних практик.

Важливість забезпечення доступності театру як закладу культури для всіх категорій громадян виходить за межі концепції доступності та в широкому розумінні є важливою та невід'ємною частиною власне самої театральної діяльності – культурної практики, яка повністю зосереджена на соціумі.

Протягом історичного розвитку театр апріорі є інклюзивним середовищем, охоплюючи зокрема різноманітні маргіналізовані групи. На думку К. Конрой, доступний театр передбачає позиціювання глядацької аудиторії як надзвичайно різноманітної групи людей та надання широких можливостей для використання комунікаційного апарату театру потенційно різними способами» (Conroy, 2019, с. 49). Таким чином, театральні заклади мають одними з перших залучати людей з фізичними або інтелектуальними вадами, сприяти нормалізації та популяризації досвіду роботи людей з інвалідністю забезпечуючи в тому числі і сприяння соціальній згуртованості громадян.

Варто зазначити, що процесу інтегрування інклюзивної театральної культури в Україні значно сприяє робота фестивалів. Наприклад, одним із показових прикладів є інклюзивний фестиваль «ШЛЯХ», діяльність якого спрямована на «відкриття на театральній сцені акторів з інвалідністю та інклюзивних колективів» (Український культурний фонд, 2025). З 2020 р. фестиваль поєднує офлайн- та онлайн-формати, значно розширивши географію учасників (Польща, Литва, Латвія, Німеччина та ін.), а в його рамках відбуваються майстер-класи, семінари та ін.

Міні-фестиваль «Більше ніж гра», що відбувся в рамках IV Освітнього фестивалю Арсенал ідей (26-30 вересня 2018 р.) поєднав на одній сцені не лише професійні та аматорські колективи, але й інклюзивні колективи. В його рамках відбулися покази вистав «Зовсім інша» (режисер П. Авраменко) Житомирського обласного українського музично-драматичного театру імені Івана Кочерги, «Літо на долонях» Інклюзивного театру «Perfeco-in-Kilaba» (м. Вишгород), «Маленькі історії великого міста» (режисер В. Любота) Народного аматорського театру-студії «Паростки», вистава-маніфест «Я людина» Театральна студія Благодійного товариства допомоги особам з інвалідністю внаслідок інтелектуальних порушень «Джерела» та ін. (Мистецький арсенал, 2018).

Не менш важливим аспектом в умовах сучасного цифрового суспільства є надання безперешкодного доступу до цифрового контенту українських театрів. На думку дослідників, оскільки доступність інформаційно-комунікаційних технологій набула фундаментального значення, дозволяючи громадянам реалізувати власні права на доступ до основних послуг та участі у демократичних процесах, а також сприяючи соціальній інтеграції, актуальною у цьому контексті є розробка спеціалізованих інтернет-ресурсів, вебдодатків та онлайн-контенту, що відповідає специфіці діяльності театральної індустрії (Швець, 2024, с. 98) для забезпечення безперешкодного отримання необхідної інформації про театральні проєкти, заходи, працевлаштування в театральні заклади, а також участі в комунікаційному процесі, опосередкованому соціальними медіа.

Водночас незважаючи на позитивні приклади інклюзивності в театральних закладах культури України неможливо не наголосити на ряді викликів, що виникають в цьому процесі, від обмеженої інституційної координації інклюзивних ініціатив та проблем, пов'язаних з підготовкою кадрів, до неможливості надання рівного доступу до технологій та ін.

Найбільше перешкод постає в процесі забезпечення можливостей для участі в процесі створення театрального продукту людей з різними потребами та умовами. В першу чергу це пов'язано з обмеженнями та нерівністю, що виникає незважаючи на прийняття необхідних законодавчих норм з боку провладних інституцій в рамках державної політики України,

провокуючи подальший розвиток за сценаріями культурного розриву, сегрегації та виключення.

Окрім того, у багатьох театральних колективах не напрацьовано необхідного ефективного інструментарію та чіткого розуміння конкретних потреб людей з особливими потребами – у свою чергу це суттєво обмежує діяльність із розробки та впровадження адаптивних стратегій. Проблема посилюється нестачею необхідного матеріального, технологічного та інфраструктурного забезпечення, що значно посилює розрив між принципами культурної інклюзії та реальною діяльністю театральних закладів (особливо актуальною ця проблема є для регіонів) (Jiménez, Quinto, Yambo, Méndez, 2024, с. 2955). Відсутність високого рівня культури інклюзивності в українському суспільстві, а в окремих випадках збереження дискримінаційного та стигматизуючого ставлення до людей з інвалідністю або іншими вразливими станами, що негативно впливає на їхню самооцінку та почуття повноцінної приналежності до соціуму (Marín, Rogel, Báez, Suntaxi, Salazar, Falcones, 2024, с. 4) також створює значні перепони для створення безбар'єрного середовища.

Варто зазначити, що на зниження ефективності створення інклюзивного середовища в театральних закладах впливає недостатньо розгалужена система міжінституційного координування і відсутність активності з боку громади в культурному процесі в цілому. Незважаючи на те, що державна культурна політика сформовано на основі принципів рівності та безбар'єрності (Урядовий портал, 2021), доводиться констатувати певні прогалини в її операційній реалізації, моніторингу та оцінюванні ефективності.

Окрім того, варто звернути увагу на те, що процес впровадження інклюзивних практик в діяльність театральних закладів має базуватися на цінуванні та повазі культурного різноманіття українського суспільства, з метою сприяння надання безперешкодного доступу для всіх громадян, незалежно від раси, етнічної приналежності, статі, релігії чи соціально-економічного статусу (Hall, 2010, с. 49). Посприяти цьому можуть дії, спрямовані на створення соціокультурного середовища, в якому цінується та підтримується культурне різноманіття, руйнуються бар'єри та посилюється взаємодія між різними культурними групами.

Висновки. Проведене дослідження дозволяє констатувати пріоритетність створення безбар'єрного доступу та інклюзивного середовища в українських театральних закладах, що відбувається з урахуванням нових стандартів доступності у галузі культури, розроблені в рамках державних ініціатив зі створення безбар'єрного простору в Україні до 2030 р. Дослідження виявило, що в контексті специфіки діяльності театральних закладів інтегрування концепції інклюзивної культури відбувається в кількох напрямах: забезпечення безперешкодного доступу до театрального закладу та створення відповідних умов для безбар'єрного отримання культурних послуг для всіх категорій громадян, зокрема з урахуванням потреб людей з інвалідністю, людей з вадами зору, слуху, моторики, інтелектуальними та психічними порушеннями, як вродженими, так і набутими (пандуси, ліфти для осіб з обмеженими можливостями, написи шрифтом Брайля, покази з тифлокоментарем та ін.); постановка вистав з урахуванням запитів людей з особливими потребами; формування безбар'єрного підходу до включення людей з особливими потребами у театральні колективи; створення театральних колективів, що спеціалізуються на роботі з акторами, які мають певні фізичні та/або психічні розлади; розробка цифрового контенту – вебсайтів, мобільних додатків – відповідно до концепції різноманітності, справедливості та інклюзії). Водночас, на основі вищевикладеного можна констатувати необхідність подальших розробок контекстуалізованих, стійких та партисипативних стратегій інтегрування культурної інклюзії в діяльність театральних закладів України, побудованих на залученні в цей процес всіх суб'єктів культурно-мистецького процесу, а головне – формування в суспільстві розуміння різноманітності і безбар'єрності як переваги, до якої необхідно прагнути, а не проблеми, що вимагає вирішення.

Список використаних джерел:

Інклюзивний театральний проект «Більше ніж гра». Мистецький арсенал. 2018. URL: https://artarsenal.in.ua/vystavky/podia/inklyuzyvnyj-teatralnyj-proekt-bilshe-nizh-gra/ (дата звернення : 13.10.2025).

Ключко, Ю. М. (2022). Сучасні соціокультурні практики інклюзії в діяльності музеїв. *Питання культурології*, 39, 141–150.

Лещук, Г. (2021). Інклюзивна комунікація як інструмент формування інклюзивної культури : термінологічний аналіз. *Social Work and Education,* 8, 3, 364–372. DOI: 10.25128/2520-6230.21.3.5.

Мохнюк, Р. С. (2022). Інклюзія як один з напрямів стратегії розвитку громадянського суспільства: чинник культуротворчості. *Питання культурології,* 39, 182–193. https://doi.org/10.31866/2410-1311.39.2022.256926.

Про схвалення Національної стратегії зі створення безбар'єрного простору в Україні на період до 2030 року. Розпорядження Кабінету Міністрів України від 14 квітня 2021. Урядовий портал. 2021. URL: https://www.kmu.gov.ua/npas/pro-shvalennya-nacionalnoyi-strategiyi-iz-stvorennya-bezbaryernogo-prostoru-v-ukrayini-na-period-do-t140421

Театральний фестиваль шлях – платформа для розвитку інклюзивного театру. Український культурний фонд. 2025. URL: https://ucf.in.ua/archive/603911e30c27486c343bbe52

Швець, М. А. (2025). Інклюзія в культурі: європейські підходи та їх імплементація в Україні. Advanced discoveries of modern science: experience, approaches and innovations. Collection of scientific papers «SCIENTIA», June 27, 2025, Amsterdam, The Netherlands, 163-165.

Швець, І. Г. (2023). Цифрова інклюзія в культурних індустріях: значення, потенціал і можливості. *Питання культурології,* 42, 328–337.

Швець, І. Г. (2024). Стратегія цифрової інклюзії в сучасних культурних індустріях крізь призму цифрового розриву. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв,* 3, 97–102.

Ясеновська, М., Зіненко, О. (2020). Кращі практики інклюзії. URL: http://fes.kiev.ua/n/cms/fileadmin/upload2/inclusion_booklet_zor-_21.10.2020.pdf

Conroy, C. (2019). How can the theatre be fully accessible? In Thinking through Theatre and Performance. Edited by Maaike Bleeker, Adrian Kear, Joe Kelleher and Heike Roms. London and New York: Methuen Drama.

Executive Order on Diversity, Equity, Inclusion, and Accessibility in the Federal Workforce (2021). The White House. URL: https://bidenwhitehouse.archives.gov/briefing-room/presidential-actions/2021/06/25/executive-order-on-diversity-equity-inclusion-and-accessibility-in-the-federal-workforce/

Greco, G. M. (2018). The nature of accessibility studies. Journal of Audiovisual Translation, 1(1), 205–232.

Hall, E. (2010). Spaces of social inclusion and belonging for people with intellectual disabilities. Journal of Intellectual Disability Research, 54, 48–57.

Jiménez, A. S., Quinto, N. M. M., Yambo, M. L. C., Méndez, K. V. (2024). Inclusión Educativa de Estudiantes con Discapacidades en Escuelas Públicas Ecuatorianas. Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar, 8(2), 2954–2971.

Levine, J. (2020). A century of evolution of the accessibility concept. Transportation Research Part D: Transport and Environment, 83. URL: https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1361920919316062

Marín, R. J. C., Rogel, G. C. C., Báez, C. J. M., Suntaxi, J. A. T., Salazar, J. A. P., Falcones, H. A. D. (2024). Perspectivas y desafíos de la inclusión de personas con discapacidad en la educación superior: Avances y oportunidades, 4(1), 1–21.

Mitchell, R. B., Rapkin, C. (1954). Urban traffic: A function of land use. Columbia University Press.

Pressman, H., Schulz, D. (2021). The art of access: A practical guide for museum accessibility. Rowman & Littlefield Publishers.

References:

Inkliuzyvnyi teatralnyi proekt «Bilshe nizh hra» (2018) [Inclusive theater project "More than a game"]. Mystetskyi arsenal. 2018. Retrieved from: https://artarsenal.in.ua/vystavky/podia/inklyuzyvnyj-teatralnyj-proekt-bilshe-nizh-gra/ [in Ukrainian].

Kliuchko Yu. M. (2022). Suchasni sotsiokulturni praktyky inkliuzii v diialnosti muzeiv [Modern socio-cultural practices of inclusion in the activities of museums*]. Pytannia kulturolohii*. Vyp. 39. S. 141–150 [in Ukrainian].

Leshchuk H. (2021). Inkliuzyvna komunikatsiia yak instrument formuvannia inkliuzyvnoi kultury : terminolohichnyi analiz [Inclusive communication as a tool for forming inclusive culture: terminological analysis]. *Social Work and Education*. Vol. 8. No. 3. pp. 364–372. DOI: 10.25128/2520-6230.21.3.5 [in Ukrainian].

Mokhniuk R. S. (2022). Inkliuziia yak odyn z napriamiv stratehii rozvytku hromadianskoho suspilstva: chynnyk kulturotvorchosti [Inclusion as one of the directions of the strategy for the development of civil society: a factor of

cultural creativity]. Pytannia kulturolohii. Vyp. (39). S. 182–193. https://doi.org/10.31866/2410-1311.39.2022.256926 [in Ukrainian].

Pro skhvalennia Natsionalnoi stratehii zi stvorennia bezbariernoho prostoru v Ukraini na period do 2030 roku (2021) [On approval of the National Strategy for the Creation of a Barrier-Free Space in Ukraine for the Period Until 2030]. Rozporiadzhennia Kabinetu Ministriv Ukrainy vid 14 kvitnia 2021. Uriadovyi portal. 2021. Retrieved from: https://www.kmu.gov.ua/npas/pro-shvalennya-nacionalnoyi-strategiyi-iz-stvorennya-bezbaryernogo-prostoru-v-ukrayini-na-period-do-t140421 [in Ukrainian].

Teatralnyi festyval shliakh – platforma dlia rozvytku inkliuzyvnoho teatru (2025) [Theatre Festival Shlyak – a Platform for the Development of Inclusive Theatre]. Ukrainskyi kulturnyi fond. 2025. Retrieved from: https://ucf.in.ua/archive/603911e30c27486c343bbe52 [in Ukrainian].

Shvets M. A. (2025). Inkliuziia v kulturi: yevropeiski pidkhody ta yikh implementatsiia v Ukraini [Inclusion in Culture: European Approaches and Their Implementation in Ukraine]. Advanced discoveries of modern science: experience, approaches and innovations. Collection of scientific papers «SCIENTIA», June 27, 2025, Amsterdam, The Netherlands. S. 163–165 [in Ukrainian].

Shvets I. H. (2023). Tsyfrova inkliuziia v kulturnykh industriiakh: znachennia, potentsial i mozhlyvosti [Digital inclusion in cultural industries: meaning, potential and opportunities]. *Pytannia kulturolohii.* Vyp. 42. S. 328–337 [in Ukrainian].

Shvets I. H. (2024). Stratehiia tsyfrovoi inkliuzii v suchasnykh kulturnykh industriiakh kriz pryzmu tsyfrovoho rozryvu [Strategy of digital inclusion in modern cultural industries through the prism of the digital divide]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv.* No. 3. S. 97–102 [in Ukrainian].

Yasenovska M., Zinenko O. (2020). Krashchi praktyky inkliuzii [Best practices of inclusion]. Retrieved from: http://fes.kiev.ua/n/cms/fileadmin/upload2/inclusion_booklet_zor-_21.10.2020.pdf [in Ukrainian].

Conroy, C. (2019). How can the theatre be fully accessible? In Thinking through Theatre and Performance. Edited by Maaike Bleeker, Adrian Kear, Joe Kelleher and Heike Roms. London and New York: Methuen Drama [in English].

Executive Order on Diversity, Equity, Inclusion, and Accessibility in the Federal Workforce (2021). The White House. Retrieved from: https://bidenwhitehouse.archives.gov/briefing-room/presidential-actions/2021/06/25/executive-order-on-diversity-equity-inclusion-and-accessibility-in-the-federal-workforce/ [in English].

Greco, G. M. (2018). The nature of accessibility studies. Journal of Audiovisual Translation, 1(1), 205–232 [in English].

Hall, E. (2010). Spaces of social inclusion and belonging for people with intellectual disabilities. *Journal of Intellectual Disability Research,* 54, 48–57 [in English].

Jiménez, A. S., Quinto, N. M. M., Yambo, M. L. C., Méndez, K. V. (2024). Inclusión Educativa de Estudiantes con Discapacidades en Escuelas Públicas Ecuatorianas. Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar, 8(2), 2954–2971 [in English].

Levine, J. (2020). A century of evolution of the accessibility concept. Transportation Research Part D: Transport and Environment, 83. Retrieved from: https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1361920919316062 [in English].

Marín, R. J. C., Rogel, G. C. C., Báez, C. J. M., Suntaxi, J. A. T., Salazar, J. A. P., Falcones, H. A. D. (2024). Perspectivas y desafíos de la inclusión de personas con discapacidad en la educación superior: Avances y oportunidades, 4(1), 1–21 [in English].

Mitchell, R. B., Rapkin, C. (1954). Urban traffic: A function of land use. Columbia University Press [in English].

Pressman, H., Schulz, D. (2021). The art of access: A practical guide for museum accessibility. Rowman & Littlefield Publishers [in English].

Дата першого надходження статті до видання: 06.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 06.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 2:316.7+304.2(5)
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.57

Пригода-Донець Таміла,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри культурології
Волинського національного університету імені Лесі Українки
orcid.org/0000-0002-3251-516X
tamprygoda@gmail.com

КУЛЬТУРИЗАЦІЯ РЕЛІГІЇ НА СХОДІ ЯК МАРКЕР ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У статті здійснено культурологічний аналіз феномену культуризації релігії в сучасних суспільствах Сходу як механізму конструювання цивілізаційної ідентичності в умовах глобалізації та множинних модерностей. Ключовим теоретичним поняттям є «culturalized religion» (А. Астор, Д. Мейрл), яке описує форми релігійної ідентифікації, дискурсу та практики, що мають переважно культурний, а не догматичний характер. Розглянуто трансформацію класичної теорії секуляризації у працях П. Бергера та Х. Казанови, концепцію публічної релігії, теорію множинних модерностей Ш. Айзенштадта та постсекулярну перспективу Ю. Габермаса. Особливу увагу приділено постколоніальному виміру проблеми в контексті ідей Е. Саїда. Культуризація релігії є системною відповіддю постколоніальних і незахідних суспільств на виклики пізньої модерності: не заперечення релігійного, а його функціональне переналаштування, перехід від догматики до площини культурного символізму та ідентифікаційного ресурсу. Доведено, що в країнах Сходу релігія дедалі частіше виконує не лише доктринальну, а й символічну, ідентифікаційну та культурно-політичну функції. Розглянуто конкретні прояви культуризації релігії на прикладах Туреччини, Індії, Японії, Китаю та арабського світу. Культуризація релігії проявляється у символізації ритуалу, перетворенні релігійної спадщини на елемент національного бренду, інтеграції релігійних мотивів у державну політику та культурну дипломатію. Зроблено висновок, що культуризація релігії є формою адаптації релігійної спадщини до умов глобальних культурних змін.

Ключові слова: культуризація релігії, цивілізаційна ідентичність, Схід, глобалізація, модернізація, постсекулярність, культурна пам'ять; постколоніальні студії.

Prihoda-Donets Tamila,
Candidate of Philological Sciences,
Associate Professor at the Department of Cultural Studies
Lesya Ukrainka Volyn National University
orcid.org/0000-0002-3251-516X
tamprygoda@gmail.com

CULTURALIZATION OF RELIGION IN THE EAST AS A MARKER OF CIVILIZATIONAL IDENTITY IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION

The article provides a cultural studies analysis of the phenomenon of the culturalization of religion in contemporary Eastern societies as a mechanism for constructing civilizational identity under the conditions of globalization and multiple modernities. The key theoretical concept is “culturalized religion” (A. Astor, D. Mayrl), which describes forms of religious identification, discourse, and practice that are predominantly cultural rather than doctrinal in nature.

The transformation of classical secularization theory is examined through the works of Peter Berger and José Casanova, alongside the concept of public religion, the theory of multiple modernities developed by Shmuel Eisenstadt, and the post-secular perspective of Jürgen Habermas. Special attention is given to the postcolonial dimension of the issue in the context of the ideas of Edward Said.

© Пригода-Донець Т., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

The culturalization of religion is interpreted as a systemic response of postcolonial and non-Western societies to the challenges of late modernity: not a rejection of religion, but its functional reconfiguration, involving a shift from doctrinal frameworks to the sphere of cultural symbolism and identity resources. It is argued that in Eastern countries religion increasingly performs not only doctrinal, but also symbolic, identificatory, and cultural-political functions.

The article examines specific manifestations of the culturalization of religion through examples from Turkey, India, Japan, China, and the Arab world. Culturalization is expressed in the symbolization of ritual practices, the transformation of religious heritage into an element of national branding, and the integration of religious motifs into state policy and cultural diplomacy.

The study concludes that the culturalization of religion represents a form of adaptation of religious heritage to the conditions of global cultural change.

Key words: culturalization of religion, civilizational identity, the East, globalization, modernization, post-secularity, cultural memory, postcolonial studies.

Актуальність проблеми. У XXI столітті питання співвідношення релігії, культури та ідентичності набуває особливої ваги. Попри прогнози класичної теорії секуляризації про поступове витіснення релігії з публічної сфери, у багатьох країнах Сходу спостерігається не занепад, а глибока трансформація релігійності. Релігія дедалі частіше функціонує не лише як система вірувань, а як культурний маркер, інструмент символічної самоідентифікації та засіб конструювання цивілізаційної відмінності. Саме це зміщення акцентів можна позначити поняттям «культуризація релігії» – процесу, у якому релігійна традиція набуває передусім культурно-ідентифікаційного значення. Осмислення цього феномену актуальне з кількох причин. Глобальна хвиля «релігійного повернення» (postsecular turn) у 1990–2010-х роках спростувала прогнози про неминучу секуляризацію незахідних суспільств. Активізація конфліктів, що апелюють до цивілізаційних і релігійних маркерів – від Близького Сходу до Південної Азії – засвідчує, що релігійна символіка стала реальним чинником геополітики. Розуміння логіки культуризованої релігійності є важливою для сприйняття сучасних автократичних і демократичних трансформацій, міжкультурного діалогу, культурної дипломатії та адекватної інтерпретації цивілізаційних процесів сучасного Сходу.

Аналіз досліджень і теоретичні підходи. Термін *culturalized religion* (культуризована релігія) набув концептуального оформлення у статті А. Астора та Д. Мейрла, опублікованій у 2020 році. Автори визначають культуризовану релігію як «форми релігійної ідентифікації, дискурсу та практики, що мають переважно культурний характер у тому розумінні, що вони відокремлені від віри в релігійну догму або участі в релігійних ритуалах» (Astor, Mayrl, 2020, с. 209). Ця дефініція суттєво уточнює концептуальний апарат дослідження: культуризація – не відмова від релігійного, а його реконфігурація у просторі культурної ідентичності. Дослідники виділяють три модальності культуризованої релігії: як форму конституйованої культури (релігія формує когнітивні схеми, цінності, звичаї); як форму прагматичної культури (релігійні символи та наративи використовуються інструментально, наприклад, у політиці); як форму ідентичності (релігійна приналежність визначає «хто ми», незалежно від рівня особистої віри). Усі три модальності помітні у сучасних суспільствах Сходу, але особливо виразна третя: релігія як «ідентифікаційний символ», що позначає межу «свого» і «чужого».

У XX столітті секуляризація мажорно трактувалася як уніаерсальна тенденція, що стосувалася усіх сфер суспільства та усіх континентів і країн, як західних, так і традиційних культур. Класична теорія секуляризації (П. Бергер, Т. Лукман), передбачала поступову маргіналізацію релігії в модерному суспільстві, аа класична соціологія (М. Вебер, Е. Дюркгейм) пов'язувала модерність із раціоналізацією та «розчаклуванням світу». Проте наприкінці століття відбувається перегляд цієї парадигми. Пітер Бергер (Berger, 1999) визнав, що світ залишається «масово релігійним», а секуляризація є радше регіональним феноменом (передусім Західної Європи).

Х. Казанова (Casanova, 1994) запропонував концепцію «де-приватизації» релігії, її повернення в публічну сферу у вигляді соціальних рухів, медіапрактик, правових та політичних дискусій. Таким чином, модерність не ліквідує релігію, а змінює її функціональне місце

в суспільстві. Ш. Айзенштадт розвинув концепцію «множинних модерностей» (multiple modernities), згідно з якою модернізація не є лінійним рухом до єдиної (західної, секулярної) моделі. Незахідні суспільства виробляють власні «програми модерності», поєднуючи модерні інституції з традиційними культурними та релігійними ресурсами (Eisenstadt, 2000). Ця теоретична позиція звертає дослідницьку увагу на незахідні форми модерності й показує, що глобалізація і технологічний розвиток не витісняють релігійне автоматично, а переформатовують його.

Ю. Габермас вводить поняття «постсекулярного суспільства» (postsecular society), підкреслюючи, що в умовах пізньої модерності відбувається «когнітивне пристосування» між секулярними та релігійними свідомостями. Секулярні громадяни більше не можуть ігнорувати публічну присутність релігії, а релігійні громадяни мають навчитися перекладати свої переконання «на мову загальнодоступних аргументів» (Habermas, 2008, с. 25). Постсекулярна перспектива дозволяє розглядати культуризацію релігії не як «регрес» або «архаїзацію», а як закономірну відповідь на виклики пізньої модерності.

Важливою теоретичною рамкою є концепція «релігії як ланцюга пам'яті» (religion as a chain of memory) французького соціолога Д. Ерв'є-Лежер (Hervieu-Léger, 2000). Вона стверджує, що сучасна релігійність – це передусім практика пам'яті: звернення до традиції, що легітимує нинішній досвід і забезпечує відчуття спадкоємності. У глобалізованому світі ця функція релігійної пам'яті набуває особливої цінності саме у незахідних суспільствах, де модернізація нерідко сприймається як загроза культурній ідентичності.

У відомій праці «Орієнталізм» Е. Саїд показав, що «Схід» нерідко конструювався як релігійний антипод секулярного Заходу: і в колоніальних дискурсах, і в пізніших академічних схемах (Said, 1978). Колоніальні адміністрації активно використовували образ «релігійного Сходу» для легітимації «цивілізаторської місії». У відповідь самі постколоніальні суспільства почали свідомо апропріювати цей образ, наповнюючи його позитивним, ресурсним змістом. Релігія стала не свідченням «відсталості», а маркером автентичності, гідності та культурного суверенітету. С. Гантінгтон у теорії «зіткнення цивілізацій» (Huntington, 1996) розглядає релігію як фундаментальний маркер цивілізаційної ідентичності.

В українському науковому дискурсі процеси трансформації релігійності в умовах сучасних глобальних викликів активно розробляються у руслі академічного релігієзнавства. Зокрема, А. Колодний, Л. Филипович акцентують на значущості «живої релігії» (lived religion) та «повсякденної релігії» (everyday religion), тобто формах релігійності, що існують поза інституційними структурами і є особливо помітними в культуризованому вимірі. Хоча ці ідеї розглядаються в українському контексті, ця методологічна позиція є продуктивною для аналізу феномену культуризації: саме «жива релігія» є її серцевиною (Филипович, Колодний, 2023). Також важливим є системний аналіз механізмів формування релігійних ідентичностей у постколоніальному суспільстві і розрізнення «кризи інституційної ідентичності» та «розбудови системи ідентичностей у постколоніальній ситуації» (за ред. А. Колодного, Л. Филипович, А. Арістової, 2021). Культуризація є постколоніальною реакцією на дефіцит стійкої інституційної ідентичності.

Монографія «Цивілізаційна ідентичність українства: історія і сучасність» (Рафальський та ін., 2022) хоча й сфокусована на українських реаліях, пропонує методологічну концептуалізацію «цивілізаційної ідентичності» як динамічного, багатошарового феномену, що включає етнічний, національний, культурний, релігійний та політичний компоненти. Автори наголошують, що «релігійна ідентичність є системотворчим чинником у системі цивілізаційних цінностей» (Рафальський та ін., 2022, с. 80).

Мета статті – аналіз феномену культуризації релігії в сучасних суспільствах Сходу як механізму конструювання ідентичності в умовах глобалізації, модернізації та постколоніального досвіду.

Виклад основного матеріалу. У класичному розумінні релігія – це система догматів, культових практик і віровчення. У процесі культуризації відбувається зсув акценту: від догматики до символіки, від теології до ритуалу, від сотеріологічної функції (спасіння) до соціально-інтеграційної (належності). Як зазначають Астор і Мейрл, людина може не бути практикуючим

віруючим, але залишатися «культурно мусульманином», «культурно буддистом» або «культурно індуїстом», тобто ідентифікуватися з релігійною традицією саме як із культурною системою координат (Astor, Mayrl, 2020). Культуризація релігії означає процес, у якому релігія перестає бути переважно системою вірувань і починає функціонувати як культурний код, символ колективної пам'яті, маркер цивілізаційної належності, інструмент соціальної самоідентифікації, ресурс культурного суверенітету. Тобто культуризація – це не «зникнення» релігії, а її «функціональне перелаштування». Французька дослідниця Д. Ерв'є-Лежер зафіксувала аналогічну логіку у своїй теорії «ланцюга пам'яті»: зменшення практикуючої релігійності не вбиває релігію, а переміщує її в простір пам'яті і символу (Hervieu-Léger, 2000). Особливо цей процес помітний у суспільствах, де релігія впродовж тривалого часу структурувала повсякденне та публічне життя.

Чи не найважливіший чинник культуризації – нерозділеність релігії та культури. У багатьох країнах Сходу релігія історично конституювала правові системи (шаріат, дхарма, буддійське право), регулювала сімейні стосунки, визначала освітні програми, структурувала ритм повсякденного часу (п'ятнична молитва в ісламі, буддійські свята, індуїстський календар). На відміну від Західної Європи, де після Просвітництва відбулося системне розмежування «церква – держава», на більшій частині Сходу цього розмежування не сталося або воно відбулося пізніше й частково. Тому культурний вимір релігії на Сході є набагато ширшим і укоріненішим, ніж у Європі.

Постколоніальна реакція теж сприяла культуризації релігій. У попередні століття більшість суспільств Азії, Близького Сходу та Африки пережили колоніалізм і релігія стала символом спротиву і способом збереження культурної автономії: іслам в Алжирі протягом французького колоніалізму, буддизм у В'єтнамі часів американської присутності, індуїзм у боротьбі за незалежність Індії. Після деколонізації релігія органічно увійшла в публічний дискурс як маркер «свого» проти «чужого» і не лише у суто духовному, а насамперед у культурно-ідентифікаційному вимірі.

Активним фактором культуризації стали глобалізаційні процеси, що стандартизують стиль споживання, уніфікують культурні практики, нав'язують вестернізовані моделі, з іншого боку, вони стимулюють становлення своєрідного символічного захисту від цього. У відповідь релігія нерідко постає «якорем традиції», знаком відмінності, способом захисту культурної специфіки – «бар'єром» проти уніфікації. Дослідження Ф. Джонга та Х. Мейрл (2025) демонструють, що в умовах загострення «деглобалізаційних» тенденцій релігійні наративи посилюються, а їхня роль у конструюванні колективних ідентичностей зростає (Jong, 2025).

Модернізація у різних сферах, що активно визначає соціокультурні тенденції останнього століття, не обов'язково веде до повної секуляризації; вона може спричиняти реінтерпретацію релігії як культурного символу. Релігійна практика (відвідування богослужінь, виконання обрядів) може зменшуватися, тоді як рівень релігійної ідентичності, самоідентифікації з традицією залишається стабільним або навіть зростає. Соціальні мережі, YouTube-канали, телеграм-спільноти та мобільні застосунки створюють нові форми «онлайн-релігійності», де участь у ритуалах замінюється «лайканням» релігійного контенту, а релігійна ідентичність виражається через публікації, хештеги та цифровий активізм. Ця «цифрова культуризація» є особливо виразною серед молодого покоління в країнах Сходу.

У сучасній Туреччині, до прикладу, спостерігається яскравий приклад державної культуризації ісламу. Неоосманський культурний наратив використовує ісламську спадщину як ресурс «м'якої сили» та елемент культурної дипломатії: серіали на теми Османської та ісламської історії, реставрація мечетей, присутність ісламської символіки в офіційних церемоніях, на модних показах. При цьому значна частина турецького суспільства, особливо великих міст, ідентифікується з ісламом радше культурно, ніж в ортодоксально-практичному сенсі.

Індуїзм часто функціонує не як релігійна практика, а як культурна, цивілізаційна ідентичність, при цьому значна частина населення дотримується доволі секулярного способу життя. Такі індуїстські символисимволи як корова, Рама, санскрит набувають виразно культурно-ідентифікаційного, а не суто теологічного сенсу.

Синтоїзм у Японії класично ілюструє феномен культуризованої релігійності. Більшість японців не вважають себе «релігійними», проте беруть участь у численних синтоїстських обрядах і святкуваннях. Це релігійність, зміщена у площину культурної практики, ритуального укорінення та колективної пам'яті.

У Китаї конфуціанство, попри відсутність традиційного «церковного» виміру, дедалі активніше реінтерпретується як культурна основа китайської цивілізаційної ідентичності. Заснування Інститутів Конфуція у 2004 р. та Нішанського центру конфуціанських досліджень у 2019 р. є прикладами цілеспрямованої культуризації квазірелігійної традиції в рамках державної стратегії «м'якої сили». Дослідники ідентифікують місто, де народився Конфуцій, як «священну землю» китайської культури, що перетворюється на вузол культурної дипломатії (Jong, 2025, с. 5).

Культуризація ісламу в арабському світі часто пов'язана з поширенням ісламського мистецтва, каліграфії, архітектури у брендингу держав Перської затоки. ОАЕ, Саудівська Аравія та Катар цілеспрямовано вибудовують образ «ісламської цивілізації», залучаючи при цьому найширше коло: від традиційних мусульман до «культурних» ісламських ідентичностей.

У сучасному світі важливішим стає питання «хто ми?», а не «що ми сповідуємо?». Люди можуть не знати доктрини і теологічних тонкощів, але активно беруть участь у святах і ритуалах, оскільки ці дії маркують спільноту, а не просто виражають особисту набожність. Релігійна символіка набуває значення, що виходить далеко за межі власне богослужбових практик. Мечеть стає символом цивілізаційної гідності, сарі або тюрбан – маркером культурної ідентичності незалежно від ступеня релігійної практики. Релігійна спадщина активно включається в туристичний брендинг, «м'яку силу» (soft power) та культурну дипломатію. Такі феномени, як «халяль-туризм», «буддійські ретрити», «індуїстські фестивалі» як інструмент турбрендингу, є виразними прикладами цієї інтеграції. Соціальні мережі стають майданчиком, де культуризована релігійність виражається через хештеги (#Ramadan, #Hinduism, #Buddha), відеоконтент, цифрові ритуали та фандрейзинг. Ця «онлайн-ідентичність» має переважно культурний, а не ортодоксально-практичний характер.

На перший погляд, модернізація мала б послаблювати релігію. Але часто відбувається зворотне: релігія повертається в публічний простір, стає частиною культурної політики і перетворюється на ресурс символічної мобілізації. Це не завжди означає зростання власне релігійної практики, йдеться про зростання культурної функції релігії.

Феномен культуризації не обмежується релігією. В умовах пізньої модерності відбувається системна «культуризація» різних суспільних практик. Політичні процеси дедалі частіше апелюють до культурної ідентичності – мови, традиції, історичної пам'яті – а не лише до ідеологічних позицій. Поняття «креативні індустрії» засвідчує, що культура перетворилася на економічний ресурс: ідентичність стає брендом. Споживання переростає з суто економічного акту в спосіб самоідентифікації. Свята, традиції і ритуали дедалі більше інтерпретуються як «нематеріальна культурна спадщина» навіть якщо релігійна віра послаблюється.

Парадоксально, але культуризація релігії виявилася симптомом досить відчутної хвилі актуальної деглобалізації і культурної регіоналізації, що демонструє активний рух від наративу тотальної уніфікації і згортання національних і цивілізаційних відмінностей до різноманітності локального.

У Західній Європі також існує «культурне християнство»: люди можуть не відвідувати церкву, але вважати християнство частиною своєї цивілізаційної спадщини. Вони святкують Різдво і Великдень як культурні події, цінують сакральну архітектуру, підтримують хрестини і вінчання як традиційні ритуали, часто позбавленні первинного змісту. Дослідження Н. Демерата зафіксували «культурне піднесення релігії» в різних контекстах Польщі, Північної Ірландії та Швеції (Demerath, 2000). На Сході цей процес є менш «прихованим» і більш виразно публічним: культуризована релігійність виражається в державній символіці, архітектурі влади, дипломатичних церемоніях, правових дискусіях. Якщо на Заході культуризація релігії є здебільшого фоновою, ностальгійною, то на Сході вона є артикульованою відповіддю на питання про суверенітет, гідність і місце в глобальному порядку. Проте в обох випадках логіка є спільною: релігія виконує функцію «цивілізаційного коду», а не лише сотеріологічного механізму.

Висновки. Культуризація релігії є системною відповіддю постколоніальних і незахідних суспільств на виклики пізньої модерності. Йдеться не про заперечення релігійного світогляду чи релігійних практик, а їхнє функціональне переналаштування, перехід від догматики, віровчення, сакралізованих традицій до площини культурного символізму та ідентифікаційного ресурсу.

Релігія у країнах Сходу залишається потужно інтегрованою в соціальні структури, тому її культуризація є ширшою, глибшою і публічно видимішою, ніж на Заході. Постколоніальний досвід надав цій культуризації рис символічного опору та відновлення гідності – виміру, що відрізняє її від культурного християнства Заходу.

Модерність не скасовує релігію, а трансформує її культурні функції. Парадокс полягає в тому, що технологічна та економічна модернізація нерідко посилює символічну роль релігії, не пов'язану зі зростанням богослужбової практики. Цифровізація відкрила новий вимір культуризації: онлайн-релігійна ідентичність є одним із найбільш поширених сучасних її проявів.

Розуміння логіки культуризованої релігійності є ключем до адекватного міжкультурного діалогу, ефективної культурної дипломатії та реалістичного прогнозування геополітичних процесів. Слід розуміти, що релігія на Сході – це не рудимент, а жива цивілізаційна мова, яку глобальна спільнота має навчитися читати і поважати.

Список використаних джерел:

Рафальський О., Калакура Я., Калакура О., Юрій, М. (2022). Цивілізаційна ідентичність українства: історія і сучасність. ІПіЕнД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 512 с.

Филипович Л. О., Колодний А. М. (2023). Свобода релігії в Україні: виклики в часи російсько-української війни. Філософська думка. № 1. С. 111–130.

Филипович Л. О., Колодний А. М. (Ред.). (2021). Релігійні ідентичності в їх сутності і конфесійних вимірах: український контекст. К.: УАР. 348 с.

Astor A., & Mayrl D. (2020). Culturalized religion: A synthetic review and agenda for research. *Journal for the Scientific Study of Religion, 59*(2), 209–226. https://doi.org/10.1111/jssr.12661.

Berger P. (Ed.). (1999). The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Eerdmans.

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

Demerath N. J. (2000). The rise of «cultural religion» in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden. *Social Compass, 47*(1), 127–139.

Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus, 129*(1), 1–29.

Habermas, J. (2008). Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly, 25*(4), 17–29.

Hervieu-Léger, D. (2000). Religion as a Chain of Memory. Rutgers University Press.

Huntington, S. P. (1996). The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. Simon & Schuster.

Jong, F. (2025). (De)Globalization, the Global Imaginary, and Religious Narratives: A Theoretical Framework and the East Asia Litmus Test. *Religions, 16*(1), 75. https://doi.org/10.3390/rel16010075

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

Van den Hemel, E., Salemink, O., & Stengs, I. L. (Eds.). (2024). The future of religious pasts: Religion and cultural heritage-making in a secular age. *Cultural Studies, 38*(4), 717–732. https://doi.org/10.1080/09502386.2024.2363200.

Reference:

Rafalskyi, O., Kalakura, Y., Kalakura, O., & Yurii, M. (2022). Tsyvilizatsiina identychnist ukrains'tva: istoriia i suchasnist [Civilizational identity of Ukrainians: History and modernity]. I. F. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the NAS of Ukraine [in Ukrainian].

Fylypovych, L. O., & Kolodnyi, A. M. (2023). Freedom of religion in Ukraine: Challenges during the Russian-Ukrainian war. *Filosofska dumka*, *(1)*, 111–130 [in Ukrainian].

Fylypovych, L. O., & Kolodnyi, A. M. (Eds.). (2021). *Relihiini identychnosti v yikh sutnosti i konfesiinykh vymirakh: ukrainskyi kontekst* [Religious identities in their essence and confessional dimensions: Ukrainian context]. Ukrainian Association of Researchers of Religion [in Ukrainian].

Astor, A., & Mayrl, D. (2020). Culturalized religion: A synthetic review and agenda for research. *Journal for the Scientific Study of Religion, 59*(2), 209–226. https://doi.org/10.1111/jssr.12661 [in English].

Berger, P. (Ed.). (1999). The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics. Eerdmans [in English].

Casanova, J. (1994). Public religions in the modern world. University of Chicago Press [in English].

Demerath, N. J. (2000). The rise of «cultural religion» in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden. *Social Compass, 47*(1), 127–139 [in English].

Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple modernities. *Daedalus, 129*(1), 1–29 [in English].

Habermas, J. (2008). Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly, 25*(4), 17–29 [in English].

Hervieu-Léger, D. (2000). Religion as a chain of memory. Rutgers University Press [in English].

Huntington, S. P. (1996). The clash of civilizations and the remaking of world order. Simon & Schuster [in English].

Jong, F. (2025). (De)globalization, the global imaginary, and religious narratives: A theoretical framework and the East Asia litmus test. *Religions, 16*(1), 75. https://doi.org/10.3390/rel16010075 [in English].

Said, E. W. (1978). Orientalism. Pantheon Books [in English].

Van den Hemel, E., Salemink, O., & Stengs, I. L. (Eds.). (2024). The future of religious pasts: Religion and cultural heritage-making in a secular age. *Cultural Studies, 38*(4), 717–732. https://doi.org/10.1080/09502386.2024.2363200. https://doi.org/10.1080/09502386.2024.2363200 [in English].

Дата першого надходження статті до видання: 25.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 130.2:316.77:004
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.58

Синявська Ольга Вікторівна,
аспірантка кафедри філософії
Одеського національного університету імені І. І. Мечникова
orcid.org/0009-0005-2707-7782
olya23.10.00@gmail.com

ЦИФРОВІЗАЦІЯ КУЛЬТУРИ ЯК НОВИЙ ЕТАП ЕВОЛЮЦІЇ СИМВОЛІЧНИХ СИСТЕМ

У статті розглядається цифровізація культури як фундаментальний трансформаційний процес, що знаменує новий, якісно відмінний етап еволюції символічних систем людства. Автор аналізує, як сучасні цифрові технології радикально переосмислюють традиційні символи, створюючи гібридні форми комунікації, що поєднують фізичне та віртуальне, реальне та симульоване. Дослідження акцентує увагу на тому, що цифрова трансформація не лише змінює способи передачі культурних смислів, а й суттєво модифікує саму природу символу: від статичного репрезентанта реальності до динамічного, алгоритмічно генерованого конструкта.

Обґрунтовано, що цей процес має як значний потенціал, так і суттєві ризики. З одного боку, цифровізація демократизує доступ до культурних ресурсів, сприяє глобальному обміну та відкриває нові можливості для співтворчості. З іншого – вона загрожує втратою автентичності символів, посиленням цифрової нерівності, алгоритмічною упередженістю та культурною гомогенізацією. Особливо актуальним питання постає в контексті України, де під час повномасштабного вторгнення Росії цифрова фіксація та збереження національної культурної спадщини стали інструментом культурного опору та збереження колективної ідентичності.

Дослідження спирається на праці М. Кастельса, Л. Мановича, П. Леві та інших, які дозволяють осмислити цифрову культуру як продовження символічної еволюції.

Дослідження підкреслює необхідність етичного регулювання цифрової культури, впровадження алгоритмічної грамотності та розробки державної політики, спрямованої на поєднання інновацій із захистом автентичності національних символічних систем. Запропоновані висновки мають як теоретичне, так і практичне значення для культурології, філософії культури та державної культурної політики.

Ключові слова: цифровізація культури, символічні системи, еволюція символів, цифрова комунікація, віртуальна реальність, культурна трансформація.

Syniavska Olha,
Postgraduate Student
Odesa National University named after I. I. Mechnikov
orcid.org/0009-0005-2707-7782
olya23.10.00@gmail.com

DIGITALIZATION OF CULTURE AS A NEW STAGE IN THE EVOLUTION OF SYMBOLIC SYSTEMS

The article examines the digitalization of culture as a fundamental transformative process that marks a new, qualitatively distinct stage in the evolution of human symbolic systems. The author analyzes how modern digital technologies radically reinterpret traditional symbols, creating hybrid forms of communication that combine the physical and the virtual, the real and the simulated. The study emphasizes that digital transformation does not merely change the ways cultural meanings are transmitted but fundamentally alters the very nature of the symbol: from a static representation of reality to a dynamic, algorithmically generated construct.

It is argued that this process possesses both significant potential and considerable risks. On the one hand, digitalization democratizes access to cultural resources, facilitates global exchange, and opens new possibilities for

© Синявська О. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

co-creation. On the other hand, it threatens the loss of symbolic authenticity, increases digital inequality, algorithmic bias, and cultural homogenization. The issue is particularly relevant in the Ukrainian context, where, during Russia's full-scale invasion, the digital preservation of national cultural heritage has become a tool of cultural resistance and the safeguarding of collective identity.

The study draws on the works of M. Castells, L. Manovich, P. Lévy, and others, which allow for understanding digital culture as a continuation of symbolic evolution.

The research underscores the necessity of ethical regulation of digital culture, the implementation of algorithmic literacy, and the development of state cultural policy that combines innovation with the protection of the authenticity of national symbolic systems. The conclusions offered have both theoretical and practical significance for cultural studies, the philosophy of culture, and public cultural policy.

Key words: digitalization of culture, symbolic systems, evolution of symbols, digital communication, virtual reality, cultural transformation.

Вступ. У сучасному світі цифровізація проникає в усі сфери людського життя, перетворюючи не лише економіку та освіту, але й культуру як фундаментальну основу суспільства. Культура, за визначенням, є системою символів, знаків і значень, через які люди інтерпретують реальність і взаємодіють один з одним. Цифрові технології, такі як інтернет, штучний інтелект і віртуальна реальність, радикально змінюють цю систему, роблячи її більш динамічною, доступною, але водночас вразливою. Сучасний етап розвитку людської цивілізації характеризується стрімким і всеохопним проникненням цифрових технологій у всі сфери суспільного життя. Цифровізація вже не є лише технологічним процесом – вона стає фундаментальним чинником трансформації культури як системи символів, значень і практик, через які людина інтерпретує реальність і конструює колективну ідентичність. За Е. Кассірером, культура є символічною формою, що дозволяє людині перетворювати хаос досвіду на осмислений порядок (Cassirer, 1923, с. 75). Саме тому цифровізація культури постає не як просте оновлення засобів комунікації, а як новий етап еволюції символічних систем, у якому традиційні символи набувають гібридної, алгоритмічно опосередкованої форми.

Цей процес викликає численні дискусії серед філософів, культурологів і соціологів. З одного боку, цифровізація відкриває можливості для глобальної культурної обміну, з іншого – загрожує культурній ідентичності та створює нові форми нерівності. У контексті України, де цифрова трансформація прискорилася через пандемію COVID-19 та геополітичні виклики, вивчення цієї теми набуває особливого значення для збереження національної культурної спадщини в цифровому просторі.

Актуальність проблеми зумовлена кількома взаємопов'язаними факторами. Наприклад, глобальна цифрова трансформація кардинально змінює механізми виробництва, збереження та поширення культурних сенсів. М. Кастельс ще наприкінці XX століття показав, що в мережевому суспільстві символи циркулюють у глобальних інформаційних потоках, стаючи основою влади та ідентичності (Castells, 1996, с. 14). Сьогодні ж, з появою генеративного штучного інтелекту, символи не лише передаються – вони активно генеруються і перегенеровуються алгоритмами, що радикально змінює їхню природу. Також в умовах гібридних війн і геополітичних конфліктів цифровізація набуває стратегічного значення для збереження національної культурної спадщини. В Україні, де з 2022 року знищують об'єкти культурної спадщини, цифрова фіксація пам'яток стала не технічним заходом, а актом культурного опору та збереження колективної пам'яті.

Таким чином, цифровізація культури постає не як нейтральний технічний прогрес, а як цивілізаційний зсув, що вимагає глибокого теоретичного опрацювання та осмислення. У цьому контексті особливо важливим є аналіз еволюції символічних систем – від традиційних, матеріально закріплених форм до динамічних, гібридних і колективно-генерованих конструктів.

Аналіз досліджень та публікацій. Питання еволюції символічних систем у контексті цифровізації активно вивчається в західній філософській і культурологічній літературі. Ернст Кассірер у своїй класичній праці «Філософія символічних форм» (Cassirer, 1923) заклав основу для розуміння культури як системи символів, що еволюціонує з розвитком людського пізнання.

Сучасні автори розвивають цю ідею в цифровому ключі. Наприклад, Мануель Кастельс

у книзі «Інформаційна епоха» (Castells, 1996) описує мережеве суспільство, де символи циркулюють у глобальних мережах, трансформуючи культурні практики.

Лев Манович у «Мові нових медіа» аналізує, як цифрові інтерфейси змінюють символічні репрезентації (Manovich, 2001). Серед українських досліджень варто виділити колективну монографію Є. Бистрицького, С. Пролеєва та Р. Зимовця, яка розглядає виклики комунікації та культури в глобальному цифровому світі (Бистрицький та ін., 2020). А. М. Тормахова детально аналізує культурну аналітику Л. Мановича як інструмент дослідження цифровізації (Тормахова, 2021). В. Волинець фокусується на впливі штучного інтелекту на мистецькі практики як елемент цифрової трансформації культури (Волинець, 2023). С. Кравчук висвітлює вплив ШІ на культурні права людини в умовах цифрової епохи (Кравчук, 2025). Ці напрацювання дозволяють синтезувати теоретичний фундамент для аналізу.

Метою статті є запропонувати модель еволюції символічних систем у контексті цифровізації культури, спираючись на аналіз існуючих теоретичних напрацювань, з акцентом на виклики та перспективи для сучасного суспільства.

Методологія дослідження ґрунтується на комплексному міждисциплінарному підході, що поєднує елементи герменевтики, семіотичного аналізу, культурної аналітики та методу порівняльного аналізу. Основним методом є теоретичний синтез концепцій Е. Кассірера, М. Кастельса, Л. Мановича та українських дослідників. Для обґрунтування авторської моделі застосовано метод періодизації та структурно-функціональний аналіз. Емпіричний матеріал залучено через метод конкретних кейсів (case study), що дозволяє ілюструвати теоретичні положення на практиці. Аналіз цифрових практик здійснювався з урахуванням контексту України 2022–2025 рр. (війна, цифрова трансформація культурної сфери). Це дало змогу поєднати абстрактно-теоретичний рівень з конкретними прикладами застосування технологій.

Виклад основного матеріалу. Символічні системи, за Кассірером, є основою людської культури, дозволяючи перетворювати досвід на значущі форми – міф, мистецтво, науку (Cassirer, 1923, с. 75). Традиційно еволюція цих систем відбувалася через матеріальні носії: від усної мови до письма, друку та мас-медіа. Цифровізація ж вводить новий етап, де символи стають цифровими кодами, доступними для миттєвої маніпуляції та глобального поширення.

Сучасна цифрова культура перетворює символи на дані, що циркулюють у мережах. Кастельс зазначає, що в мережевому суспільстві «потоки інформації стають основою влади та ідентичності» (Castells, 1996, с. 14). Наприклад, соціальні мережі, як Facebook чи Instagram, перетворюють особисті наративи на символічні конструкції, де лайки та репости формують нові значення. Це еволюціонує символічні системи від статичних до динамічних, де користувачі стають співтворцями культури. Українські дослідники підкреслюють, що глобалізація комунікацій радикально змінює культурні процеси, створюючи нові виклики для збереження колективних смислів (Бистрицький та ін., 2020, с. 20).

Цифрові інтерфейси змінюють символічні репрезентації, роблячи їх модульними та алгоритмічними. Тормахова, аналізуючи культурну аналітику Мановича, вказує, що цифрова культура стає об’єктом точного обчислення та генерації нових сенсів (Тормахова, 2021, с. 73). У віртуальній реальності символи еволюціонують у іммерсивні досвіди, де користувач взаємодіє з гіперреальністю, як описує Бодрійяр: «Симулякр перевершує реальність» (Baudrillard, 1981, с. 6). Це створює гібридні символічні системи, де традиційні артефакти цифровізуються, стаючи доступними онлайн, але втрачаючи тактильну автентичність.

Яскравим прикладом першої стадії, тобто цифровизації традиційних символів, є масове оцифрування культурної спадщини в Україні під час повномасштабного вторгнення 2022–2025 рр. Міністерство культури та інформаційної політики оцифрувало понад 150 тисяч експонатів. Цей процес дозволив зберегти національні символи від фізичного знищення, проте виявив і суттєву проблему: цифрові копії, хоч і доступні, втрачають контекстуальну глибину та емоційну силу оригіналу.

Еволюція символічних систем у цифрову еру також посилює колективний аспект. Леві говорить про «колективний інтелект», де кіберпростір дозволяє символам еволюціонувати через спільну творчість (Lévy, 1994, с. 13).

Прикладом є платформи як Wikipedia чи open-source проекти, де символи знання формуються колективно. В Україні це проявляється в цифрових архівах культурної спадщини, таких як проекти Міністерства культури, де фольклор і мистецтво трансформуються в цифрові формати, еволюціонуючи від локальних до глобальних символів.

Другим етапом стає гібридизація. Тут символи набувають подвійної природи – фізичної та віртуальної. Яскравим прикладом є VR-екскурсії у Львівській національній галереї мистецтв та віртуальний тур Києво-Печерської лаври. Користувачі отримують глибокий іммерсивний досвід, однак емпіричні дослідження свідчать про певне зниження емоційної залученості порівняно з фізичним відвідуванням (Тормахова, 2021, с. 76). Що підкреслює загальну світову тенденцію музеїв разом з основною, фізичною експозицією пропонувати ознайомитись з витворами мистецтва через віртуальні джерела та інструменти.

Виклики цього етапу включають цифрову нерівність. Маклюен попереджав, що медіа можуть розділяти суспільство (McLuhan, 1964, с. 8). Волинець зазначає, що штучний інтелект у мистецтві спрощує створення образів, але водночас створює ризики втрати індивідуальності та невизначеності результатів (Волинець, 2023, с. 25). Кравчук підкреслює, що розвиток ШІ впливає на культурні права людини, створюючи загрози алгоритмічної упередженості та монополізації контенту (Кравчук, 2025, с. 112).

Третій, найвищий етап – колективна еволюція – в свою чергу демонструє, як українські художники активно використовують генеративний ШІ (Midjourney, LeonardoAI, Stable Diffusion) для створення серій на тему національної ідентичності («Код нації», «Незламність»). ШІ генерує базові візуальні символи, які потім доопрацьовуються митцями, створюючи принципово нові гібридні культурні коди, що поєднують людську креативність і машинну генерацію.

Модель еволюції, запропонована автором, включає три стадії: 1) цифровизація традиційних символів (сканування текстових архівів); 2) гібридизація (VR-музеї, NFT-мистецтво); 3) колективна еволюція (AI-генерована культура). Це вимагає етичного регулювання, щоб уникнути втрати автентичності. Логіка виділення саме цих етапів ґрунтується на ступені проникнення цифрових технологій у символічні процеси та на зміні ролі людини в них. Кожна наступна стадія не спростовує попередню, а надбудовується над нею, створюючи складнішу структуру.

Перша стадія – цифровизація традиційних символів – передбачає переведення матеріальних носіїв культури (рукописів, картин, архітектурних об'єктів) у цифровий формат. Це етап конверсії, коли символи зберігають свою первісну семантику, але отримують нову матеріальність – пікселі та байти. Ця стадія є необхідною передумовою всіх подальших трансформацій.

Друга стадія – гібридизація – характеризується синтезом реального та віртуального просторів. Символи тут уже не просто копіюються, а набувають подвійної природи: вони існують одночасно у фізичному світі та у віртуальній реальності. VR-музеї, AR-додатки, змішана реальність – типові прояви цієї стадії. Людина отримує можливість одночасно перебувати в двох світах, що радикально розширює досвід сприйняття символів.

Третя стадія – колективна еволюція – є якісно новим рівнем, на якому алгоритми стають не просто інструментом, а співтворцями символічних систем. Генеративний ШІ (GPT-моделі, Midjourney, DALL·E тощо) разом із людиною створює нові символи, яких раніше не існувало. Тут відбувається справжня колективна еволюція символічних систем, де людина і машина взаємодіють як партнери.

Запропонована модель відрізняється від існуючих підходів кількома ключовими аспектами. По-перше, на відміну від лінійної моделі Мановича (Manovich, 2020), яка акцентує переважно на технологічних змінах медіа, наша модель фокусується саме на трансформації символічної природи культури. По-друге, вона враховує зворотний зв'язок між стадіями та потенційні ризики регресу (наприклад, втрату автентичності на стадії гібридизації). По-третє, модель розроблена з урахуванням українського контексту, де війна стала потужним каталізатором прискореного переходу від першої стадії відразу до третьої.

Така триступенева структура дозволяє не лише описувати, а й прогнозувати розвиток

символічних систем у найближчі десятиліття, а також формулювати рекомендації щодо етичного регулювання цифрової культури.

Ця триступенева модель не є довільною класифікацією, а випливає з логіки трансформації символічної функції культури в умовах цифрової реальності. На відміну від традиційних підходів, які розглядають цифровізацію переважно як технічний процес (Manovich, 2020), запропонована модель акцентує увагу на зміні сутності символу: від статичного репрезентанта реальності до динамічного, алгоритмічно опосередкованого конструкта, що постійно перегенеровується.

Ключовим твердженням є те, що кожна стадія не лише додає нові технічні можливості, а й радикально змінює спосіб існування символу в культурі. На стадії цифровизації символ зберігає свою первісну семантику, але втрачає ауру унікальності, про яку писав В. Беньямін ще в 1930-х роках. Цифрова копія, хоч і демократизує доступ, водночас створює ефект «відчуження автентичності»: глядач отримує ідеально чітке зображення, але втрачає можливість фізичного, емоційного та контекстуального контакту з оригіналом. Саме тому цифровизація, попри всі свої переваги, вже на першому етапі ставить питання про межі відтворення культурної пам'яті.

На стадії гібридизації відбувається ще глибша трансформація. Символ перестає бути або фізичним, або віртуальним – він стає одночасно і тим, і іншим. Це призводить до появи принципово нового типу сприйняття, коли людина одночасно перебуває у двох реальностях. Однак тут виникає парадокс: чим сильнішою стає імерсивність VR/AR, тим більшим стає ризик ілюзорності досвіду. Користувач може «відвідати» зруйнований музей у віртуальному форматі, але цей досвід, хоча й емоційно насичений, залишається штучно сконструйованим. Таким чином, гібридизація посилює потенціал емпатії, але одночасно підвищує ризик заміни реальної культурної участі її симулякром (Baudrillard, 1981).

Найбільш радикальні зміни відбуваються на стадії колективної еволюції. Тут символ уже не є продуктом виключно людської діяльності – він стає результатом співтворчості людини й алгоритму. Генеративний ШІ не просто копіює чи комбінує наявні культурні коди, а генерує нові, яких раніше не існувало. Це якісно новий етап еволюції символічних систем, оскільки символ перестає бути відображенням реальності й стає її активним творцем. Водночас саме на цьому етапі найбільш гостро проявляються ризики: алгоритмічна упередженість, культурна гомогенізація та втрата авторської відповідальності. Якщо традиційні символічні системи формувалися століттями колективної творчості, то сьогодні вони можуть бути створені за лічені секунди, що ставить під сумнів їхню культурну глибину та історичну легітимність (Кравчук, 2025).

Таким чином, запропонована модель дозволяє не лише описувати, а й критично аналізувати цифровізацію культури. Вона показує, що кожна наступна стадія посилює як потенціал, так і ризики. Для українського контексту це особливо актуально: війна 2022–2025 років стала потужним каталізатором, який одночасно прискорив перехід від першої стадії до третьої і виявив усі суперечності цього процесу. З одного боку, цифровізація стала інструментом культурного опору та збереження ідентичності; з іншого – вона створила нові загрози для автентичності національних символів у глобальному цифровому просторі.

Отже, цифровізація культури не є нейтральним технічним процесом. Вона являє собою фундаментальну трансформацію символічних систем, яка вимагає не лише технологічного, а й глибокого філософського та етичного осмислення.

Висновки. Проведене дослідження дозволяє стверджувати, що цифровізація культури є не просто технологічним оновленням, а новим, якісно відмінним етапом еволюції символічних систем людства. Цей етап характеризується переходом від статичних, матеріально закріплених символів до динамічних, гібридних і алгоритмічно опосередкованих конструктів, здатних до постійної генерації та перегенерації.

Цифровізація культури є новим етапом еволюції символічних систем, де традиційні форми трансформуються в динамічні, гібридні структури. Вона відкриває можливості для глобальної комунікації, але ставить виклики нерівності та маніпуляції. Для України це шанс зберегти культурну ідентичність у цифровому просторі. Подальші дослідження повинні фокусуватися на етичних аспектах, щоб еволюція символів служила людському розвитку.

Отже, цифровізація культури вимагає не лише технологічного, а й глибокого філософського та етичного осмислення. Необхідними є розробка механізмів етичного регулювання генеративного ШІ, впровадження алгоритмічної грамотності як ключової компетентності громадянина, а також державна політика, спрямована на поєднання інновацій із захистом автентичності національних символічних систем.

Перспективи подальших досліджень пов'язані з емпіричним вивченням впливу генеративного ШІ на формування нових культурних кодів в українському суспільстві, порівняльним аналізом цифрової трансформації символічних систем у різних країнах та розробкою практичних рекомендацій щодо збереження культурної автентичності в умовах колективної еволюції символів.

Цифровізація культури відкриває перед українським суспільством унікальне вікно можливостей: зберегти національну ідентичність у глобальному цифровому просторі та водночас стати одним із творців нового етапу символічної еволюції людства.

Список використаних джерел:

Бистрицький, Є., Пролеєв, С., Зимовець, Р. (2020). Комунікація і культура в ґлобальному світі. Київ: *Дух і Літера*. 416 с.

Волинець, В. (2023). Вплив штучного інтелекту на сучасне мистецтво: можливості та виклики. *Цифрова платформа: інформаційні технології в соціокультурній сфері*, 6(1), с. 21–31. https://doi.org/10.31866/2617-796X.6.1.2023.283933.

Кравчук, С. (2025). Вплив штучного інтелекту на культурні права людини. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Серія: «Юридичні науки»*. Том. 12, № 1 (45), с. 108–119. https://doi.org/10.23939/law2025.45.108.

Тормахова, А. М. (2021). Культурна аналітика Льва Мановича: від теорії до практики. *Питання культурології*. Вип. 37, с. 71–79. https://doi.org/10.31866/2410-1311.37.2021.236001.

Baudrillard, J. (1981). Simulacres et simulation. Galilée. 225 p.

Cassirer, E. (1923). Philosophie der symbolischen Formen. Berlin. 316 p.

Castells, M. (1996). The rise of the network society. Blackwell Publishers. 597 p.

Lévy, P. (1994). L'intelligence collective: Pour une anthropologie du cyberespace. Paris: La Découverte. 252 p.

Manovich, L. (2001). The language of new media. Cambridge, MA: MIT Press. 400 p.

Manovich, L. (2020). Cultural analytics. Cambridge, MA: MIT Press. 336 p.

McLuhan, M. (1964). Understanding media: The extensions of man. New York: McGraw-Hill. 396 p.

References:

Baudrillard, J. (1981). Simulacres et simulation. Galilée. 225 p.

Bystrytsky, Ye., Proleiev, S., & Zymovets, R. (2020). Culture and communication in the global world. *Dukh i Litera*. 416 p.

Cassirer, E. (1923). Philosophie der symbolischen Formen. Berlin. 316 p.

Castells, M. (1996). The rise of the network society. Blackwell Publishers. 597 p.

Kravchuk, S. (2025) The Impact of Artificial Intelligence on Human Cultural Rights. *Bulletin of Lviv Polytechnic National University. Series: Legal Sciences.* Vol. 12, No 1 (45), pp. 108–119. https://doi.org/10.23939/law2025.45.108.

Lévy, P. (1994). L'intelligence collective: Pour une anthropologie du cyberespace. Paris: La Découverte. 252 p.

Manovich, L. (2001). The language of new media. Cambridge, MA: MIT Press. 400 p.

Manovich, L. (2020). Cultural analytics. Cambridge, MA: MIT Press. 336 p.

McLuhan, M. (1964). Understanding media: The extensions of man. New York: McGraw-Hill. 396 p.

Tormakhova, A. M. (2021). Cultural analytics of Lev Manovich: from theory to practice. *Pytannia kulturolohii*, 37, 71–79. https://doi.org/10.31866/2410-1311.37.2021.236001.

Volynets, V. (2023). The impact of artificial intelligence on contemporary art: opportunities and challenges. *Tsyfrova platforma: informatsiini tekhnolohii v sotsiokulturnii sferi*, 6(1), 21–31. https://doi.org/10.31866/2617-796X.6.1.2023.283933.

Дата першого надходження статті до видання: 24.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 39:793.3:316.7:2-18:2-5
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.59

Соломко Ганна Ігорівна,
аспірантка кафедри культурології, факультету культури і мистецтв
Волинського національного університету імені Лесі Українки
orcid.org/0009-0001-3019-5641
okmolosanna@gmail.com

РОЗВИТОК РИТУАЛУ В КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАТИВНОЇ ТА ЄДНАЛЬНОЇ СОЦІАЛЬНОЇ ВЗАЄМОДІЇ НА БАЗІ ПУБЛІЧНИХ ПЕРФОРМАТИВНИХ ПРАКТИК

У статті використано міждисциплінарний підхід, що поєднує історико-порівняльний аналіз ритуальних практик, інтерпретативну антропологію, феноменологічний аналіз тілесного досвіду та аналіз випадку сучасних перформативних практик із терапевтичним ефектом. Такий підхід дозволяє дослідити ритуал як культурну, тілесну та соціальну подію. Стаття досліджує розвиток ритуалу як моделі трансформативної та єднальної соціальної взаємодії в контексті сучасних перформативних практик. Ритуал розглянуто не лише як культурну традицію, але й як динамічний процес, що адаптується до змін соціального середовища, набуваючи нових форм і значень. У статті проаналізовано, як ритуальні дії в перформативних практиках сприяють створенню спільного досвіду та зміцненню колективної ідентичності, водночас забезпечуючи можливість індивідуальної трансформації учасників. Особлива увага приділяється взаємодії ритуалу з мистецькими та терапевтичними формами перформансу, де він стає засобом вираження емоцій, підкреслюючи їхню роль у конструюванні соціальних зв'язків та перетворенні особистісних переживань. У статті вводиться понятєве поле, що охоплює феномени ритуалу, лімінальності (за ван Геннепом і Тернером), соціальної хореографії (як способу організації колективної тілесної взаємодії), а також терапевтичного потенціалу ритуалізованого руху. Це дозволяє розглядати ритуал як цілісну структуру соціального значення, руху та трансформації. Стаття пропонує нове розуміння ритуалу як гнучкої та адаптивної моделі соціальної взаємодії, здатної відповідати на виклики сучасності.

У статті розглянуто ритуал як форму соціальної дії, що відіграє ключову роль у трансформації особистісного та колективного досвіду. Зокрема, увага зосереджується на потенціалі ритуалізованого руху як інструменту створення єднальної соціальної взаємодії в контексті перформативних практик із залученням танцювально-рухової терапії. Ритуал проаналізовано не лише як культурний феномен, але й як інструмент тілесного опрацювання меж, переходів та зцілення. Концепція соціальної хореографії вводиться як методологічна рамка для подальших досліджень, де рух та тілесна присутність стають мовою соціального діалогу, резонансу та співбуття. У статті обґрунтовується важливість міждисциплінарного підходу, що поєднує тілесні практики, терапевтичну роботу та соціокультурний аналіз.

Ключові слова: ритуал, трансформації, соціальна взаємодія, лімінальність, публічні перформативні практики, танцювально-рухова терапія.

© Соломко Г. І., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Solomko Hanna,
Postgraduate Student at the Department of Cultural Studies,
Faculty of Culture and Arts
Lesya Ukrainka Volyn National University
orcid.org/0009-0001-3019-5641
okmolosanna@gmail.com

THE DEVELOPMENT OF RITUAL IN THE CONTEXT OF TRANSFORMATIVE AND UNIFYING SOCIAL INTERACTION BASED ON PUBLIC PERFORMATIVE PRACTICES

The article employs an interdisciplinary approach that integrates comparative-historical analysis of ritual practices, interpretative anthropology, phenomenological analysis of embodied experience, and case study analysis of contemporary performance practices with therapeutic effect. This approach enables the examination of ritual as a cultural, embodied, and social event. The article explores the development of ritual as a model of transformative and unifying social interaction within the context of contemporary performative practices. Ritual is examined not only as a cultural tradition but also as a dynamic process that adapts to social change, acquiring new forms and meanings. The paper analyzes how ritual actions in performative practices contribute to the creation of shared experience and the solidification of collective identity while simultaneously enabling individual transformation. Special attention is given to the intersection of ritual with artistic and therapeutic forms of performance, where it becomes a means of emotional expression, emphasizing its role in constructing social bonds and transforming individual experiences. The article introduces a conceptual framework encompassing the phenomena of ritual, liminality (following van Gennep and Turner), social choreography (understood as a mode of organizing collective embodied interaction), and the therapeutic potential of ritualized movement. This framework allows ritual to be analyzed as an integrated structure of social meaning, movement, and transformation. The article offers a new understanding of ritual as a flexible and adaptive model of social interaction, capable of responding to the challenges of contemporary life.

Furthermore, the article considers ritual as a form of social action that plays a crucial role in the transformation of personal and collective experience. Particular focus is placed on the potential of ritualized movement as an instrument for fostering unifying social interaction within performative practices that integrate dance/movement therapy. Ritual is viewed not only as a cultural phenomenon but also as a tool for embodied processing of boundaries, transitions, and healing. The concept of *social choreography* is introduced as a methodological framework for further research, where movement and bodily presence become a language of social dialogue, resonance, and co-existence. The study emphasizes the importance of an interdisciplinary approach that brings together embodied practice, therapeutic work, and sociocultural analysis.

Key words: ritual, transformations, social interaction, liminality, public performative practices, dance/movement therapy.

Постановка проблеми. Ритуал є одним із найдавніших і водночас методологічно найменш систематизованих феноменів культури. Попри столітню традицію антропологічного та соціологічного вивчення, питання про механізми трансформаційної дії ритуалу в сучасному секуляризованому суспільстві залишається відкритим. Особливої актуальності ця проблема набуває в контексті розвитку перформативних практик – публічних тілесних дій, що синтезують мистецьке, терапевтичне та соціальне. Сучасні перформативні й танцювально-рухові практики нерідко відтворюють структурну логіку традиційних ритуалів переходу, однак теоретична рефлексія цього феномену залишається фрагментарною. Відтак, постає необхідність методологічного аналізу, що дозволив би розкрити глибинні структурні механізми, завдяки яким ритуальні та перформативні форми соціальної дії забезпечують трансформацію учасників та зміцнення соціальних зв'язків.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Теоретичне підґрунтя дослідження сформовано на перетині декількох наукових традицій. Класична антропологія ритуалу представлена роботами А. ван Геннепа, який обґрунтував трифазову модель обрядів переходу (відокремлення – лімінальність – реагрегація), та В. Тернера, що розвинув концепцію лімінальності й увів поняття комунітас як особливого стану соціальної єдності в ритуальному просторі

(Stephenson, 2015). Ці концептуальні інструменти зберігають евристичну цінність і в сучасному культурологічному аналізі.

У царині психотерапії ритуал розглядають як ефективне терапевтичне втручання. Н. Виросток обґрунтовує його психотерапевтичний потенціал через здатність символічно упорядковувати хаотичний досвід і забезпечувати тілесне опрацювання невербалізованих переживань (Wyrostok, 1995). Дослідження С. Крокетта та Е. Просек доводять ефективність ритуалу у сприянні когнітивним, емоційним і духовним змінам (Crockett & Prosek, 2013). Дж. Девіс розглядає ритуал як механізм перетворення приватного страждання на публічне визнання, що посилює соціальні зв'язки (Davis, 2000).

У контексті танцювально-рухової терапії Ш. Чейклін та Г. Венгровер простежують зв'язок між шаманськими практиками і сучасною терапевтичною роботою з рухом, підкреслюючи спільність їхніх механізмів через єдність тіла, розуму та духу (Chaiklin & Wengrower, 2009). І. Досамантес-Бодрі аналізує, як трифазову структуру ритуалу відтворюють в терапевтичних сесіях (Dosamantes-Beaudry, 1998), а Дж. М. Флорес здійснює комплексний огляд цієї проблематики (Flores, 2018). У вітчизняній науці Р. Безугла обґрунтовує теоретичні засади інтерпретації перформативних практик у соціогуманітарних науках і показує їхній єднальний потенціал (Безугла, 2023). Водночас систематичний аналіз ритуальної структури сучасних перформативних практик як методологічної моделі залишається відсутнім.

Метою дослідження є методологічний аналіз ритуалу як структурної моделі трансформативної та єднальної соціальної взаємодії в контексті сучасних публічних перформативних практик. Дослідження спрямоване на: встановлення методологічного потенціалу концепцій А. ван Геннепа та В. Тернера для аналізу перформативних практик; виявлення структурних гомологій між класичними ритуалами переходу та сучасними танцювально-руховими практиками; розкриття механізмів, завдяки яким ритуальна структура забезпечує індивідуальну трансформацію учасників і формує колективну ідентичність; обґрунтування поняття «соціальна хореографія» як аналітичного конструкту для концептуалізації ритуалізованого руху в соціокультурному контексті.

Дослідження здійснено із застосуванням міждисциплінарного підходу, що поєднує: історико-порівняльний аналіз – для встановлення еволюції ритуальних форм; інтерпретативну антропологію – для осмислення символічних і соціальних вимірів ритуалу; феноменологічний аналіз тілесного досвіду – для дослідження механізмів лімінальності у перформативних практиках; метод аналізу випадку (case study) – для верифікації теоретичних положень на прикладі конкретних терапевтичних і мистецьких практик.

Виклад основного матеріалу дослідження. Ритуал має давню історію як духовна практика людей. Від початку часів ритуали практикувалися у всіх культурах для сприяння здоров'ю та гармонії серед членів громади (Wyrostok, 1995, p. 397). Хоча ритуальні практики вплетені у канву людської історії, ритуал охоплює безліч вимірів – біологічний, політичний, психологічний, екологічний, релігійний – що робить його унікальним і водночас теоретично складним для визначення (Crockett & Prosek, 2013; Stephenson, 2015). Методологічно ключовим є розуміння ритуалу як процесу: «ритуал частково є моделлю для дії, але ще глибше ритуал розкриває та втілює досвід відстані та напруги між тим, що існує, і тим, що бажано, між реальним і недосяжним» (Stephenson, 2015, p. 26).

Ритуал вивчався різними науковими дисциплінами, кожна з яких внесла власне розуміння. Протягом першої половини XX-го століття, через призму соціологічної та антропологічної теорії, ритуал теоретизувався як те, що об'єднує людей через гармонійне функціонування, створюючи та підтримуючи порядки сенсу, мети та цінності (Stephenson, 2015). Алеан Аль-Кренаві підкреслює, що перевагою ритуалу є його здатність сприяти взаємодії та комунікації між індивідом і громадою (Al-Krenawi, 1999). Комунікація, що існує у всіх відносинах, може бути осягненою через антропологію, соціологію, фізіологію, лінгвістику, культурологію та інші сфери знань (St. Clair, 2017). Подібно до тривалої історії ритуалів, людська соціальність може бути відстежена протягом понад 250 мільйонів років (Lieberman, 2013).

Практики суспільних ритуалів простежено з найдавніших часів (Crockett & Prosek, 2013). У ранніх суспільствах індивідуальні потреби задовольнялися через процвітання групових

ритуалів, що впроваджували порядок у численні взаємини, стимулюючи єднання індивідів у спільноти (Bewley, 1995). Вираз спадщини передавався від тіла до тіла через ритуали та церемонії (Harris, 2009). Члени спільноти, які стикалися на своєму шляху з невідомими ситуаціями на межі життя та смерті, пройшовши періоди сповнені скрут, жертв та страждань, через ритуали трансформовувалися у більш проникливих, мудрих та глибоких людей (Dosamantes-Beaudry, 1998). Деякі дослідники стверджують, що верхньопалеолітичне печерне мистецтво розумілося як продукт шаманських практик, де шаманізм є первинним духовним вираженням людства. Неоліт, визначений появою масштабних будівельних проєктів, вимагав нових форм соціальної організації, включаючи підтримання ієрархій із залученням ритуалів; відтоді ритуал отримав виокремлений «священний» простір для проведення (Stephenson, 2015).

Піонери танцювально-рухової терапії, що виникла та почала розвиватись як окремий напрям водночас з мистецтвом перформансу у середині XX-го століття, визнають культурні впливи цієї практики і стверджують, що ті, хто першими танцювали для зцілення – ймовірно, шамани або чаклуни – чітко використовували взаємозв'язок тіла, розуму та духу (Chaiklin & Wengrower, 2009, p. 4). Танцювально-рухова терапія завжди, подібно до ритуалу, ґрунтувалася на взаєминах (Berrol, 2016). Використання танцю було поширеною практикою в ранніх племінних громадах у ролі способу розуміння та спрямування ритмів Всесвіту, і включало ритуали закликання дощу або подяки за щедрий урожай. У певних культурах Далекого Сходу танець завжди був частиною релігійного та духовного життя людей. Аналогічно, у Стародавній Греції всі мистецтва мали на меті догодити богам.

З розвитком досліджень і технологій, наприкінці середніх віків (500–1500 рр.), відбулося розділення між зціленням і духовною діяльністю, медициною та церквою, священним і світським. Дослідники медицини заявили про свою незалежність від Церкви, відійшовши від духовних питань і зосередившись на фізичному тілі. Священні ритуали стали призначені для Церкви, а світські обряди та ритуали стали функцією громадських діячів (Wyrostok, 1995). Світські ритуали, які проводяться громадськими діячами, включають весілля, дні народження, інституційні заходи та випускні церемонії (Gusfield & Michalowicz, 1984). Західна інтелектуальна традиція характеризується дуалістичними розділеннями, включаючи природу проти культури, живих проти мертвих або священне проти світського. Ця дихотомія між ритуалом як повсякденною діяльністю та дією, пов'язаною з надприродним, важко застосовна до примітивних культур, де ритуал проникає в суспільство як нероздільна складова життя, поєднуючи священне зі світським (Stephenson, 2015).

Важливо враховувати, що за словами Рандо, ритуал часто досягає підсвідомості швидше, ніж вербалізація, і використовується як «дія», яка викликає поведінковий вираз внутрішніх думок і почуттів (Rando, 1985). Хоча узгодженість розуму і тіла посилює опрацювання складних питань (Al-Krenawi, 1999), ці концепції традиційно не знаходили підтримки в західному мисленні. Саме ця прогалина й зумовлює методологічну актуальність дослідження ритуальних механізмів у сучасних перформативних практиках, що повертає учасників та спостерігачів до визнання танцювальних рухів як природної терапії у зв'язку з фізичними, емоційними та духовними компонентами. Більше того, перформативні практики засновані на ідеях танцювально-рухової терапії базуються на усвідомленні того, що люди виражають себе через танець, щоб знайти необхідний зв'язок у громаді у великому або малому масштабі. У відповідь на швидкі зміни в соціальній теорії та соціальному житті, необхідна нова теорія для розуміння ритуалу через концепції трансформації, які добре підходять для сучасних психотерапевтичних застосувань ритуалу, спрямованих на сприяння зростанню через обмежені в часі втручання (Wyrostok, 1995).

У контексті соціальних наук лімінальність – від латинського limen («поріг») – описує стани невизначеності та підвищеної відкритості до нового досвіду. Стівенсон пояснює: «Поріг або двері з'єднує два різних простори і давно є символом трансформації та зміни» (Stephenson, 2015, p. 50). У подальших деталях лімінальності та трансформації ритуали є творчим використанням середовища часу, здебільшого у публічному просторі. Таким чином ритуальні

перформативні практики можна розглядати як подовжений момент, задля створення пам'ятної відмінності між тим, що було раніше, і тим, що буде опісля (Brin, 2004). Підхід Ван Геннепа дозволяє розглядати різноманітні ритуали через цю структуру (Flores, 2018). Соціальний аспект ритуалу найповніше осмислюється через пояснення Віктора Тернера, антрополога, який розвинув підхід Арнольда ван Геннепа про комунітас як досвід злиття себе та інших в єдине ціле (Stephenson, 2015) – стан, що найчастіше проявляється в лімінальних просторах, які з'являються у всіх типах ритуалів (Harris, 2009).

На базі описаного Ван Геннепом процесу, якому слідують ритуали, дослідниками виокремлено три фази переходу (Dosamantes-Beaudry, 1998):

1. Відокремлення – від'єднання людини від попереднього фіксованого стану; у перформативних практиках ця фаза реалізується через встановлення особливого часово-просторового контексту, що сигналізує учасникам про вихід зі звичного режиму взаємодії.

2. Лімінальність – входження у стан неофіта, який характеризується багатозначністю досвіду та відсутністю його визначеності; у танцювально-рухових практиках цей стан досягається через ритмічну взаємодію, синхронний рух, спільне дихання – механізми «ритмічного поєднання» (Chaiklin & Wengrower, 2009), що породжують особливу якість соціального зв'язку.

3. Агрегація – метафоричне «повернення додому» як процес об'єднання попередніх досвідів у певну систему, коли трансформаційний перехід завершується, а неофіт повертається як оновлена і мудріша людина (Dosamantes-Beaudry, 1998, p. 79); у перформативних практиках ця фаза відповідає завершальним рефлексивним практикам, що забезпечують інтеграцію досвіду.

Ритуали є безмежними щодо форми, тривалості та фокусу (Crockett & Prosek, 2013), однак ця трифазова динаміка встановлює збалансовану структуру, що є корисною при переживанні плутанини ідентичності у зв'язку зі зміненими обставинами (Rando, 1985). Трансформаційні ритуали передають прихід змін, коли особи переживають символічну смерть свого старого життя та народження нової ідентичності (Crockett & Prosek, 2013).

За словами Crockett і Prosek, ритуали мають «активні інгредієнти» (Wyrostok, 1995), які роблять їх потужними та ефективними терапевтичними втручаннями (Crockett & Prosek, 2013). Девіс стверджує, що продуктивний ритуал робить особисті страждання публічними, і публіка стає інтегрована в приватну ідентичність кожної особи (Davis, 2000). Ефективний ритуал допомагає впоратися з нестерпним колективним стражданням і сприяє створенню солідарності спільноти (Dosamantes-Beaudry, 1998, p. 80). Публічне свідчення про ритуал здатне створювати оновлені стосунки між тими, що переживають втрату, та їхньою громадою (Wyrostok, 1995).

Ритуальна присутність свідків вважається важливим аспектом визнання при психотерапевтичному використанні ритуалу. Свідки визнають претензії особи щодо себе та встановлюють зв'язок між її досвідом і власними образами буття (Davis, 2000). Цей механізм ілюструє випадок Гайли, яка пережила пожежу, що охопила всю громаду. Гайла створила танець про свій досвід і виконала його для постраждалих у терапевтичній групі. Члени групи були настільки зворушені, що запросили її відтворити танець із ними, запросивши близьких як свідків. Публічний колективний перегляд спричинив емоційний катарсис, що дозволив кожній присутній людині поділитися власною історією і оплакати спільні втрати (Dosamantes-Beaudry, 1998). Через ритуальне спостереження громада змогла відійти від втрати і рухатися вперед, залишаючи попередні трагічні досвіди свого життя позаду.

У сучасних перформативних практиках існують стратегії, що також беруть за основу єднальний та трансформативний елемент спільно пережитої рухової активності (Безугла, 2023), демонструючи зв'язок із формами танцювально-рухової психотерапії. Танцювальні перформативні практики з фокусом на колективному терапевтичному процесі визнають, що через танець люди діляться почуттям спільності через ритмічне поєднання та взаємодію в публічних місцях (Chaiklin & Wengrower, 2009), поглиблюючи стосунки з собою й іншими (Homann, 2010). Така форма колективної рухової активності корениться в міжособистісній, емпатичній взаємодії між тими, хто танцює, і свідками (Berrol, 2016). Зв'язок, що

культивується через спільну енергію та силу, підтримує людей у подоланні особистих обмежень в процесі трансформації (Chaiklin & Wengrower, 2009).

Для концептуалізації ритуалізованого руху в сучасних перформативних практиках у цьому дослідженні вводиться поняття «соціальна хореографія». Цей аналітичний конструкт позначає організовану форму спільного руху, що не лише супроводжує соціальну взаємодію, але й конституює її, виступаючи мовою соціального діалогу, резонансу та співбуття. Поняття спирається на концепцію «соціального базового рівня» Дж. Коана, Б. Брауна і Л. Бекеса, що показує роль соціальної близькості в «економії дії» (Coan, Brown, & Beckes, 2014), на розуміння міжособистісної взаємодії між виконавцями та свідками (Berrol, 2016), а також на нейробіологічні дані про афективний резонанс (Homann, 2010). Соціальна хореографія як методологічна рамка дозволяє описувати, яким чином рух у публічному перформативному просторі стає засобом символічного означення соціальних переходів, створення спільнототворчих зв'язків і тілесного опрацювання колективного досвіду.

Висновки і перспективи подальших досліджень. Проведений аналіз засвідчує структурну та функціональну спорідненість між традиційними ритуалами переходу та сучасними перформативними практиками. Ця спорідненість ґрунтується на спільних механізмах тілесного досвіду, лімінальності та зв'язку, а не на зовнішній схожості форм. Коротка ретроспекція встановлює складний і масштабний зв'язок між розумінням ритуалу через різні наукові дисципліни та показує, що ритуал має біологічні, культурні, політичні та соціально-антропологічні аспекти, що вимагають системного підходу відповідно до складності людської особистості.

Розглядаючи ритуал як модель трансформативної та єднальної соціальної взаємодії в контексті сучасних перформативних практик, можна зробити кілька ключових висновків. По-перше, трифазова модель ритуалу (ван Геннеп) є валідним методологічним інструментом для аналізу сучасних перформативних практик: вона виявляє структурні гомології між формально різними практиками – від архаїчних обрядів до сучасних груп танцювально-рухової терапії. По-друге, поняття лімінальності та комунітас (Тернер) є концептуально продуктивними для розуміння того, яким чином тілесна спільна присутність у перформативному просторі породжує особливий тип соціального зв'язку, що долає індивідуальні обмеження та посилює трансформаційний потенціал практики. По-третє, участь громади у ритуалі не лише підсилює його трансформативний ефект, але й формує простір спільного досвіду, у якому можливе колективне зцілення, відновлення соціального порядку та утвердження нових форм ідентичності.

Таким чином, ритуал у сучасних перформативних контекстах виконує важливу функцію – він стає засобом переосмислення особистісного та колективного досвіду, сприяє емоційній та соціальній інтеграції. Соціальна хореографія, як розширена форма ритуалізованого руху, відкриває нові горизонти для дослідження тілесного у соціальному – зокрема, як тіло стає носієм, модератором і трансформатором соціальних відносин.

Подальші дослідження можуть зосередитись на:

- розробці практичних моделей соціальної хореографії як частини терапевтичних та освітніх процесів;
- вивченні колективних ритуалів як механізмів відновлення зв'язків та побудови спільнот у посттравматичних контекстах;
- інтеграції психоаналітичного, феноменологічного та тілесного підходів для глибшого розуміння ритуалу як методу обробки змін;
- дослідженні різних форм тілесної пам'яті, які проявляються в ритуалах і можуть бути опрацьовані через танець та перформативні практики.

Соціальна хореографія у ритуальному контексті постає як поле, де перетинаються мистецтво, терапія й соціальне творення – простір, що дозволяє не лише досліджувати, а й формувати нові форми спільного буття.

Список використаних джерел:

Безугла, Р. (2023). Перформативні практики: Теоретичні засади інтерпретації в соціогуманітарних науках. *Науковий журнал ХУДОЖНЯ КУЛЬТУРА. АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ*, 19(1), 74–79. https://doi.org/10.31500/1992-5514.19(1).2023.283126

Acolin, J. (2016). The mind-body connection in dance/movement therapy: Theory and empirical support. *American Journal of Dance Therapy, 38*, 311–333. https://doi.org/10.1007/s10465-016-9222-4

Al-Krenawi, A. (1999). An overview of rituals in Western therapies and intervention: Argument for their use in cross-cultural therapy. *International Journal for the Advancement of Counseling*, *21*, 3–17. https://doi.org/10.1023/A:1005311925402

Berrol, C. (2016). Reflections on dance/movement therapy and interpersonal neurobiology: The First 50 years. *American Journal of Dance Therapy, 38*, 303–310. https://doi.org/10.1007/s10465-016-9227-z

Bewley, A. R. (1995). Re-Membering spirituality: Use of sacred ritual in psychotherapy. *Women & Therapy, 16*, 201–213. https://doi.org/10.1300/J015v16n02_19

Brin, D. J. (2004). The use of rituals in grieving for a miscarriage or stillbirth. *Women & Therapy, 27(3-4)*, 123–132. https://doi.org/10.1300/j015v27n03_09

Chaiklin, S., & Wengrower, H. (Eds.). (2009). The art and science of dance/movement therapy: Life is dance (1st ed.). Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203874202

Coan, J. A., Brown, C. L., & Beckes, L. (2014). Our social baseline: The role of social proximity in economy of action. In M. Mikulincer, & P.R. Shaver (Eds.), *Mechanisms of Social Connection: From Brain to Group* (pp. 89–104). Washington, D.C.: American Psychological Association. https://doi.org/10.1037/14250-006

Crockett, S. A., & Prosek, E. A. (2013). Promoting cognitive, emotional, and spiritual client change: The infusion of solution-focused counseling and ritual therapy. *Counseling and Values, 58*, 237–253. https://doi.org/10.1002/j.2161-007X.2013.00036.x

Davis, J. (2000). Ritual as therapy, therapy as ritual. *Journal of Feminist Family Therapy, 11(4)*, 115–130. https://doi.org/10.1300/J086v11n04_09

Dosamantes-Beaudry, I. (1998). Regression-reintegration: Central psychodynamic principle in rituals of transition. *The Arts in Psychotherapy, 25(2)*, 79–84. https://doi.org/10.1016/S0197-4556(98)00008-2

Flores, J. M. (2018). Examining ritual in dance/movement therapy. A literature review. *Expressive therapies capstone theses, 43*. https://digitalcommons.lesley.edu/expressive_theses/43

Gusfield, J. R., & Michalowicz, J. (1984). Secular symbolism: Studies of ritual, ceremony, and the symbolic order in modern life. *Annual Review of Sociology, 10*, 417–435. https://doi.org/10.1146/annurev.so.10.080184.002221

Harris, D. A. (2009). The paradox of expressing speechless terror: Ritual liminality in the creative arts therapies' treatment of posttraumatic distress. *The Arts in Psychotherapy, 36*, 94–104. https://doi.org/10.1016/j.aip.2009.01.006

Hockey, J. (2002). The importance of being intuitive: Arnold Van Gennep's The Rites of Passage. *Mortality, 7*, 210–217. https://doi.org/10.1080/135762702317447768

Homann, K. B. (2010). Embodied concepts of neurobiology in dance/movement therapy practice. *American Journal of Dance Therapy, 32*, 80–99. https://doi.org/10.1007/s10465-010-9099-6

Rando, T. A. (1985). Creating therapeutic rituals in the psychotherapy of the bereaved. *Psychotherapy, 22*, 236–240. https://doi.org/10.1037/h0085500

Richardson, C. (2012). Witnessing life transitions with ritual and ceremony in family therapy: Three examples from a Metis therapist. *Journal of Systemic Therapies, 31(3)*, 68–78. https://doi.org/10.1521/jsyt.2012.31.3.68

St. Clair, R. N. (2017). The biological rationale for revising communication theory: Mirror neurons, epigenetics, brain functions, and lexicon-based semantics. *Intercultural Communication Studies, 26(1)*, 1–23. https://www.sciltp.com/journals/ics/articles/2017061009

Stephenson, B. (2015). Ritual: A very short introduction. New York, NY: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/actrade/9780199943524.001.0001

Winkelman, M. (2009). Shamanism and the origins of spirituality and ritual healing. *Journal for the Study of Religion, Nature, and Culture*, 458–489. https://doi.org/10.1558/jsrnc.v3i4.458

Wyrostok, N. (1995). The ritual as a psychotherapeutic intervention. *Psychotherapy, 32(3)*, 397–404. https://doi.org/10.1037/0033-3204.32.3.397

References:

Bezuhla, R. (2023). Performative practices: Theoretical foundations of interpretation in the social sciences and humanities. *Artistic Culture. Topical Issues, 19(1)*, 74–79. https://doi.org/10.31500/1992-5514.19(1).2023.283126

Acolin, J. (2016). The mind-body connection in dance/movement therapy: Theory and empirical support. *American Journal of Dance Therapy, 38*, 311–333. https://doi.org/10.1007/s10465-016-9222-4

Al-Krenawi, A. (1999). An overview of rituals in Western therapies and intervention: Argument for their use in cross-cultural therapy. *International Journal for the Advancement of Counseling, 21*, 3–17. https://doi.org/10.1023/A:1005311925402

Berrol, C. (2016). Reflections on dance/movement therapy and interpersonal neurobiology: The First 50 years. *American Journal of Dance Therapy, 38*, 303–310. https://doi.org/10.1007/s10465-016-9227-z

Bewley, A. R. (1995). Re-Membering spirituality: Use of sacred ritual in psychotherapy. *Women & Therapy, 16*, 201–213. https://doi.org/10.1300/J015v16n02_19

Brin, D. J. (2004). The use of rituals in grieving for a miscarriage or stillbirth. *Women & Therapy, 27(3-4)*, 123–132. https://doi.org/10.1300/j015v27n03_09

Chaiklin, S., & Wengrower, H. (Eds.). (2009). The art and science of dance/movement therapy: Life is dance (1st ed.). Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203874202

Coan, J. A., Brown, C. L., & Beckes, L. (2014). Our social baseline: The role of social proximity in economy of action. In M. Mikulincer, & P.R. Shaver (Eds.), *Mechanisms of Social Connection: From Brain to Group* (pp. 89–104). Washington, D.C.: American Psychological Association. https://doi.org/10.1037/14250-006

Crockett, S. A., & Prosek, E. A. (2013). Promoting cognitive, emotional, and spiritual client change: The infusion of solution-focused counseling and ritual therapy. *Counseling and Values, 58*, 237–253. https://doi.org/10.1002/j.2161-007X.2013.00036.x

Davis, J. (2000). Ritual as therapy, therapy as ritual. *Journal of Feminist Family Therapy, 11(4)*, 115–130. https://doi.org/10.1300/J086v11n04_09

Dosamantes-Beaudry, I. (1998). Regression-reintegration: Central psychodynamic principle in rituals of transition. *The Arts in Psychotherapy, 25(2)*, 79–84. https://doi.org/10.1016/S0197-4556(98)00008-2

Flores, J. M. (2018). Examining ritual in dance/movement therapy. A literature review. *Expressive therapies capstone theses, 43*. https://digitalcommons.lesley.edu/expressive_theses/43

Gusfield, J. R., & Michalowicz, J. (1984). Secular symbolism: Studies of ritual, ceremony, and the symbolic order in modern life. *Annual Review of Sociology, 10*, 417–435. https://doi.org/10.1146/annurev.so.10.080184.002221

Harris, D. A. (2009). The paradox of expressing speechless terror: Ritual liminality in the creative arts therapies' treatment of posttraumatic distress. *The Arts in Psychotherapy, 36*, 94–104. https://doi.org/10.1016/j.aip.2009.01.006

Hockey, J. (2002). The importance of being intuitive: Arnold Van Gennep's The Rites of Passage. *Mortality, 7*, 210–217. https://doi.org/10.1080/135762702317447768

Homann, K. B. (2010). Embodied concepts of neurobiology in dance/movement therapy practice. *American Journal of Dance Therapy, 32*, 80–99. https://doi.org/10.1007/s10465-010-9099-6

Rando, T. A. (1985). Creating therapeutic rituals in the psychotherapy of the bereaved. *Psychotherapy, 22*, 236–240. https://doi.org/10.1037/h0085500

Richardson, C. (2012). Witnessing life transitions with ritual and ceremony in family therapy: Three examples from a Metis therapist. *Journal of Systemic Therapies, 31(3)*, 68–78. https://doi.org/10.1521/jsyt.2012.31.3.68

St. Clair, R. N. (2017). The biological rationale for revising communication theory: Mirror neurons, epigenetics, brain functions, and lexicon-based semantics. *Intercultural Communication Studies, 26(1)*, 1–23. https://www.sciltp.com/journals/ics/articles/2017061009

Stephenson, B. (2015). Ritual: A very short introduction. New York, NY: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/actrade/9780199943524.001.0001

Winkelman, M. (2009). Shamanism and the origins of spirituality and ritual healing. *Journal for the Study of Religion, Nature, and Culture*, 458–489. https://doi.org/10.1558/jsrnc.v3i4.458

Wyrostok, N. (1995). The ritual as a psychotherapeutic intervention. *Psychotherapy, 32(3)*, 397–404. https://doi.org/10.1037/0033-3204.32.3.397

Дата першого надходження статті до видання: 30.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 008:304:070(82)
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.60

Стародубцева Лідія Володимирівна,
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри медіакомунікацій
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
orcid.org/0000-0002-8259-4775
l.starodubtseva@karazin.ua

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

МЕДІАПАМ'ЯТЬ І ВІЙНА В ЕПОХУ ДИДЖИТАЛ ЯК ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГІЧНИХ РЕФЛЕКСІЙ

Статтю присвячено огляду сучасних культурологічних досліджень на тему медіапам'яті та війни в епоху диджитал. Розглядається взаємна кореляція між концептами медіа, пам'яті і війни як основа для розробки культурологічних інтерпретацій. Продемонстровано важливе значення концепцій колективної пам'яті Моріса Альбвакса, культурної пам'яті Яна та Аляйди Ассман, "місць пам'яті" П'єра Нора для сучасних культурологічних досліджень медіапам'яті.

Особливу увагу приділено теоретичним дослідженням інституційно-політичних аспектів формування воєнної пам'яті, що спираються на соці політичні і культурологічні підходи. Цей напрям є важливим для розуміння формування наративів, що є основою вшанування та музеєфікації пам'яті про війну. Обґрунтовано вагому значущість просторово-символічних місць пам'яті про війну та їхньої ролі у формуванні ідентичності. Розглянуто проблематику сучасних досліджень травматичної пам'яті та постпам'яті в поєднанні культурологічних, психоаналітичних і наративних досліджень. На основі робіт Кеті Карут визначено травму війни як повторювану подію, що не піддається асиміляції, а завдяки розвідкам Джеффрі Александера у галузі культурної травми і колективної ідентичності подія війни осмислена як основа для формування афективних спільнот пам'яті, які не можуть бути повною мірою вписані в символічну інтеграцію.

Визначено концептуальні вектори розуміння взаємозв'язку медіа і війни в перспективі культурологічного аналізу. Зокрема, продемонстровано евристичний потенціал концепцій симулякру Жана Бодріяра, диджитальної війни Вільяма Мерріна, мілітейнменту Роджера Шталя. Розглянуто дослідження медіапам'яті та війни, присвячені Україні, виділено основні напрями цих досліджень як українських, так і зарубіжних вчених. Визначено основні теоретичні підходи до вивчення медіапам'яті про війну в епоху диджитал, що складають сучасний концептуальний інструментарій для культурологічного осмислення війн XXI століття та їхньої репрезентації в медіа.

Ключові слова: візуальні медіа, епоха диджитал, культурна пам'ять, медіавійна, медіапам'ять, наратив, постпам'ять, травма, травматична пам'ять.

© Стародубцева Л. В., Петренко Д. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Starodubtseva Lidiya,
Doctor of Science (Philosophy), Professor,
Professor at Media Communications Department
V. N. Karazin Kharkiv National University
orcid.org/0000-0002-8259-4775
l.starodubtseva@karazin.ua

Petrenko Dmitry,
Doctor of Science (Philosophy), Professor,
Head of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science
V. N. Karazin Kharkiv National University
orcid.org/0000-0001-6771-2916
d.v.petrenko@karazin.ua

MEDIA MEMORY AND WAR IN THE DIGITAL AGE A CULTURAL STUDIES PERSPECTIVE

The article provides an overview of contemporary cultural studies research on media memory and war in the digital age. It examines the interrelation between the concepts of media, memory, and war as a foundation for developing cultural interpretations. Particular attention is given to the theoretical significance of the concepts of collective memory proposed by Maurice Halbwachs, cultural memory developed by Jan and Aleida Assmann, and Pierre Nora's notion of lieux de mémoire ("sites of memory") for contemporary cultural studies of media memory.

Special emphasis is placed on theoretical research addressing the institutional and political dimensions of the formation of war memory, drawing on sociopolitical and cultural studies approaches. This line of inquiry is important for understanding the formation of narratives that underlie the commemoration and musealization of war memory. The study highlights the significance of spatial-symbolic sites of war memory and their role in the formation of identity.

The article also addresses contemporary research on traumatic memory and postmemory within the framework of cultural, psychoanalytic, and narrative studies. Drawing on the works of Cathy Caruth, war trauma is conceptualized as a recurring event that resists assimilation. At the same time, Jeffrey Alexander's studies of cultural trauma and collective identity allow the event of war to be understood as a basis for the formation of affective communities of memory that cannot be fully integrated into symbolic structures.

The article identifies key conceptual vectors for understanding the relationship between media and war from the perspective of cultural analysis. In particular, it demonstrates the heuristic potential of Jean Baudrillard's concept of the simulacrum, William Merrin's concept of digital war, and Roger Stahl's concept of militainment. The study also reviews research on media memory and war related to Ukraine, highlighting the main directions of both Ukrainian and international scholarship in this field. Finally, the article outlines the principal theoretical approaches to the study of media memory of war in the digital age, which together constitute the contemporary conceptual toolkit for the cultural interpretation of twenty-first-century wars and their representation in the media.

Key words: visual media, digital age, cultural memory, media memory, media war, narrative, postmemory, trauma, traumatic memory.

Вступ. Повномасштабна російсько-українська війна радикально трансформувала способи фіксації, поширення та осмислення травматичного досвіду смерті, болю, насильства, руйнацій. Війна стає подією "в прямому етері" і водночас об'єктом миттєвого архівування у цифровому просторі, що слугує не лише місцем пам'яті, а й полем її перманентної реконфігурації. Не перебільшенням було б стверджувати, що Україна сьогодні демонструє світові безпрецедентний спосіб документувати і зберігати цифрові свідчення війни в режимі real-time, новий тип медіапам'яті. З огляду на це актуальність обраної теми осмислення досвіду медіапам'ятування, "травмованого війною", є більш ніж очевидною. Проблемне поле наших пошуків може бути окреслено питанням, якою мірою визначення специфіки взаємних кореляцій між медіа, пам'яттю і війною може слугувати аналітичною рамкою для культурологічної інтерпретації феномена медіапам'яті в реаліях повномасштабної російсько-української війни.

Аналіз досліджень та публікацій. З метою розв'язання поставленої проблеми логічно

перш за все звернутися до серії праць, що належать до "золотого фонду" досліджень пам'яті (Memory Studies) з їхніми реперними точками – концептами "колективної пам'яті" французького культуролога та соціолога Моріса Альбвакса (Maurice Halbwachs, 1992), "культурної пам'яті" німецьких культурологів Яна та Аляйди Ассман (Jan Assmann, 2011, Aleida Assmann, 2011) і "місць пам'яті" французького історика П'єра Нора (Pierre Nora, 2014). На цьому фундаменті ґрунтується більшість сучасних досліджень *взаємозв'язку пам'яті і медіа,* серед яких найбільш вагому значущість мають наукові розвідки британського дослідника Ендрю Госкінса, який фокусує увагу на взаємодії медіа і пам'яті в контексті т. зв. "конективного повороту" (Andrew Hoskins, 2011; 2017a; 2023); німецької культурологині Астрид Ерл, присвячені медіа як інструменту конструювання пам'яті (Astrid Erll, 2008; 2009; 2011; 2025); британських медіатеоретикінь Джоанн Гарде-Хансен і Ред Чідгей, які аналізують пам'ять, музеї та архіви як компоненти візуальної медіакультури (Joanne Garde-Hansen, 2011; Red Chidgey and Joanne Garde-Hansen, 2024); ізраїльських вчених Мотті Нейгера, Орена Маєрса і Ейяля Зандберга, які розглядають проблему медірепрезентації пам'яті жертв Голокосту (Motti Neiger, Oren Meyers, Eyal Zandberg, 2011; 2014; 2023; Motti Neiger, 2024), а також колективу авторів контроверсійної збірки "Журналістика і пам'ять" за редакцією Барбі Зелізер і Керен Тененбойм-Вайнблатт (Barbie Zelizer, Keren Tenenboim-Weinblatt, 2014), які об'єднали провідних австралійських, британських, ізраїльських і американських науковців у галузі журналістикознавства та досліджень пам'яті з метою окреслити складність та неоднозначність розуміння журналістики як "*найпублічнішої, найпоширенішої, найтоншої мембрани соціальної пам'яті*" та засобу "*некомеморативної культурної пам'яті*" (саме так визначає журналістику американський соціолог Майкл Шадсон (Michael Schudson, 2014), проаналізувати способи, якими журналістика і пам'ять взаємно підтримують, підривають, відновлюють та кидають виклик одне одному.

Теоретичне підґрунтя, закладене у цих працях, окреслює контури пограничної знаннєвої території між Memory Studies і Media Studies, сприяючи інституціоналізації окремої дослідницької гілки, що зосереджується на проблематиці *цифрової пам'яті* (Digital Memory) – медіатизованих форм конструювання колективної пам'яті в умовах мережевого суспільства. Ключовими для осмислення *взаємних кореляцій між пам'яттю та соціальними медіа,* зокрема невичерпному переліку факторів, пов'язаних з використанням соцмереж, що можуть (або, навпаки, не можуть) формувати та розвивати колективну пам'ять, є праці "Зберегти як… цифрові спогади" (Joanne Garde-Hansen, Andrew Hoskins, Anna Reading, 2009), "Пам'ять у медіатизованому світі: пригадування та реконструкція" (Andrea Hajek, Christine Lohmeier, Christian Pentzold, 2016); "Алгоритмічна пам'ять і право бути забутим в Інтернеті" (Elena Esposito, 2017); "Цифрові студії пам'яті: медійні форми репрезентації минулого в умовах переходу" (Andrew Hoskins, 2017b), "Пошук в Інтернеті як мнемонічна практика" (Andrei Zavadski, Florian Toepfl, 2019), "Теоретизуючи медіапам'ять: шість елементів, що визначають роль медіа у формуванні колективної пам'яті в цифрову епоху" (Motti Neiger, 2020), "Колективна пам'ять і соціальні медіа: формування нової історичної свідомості в цифрову добу?" (Thomas Birkner, André Donk, 2020), "Переосмислення пам'яті: цифрові медіа та нова поліфонія пам'яті" (Christian Schwarzenegger, Christine Lohmeier, 2020), "Медіасвідчення та самозапис у пам'яті соціальних мереж" (Lital Henig and Tobias Ebbrecht-Hartmann, 2022), "Онлайн-пам'ять" (Qi Wang, 2022), "Соціальні медіа та колективна пам'ять" (Charles B. Stone, 2025) та ін.

Одним із яскравих свідчень стрімкого розвитку цього напряму є міждисциплінарні дискусії серед провідних представників гуманітарного ком'юніті, дослідження яких представлені в міжнародному журналі "Пам'ять, розум і медіа" (*Memory, Mind & Media*), що видається під егідою Кембриджського університету за редакцією Ендрю Госкінса і Ці Ван (Andrew Hoskins and Qi Wang, 2023–2026). Поєднуючи когнітивні та соціокультурні підходи до вивчення пам'яті та забуття в цифрову епоху, автори цього наукового ком'юніті досліджують вплив медіатехнологій на індивідуальне, соціальне та культурне запам'ятовування та забування.

Мета дослідження – визначення ключових тематичних напрямів концептуалізації теми

медіапам’яті та війни в епоху диджитал як предмета сучасних культурологічних досліджень.

Виклад основного матеріалу. У контексті культурологічного дослідження теми медіапам’яті та війни в епоху диджитал особливу концептуальну значущість має окрема гілка теоретичних розвідок, спрямованих на осмислення *взаємозв’язку пам’яті і війни.* Безумовними класиками тут є американські культурологи та історики Пол Фасселл, автор праці “Велика війна та сучасна пам’ять”, в якій розкрито значення літературних слідів і свідчень Першої світової війни для сучасної пам’яті (Paul Fussell, 2012) і Джей Вінтер, автор глибоких і зворушливих книг “Згадуючи війну: Велика війна між пам'яттю та історією” та “Місця пам’яті, місця жалоби”, що мають фундаментальне значення для розуміння особливостей конструювання пам’яті про війну (Jay Murray Winter, 2006; 2014), а також британська історикиня культури Дебра Ремзі, авторка ґрунтовних праць, присвячених проблемам медіарепрезентацій пам’яті про Другу світову війну і формуванню воєнних архівів (Debra Ramsay, 2017; 2023). Втім, націленими на розуміння ходу європейської історії XX століття історико-культурологічними розвідками особливостей воєнної пам’яті, що репрезентована у літературних свідченнях і візуальних медіа, не обмежується складний ландшафт сучасних студій воєнної медіапам’яті.

Численні теоретичні дослідження пам’яті про війну і війн пам’яті XXI століття розвиваються в декількох тематичних напрямах, з яких найбільш значущими є, по-перше, аналіз *інституційно-політичних аспектів* формування політик воєнної пам’яті та комеморації, що спирається на історичні, соціополітичні та культурологічні підходи до розуміння мнемонічних стратегій та ідеологічних наративів вшанування пам’яті про війну, ритуалів і практик канонізації історичного досвіду, музеєфікації та меморіалізації пам’яті про військові події, геноцид і тероризм (Timothy G. Ashplant, Graham Dawson, Michael Roper, 2000; Paul Gough, 2008; Michael Keren, Holger H. Herwig, 2009; Brad West, 2016 та ін.); по-друге, дослідження *просторово-символічних аспектів* розуміння “місць пам’яті” про війну та їхній зв’язок з ідентичністю, що долають теоретичні розриви між метаконцепціями пам'яті та місця з позицій соціальної психології, культурної та міської географії через аналіз “спатіалізації пам’яті” у формуванні просторових і наративних стратегій контекстуалізації воєнних спогадів про втрати, травми, конфлікти та страждання (Jay Winter, 2008; Danielle Drozdzewski, Sarah De Nardi, & Emma Waterton, 2016; Anett Árvay, Kenneth E. Foote, 2020 та ін.); по-третє, дослідження *проблематики травматичної пам’яті та постпам’яті,* що інтегрують психоаналітичну теорію, культурологію та наративний аналіз, розглядаючи війну як подію радикального розриву, який породжує “негативну присутність” минулого в сучасності: тут слід відзначити концепт травматичного свідчення, що розвинула Кеті Карут у книзі “Непривласнений досвід: травма, наратив та історія”, де травма постає як повторювана, неасимільована подія (Cathy Caruth, 2016), поняття постпам’яті, що описує міжпоколіннєву передачу травматичного досвіду, сформулюване Маріанною Гірш у працях “Сімейні рамки: фотографія, наратив і постпам’ять” та “Покоління постпам’яті: письмо та візуальна культура після Голокосту” (Marianne Hirsch, 2016), аналіз “мов травм” у їхньому зв'язку з пам’яттю в колективній монографії “Мови травми: історія, пам’ять і медіа” (Peter Leese, Jason Crouthamel, and Julia Barbara Köhne, 2021) та проблематику культурної травми як соціального процесу артикуляції колективного болю Джеффрі Александера, представлену в його ґрунтовній роботі “Культурна травма і колективна ідентичність” (Jeffrey C. Alexander, 2005). У цій оптиці війна розглядається як подія, що формує афективні спільноти пам’яті, репрезентується через наративи свідчення та водночас чинить опір повній символічній інтеграції.

Окремо слід згадати і такі напрями розробки проблематики взаємних кореляцій війни і пам’яті, де пам’ять концептуалізується з точки зору її політичної інструменталізації як поле боротьби (memory wars, mnemonic battles): простір дискурсивної гегемонії та символічного капіталу, коли конкуруючі актори – держави, еліти, громадські рухи – змагаються за контроль над інтерпретацією минулого, а також теоретичні розробки у галузі геополітики воєнної пам’яті, де пам’ять розглядається як елемент міжнародних відносин та інформаційної війни, а війна осмислюється як тривалий мнемонічний

конфлікт, де контроль над інтерпретацією минулого стає частиною стратегічної боротьби за символічний суверенітет.

Іншим важливим підґрунтям для розв'язання досліджуваної нами проблематики є серія теоретичних розвідок, присвячених *взаємозв'язку війни і медіа.* Давно минули часи релятивізації істини, коли Жан Бодріяр, вдаючись до інтелектуальної розкоші філософських "ігор у бісер", з легкістю ставив під сумнів медіатизовану реальність війни 1991 року у Перській затоці (згадаймо його знамениту темпоральну тріаду: "Війни в Затоці не буде", "Чи справді йде Війна в Затоці?" та "Війни в Затоці не було" (Jean Baudrillard, 2012), жонглював медіаілюзіями та ефектами "дереалізації реальності" терористичної атаки на США 11 вересня 2001 року, перетворюючи справжні події на якусь "божевільну виставу", що продюсується в медіа, – нескінченну "гру з фантомами", що є ознакою "диджитальної війни" (William Merrin, 2005; 2018). "Віртуальні перемоги і медіацинізм" – так кілька років потому Філіп Хаммонд, один із відомих дослідників діалектики медіа і війни в епоху постмодерну, охрестив стратегію переродження одного з медіацентрів у столиці Катару, Досі, на початку війни в Іраку на своєрідний "театр абсурду", де панувала "сюрреалістична атмосфера" підміни реальної війни її медіасимулякрами (Philip Hammond, 2007). "Війна – це не пекло, це розвага": таку назву мала збірка досліджень, присвячених репрезентації конфліктів у візуальних медіа (Rikke Schubart, Fabian Virchow, Debra White-Stanley, 2009), а Роджер Шталь навіть наполягав на необхідності введення до наукового обігу поняття "мілітейнмент" (Roger Stahl, 2009) як контамінації ідеології мілітаризму та індустрії розваг – всюдисущого ентертейменту.

В епоху after-post, alter-, post-post… і метамодерну роздуми більшості теоретиків медіавійн "кінця прекрасної епохи" постмодерну здаються хіба що невагомою ажурною пряжею слів про "владні дискурси" і "пошуки ідентичності" у гібридних "онтологіях війни і миру", що зависли в повітрі невизначеностей (Борис Парахонський, Галина Яворська, 2019). Спектр тематичних напрямів досліджень, спрямованих на визначення специфіки взаємних кореляцій між концептами "медіа" і "війна", навіть якщо триматися хронологічних рамок усього лише останніх трьох десятиліть, є невірогідно широким і строкатим: тут є свої академічні докси, теоретичні школи і звісно ж, свої класики, такі як, наприклад, крім вже згаданих нами вище, Філіп М. Тейлор (Philip M. Taylor, 1998), Річард Мінітер (Richard Miniter, 2005), (Denis McQuail, 2006), Томас Рід (Thomas Rid, 2007), Пол М. Харідакіс, Барбара С. Гугенберг і Стенлі Т. Верден (Paul M. Haridakis, Barbara S. Hugenberg, Stanley T. Wearden, 2009), Ендрю Госкінс і Бен О'Лафлін (Andrew Hoskins, Ben O'Loughlin, 2010; Andrew Hoskins, 2021), Сьюзан Л. Карратерс (Susan L. Carruthers, 2011, Дар'я Фабіянич, Крістіан Шпар і Владимир Златарскі (Darija Fabijanić, Christian Spahr, Vladimir Zlatarsky, 2016), Джек Кешілл (Jack Cashill, 2025), Девід Пакман (David Pakman, 2026) і багато інших.

Їхні праці, присвячені різноманітним аспектам зв'язку медіа і війни, не слід плутати з дослідженнями "медіавійн": інформаційних баталій у цифровому медіапросторі, що відбуваються перманентно й у мирні часи. Йдеться саме про розвідки, присвячені аналізу (дез)інформаційної та пропагандистської функцій медіа у воєнних зіткненнях (будь то В'єтнамська, Арабо-Ізраїльська, Фолклендська, Афганська, Іракська, Лівійська чи Сирійська війни), формування воєнних наративів і контрнаративів, класифікації медіафейків і медіаміфів під час воєнних дій, а також специфіки маніпуляцій, до яких вдаються уряди, використовуючи медіа для підтримки своїх військових зусиль, коли медіаконтент створюється з метою інформувати, переконувати, направляти аудиторії чи маніпулювати ними.

Вищезгадані дослідження знайшли відображення в багаторічній теоретичній дискусії, матеріали і результати якої представлені у міжнародному журналі "Медіа, війна і конфлікт" (*Media, War & Conflict*), присвяченому мінливій арені війн, репрезентованих у медіа початку XXI століття (Maltby, S., Mitra, S., O'Loughlin, B., Parry, K., & Stupart, R., 2008–2026). У цьому заснованому Сарою Молтбі у 2008 році інтердисциплінарному журналі, що видається одним із провідних глобальних академічних видавців у сфері соціогуманітарних наук, SAGE Publications, представлено дослідження соціально-політичних, культурних і технологічних трансформацій у способах ведення, підсумках

і наслідках війни, що функціонує в умовах інтенсивної медіатизації, а одна із тематичних рубрик: *Memory, Commemoration and Archives* – спеціально присвячена медіапам'яті.

Військові конфлікти XXI століття потребують нового розуміння. Вони відбуваються в екранному задзеркаллі, це "війни у смартфонах". Ось лише декілька характерних назв праць, присвячених зв'язку війни і медіа в епоху диджитал: "Онлайн-спогади, цифрові конфлікти та кібердотик війни" (Adi Kuntsman, 2010); "Цифровий мілітаризм" (Adi Kuntsman, Rebecca L. Stein, 2015); "Радикальна війна: дані, увага та контроль у XXI столітті" (Matthew Ford and Andrew Hoskins, 2022). У цілому, ці фундаментальні дослідження дозволяють окреслити межі критичної парадигми розуміння провідної ролі медіа у репрезентації–містифікації–міфологізації–продовженні–вирішенні військових конфліктів диджитальної ери, переконуючи в тому, що симбіотичний зв'язок між медіа та війною є таким же важливим для розуміння, як і сама війна.

Жорстка українська реальність після Бучі та Маріуполя змушує піддавати ревізії ці інтелектуальні напрацювання і шукати свої власні рішення, спираючись на досвід російсько-української війни. Розвідки, спрямовані на розкриття особливостей *взаємозв'язку медіа і війни в Україні,* все частіше виникають як в західному теоретичному дискурсі (див., наприклад: Olga Burlyuk & Vjosa Musliu, 2023; Anna Näslund & Ramón Reichert, 2024; Michael Gentile, 2025), так і у вітчизняному гуманітарному просторі (Карина Акопян, 2023; Андрій Бистров, 2025; Тетяна Війтович, 2023; Віктор Легкодух, 2024; Володимир Неживело, 2026; Ольга Примаченко, 2022; Назар Приходько, 2024; Михайло Сорока, 2022; Артур Тат'янченко, 2025 та ін.).

Попри чисельність цих і подібних їм публікацій, присвячених інструментам і способам протидії "інформаційним", "когнітивним", "гібридним", "мережевим" війнам, "кібервійнам" і "інформаційно- психологічним спецопераціям" доби пост-правди в реаліях війни в Україні, рівень концептуальних узагальнень щодо кореляції між концептами "війна" і "медіа" в українському науковому просторі є все ще вкрай недостатнім. І тому в рефлексіях над сучасністю ми мимоволі покликані шукати нові концептуальні підходи до розуміння ролі війн у медіа і, vice versa, медіа – у війні. Зокрема, малодослідженим залишається мнемонічний вимір цієї теми.

Своєрідними виключеннями є рідкісні праці у цьому напрямі вітчизняних авторів, як англомовні: Світлани Кот, Аліни Мозолевської та Ольги Поліщук (Svitlana Kot, Alina Mozolevska, Olha Polishchuk, 2024); Оксани Худошник, Олександра Крупського і Наталії Стирник (Oksana Hudoshnyk, Oleksandr Krupskyi, Nataliia Styrnik, 2025); Валентини Хархун (Valentyna Kharkhun, 2025), Станіслави Зайцевої, Ольги Добродум, Максима Єніна і Наміга Ісазаде (Stanislava Zaitseva, Olga Dobrodum, Maksym Yenin, Namig Isazade, 2025), так і україномовні (Богдан Чорномаз, 2018; Олег Морозов, 2024; Олена Романенко, 2024 Тетяна Ковальова, Юрій Зубахін, Сергій Ковальов, 2025 та ін.).

Безумовно, мнемонічні практики російсько-української війни, що реалізуються в режимі реального часу і формують неупорядковані вебархіви у мережевому просторі нескінченного потоку шокуючих новин, моторошних візуальних образів, жахливих історій і трагічних свідчень, потребують ретельного міждисциплінарного аналізу на перетині філософських, соціопсихологічних, історико-культурних, медіатеоретичних, нейропсихологічних, візуально-антропологічних і геополітичних досліджень, і тільки такий синкрезис може закласти основи формування інтегративної стратегії культурологічних рефлексій над проблемою медіатизованої воєнної пам'яті в реаліях російської агресії проти України.

Висновки. Основні результати проведеного дослідження полягають у визначенні трьох ключових тематичних напрямів концептуалізації теми медіапам'яті та війни в епоху диджитал як предмета сучасних культурологічних студій: 1) медіатизованої пам'яті на перетині між Media Studies і Memory Studies, 2) "диджитальної війни" на межі медіазнавства і досліджень у галузі воєнних конфліктів, 3) воєнної пам'яті у її різноманітних аспектах: інституційно-політичному, просторово-символічному, посттравматичному та ін.

Підсумовуючи, зазначимо, що в дискурсі сучасної гуманітаристики аналітичні розробки з проблематики медіапам'яті про війну стрімко розвиваються. Однак не дивлячись

на те, що окремі аспекти цього неосяжного теоретичного поля є ретельно дослідженими, у цілому концептуальний ландшафт культурологічного розуміння того, як пов'язані між собою медіа, пам’ять і війна в епоху диджитал, зокрема війна росії проти України, є диверсифікованим і фрагментарним, що зумовлює необхідність проведення нових дослідницьких розвідок і пошуків нових ракурсів аналізу.

Список використаних джерел:

Акопян, К. А. (2023). Медіаетика воєнного часу: військова журналістика в українсько-російській війні. *Functioning of the Ukrainian media during martial law in Ukraine: scientific monograph* (с. 5–18). Riga: Publishing House “Baltija Publishing”. https://doi.org/10.30525/978-9934-26-270-8-1.

Бистров, А. (2025). Трансформація поняття “криза” для медіа в умовах війни Росії проти України. *Синопсис: текст, контекст, медіа, 31*(3), 208–214. https://doi.org/10.28925/2311-259x.2025.3.9.

Війтович, Т. (2023). Медійний простір у часи війни: суспільно-економічний аспект. Файвішенко, Д. С., Шкуров Є. В. (ред.). *Україна у просторі соціальних комунікацій: суспільство, медіа, рефлексії війни (до річниці героїчного спротиву російському вторгненню):* матеріали Міжнар. наук.-практ. інтернет-конф. (Київ, 27–28 лют. 2023 р.). (с. 62–66). Київ: Держ. торг.-екон. ун-т.

Ковальова, Т., Зубахін, Ю., Ковальов, С. (2025). Медіасторітелінг і пам’ять війни: наративні стратегії комеморації. *Образ*, *2*(48), 13–20. https://doi.org/10.21272/Obraz.2025.2(48)-13-20.

Легкодух, В. В. (2024). Роль інформаційної війни у російсько-українському конфлікті: аналіз впливу медіа. *Актуальні питання у сучасній науці, 2*(20), 866–876. https://doi.org/10.52058/2786-6300-2024-2(20)-866-876.

Морозов, О. (2024). Між самовіктимізацією і спільною пам’яттю: війна Росії проти України в російських незалежних медіа (пер. з англ. Юрія Шаповала). *Політичні дослідження*, *2*(8), 94–110. https://doi.org/10.53317/2786-4774-2024-2-5.

Неживело, В. (2026). Медіа в контексті російської інформаційно-психологічної війни проти України. *Вісник Львівського університету. Серія журналістика*, *58*, 65–76. http://dx.doi.org/10.30970/vjo.2026.58.13911.

Нора, П. (2014). *Теперішнє, нація, пам’ять* (пер. фр. А. Рєпи). Київ: Кліо.

Парахонський, Б. О., Яворська, Г. М. (2019). *Онтологія війни і миру: безпека, стратегія, смисл: монографія.* Київ: НІСД.

Примаченко, О. (2022). Діяльність медіа в Україні в умовах війни. *Scientific Collection ‘InterConf’,* 120, 98–101.

Приходько, Н. (2024). Травми війни та культурні ідентичності: візуальні медіа в українському контексті. *Вісник Маріупольського державного університету. Серія: Філософія, культурологія, соціологія, 28*, 109–118. https://doi.org/10.34079/2226-2830-2024-14-28-109-118.

Романенко, О. (2024). Війна і пам’ять: трансформація наративних меморіальних практик. *Філологічні науки: збірник наукових праць. Літературний процес: методологія, імена, тенденції*, *24*, 114–122. https://doi.org/10.28925/2412-2475.2024.24.12.

Сорока, М. (2022). Журналісти на війні. Документальні дослідження, хронікальний літопис, аналітика. Київ: Фоліо.

Тат’янченко, А. (2025). Трансформація українського медіапростору в умовах війни: виклики та перспективи конвергенції. *Обрії друкарства*, *2*(18), 148–162. https://doi.org/10.20535/2522-1078.2025.2(18).343702.

Чорномаз, Б. (2018). Національна пам’ять і менталітет в інформаційній війні. *Емінак. Scientific Quarterly Journal*, *2*(24), 79–86.

Alexander, J. C. (2005). Cultural Trauma and Collective Identity. In Alexander, J. C. *The meanings of social life: A cultural sociology* (pp. 85–108). New York: Oxford University Press.

Ashplant, T. G., Dawson, G., & Roper, M. (Eds.). (2000). *The politics of war memory and commemoration: Contexts, Structures and Dynamics.* (Routledge Studies in Memory and Narrative). London: Routledge.

Assmann, A. (2011). *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Assmann, J. (2011). *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Árvay, A., Foote, K. (2020). The Spatiality of Memoryscapes, Public Memory, and Commemoration. In Nardi, S. D., Orange, H., High, S., & Koskinen-Koivisto, E. (Eds.). *The Routledge Handbook of Memory and Place* (pp. 129–137). New York, NY: Routledge.

Baudrillard, J. (2012). *The Gulf War Did Not Take* (transl. from fr. by Paul Patton). Sydney: Power Publications.

Birkner, T., Donk, A. (2020). Collective memory and social media: fostering a new historical consciousness in the digital age? *Memory Studies*, *13*(4), 367–383. https://doi.org/10.1177/1750698017750012.

Burlyuk, O., Musliu, V. (2023). The Responsibility to Remain Silent? On the Politics of Knowledge Production, Expertise and (Self-)Reflection in Russia's War against Ukraine. *Journal of International Relations and Development, 26*, 605–618. DOI: https://doi.org/10.1057/s41268-023-00318-x.

Caruth, C. (2016). Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.

Carruthers, S. L. (2011). The Media at War. 2nd ed. London; New York: Red Globe Press. 344 p.

Cashill, J. (2025). Empire of Lies: Big Media's 30-Year War on Truth, 1994–2024. Independently published.

Drozdzewski, D., Nardi, S. de, & Waterton, E. (2016). Memory, place and identity: commemoration and remembrance of war and conflict (Routledge Research in Culture, Space and Identity). London: Routledge.

Erll, A. (2011). Media and Memory. In Erll, A. *Memory in Culture* (transl. from Germany by Sara B. Young). (pp. 113–143). New York, NY: Palgrave Macmillan.

Erll, A. (2011). Travelling Memory. *Parallax*, *17*, 4–18. https://doi.org/10.1080/13534645.2011.605570.

Erll, A. (2025). Media and Memory: The Case of the Odyssey. In Erll, A., Hirst, W. (Eds.). *Cognition, Culture, and Political Momentum: Breaking down the Silos in Collective Memory Research*. (Chapter 18, pp. 245–257). Oxford, UK: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780197788332.003.0019.

Erll, A., Nünning, A. (2008). Cultural memory studies: An introduction. In A. Erll, A., Nuenning, A. (Eds.). *Cultural Memory Studies: An Introduction* (pp. 1–18). Berlin; New York: De Gruyter.

Erll, A., Rigney, A. (Eds.). (2009). *Mediation, remediation, and the dynamics of cultural memory.* (Media and Cultural Memory / Medien und kulturelle Erinnerung. Book 10). Berlin: De Gruyter.

Esposito, E. (2017). Algorithmic memory and the right to be forgotten on the web. *Big Data & Society*, *4*(1), 1–11. https://doi.org/10.1177/2053951717703996.

Fabijanić, D., Spahr, C, Zlatarsky, V. (2016). Ethical choices when journalists go to war. *Conflict reporting in the smartphone era – from budget constraints to information warfare.* (South East Europe Media Program of the Konrad Adenauer Stiftung). Retrieved from https://ethicaljournalismnetwork.org/ethical-choices-when-journalists-go-to-war-introduction.

Ford, M., Hoskins, A. (2022). *Radical War: Data, Attention and Control in the Twenty-First Century.* Oxford, UK: Oxford University Press.

Fussell, P. (2012). *The Great War and Modern Memory.* New York, NY: Union Square & Co.

Garde-Hansen, J. (2011). *Media and Memory.* (Media Topics). Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.

Garde-Hansen, J., Chidgey, R. (2024). *Museums, Archives and Protest Memory.* (Palgrave Macmillan Memory Studies). London: Palgrave Macmillan.

Garde-Hansen, J., Hoskins A., Reading A. (Eds.). (2009). Save as … digital memories. London: Palgrave Macmillan.

Gentile, M. (2025). War Memorialization and Nation-Building in Ukraine. *Eurasian Geography and Economics*, *66*, 765–792. https://doi.org/10.1080/15387216.2025.2498159.

Gough, P. (2008). Commemoration of war. In Graham, B., Howard, P. (Eds.). *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity* (pp. 323–347). London: Routledge.

Hajek, A., Lohmeier, C., Pentzold, C. (Eds.). (2016). Memory in a mediated world: remembrance and reconstruction (Palgrave Macmillan Memory Studies). London: Palgrave Macmillan.

Hammond, P. (2007). Virtual victories and media cynicism. In Hammond, P. *Media, War and Postmodernity* (pp. 60–62). London; New York: Routledge.

Haridakis, P. M., Hugenberg, B. S., Wearden, S. T. (Eds.). (2009). War and the Media: Essays on News Reporting, Propaganda and Popular Culture. Jefferson, NC: McFarland.

Henig, L., Ebbrecht-Hartmann, T. (2022). Witnessing Eva Stories: Media witnessing and self-inscription in social media memory. *New Media & Society*, *24*(1), 202–226. https://doi.org/10.1177/1461444820963805.

Hirsch, M. (2012). Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory. North Charleston, SC: CreateSpace Independent Publishing Platform.

Hirsch, M. (2012). The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust (Gender and Culture Series). New York, NY: Columbia University Press.

Hoskins, A. (2021). Media and compassion after digital war: Why digital media haven't transformed responses to human suffering in contemporary conflict. *International Review of the Red Cross*, *102*(913), 117–143. https://doi.org/10.1017/S1816383121000102.

Hoskins, A. (2017). Memory of the multitude: The end of collective memory. In Hoskins, A. (Ed.). *Digital Memory Studies* (pp. 85–109). London; New York: Routledge. DOI: https://doi.org/10.4324/9781315637235-4.

Hoskins, A., O'Loughlin, B. (2010). *War and Media.* Cambridge, UK: Polity.

Hoskins, A., Shchelin, P. (2023). The war feed: Digital war in plain sight. *American Behavioral Scientist, 67*(3), 449–463. https://doi.org/10.1177/00027642221144848.

Hoskins, A., Wang, Q. (Eds.). (2023–2026). Memory, Mind & Media (vol. 1–4). ISSN: 2635-0238. Cambridge University Press. Retrieved from https://www.cambridge.org/core/journals/memory-mind-and-media.

Hudoshnyk, O., Krupskyi, O. P., Styrnik, N. (2025). Mediatization of Collective Testimonies During the Russian–Ukrainian War 2022–2023. *Communication & Society*, *38*(1), 281–297. https://doi.org/10.15581/003.38.1.021.

Keren, M., Herwig, H. H. (2009). War Memory and Popular Culture: Essays on Modes of Remembrance and Commemoration. Jefferson, NC: McFarland.

Kharkhun, V. (2025). Warring Memory: Exhibiting the Russo–Ukrainian War in National Museums. *Nationalities Papers* (Published online by Cambridge University Press), 1–25. https://doi.org/10.1017/nps.2025.10089.

Kot, S., Mozolevska, A., Polishchuk, O. (2024). Digital war diaries: Witnessing the 2022 Russian War against Ukraine. *Memory, Mind & Media*, *3*, 1–18. https://doi.org/10.1017/mem.2024.11.

Kuntsman, A. (2010). Online Memories, Digital Conflicts and the Cybertouch of War. *War, Conflict and Commemoration in the Age of Digital Reproduction* (Digital Icons. Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media), 4, 1–12.

Kuntsman, A., Stein, R. L. (2015). Digital Militarism: Israel's Occupation in the Social Media Age (Stanford Studies in Middle Eastern and Islamic Societies and Cultures). Redwood City, CA: Stanford University Press.

Leese, P., Crouthamel, J., Köhne, J. B. (Eds.). (2021). Languages of Trauma: History, Memory, and Media. Toronto: University of Toronto Press.

Maltby, S., Mitra, S., O'Loughlin, B., Parry, K., & Stupart, R. (Eds.). (2008–2026). Media, War & Conflict. ISSN: 1750-6360. Retrieved from https://journals.sagepub.com/overview-metric/MWC.

McQuail, D. (2006). On the mediatization of war: A review article. *International Communication Gazette*, *68*(2). 107–118. https://doi.org/10.1177/1748048506062227.

Merrin, W. (2018). *Digital War: A Critical Introduction.* London: Routledge.

Merrin, W. (2005). To play with phantoms: Jean Baudrillard and the evil demon of the simulacrum. In Merrin, W. *Baudrillard and the Media: A Critical Introduction* (pp. 85–111). London; New York: Routledge.

Meyers, O., Neiger, M., Zandberg, E. (2014). Communicating Awe: Media Memory and Holocaust Commemoration (Palgrave Macmillan Memory Studies). London: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137325242.

Miniter, R. (2005). 22 Media Myths That Undermine the War on Terror. Washington, DC: Regnery Publishing.

Näslund, A., Reichert, R. (2024). Media Strategies and Visual Politics during the Full-Scale Attack of Russia on Ukraine (Transcript Verlag, 2025). *Digital Culture and Society*, *10*(1), 7–14. https://doi.org/10.14361/dcs-2024-0102.

Neiger, M. (2024). Media Memory. In *The Palgrave Encyclopedia of Memory Studies* (pp. 1–6). London; New York: Springer Nature Switzerland. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-93789-8_58-1.

Neiger, M. (2020). Theorizing media memory: six elements defining the role of the media in shaping collective memory in the digital age. *Sociology Compass, 14*(5), e12782. https://doi.org/10.1111/soc4.12782.

Neiger, M., Meyers, O., Ben-David, A. (2023). Tweeting the holocaust: social media discourse between reverence, exploitation, and simulacra. *Journal of Communication*, *73*(3), 222–234. https://doi.org/10.1093/joc/jqad010.

Neiger, M., Meyers, O., Zandberg, E. (Eds.). (2011). On Media Memory: Collective Memory in a New Media Age (Palgrave Macmillan Memory Studies). London: Palgrave Macmillan.

Ramsay, D. (2017). American Media and the Memory of World War II (Routledge Research in Cultural and Media Studies). London; New York: Routledge.

Ramsay, D. (2023). Archives of War: Technology, Emotion and History. (Media, War and Security). London: Routledge.

Rid, T. (2007). War and Media Operations: The US Military and the Press from Vietnam to Iraq (Routledge Military Studies). London; New York: Routledge.

Schubart, R., Virchow, F., White-Stanley, D. (2009). War Isn't Hell, It's Entertainment: Essays on Visual Media and the Representation of Conflict. Jefferson, NC: McFarland.

Schudson, M. (2014). Journalism as a vehicle of non-commemorative cultural memory. In Zelizer, B., Tenenboim-Weinblatt, K. (Eds.). *Journalism and memory* (pp. 85–96). London: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137263940_6.

Schwarzenegger, C., Lohmeier, C. (2020). Reimagining memory: digital media and a new polyphony of memory. In Filimowicz, M., Tzankova, V. (Eds.). *Reimagining communication: experience* (pp. 132–146). New York, NY: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781351015356-8.

Stahl, R. (2009). *Militainment, Inc.: War, Media, and Popular Culture.* London; New York: Routledge.

Stone, Ch. B. (2025). Social Media and Collective Memory. In Erll, A., Hirst, W.. (Eds.). Cognition, Culture, and Political Momentum: Breaking down the Silos in Collective Memory Research (chapter 21, pp. 284–296). Oxford, UK: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780197788332.003.0022.

Pakman, D. (2026). Pay Attention: How the Algorithms and Media Wars Are Suppressing Truth and Rewiring Your Brain. New York, NY: Harper.

Taylor, P. M. (1998). War and the Media: Propaganda and persuasion in the Gulf War (Revised ed.). Manchester: Manchester University Press.

Wang, Q. (2022). Memory Online. London: Routledge.

West, B. (2016). War memory and commemoration (Memory Studies: Global Constellations). London: Routledge.

Winter, J. (2006). Remembering War: The Great War Between Memory and History in the Twentieth Century. New Haven, CT: Yale University Press.

Winter, J. (2014). Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History (Canto Classics). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Winter, J. (2008). Sites of Memory and the Shadow of War. In Erll, A., Nünning, A. (Eds.). *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook* (pp. 61–74). Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Zaitseva, S., Dobrodum, O., Yenin, M., Isazade, N. (2025). Digital War Narratives and Media Practices Within the Ukrainian Media Field. *Proceedings of Azerbaijan High Technical Educational Institutions Journal,* 1–12. Retrieved from https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=5315716.

Zavadski, A., Toepfl, F. (2019). Querying the Internet as a mnemonic practice: how search engines mediate four types of past events in Russia. *Media, Culture & Society*, *41*(1), 21–37. https://doi.org/10.1177/0163443718764565.

Zelizer, B., Tenenboim-Weinblatt, K. (Eds.). (2014). Journalism and memory (Palgrave Macmillan Memory Studies). London: Palgrave Macmillan.

References:

Akopian, K. A. (2023). Mediaetyka voiennoho chasu: viiskova zhurnalistyka v ukrainsko-rosiiskii viini [Media ethics in wartime: military journalism in the Ukrainian-Russian war]. *Functioning of the Ukrainian media during martial law in Ukraine: scientific monograph* (pp. 5–18). Riga: Publishing House “Baltija Publishing”. https://doi.org/10.30525/978-9934-26-270-8-1 [in Ukrainian].

Bystrov, A. (2025). Transformatsiia poniattia “kryza” dlia media v umovakh viiny Rosii proty Ukrainy [The transformation of the concept of “crisis” for media in the context of Russia’s war against Ukraine]. *Synopsys: tekst, kontekst, media, 31*(3), 208–214. https://doi.org/10.28925/2311-259x.2025.3.9 [in Ukrainian].

Viitovych, T. (2023). Mediinyi prostir u chasy viiny: suspilno-ekonomichnyi aspekt [Media space in times of war: the socio-economic aspect]. Faivishenko, D. S., Shkurov, Ye. V. (Red.). *Ukraina u prostori sotsialnykh komunikatsii: suspilstvo, media, refleksii viiny (do richnytsi heroichnoho sprotyvu rosiiskomu vtorhnenniu)*: materialy Mizhnar. nauk.-prakt. internet-konf. (Kyiv, 27–28 liut. 2023). (pp. 62–66). Kyiv: Derzh. torh.-ekon. un-t [in Ukrainian].

Kovalova, T., Zubakhin, Yu., Kovalov, S. (2025). Mediastoritelinh i pamiat viiny: naratyvni stratehii komemoratsii [Media storytelling and the memory of war: narrative strategies of commemoration]. *Obraz*, *2*(48), 13–20. https://doi.org/10.21272/Obraz.2025.2(48)-13-20 [in Ukrainian].

Lehkodukh, V. (2024). Rol informatsiinoi viiny u rosiisko-ukrainskomu konflikti: analiz vplyvu media. [The role of information warfare in the Russian–Ukrainian conflict: an analysis of media influence]. *Aktualni pytannia u suchasnii nautsi, 2*(20), 866–876. https://doi.org/10.52058/2786-6300-2024-2(20)-866-876 [in Ukrainian].

Morozov, O. (2024). Mizh samoviktymizatsiieiu i spilnoiu pamiattiu: viina Rosii proty Ukrainy v rosiiskykh nezalezhnykh media [Between self-victimization and collective memory: russia’s war against Ukraine in russian independent media] (per. z anhl. Yuriia Shapovala). *Πολίτychnı doslidzhennia*, *2*(8). 94–110. https://doi.org/10.53317/2786-4774-2024-2-5 [in Ukrainian].

Nezhyvelo, V. (2026). Media v konteksti rosiiskoi informatsiino-psykholohichnoi viiny proty Ukrainy [Media in the context of russia’s information-psychological war against Ukraine]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriia zhurnalistyka, 58*, 65–76. http://dx.doi.org/10.30970/vjo.2026.58.13911 [in Ukrainian].

Nora, P. (2014). *Teperishnie, natsiia, pam’iat* [The present, the nation, memory] (per. z fr. A. Riepy). Kyiv: Klio [in Ukrainian].

Parakhonskyi, B. O., Yavorska, H. M. (2019). *Ontolohiia viiny i myru: bezpeka, stratehiia, smysl*: monohrafiia [The Ontology of war and peace: security, strategy, meaning: a monograph]. Kyiv: NISD [in Ukrainian].

Prymachenko, O. (2022). Diialnist media v Ukraini v umovakh viiny [Media activity in Ukraine under conditions of war]. *Scientific Collection ‘InterConf’,* 120, 98–101 [in Ukrainian].

Prykhodko, N. (2024). Travmy viiny ta kulturni identychnosti: vizualni media v ukrainskomu konteksti [War trauma and cultural identities: visual media in the Ukrainian context]. *Visnyk Mariupolskoho derzhavnoho universytetu. Seriia: Filosofiia, kulturolohiia, sotsiolohiia, 28*, 109–118. https://doi.org/10.34079/2226-2830-2024-14-28-109-118. [in Ukrainian].

Romanenko, O. (2024). Viina i pamiat: transformatsiia naratyvnykh memorialnykh praktyk [War and memory: transformation of narrative memorial practices]. *Filolohichni nauky: zbirnyk naukovykh prats. Literaturnyi protses: metodolohiia, imena, tendentsii, 24*, 114–122. https://doi.org/10.28925/2412-2475.2024.24.12 [in Ukrainian].

Soroka, M. (2022). Zhurnalisty na viini. Dokumentalni doslidzhennia, khronikalnyi litopys, analityka [Journalists at war. Documentary studies, chronicle records, analytics]. Kyiv: Folio [in Ukrainian].

Tat'ianchenko, A. (2025). Transformatsiia ukrainskoho mediaprostoru v umovakh viiny: vyklyky ta perspektyvy konverhentsii [The transformation of the ukrainian media space in wartime: challenges and prospects of convergence]. *Obrii drukarstva, 2*(18), 148–162. DOI: https://doi.org/10.20535/2522-1078.2025.2(18).343702 [in Ukrainian].

Chornomaz, B. (2018). Natsionalna pamiat i mentalitet v informatsiinii viini [National memory and mentality in information warfare]. *Eminak. Scientific Quarterly Journal, 2*(24), 79–86 [in Ukrainian].

Alexander, J. C. (2005). Cultural Trauma and Collective Identity. In Alexander, J. C. *The meanings of social life: A cultural sociology* (pp. 85–108). New York: Oxford University Press.

Ashplant, T. G., Dawson, G., & Roper, M. (Eds.). (2000). The politics of war memory and commemoration: Contexts, Structures and Dynamics. (Routledge Studies in Memory and Narrative). London: Routledge.

Assmann, A. (2011). Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Assmann, J. (2011). Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Árvay, A., Foote, K. (2020). The Spatiality of Memoryscapes, Public Memory, and Commemoration. In Nardi, S. D., Orange, H., High, S., & Koskinen-Koivisto, E. (Eds.). *The Routledge Handbook of Memory and Place* (pp. 129–137). New York, NY: Routledge.

Baudrillard, J. (2012). The Gulf War Did Not Take (transl. from fr. by Paul Patton). Sydney: Power Publications.

Birkner, T., Donk, A. (2020). Collective memory and social media: fostering a new historical consciousness in the digital age? *Memory Studies*, *13*(4), 367–383. https://doi.org/10.1177/1750698017750012.

Burlyuk, O., Musliu, V. (2023). The Responsibility to Remain Silent? On the Politics of Knowledge Production, Expertise and (Self-)Reflection in Russia's War against Ukraine. *Journal of International Relations and Development, 26*, 605–618. https://doi.org/10.1057/s41268-023-00318-x.

Caruth, C. (2016). Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.

Carruthers, S. L. (2011). The Media at War. 2nd ed. London; New York: Red Globe Press. 344 p.

Cashill, J. (2025). Empire of Lies: Big Media's 30-Year War on Truth, 1994–2024. Independently published.

Drozdzewski, D., Nardi, S. de, & Waterton, E. (2016). Memory, place and identity: commemoration and remembrance of war and conflict (Routledge Research in Culture, Space and Identity). London: Routledge.

Erll, A. (2011). Media and Memory. In Erll, A. *Memory in Culture* (transl. from Germany by Sara B. Young). (pp. 113–143). New York, NY: Palgrave Macmillan.

Erll, A. (2011). Travelling Memory. *Parallax*, *17*, 4–18. https://doi.org/10.1080/13534645.2011.605570.

Erll, A. (2025). Media and Memory: The Case of the Odyssey. In Erll, A., Hirst, W. (Eds.). *Cognition, Culture, and Political Momentum: Breaking down the Silos in Collective Memory Research*. (Chapter 18, pp. 245–257). Oxford, UK: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780197788332.003.0019.

Erll, A., Nünning, A. (2008). Cultural memory studies: An introduction. In A. Erll, A., Nuenning, A. (Eds.). *Cultural Memory Studies: An Introduction* (pp. 1–18). Berlin; New York: De Gruyter.

Erll, A., Rigney, A. (Eds.). (2009). Mediation, remediation, and the dynamics of cultural memory (Media and Cultural Memory / Medien und kulturelle Erinnerung. Book 10). Berlin: De Gruyter.

Esposito, E. (2017). Algorithmic memory and the right to be forgotten on the web. *Big Data & Society*, *4*(1), 1–11. https://doi.org/10.1177/2053951717703996.

Fabijanić, D., Spahr, C, Zlatarsky, V. (2016). Ethical choices when journalists go to war. *Conflict reporting in the smartphone era – from budget constraints to information warfar.* (South East Europe Media Program of the Konrad Adenauer Stiftung). Retrieved from https://ethicaljournalismnetwork.org/ethical-choices-when-journalists-go-to-war-introduction.

Ford, M., Hoskins, A. (2022). Radical War: Data, Attention and Control in the Twenty-First Century. Oxford, UK: Oxford University Press.

Fussell, P. (2012). The Great War and Modern Memory. New York, NY: Union Square & Co.

Garde-Hansen, J. (2011). Media and Memory (Media Topics). Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.

Garde-Hansen, J., Chidgey, R. (2024). Museums, Archives and Protest Memory (Palgrave Macmillan Memory Studies). London: Palgrave Macmillan.

Garde-Hansen, J., Hoskins A., Reading A. (Eds.). (2009). Save as … digital memories. London: Palgrave Macmillan.

Gentile, M. (2025). War Memorialization and Nation-Building in Ukraine. *Eurasian Geography and Economics*, *66*, 765–792. https://doi.org/10.1080/15387216.2025.2498159.

Gough, P. (2008). Commemoration of war. In Graham, B., Howard, P. (Eds.). *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity* (pp. 323–347). London: Routledge.

Hajek, A., Lohmeier, C., Pentzold, C. (Eds.). (2016). Memory in a mediated world: remembrance and reconstruction (Palgrave Macmillan Memory Studies). London: Palgrave Macmillan.

Hammond, P. (2007). Virtual victories and media cynicism. In Hammond, P. *Media, War and Postmodernity* (pp. 60–62). London; New York: Routledge.

Haridakis, P. M., Hugenberg, B. S., Wearden, S. T. (Eds.). (2009). War and the Media: Essays on News Reporting, Propaganda and Popular Culture. Jefferson, NC: McFarland.

Henig, L., Ebbrecht-Hartmann, T. (2022). Witnessing Eva Stories: Media witnessing and self-inscription in social media memory. *New Media & Society*, *24*(1), 202–226. https://doi.org/10.1177/1461444820963805.

Hirsch, M. (2012). Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory. North Charleston, SC: CreateSpace Independent Publishing Platform.

Hirsch, M. (2012). The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust (Gender and Culture Series). New York, NY: Columbia University Press.

Hoskins, A. (2021). Media and compassion after digital war: Why digital media haven't transformed responses to human suffering in contemporary conflict. *International Review of the Red Cross*, *102*(913), 117–143. https://doi.org/10.1017/S1816383121000102.

Hoskins, A. (2017). Memory of the multitude: The end of collective memory. In Hoskins, A. (Ed.). *Digital Memory Studies* (pp. 85–109). London; New York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315637235-4.

Hoskins, A., O'Loughlin, B. (2010). War and Media. Cambridge, UK: Polity.

Hoskins, A., Shchelin, P. (2023). The war feed: Digital war in plain sight. *American Behavioral Scientist, 67*(3), 449–463. DOI: https://doi.org/10.1177/00027642221144848.

Hoskins, A., Wang, Q. (Eds.). (2023–2026). Memory, Mind & Media (vol. 1–4). ISSN: 2635-0238. Cambridge University Press. Retrieved from https://www.cambridge.org/core/journals/memory-mind-and-media.

Hudoshnyk, O., Krupskyi, O. P., Styrnik, N. (2025). Mediatization of Collective Testimonies During the Russian–Ukrainian War 2022–2023. *Communication & Society*, *38*(1), 281–297. https://doi.org/10.15581/003.38.1.021.

Keren, M., Herwig, H. H. (2009). War Memory and Popular Culture: Essays on Modes of Remembrance and Commemoration. Jefferson, NC: McFarland.

Kharkhun, V. (2025). Warring Memory: Exhibiting the Russo-Ukrainian War in National Museums. *Nationalities Papers.* (Published online by Cambridge University Press), 1–25. https://doi.org/10.1017/nps.2025.10089.

Kot, S., Mozolevska, A., Polishchuk, O. (2024). Digital war diaries: Witnessing the 2022 Russian War against Ukraine. *Memory, Mind & Media*, *3*, 1–18. https://doi.org/10.1017/mem.2024.11.

Kuntsman, A. (2010). Online Memories, Digital Conflicts and the Cybertouch of War. *War, Conflict and Commemoration in the Age of Digital Reproduction* (Digital Icons. Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media), 4, 1–12.

Kuntsman, A., Stein, R. L. (2015). Digital Militarism: Israel's Occupation in the Social Media Age (Stanford Studies in Middle Eastern and Islamic Societies and Cultures). Redwood City, CA: Stanford University Press.

Leese, P., Crouthamel, J., Köhne, J. B. (Eds.). (2021). Languages of Trauma: History, Memory, and Media. Toronto: University of Toronto Press.

Maltby, S., Mitra, S., O'Loughlin, B., Parry, K., & Stupart, R. (Eds.). (2008–2026). Media, War & Conflict. ISSN: 1750-6360. Retrieved from https://journals.sagepub.com/overview-metric/MWC.

McQuail, D. (2006). On the mediatization of war: A review article. *International Communication Gazette*, *68*(2). 107–118. https://doi.org/10.1177/1748048506062227.

Merrin, W. (2018). Digital War: A Critical Introduction. London: Routledge.

Merrin, W. (2005). To play with phantoms: Jean Baudrillard and the evil demon of the simulacrum. In Merrin, W. *Baudrillard and the Media: A Critical Introduction* (pp. 85–111). London; New York: Routledge.

Meyers, O., Neiger, M., Zandberg, E. (2014). Communicating Awe: Media Memory and Holocaust Commemoration (Palgrave Macmillan Memory Studies). London: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137325242.

Miniter, R. (2005). 22 Media Myths That Undermine the War on Terror. Washington, DC: Regnery Publishing.

Näslund, A., Reichert, R. (2024). Media Strategies and Visual Politics during the Full-Scale Attack of Russia on Ukraine (Transcript Verlag, 2025). *Digital Culture and Society*, *10*(1), 7–14. https://doi.org/10.14361/dcs-2024-0102.

Neiger, M. (2024). Media Memory. In *The Palgrave Encyclopedia of Memory Studies*. (pp. 1–6). London; New York: Springer Nature Switzerland. https://doi.org/10.1007/978-3-030-93789-8_58-1.

Neiger, M. (2020). Theorizing media memory: six elements defining the role of the media in shaping collective memory in the digital age. *Sociology Compass, 14*(5), e12782. https://doi.org/10.1111/soc4.12782.

Neiger, M., Meyers, O., Ben-David, A. (2023). Tweeting the holocaust: social media discourse between reverence, exploitation, and simulacra. *Journal of Communication*, *73*(3), 222–234. https://doi.org/10.1093/joc/jqad010.

Neiger, M., Meyers, O., Zandberg, E. (Eds.). (2011). On Media Memory: Collective Memory in a New Media Age (Palgrave Macmillan Memory Studies). London: Palgrave Macmillan.

Ramsay, D. (2017). American Media and the Memory of World War II (Routledge Research in Cultural and Media Studies). London; New York: Routledge.

Ramsay, D. (2023). Archives of War: Technology, Emotion and History (Media, War and Security). London: Routledge.

Rid, T. (2007). *War and Media Operations:* The US Military and the Press from Vietnam to Iraq (Routledge Military Studies). London; New York: Routledge.

Schubart, R., Virchow, F., White-Stanley, D. (2009). War Isn't Hell, It's Entertainment: Essays on Visual Media and the Representation of Conflict. Jefferson, NC: McFarland.

Schudson, M. (2014). Journalism as a vehicle of non-commemorative cultural memory. In Zelizer, B., Tenenboim-Weinblatt, K. (Eds.). *Journalism and memory* (pp. 85–96). London: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137263940_6.

Schwarzenegger, C., Lohmeier, C. (2020). Reimagining memory: digital media and a new polyphony of memory. In Filimowicz, M., Tzankova, V. (Eds.). *Reimagining communication: experience* (pp. 132–146). New York, NY: Routledge. DOI: https://doi.org/10.4324/9781351015356-8.

Stahl, R. (2009). Militainment, Inc.: War, Media, and Popular Culture. London; New York: Routledge.

Stone, Ch. B. (2025). Social Media and Collective Memory. In Erll, A., Hirst, W.. (Eds.). Cognition, Culture, and Political Momentum: Breaking down the Silos in Collective Memory Research (chapter 21, pp. 284–296). Oxford, UK: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780197788332.003.0022.

Pakman, D. (2026). Pay Attention: How the Algorithms and Media Wars Are Suppressing Truth and Rewiring Your Brain. New York, NY: Harper.

Taylor, P. M. (1998). War and the Media: Propaganda and persuasion in the Gulf War (Revised ed.). Manchester: Manchester University Press.

Wang, Q. (2022). Memory Online. London: Routledge.

West, B. (2016). War memory and commemoration (Memory Studies: Global Constellations). London: Routledge.

Winter, J. (2006). Remembering War: The Great War Between Memory and History in the Twentieth Century. New Haven, CT: Yale University Press.

Winter, J. (2014). Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History (Canto Classics). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Winter, J. (2008). Sites of Memory and the Shadow of War. In Erll, A., Nünning, A. (Eds.). Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook (pp. 61–74). Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Zaitseva, S., Dobrodum, O., Yenin, M., Isazade, N. (2025). Digital War Narratives and Media Practices Within the Ukrainian Media Field. *Proceedings of Azerbaijan High Technical Educational Institutions Journal,* 1–12. Retrieved from https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=5315716.

Zavadski, A., Toepfl, F. (2019). Querying the Internet as a mnemonic practice: how search engines mediate four types of past events in Russia. *Media, Culture & Society*, *41*(1), 21–37. https://doi.org/10.1177/0163443718764565.

Zelizer, B., Tenenboim-Weinblatt, K. (Eds.). (2014). Journalism and memory (Palgrave Macmillan Memory Studies). London: Palgrave Macmillan.

Дата першого надходження статті до видання: 09.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 06.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 7.01:004.8
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.61

Тарапата-Більченко Лідія Григорівна,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри музичного мистецтва
Сумського державного педагогічного університету
orcid.org/0000-0001-5449-1480
tarapata@meta.ua

ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ У ПРОСТОРІ МИСТЕЦТВА: ТВОРЧИЙ ПОТЕНЦІАЛ ТА ПОТЕНЦІЙНІ НАСЛІДКИ

Використання штучного інтелекту у творчій діяльності суттєво трансформує сучасні мистецькі практики, ставить під сумнів класичне поняття «автор», програмує новий ландшафт художньої культури. У статті проаналізовано міркування таких культурологів як Л. Манович (Lev Manovich), Е. Аріеллі (Emanuele Arielli), М. Боден (Margaret Boden), А. Міллер (Arthur I. Miller), Л. Парізі (Luciana Parisi), Ю. Хуей (Yuk Hui), Х. Штеєрль (Hito Steyerl) в аспекті осмислення ними можливостей та ризиків залучення штучного інтелекту у простір мистецтва. Мета статті – концептуалізація сучасного культурологічного дискурсу щодо творчого потенціалу та наслідків використання штучного інтелекту в художній діяльності. Порівняння та узагальнення теоретичних поглядів на роль ШІ в контексті артпрактик здійснено методами системного та компаративного аналізу.

З'ясовано, що ШІ визначається як чинник трансформації авторства та художньої цінності твору мистецтва. Констатується криза суб'єктності, нова онтологію художнього твору, зміна в етичному і аксіологічному вимірах естетичного сприйняття, перетворення ШІ з інструмента творення на співтворця, що нівелює межі між людським інтенційним мистецтвом та алгоритмічною генерацією. Зазначено, шо кристалізується тенденція до трансформації ШІ як співавтора, переміщення акценту з промпт-інженерії на кураторство і критичну оцінку машинного контенту.

Окреслено амбівалентні наслідки інтеграції ШІ в мистецький простір. До конструктивних чинників віднесено інтенсифікацію інформаційних процесів, вивільнення часу для апікальних форм креативності, демократизацію доступу до художніх практик. Натомість негативні наслідки пов'язують із когнітивною пасивністю, ерозією автентичності, нівелюванням емпатії та поглибленням цифрової нерівності. Формується тенденція *Assisted Creation* (допоміжне творення), яка детермінує перехід до нової моделі творчості. Наголошено, що в умовах глобальної цифровізації ШІ стає інструментом збереження культурної спадщини, архівування та популяризації культурних надбань, однак існує ризик «знеособлення» культури, гомогенізації художнього простору, тиражування культурних стереотипів, викривлення інформації та неетичного використання алгоритмів.

Ключові слова: штучний інтелект, художня діяльність, генеративне мистецтво, творчий потенціал, трансформація культури.

© Тарапата-Більченко Л. Г., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Tarapata-Bilchenko Lidiia,
PhD in Philosophy, Associate professor,
Associate Professor at the Department of Musical Arts
Sumy State Pedagogical University
orcid.org/0000-0001-5449-1480
tarapata@meta.ua

ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN THE ART SPACE: CREATIVE POTENTIAL AND POTENTIAL CONSEQUENCES

The use of artificial intelligence in creative activity significantly transforms modern artistic practices, challenges the classical concept of the "author," and programs a new landscape of artistic culture. The article analyzes the reflections of such cultural theorists as L. Manovich, E. Arielli, M. Boden, A. Miller, L. Parisi, Yuk Hui, and H. Steyerl regarding their conceptualization of the opportunities and risks of integrating AI into the art space. The aim of the article is to conceptualize the contemporary cultural discourse concerning the creative potential and consequences of using AI in artistic activity. Systematic and comparative analysis methods are employed to compare and generalize theoretical perspectives on the role of AI within the context of art practices.

It is established that AI is defined as a factor in the transformation of authorship and the artistic value of a work of art. The study notes a crisis of subjectivity, a new ontology of the artwork, shifts in the ethical and axiological dimensions of aesthetic perception, and the transformation of AI from a creative tool into a co-creator, which blurs the boundaries between human intentional art and algorithmic generation. A tendency is crystallizing toward the evolution of AI into a co-author, shifting the emphasis from prompt engineering to curation and the critical evaluation of machine-generated content.

The study outlines the ambivalent implications of integrating Artificial Intelligence into the artistic domain. Among the constructive factors, the intensification of information processes, the liberation of resources for apical forms of creativity, and the democratization of access to artistic practices are identified. Conversely, negative consequences are associated with cognitive passivity, the erosion of authenticity, the diminishing of empathy, and the widening digital divide. The emerging trend of Assisted Creation is highlighted as a key determinant in the transition toward a new paradigm of the creative process. It is emphasized that in the context of global digitalization, AI serves as a vital tool for cultural heritage preservation, archiving, and the promotion of cultural assets; however, significant risks remain, including the 'depersonalization' of culture, the homogenization of the artistic landscape, the replication of cultural stereotypes, information distortion, and the unethical deployment of algorithms.

Key words: artificial intelligence, artistic activity, generative art, creative potential, cultural transformation.

Постановка проблеми. Синергія людини та алгоритму стає новою формою культурного буття. Штучний інтелект (ШІ) все помітніше виявляє себе у художній діяльності, змінюючи статус та функції автора, процес художньої творчості, онтологію художнього твору та його сприйняття. Арт-ринок укладає перші угоди за участю ШІ, генеративне мистецтво заповнює музейні експозиції, жінка-робот AI-Da викликає захоплення на Венеційській бієнале (Biennale di Venezia), рекордна вартість портретів родини Беламі свідчить про зростання попиту на цифрову творчість. На тлі означених фактів загострюється потреба у розмежуванні діяльності штучного інтелекту і людини, осмисленні можливостей та наслідків використання ШІ у просторі мистецтва.

Аналіз актуальних досліджень. У сучасному культурфілософському дискурсі набувають резонансу дослідження, які аналізують потенціал штучного інтелекту як суб'єкта творчості. Дослідницька оптика спрямована на питання авторства, природу художньої діяльності та естетику алгоритмів в епоху цифрових технологій.

Одним із найвпливовіших теоретиків цифрової культури є Лев Манович. Він конкретизує вплив генеративного штучного інтелекту на творчість і сприйняття мистецтва; визначає вектори розуміння культурних наслідків використання ШІ у художній діяльності. У книзі Льва Мановича та Емануеле Аріеллі «Штучна естетика: генеративний штучний інтелект, мистецтво та візуальні медіа» (Manovich & Arielli, 2024) ШІ розглядається як нова стадія розвитку медіа, де творчий процес переходить від репрезентації до передбачення (prediction).

Співавтор Льва Мановича Емануеле Аріеллі (Emanuele Arielli) ставить під сумнів доцільність виключно антропоцентричного підходу

до мистецтва та визнає здатність ШІ створювати естетичну цінність без заздалегідь сформованого задуму (Manovich & Arielli, 2024, розділи 2 та 9).

Маргарет Боден (Margaret Boden**)** визначає творчість як продукування нових, несподіваних та цінних ідей чи артефактів. Вона розмірковує над здатністю машин справді відповідати цим критеріям, а не просто імітувати творчий процес. У монографії «Штучний інтелект: його природа та майбутнє» дослідниця розглядає ШІ не як заміну людини, а як інструмент для розуміння людської креативності та «партнера» у художній діяльності (Boden, 2016).

Артур І. Міллер (Arthur I. Miller) у книзі «Митець у машині» стверджує, що комп'ютери вже зараз можуть бути такими ж творчими, як і люди, а в майбутньому – навіть перевершити їх. Він аналізує досвід розробників, які створюють ШІ-системи для написання музики «більше в стилі Баха, ніж сам Бах» (Miller, 2019, part 4).

Лучіана Парізі (Luciana Parisi) формулює поняття «алгоритмічної естетики» (algorithmic aesthetics), вказуючи, що обчислення – це не просто інструмент, а особливий режим мислення, здатний створювати нові культурні артефакти через випадковість та невизначеність. «The Alien Subject of AI» – важлива стаття, де авторка обґрунтовує ідею ШІ як «чужорідного суб'єкта», який не імітує людину, а має власну логіку, що виходить за межі людського досвіду (Parisi, 2019).

Юк Хуей (Yuk Hui) в роботі «Мистецтво та космотехніка» досліджує інтерсекційність технологічного та естетичного, виявляючи точки їхньої взаємної детермінації. Він критикує західноцентричні наративи щодо штучного інтелекту та пропонує альтернативну візію коволюції машини і творчості (Hui, 2021).

Хіто Штеєрль (Hito Steyerl) розмірковує про обмеження ШІ, зокрема його неспроможність оперувати «здоровим глуздом» (common sense). Науковиця вбачає у залученні ШІ до мистецтва знецінення людської творчості та закликає зосередитися на автоматизації фізичної роботи, а не на художніх сферах, які мають приносити задоволення (Steyerl, 2023).

Серед українських дослідників питання штучного інтелекту у філософському, етичному та психологічному аспектах аналізують О. С. Поліщук, О. В. Поліщук, В. Дудченко (Поліщук, & Дудченко, 2022). Увага акцентується на трансформації традиційного розуміння творчості, авторства та духовних цінностей під впливом цифрових технологій. Науковці аналізують ШІ як суб'єкта, який здатен генерувати мистецькі продукти, однак при цьому трансформує мистецькі практики, впливає на естетичне сприйняття та способи взаємодії глядача з художнім твором.

Кожен із дослідників у межах своєї проблематики конкретизує креативні спроможності ШІ, фіксуючи зміни в архітектоніці культури. Разом із тим, у корпусі праць із цифрової естетики спостерігається виражена домінанта англомовного наукового контенту. Відсутність системного інтересу вітчизняних дослідників до феномену алгоритмічної креативності актуалізує потребу в комплексному аналізі ШІ як нового агента мистецьких процесів. Важливим аспектом цього процесу є адаптація провідного англомовного дискурсу, що сприятиме інтеграції та дифузії концепцій штучного інтелекту в український науковий простір.

Мета статті – концептуалізація сучасного культурологічного дискурсу щодо творчого потенціалу та наслідків використання штучного інтелекту в художній діяльності.

Реалізація дослідницької мети зумовила застосування методів системного та компаративного аналізу, що дозволило зіставити та узагальнити дискурсивне різноманіття поглядів сучасних філософів, культурологів і мистецтвознавців на амбівалентну природу використання ШІ в мистецтві. Об'єктом аналізу стали роботи з високим показником запитів та цитувань, що свідчить про їхню актуальність у сучасному науковому дискурсі.

Виклад основного матеріалу. Сучасне суспільство сприймає творчість ШІ крізь призму застарілих культурних міфів. Лев Манович, розмірковуючи про техноанімізм та ефект Пігмаліона, вказує на схильність людей приписувати ШІ людські якості: «душу», наміри, свідомість. Подібно до міфічного Пігмаліона, який закохався у власну статую, ми «оживляємо» алгоритми своїми очікуваннями, відчуваючи задоволення від взаємодії з бездушною машиною, в яку інвестуємо свої емоції. У розділі «Людське сприйняття та штучний погляд» Л. Манович аналізує фундаментальні відмінності між людським сприйняттям та комп'ютерним зором,

що працює з візуальними даними як масивом чисел. При цьому «штучний погляд» стає новим типом оптики, який виявляє закономірності в масштабах «великих даних» (Manovich, 2024, chapter 6).

За Л. Мановичем, уявлення про метафізичну природу творчості є спадщиною романтичної парадигми, яка штучно протиставляє мистецтво обчислювальній логіці. Дослідник деконструює цей міф, наголошуючи на структурності та алгоритмічності художньої діяльності. Творчий процес значною мірою базується на комбінуванні патернів, правил і шаблонів. Якщо алгоритм може створювати складні образи, то романтичний міф про генія виглядає сумнівно, а наша інтерпретація «натхнення» здебільшого є комбінаторикою та переробкою вже бачених візуальних патернів. Л. Манович пропонує розглядати ШІ як інструмент для дослідження нових типів естетики, які виходять за межі людської уяви та обмежень (Manovich, 2024, chapter 3, 4).

Естетику штучного інтелекту у культурологічній концепції Льва Мановича ґрунтовно аналізує О. Венгер. Вона констатує: «ШІ-естетика є не просто технологічною інновацією, а трансформаційним зсувом у візуальній культурі: фрагментація, вибіркова рекомбінація та синтез, що ініціюються генеративним ШІ, реконфігурують значення, автоматизують творчість, /…/, виявляють глибоку суперечність естетичного канону, змушуючи нас переосмислити усталені візії щодо природи зображень, того, як вони функціонують та яку роль відіграють у суспільстві» (Венгер, 2025, С. 278).

Співавтор Л. Мановича Емануеле Аріеллі (Emanuele Arielli) фокусує увагу на психології сприйняття ШІ-мистецтва та концепції «техноанімізму» – нашої схильності приписувати машинам людські якості та наміри. Осмислюючи творчий процес від задуму до «вибору» (Selection), Е. Аріеллі вказує, що творчість за допомогою ШІ – це не малювання з нуля, а навігація через нескінченний простір варіантів. При цьому художник стає куратором або редактором, який обирає найкращий результат із сотень генерацій.

Інтеграція ШІ в художню практику сприяє демократизації творчого процесу, оскільки нівелює поріг входу до професійного створення візуального контенту. Це зумовлює перегляд цінності «технічної майстерності» (techne) на користь домінування концептуального задуму. Водночас Е. Аріеллі зауважує: базуючись на опрацюванні існуючих масивів даних, нейромережі схильні до репродукування «усереднених» естетичних стандартів. Це створює ризик гомогенізації художнього ландшафту та циклічного тиражування соціокультурних стереотипів. Крім того, генеративні медіа розмивають межу між онтологічно реальним та симулятивним. Здатність ШІ конструювати гіперреалістичні візії подій, що ніколи не відбувалися, перетворює його на інструмент моделювання альтернативних реальностей» (Manovich & Arielli, 2024, chapter 5).

З висновками Л. Мановича та Е. Аріеллі співпадає позиція Маргарет Боден (Boden, 2016). Вона поділяє творчість на три види: комбінаторна (Combinational) – створення нових ідей через незвичне поєднання знайомих понять; дослідницька (Exploratory) – вивчення меж існуючих «концептуальних просторів» (наприклад, стилів живопису чи музичних правил); трансформаційна (Transformational) – зміна самих правил або меж концептуального простору.

Щодо комбінаторного та дослідницького виду творчості, то штучний інтелект успішно виконує поставлені завдання та генерує варіанти в межах заданого стилю, однак він потребує людини для оцінки результату з точки зору його цінності. Щодо найглибшого трансформаційного виду творчості, то він є найскладнішим для ШІ. Комп'ютерні програми успішно імітують стилі або комбінують ідеї, але вони тільки випадково можуть «зламати» власні алгоритми так, щоб результат мав сенс і цінність для людей. Трансформаційний рівень змінює концептуальний простір (певний стиль, наукову парадигму або систему мислення), демонструючи вихід за межі можливого і провокуючи «шок від нового». Якщо дослідницька креативність працює в межах стилю, то трансформаційна здатна змінити сам стиль та породжує дещо фундаментально інше (Boden, 2016).

М. Боден стверджує, що творчість не є магічним даром. Використання комп'ютерних моделей (ШІ) дозволяє нам демістифікувати творчий процес, об'єктивуючи його через алгоритми. Головний виклик для ШІ в мистецтві, за Боден, – це цінність (value). Комп'ютер

може генерувати мільйони нових комбінацій («novelty»), але він не розуміє, чому одна з них є шедевром, а інша – сміттям. Художня цінність тісно пов'язана з людським досвідом, емоціями та соціальним контекстом, яких у ШІ немає.

М. Боден пропонує диференціювати П-креативність (психологічну) та І-креативність (історичну). Є різниця між ідеєю, яка є новою для людини (або програми), що її створила, та ідеєю, яка є новою в контексті історії людства. М. Боден вважає, що для розуміння механізмів творчості важливіша П-креативність, і саме її ШІ може моделювати найуспішніше. М. Боден підкреслює, що ШІ допомагає оцінити унікальність людського розуму, висвітлюючи аспекти, які не підлягають обчисленню.

Артур Міллер у праці «Митець у машині: світ творчості на основі штучного інтелекту» (The Artist in the Machine: The World of AI-Powered Creativity) досліджує фундаментальні трансформації в царині образотворчого мистецтва, літератури та музики, зумовлені впровадженням алгоритмічних систем. Автор аналізує потенціал ШІ щодо продукування автентичних творчих рішень, які виходять за межі простої рекомбінації даних. А. Міллер обирає для прикладу алгоритми, що створюють музику «більш бахівську, ніж у самого Баха» («more Bach than Bach»), описуючи результати роботи програми EMI (Experiments in Musical Intelligence), яку розробив композитор і програміст Девід Коуп (Miller, 2019, part 4). Науковець виділяє інтроспекцію та здатність виявляти суть проблеми як ключові фактори творчого процесу, і приходить до висновку, що ці фактори притаманні машинам. У цілому книга пропонує оптимістичний погляд на наші стосунки зі штучним інтелектом, який не замінює людину, а стає партнером, здатним підняти людську майстерність на новий рівень.

А. Міллер також розмірковує над доцільністю «наділення» машин функцією рецепції та оперування емоціями. Автор вказує на реальні проєкти, що стали проривними у сфері цифрового мистецтва: роботів, що самостійно пишуть картини фарбами; перший у світі мюзикл «Beyond the Fence», створений за допомогою комп'ютерних алгоритмів; проєкти на базі нейронних мереж, такі як DeepDream, що генерують сюрреалістичні зображення. А. Міллер використовує ці приклади, щоб довести: ШІ вже перейшов межу простого копіювання і здатен на «ілюмінацію» – момент несподіваного розв'язання творчої задачі, який ми звикли називати інтуїцією (Miller, 2019).

Адаптуючи класичну модель креативності до світу технологій, А. Міллер стверджує, що для визнання ШІ справжнім «митцем», робота має відповідати чотирьом ключовим критеріям: новизна, цінність, несподіваність та інтенційність. Новизна (Novelty) має маркувати те, чого раніше не існувало; цінність (Value) має викликати емоційний відгук та визнаватися експертами (галереями, критиками, аукціонами); несподіваність (Unpredictability) – це «вихід за межі коду»; інтенційність (Intentionality) – головний виклик та «камінь спотикання» для сучасного ШІ. Автор припускає, що наразі ШІ бракує власного наміру та життєвого досвіду, але в майбутньому машини зможуть мати власну мотивацію для творення, не чекаючи команди від людини. А. Міллер вважає, що ми вже рухаємося до ери «функціональної креативності», а результат роботи ШІ змушують нас відчувати, думати та бачити світ інакше (Miller, 2019).

Скептики ШІ-мистецтва та критики А. Міллера висувають низку вагомих контраргументів, стверджуючи, що машина не є митцем у людському розумінні. ШІ лише імітує зовнішні ознаки творчості, не висловлюючи її внутрішній зміст. Творчий процес починається з творчого задуму та завершується творенням художнього образу через етап пошуку засобів для його втілення. ШІ позбавлений інтенційності (задуму), не відчуває болю, радості чи потреби в самовираженні. Без свідомого наміру те, що створює ШІ, є лише складним набором пікселів або нот, а не мистецтвом. Справжнім митцем у цій схемі є програміст або користувач, який ставить завдання, а ШІ – лише просунутий пензель або інструмент.

Критики називають результати творчих зусиль ШІ «усередненим плагіатом», «статистичним середнім». Алгоритми працюють на основі енциклопедичних зібрань художніх творів, вираховуючи статистичну ймовірність того, де має бути наступний мазок чи нота. Це веде до гомогенізації культури та позбавляє її оригінальності. ШІ не може створити радикально нову парадигму, він лише міксує те, що вже зробила людина. Вагомим аргументом для критики ШІ є знецінення людської праці. Якщо

ми визнаємо ШІ «митцем», ми нівелюємо роки навчання, зусиль і страждань, які людина втілює у своїх творах. Крім того, ШІ використовує результати чужої праці без дозволу для навчання, що можна вважати експлуатацією.

ШІ можна порівняти з людиною, яка маніпулює символами, не розуміючи їхнього значення. Машина може написати вірш про захід сонця, але вона ніколи не бачила неба і не відчувала тепла променів, машина не знає, що таке смерть чи кохання. Мистецтво ШІ позбавлене «духовного фундаменту» та здатності розуміти метафори, а лише імітує розуміння. Однак, можливо, що ми занадто романтизуємо людську творчість, яка також є перетворенням досвіду, тобто отриманих «даних», тож у майбутньому ШІ зможе вийти за межі простої імітації.

Лучіана Парізі в роботі «Чужий суб'єкт ШІ» («The Alien Subject of AI») заперечує ставлення до ШІ як до імітації людського розуму. Вона вважає, що алгоритми мають власну, нелюдську форму пізнання. Це не просто автоматизація, а здатність машини генерувати нові ідеї, які виходять за межі людського досвіду. Традиційно алгоритми вважаються жорстко детермінованими (передбачуваними), однак Л. Парізі стверджує, що сучасні складні системи ШІ включають у себе хаос і випадковість. Вона вводить поняття «м'якої думки» (soft thought), де алгоритми обробляють нескінченні дані та створюють результати, які програміст не міг передбачити. Ші не просто аналізує минуле, він «програмує» майбутнє, створюючи моделі, за якими ми маємо жити. Машини починають диктувати, що є «правильним» або «красивим», змінюючи людську культуру зсередини. Для Парізі ШІ – це не «розум у коробці», а динамічне середовище, яке змінює саму природу того, що ми називаємо розумом, творчістю та реальністю (Parisi, 2019).

Порівняння підходів А. Міллера та Л. Парізі – це зіткнення гуманізму (віри в людину) та постгуманізму (виходу за межі людини). А. Міллер дивиться на ШІ через призму людських досягнень. Для нього ШІ – це надпотужний учень і партнер, який допомагає людині розширити межі власної креативності. Л. Парізі радикально відкидає порівняння ШІ з людиною. ШІ – це «неорганічна думка», яка працює не так, як наш мозок. Це логіка великих даних, хаосу та випадковості, яка незрозуміла нам за своєю природою. Л. Парізі закликає припинити очікувати від ШІ «людяності»; навпаки, цінність алгоритмів полягає в їхній «інакшості», «чужорідності» (alienness).

Штучний інтелект не просто виступає допоміжним інструментом, а конструює нову онтологічну реальність, де класична людська логіка втрачає свою домінантну роль. Ключова відмінність полягає в цілепокладанні: якщо людина-творець орієнтується на естетичний ідеал та створення ціннісно-смислового продукту для іншого, то об'єкт, генерований ШІ, постає результатом «алгоритмічного хаосу», позбавленого прагнення до суспільного визнання чи самоусвідомлення успіху. У цьому контексті виникає наукова дискусія: якщо А. Міллер трактує діяльність машини як імітацію людської інтуїції, то Л. Парізі наголошує на зародженні принципово нової, «не-людської» (post-human) логіки, що виходить за межі антропоцентричного досвіду (Miller, 2019; Parisi, 2019).

Юк Хуей (Yuk Hui), аналізуючи точку перетину мистецтва, технологій і культури, досягає у висновках нового змісту, бо використовує оптику порівняння східної і західної наукової думки. «Мистецтво та космотехніка» («Art and Cosmotechnics») – це діалог Сходу та Заходу, порівняльний аналіз двох різних художніх традицій світосприйняття і мислення. На прикладі грецької трагедії західноєвропейська естетика експонується як протистояння непримиренних опозицій. На прикладі китайського пейзажного живопису (шань-шуй) презентуються основи даоської логіки, де людина, природа та техніка перебувають у недуальних, гармонійних відносинах (Hui, 2021).

Юк Хуей визначає космотехніку як поєднання морального порядку з законами космічного світоустрою через технічну діяльність. Він стверджує, що технологія не є універсальною: різні культури мають власні «космотехніки», засновані на їхніх унікальних космологіях. Сучасна «монотехнологічна» культура Заходу відірвала техніку від космосу та моралі, що призвело до екологічної кризи та антропоцентризму.

Автор розглядає мистецтво не просто як естетичний об'єкт, а як спосіб переосмислення технологій суспільства. Замість того, щоб просто використовувати технології для створення мистецтва, Ю. Хуей пропонує змінити класичний підхід та використовувати досвід художньої

діяльності для трансформації самих технологій (наприклад, ШІ чи віртуальної реальності).

Ґрунтуючись на тезах Г.-В.-Ф. Гегеля про «кінець мистецтва» та М. Гайдеґера про «кінець філософії», Ю. Хуей шукає нову траєкторію мислення. Він пропонує включити «космічну чутливість» у сучасні практики та алгоритми, щоб зробити їх дійсно релевантними для майбутнього планети.

Філософ закликає до «технорізноманіття» та використання мистецтва як засобу самоактуалізації локальних культур і моральних цінностей. Ю. Хуей наполягає на «індивідуалізації мислення», об'єднанні східних і західних традицій, зміні екстрактивістського підходу на творчий.

Одна з найвпливовіших медіатеоретикинь сучасності Хіто Штеєрль (Steyerl, 2023) розглядає штучний інтелект не просто як технологію, а як фактор, який радикально змінює візуальну культуру. Х. Штеєрль формулює поняття «усереднені образи» (*mean images*). Вона грає зі значенням англійського слова *mean* (яке означає як «середнє арифметичне», так і «підле/нікчемне») та стверджує, що зображення, створені ШІ, є статистичним усередненням гігантських масивів викрадених даних. Такі образи – це не творчість, а продукт популізму, який відображає найбільш типові та часто стереотипні уявлення суспільства (Steyerl, 2023). Замість «інтелекту» Х. Штеєрль часто вживає термін «штучна тупість» (*artificial stupidity*). Це стосується низькоякісних алгоритмів (наприклад, ботів у Twitter), які попри свою примітивність мають значний вплив на суспільну думку. Науковиця критикує «магічне мислення» та епоху slop (алгоритмічного мотлоху, однотипного генерованого контенту, який спотворює реальність). В есе «Mean Images» (часопис New Left Review) Х. Штеєрль пише: «ШІ не створює нових ідей; він створює усереднені образи. Це статистичне відлуння минулого, яке ми помилково приймаємо за прогноз майбутнього. Ми автоматизуємо не інтелект, а конформізм» (Steyerl, 2023, p. 83).

Серед українських дослідників проблеми ШІ у філософському аспекті аналізують О. С. Поліщук, О. В. Поліщук, В. Дудченко (Поліщук & Дудченко, 2022). На їх думку, роль людини в епоху ШІ трансформується з «виконавця» на «свідомого модератора» та «етичного фільтра». Митець стає «куратором сенсів»; майстерність (техніка) втрачає свої позиції перед оригінальністю задуму (концептом). Митець – це «етичний цензор», який блокує створення вторинного чи маніпулятивного контенту. Головний висновок науковців: людина має бути архітектором стратегії, контролюючим суб'єктом, а не просто споживачем контенту.

У пошуках відповіді на питання «Чи може машина бути творчою?» Б. Шумилович стверджує, що машини стають активними творчими агентами. Наслідок – гібридизація мистецтва, яка нівелює межу між біологічним та технологічним. Людству важко визнати право машини на творчу суб'єктність та інституціалізувати місце інтелектуальних агентів у системі культури. Ключовими аргументами соціального неприйняття виступають: відсутність у алгоритмів творчого задуму (інтенції), дефіцит причинно-наслідкових зв'язків у процесі генерації та нездатність до рефлексії над власними досягненнями. Комп'ютерні програми можуть виконувати лише синтаксичні маніпуляції зі символами, але не можуть дати їм жодної семантики. Машини не мають свідомості, однак відсутність свідомості не є основною причиною заперечення потенціалу для творчості. Б. Шумилович робить провокативну заяву, що «/…/ причини, через які ми так неохоче приймаємо, що небіологічні агенти можуть бути творчими /…/ – це те, що вони не мають природного місця в нашому суспільстві людей, і рішення прийняти їх матимуть важливі соціальні наслідки. Отже, набагато простіше сказати, що машини здаються розумними чи креативними (бо імітують живих людей), замість того, щоб стверджувати, що вони такими є» (Шумилович, 2021).

Висновки. Аналіз сучасного філософського дискурсу щодо ролі штучного інтелекту в контексті художньої діяльності дозволяє стверджувати, що ШІ визначається як чинник трансформації авторства та художньої цінності твору мистецтва. Дослідники констатують кризу суб'єктності, нову онтологію художнього твору та зміну етичних і аксіологічних вимірів його сприйняття. Наразі ШІ перестає бути інструментом творення та претендує на роль співтворця, що нівелює межі між людським інтенційним мистецтвом та алгоритмічною генерацією. При цьому «інтенційне мистецтво» (Human Intentional Art) є відповіддю на

розвиток генеративного штучного інтелекту та підкреслює ключову роль свідомого задуму людини в процесі творення.

У філософському осмисленні Ші-артпрактик прослідковується дві протилежні точки зору: ШІ розглядається або як інструмент, або як співавтор творчого процесу. Кристалізується тенденція до трансформації ШІ з інструмента на співавтора, переміщення акценту із промпт-інженерії на кураторство і критичну оцінку машинного контенту. Цифрові трансформації змінюють статус художнього об'єкта, генеруючи його динамічність, тиражованість та адаптивність.

Генеративний ШІ працює за принципом сепарації текстів людської культури та подальшого їх повторного складання у нові комбінації. Це процес «автоматизованого монтажу», де алгоритм склеює фрагменти нашої колективної пам'яті, досвіду і творчих досягнень. У процесі «повторного складання» виникають нові артефакти, які втрачають минулий контекст та потрапляють у новий, отримавши при цьому невизначеність щодо оригінальності змісту, історії та авторства. Технології ШІ деконструюють нашу художню культуру для нових варіацій, змінюючи при цьому поняття «автор», «художній твір» і «творчий процес».

Існують амбівалентні твердження щодо наслідків інтеграції ШІ в мистецький простір. До конструктивних чинників відносять інтенсифікацію інформаційних процесів, вивільнення часу для апікальних форм креативності, демократизацію доступу до художніх практик. Натомість негативні наслідки пов'язують з гомогенізацію художнього простору; редуплікацією культурних стереотипів; руйнуванням межі між онтологічно реальним та симулятивним. Для людини як суб'єкта творчості використання ШІ несе загрози когнітивної пасивності, ерозії автентичності, нівелювання емпатичного зв'язку та поглиблення цифрової нерівності. Водночас утверджується парадигма Assisted Creation (допоміжного творення), що виступає детермінантом переходу до принципово нової моделі творчого процесу.

Попри превалювання ризиків, зберігається оптимістична візія щодо майбутнього людинитворця. Художня цінність твору й надалі детермінується суб'єктивною інтенцією, унікальним життєвим досвідом та емоційною глибиною автора, а не обчислювальною потужністю алгоритмів. Мистецтво зберігає свій інтенціональний характер, допоки людина формулює запити (промпти) та виступає інтелектуальним вектором у досягненні художньої мети. Саме творчий суб'єкт наповнює твір аксіологічним змістом та глибинними сенсами, залишаючи мистецтво фундаментальним засобом самовиразу та самопізнання.

Перспективою подальших досліджень можуть стати питання трансформації авторської ідентичності в умовах алгоритмізації творчості, проблеми девальвації художнього акту; онтологічний статус штучного інтелекту як суб'єкта художньої діяльності; етичні виміри використання ШІ в контексті сучасної культури.

Список використаних джерел:

Boden, M. (2016). *AI: Its nature and future*. Oxford University Press. https://archive.org/details/boden-ai-its-nature-and-future-2016/page/9/mode/2up.

Венгер, О. (2025). Естетика штучного інтелекту в культурологічній концепції Льва Мановича. *Культурологічний альманах*, (3/15), 278–286. https://almanac.npu.kiev.ua/index.php/almanac/article/view/694/636.

Hui, Y. (2021). *Art and cosmotechnics*. E-flux Architecture; University of Minnesota Press. https://www.academia.edu/50428618/Art_and_Cosmotechnics

Manovich, L., & Arielli, E. (2024). *Artificial aesthetics*. https://manovich.net/index.php/projects/artificial-aesthetics.

Miller, A. I. (2019). *The artist in the machine: The world of AI-powered creativity*. https://psycnet.apa.org/record/2019-33399-000.

Parisi, L. (2019). The alien subject of AI. *Subjectivity*, *12*(1), 27–48. https://link.springer.com/article/10.1057/s41286-018-00064-3.

Поліщук, О., & Дудченко, В. (2022). Філософія штучного інтелекту в освітньому процесі. *Humanities Studies: Collection of Scientific Papers*, (13/90), 103–109. https://humstudies.com.ua/article/view/272528.

Steyerl, H. (2023). Mean Images. *New Left Review*, (140/141), 82–97.

Шумилович, Б. (2021). *Творчість людей і творчість машин*. https://zaxid.net/tvorchist_lyudey_i_tvorchist_mashin_n1522567.

References:

Boden, M. (2016). *AI: Its nature and future*. Oxford University Press. https://archive.org/details/boden-ai-its-nature-and-future-2016/page/9/mode/2up [in English].

Venher, O. (2025). Estetyka shtuchnoho intelektu v kulturolohichnii kontseptsii Lva Manovycha [Aesthetics of artificial intelligence in the cultural concept of Lev Manovich]. *Kulturolohichnyi almanakh [Cultural Almanac], (*3/15), 278–286. https://almanac.npu.kiev.ua/index.php/almanac/article/view/694/636 [in Ukrainian].

Hui, Y. (2021). *Art and cosmotechnics*. e-flux Architecture; University of Minnesota Press. https://www.academia.edu/50428618/Art_and_Cosmotechnics [in English].

Manovich, L., & Arielli, E. (2024). *Artificial aesthetics*. https://manovich.net/index.php/projects/artificial-aesthetics [in English].

Miller, A. I. (2019). *The artist in the machine: The world of AI-powered creativity*. https://psycnet.apa.org/record/2019-33399-000 [in English].

Parisi, L. (2019). The alien subject of AI. *Subjectivity*, *12*(1), 27–48. https://link.springer.com/article/10.1057/s41286-018-00064-3 [in English].

Polishchuk, O., & Dudchenko, V. (2022). Filosofiia shtuchnoho intelektu v osvitnomu protsesi [Philosophy of artificial intelligence in the educational process] *Humanities Studies: Collection of Scientific Papers*, (13/90), 103–109. https://humstudies.com.ua/article/view/272528 [in Ukrainian].

Steyerl, H. (2023). Mean Images. *New Left Review*, (140/141), 82–97 [in English].

Shumylovych, B. (2021). Tvorchist liudei i tvorchist mashyn [The creativity of people and the creativity of machines]. https://zaxid.net/tvorchist_lyudey_i_tvorchist_mashin_n1522567 [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 27.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

УДК 316.7:791.43
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.62

Федорук Андрій Ярославович,
аспірант Київського національного університету технологій та дизайну
orcid.org/0009-0001-5236-0601
fedoruk.ay@knutd.edu.ua

ДОКУМЕНТАЛЬНЕ КІНО ЯК КУЛЬТУРНА ФОРМА РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ РЕАЛЬНОСТІ: СУЧАСНІ КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДХОДИ

Мета статті полягає у аналізі основних концепцій розуміння документального кіно у сучасному науковому дискурсі та узагальнення ключових теоретичних підходів до інтерпретації його природи, функцій і ролі у формуванні культурних та соціальних смислів. Методологія дослідження передбачає використання комплексу міждисциплінарних підходів, що дозволили розглянути документальне кіно не лише як різновид аудіовізуального мистецтва, а й як культурну форму осмислення та репрезентації реальності. Поєднання інструментарію культурології, мистецтвознавства, медіазнавства та візуальних студій дозволили дослідити документальне кіно як складну систему комунікації, де поєднуються художні, інформаційні та соціокультурні функції. Семіотичний, дискурсивний та історико-культурний підходи дозволили дослідити теоретичні підходи до розуміння феномену документального кіно як теоретичної категорії та культурної форми репрезентації реальності. Наукова новизна дослідження полягає у спробі теоретико-практичних підходів до міждисциплінарного осмислення феномену документального кіно як культурної форми репрезентації реальних подій. Висновки. У сучасному гуманітарному дискурсі документальне кіно розглядається як складний культурний феномен, який поєднує елементи фіксації реальності, авторської інтерпретації та соціальної комунікації. У працях сучасних дослідників простежується відхід від традиційного уявлення про документалістику як об'єктивне відображення дійсності. Натомість документальний фільм розглядається як форма репрезентації реальності, що формується через кінематографічні засоби, авторську позицію та соціокультурний контекст. Сучасні концепції підкреслюють риторичний, етичний, комунікативний і політичний виміри документального кіно, де кіно виступає не лише засобом фіксації подій, а й механізмом формування колективної пам'яті, інструментом суспільного діалогу та способом осмислення історичних процесів. Документальне кіно постає як важливий елемент сучасної культури, що відіграє значну роль у формуванні суспільних смислів, культурних ідентичностей та уявлень про реальність.

Ключові слова: документалістика, документальне кіно, трансформація документального кіно.

Fedoruk Andrii,
Postgraduate Student
Kyiv National University of Technologies and Design
orcid.org/0009-0001-5236-0601
fedoruk.ay@knutd.edu.ua

DOCUMENTARY CINEMA AS A CULTURAL FORM OF REPRESENTING REALITY: CONTEMPORARY CONCEPTUAL APPROACHES

The purpose of the article is to analyze the main concepts of understanding documentary cinema in contemporary academic discourse and to generalize the key theoretical approaches to interpreting its nature, functions, and role in the formation of cultural and social meanings. The research methodology involves the use of a set of interdisciplinary approaches that made it possible to consider documentary cinema not only as a type of audiovisual art but also as a cultural form of understanding and representing reality. The combination of the methodological tools of cultural studies, art studies, media studies, and visual studies allowed the study

© Федорук А. Я., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

of documentary cinema as a complex system of communication in which artistic, informational, and socio-cultural functions are combined. Semiotic, discursive, and historical-cultural approaches made it possible to examine theoretical approaches to understanding the phenomenon of documentary cinema as a theoretical category and a cultural form of representing reality. The scientific novelty of the study lies in the attempt to develop theoretical and practical approaches to the interdisciplinary understanding of the phenomenon of documentary cinema as a cultural form of representing real events. Conclusions. In contemporary humanitarian discourse, documentary cinema is considered a complex cultural phenomenon that combines elements of recording reality, authorial interpretation, and social communication. In the works of modern researchers, there is a noticeable departure from the traditional understanding of documentary film as an objective reflection of reality. Instead, documentary film is viewed as a form of representation of reality shaped through cinematic means, the author's position, and the socio-cultural context. Modern concepts emphasize the rhetorical, ethical, communicative, and political dimensions of documentary cinema, where film functions not only as a means of recording events but also as a mechanism for shaping collective memory, an instrument of social dialogue, and a way of comprehending historical processes. Documentary cinema thus emerges as an important element of contemporary culture that plays a significant role in the formation of social meanings, cultural identities, and perceptions of reality.

Key words: documentary film, documentary cinema, transformation of documentary cinema.

Актуальність теми дослідження. Проблематика документального кіно посідає важливе місце у сучасному гуманітарному та культурологічному дискурсі. Традиційно документалістика розглядалася передусім як форма фіксації реальності, що забезпечує достовірне відображення подій, фактів та соціальних процесів. У межах такого підходу документальний фільм сприймався як особливий різновид аудіовізуального документу, здатного безпосередньо відтворювати дійсність.

Однак розвиток кінематографічної теорії, поява нових медіа та трансформації сучасного інформаційного середовища зумовили переосмислення цієї позиції. У сучасних дослідженнях документальне кіно дедалі частіше розглядається не лише як засіб фіксації подій, а як складна культурна форма репрезентації реальності, що поєднує елементи інтерпретації, авторського висловлювання та комунікативної взаємодії з глядачем.

У період повномасштабної війни особливої ваги набувають інструменти культурної комунікації, здатні доносити правду про події до міжнародної спільноти. Одним із таких інструментів є документальне кіно, яке поєднує функції фіксації реальності, формування історичної пам'яті та міжнародного культурного діалогу. На відміну від новинного репортажу, документальний фільм здатний глибше розкривати людський вимір війни, показувати особисті історії, досвід та емоції людей, що опинилися в умовах воєнних подій.

У сучасних умовах документальне кіно стає не лише формою художнього висловлювання, а й важливим засобом міжнародної комунікації та культурної дипломатії. Як зазначає режисер документального фільму «20 днів у Маріуполі» який здобув премію «Оскар», Мстислав Чернов в інтерв'ю для UAPP: «Важливо пам'ятати, що тон, який ми обрали, коли говоримо про Україну і про фільм, це тон об'єктивності й людяності. Фокус не на політиці, а на житті українців, на злочинах, вчинених Російською Федерацією. Ми ніколи нікого ні в чому не намагалися переконати. У цьому сила фільму, сила сприйняття правди. І насправді це працює» (Маруженко, 2024). Через участь у міжнародних кінофестивалях, покази на світових платформах та співпрацю з іноземними інституціями документальні фільми формують глобальне розуміння подій війни, сприяють солідарності з українським суспільством і протидіють дезінформації. Таким чином, документалістика виконує функцію своєрідного свідчення епохи та стає інструментом культурного представлення країни на міжнародній арені.

З огляду на це, дослідження ролі документального кіно під час війни, зокрема як засобу міжнародної комунікації та культурної дипломатії, набуває особливої актуальності в сучасному гуманітарному та медійному дискурсі.

Аналіз досліджень і публікацій. У сучасному науковому дискурсі проблема осмислення документального кіно досліджується у працях багатьох вітчизняних і зарубіжних науковців.

Тему документального кіно як складника культури нації та елементу культурної пам'яті розглядають Л. Брюховецька, Н. Данькова, Г. Десятник, С. Горевалов, В. Гоян, М. Кондратьєва, С. Тримбач. Культурологічні підходи до

аналізу кіно загалом пов'язані також із працями Е. Кассірера, Л. Уайта та О. Шпенглера.

Теоретичні засади та практику кінематографа досліджують З. Алфьорова, О. Астрюк, А. Базен, М. Братерська-Дронь, Л. Брюховецька, Г. Чміль. Проблеми художньої природи кіно, його естетики та функціонування у культурному просторі розглядають Р. Арнхейм, С. Безклубенко, Г. Вінсендо, Н. Ігошкіна, Д. Караваєв, Д. Кребс.

Дослідженням теорії документального кіно та особливостям його наративу Б. Ніколз.

Культурологічні та інтерпретаційні підходи до аналізу документального кіно представлені у працях Г. Чміль та Л. Підкуймухи.

Комунікативні та авторські стратегії сучасної документалістики розглядаються у працях З. Алфьорової, R. Stonytė та О. Шаповала.

Культурологічні аспекти механізмів репрезентації також досліджують інші культурологи, зокрема С. Русаков.

Мета статті полягає у аналізі основних концепцій розуміння документального кіно у сучасному науковому дискурсі та узагальнення ключових теоретичних підходів до інтерпретації його природи, функцій і ролі у формуванні культурних та соціальних смислів.

Виклад основного матеріалу. У сучасних культурологічних дослідженнях документальне кіно дедалі частіше розглядається як форма культурної репрезентації реальності. У такому контексті воно постає не лише як аудіовізуальний запис подій, а як складний механізм створення та трансляції смислів, що функціонує у межах ширшого соціокультурного простору.

Однією з найвпливовіших теоретичних концепцій документального кіно є підхід американського дослідника Біла Ніколза, представлений у праці *Speaking Truths with Film*. Автор розглядає документальний фільм як форму риторичного висловлювання про реальність. На його думку, документалістика поєднує кілька важливих компонентів: індексальну силу зображення, що створює ефект достовірності; використання наративних структур; застосування кінематографічних технік монтажу та композиції; а також риторичну спрямованість, орієнтовану на переконання глядача (Nichols, 2016).

У цьому контексті документальний фільм постає як сконструйована версія реальності, що претендує на істинність, але водночас формується через авторський відбір матеріалу та кінематографічні засоби виразності. Таким чином, документальність у кіно не є абсолютною характеристикою, а виступає результатом взаємодії естетичних, наративних і комунікативних стратегій.

Важливе місце у концепції Ніколза займає риторичний аспект документалістики. Дослідник підкреслює, що документальне кіно функціонує не лише як інструмент передачі інформації, а й як засіб формування певної позиції глядача щодо зображуваних подій. У цьому сенсі документальний фільм можна розглядати як форму суспільного дискурсу, що бере участь у формуванні громадської думки (Nichols, 2016).

Окрему увагу Ніколз приділяє етичному виміру документального кіно. Створення документального фільму передбачає моральну відповідальність автора перед героями та аудиторією, особливо у випадках, коли йдеться про складні соціальні або історичні теми. Таким чином, етика виступає важливою складовою документального висловлювання.

Подібний підхід до осмислення документального кіно простежується і в дослідженнях Людмили Підкуймухи. На її думку, документалістика має інтерпретаційний характер, оскільки реальність у фільмі завжди постає у формі авторської реконструкції. Документаліст не просто фіксує події, а організовує їх у межах певної наративної структури та символічної системи.

Важливим аспектом її концепції є комунікативний характер документального кіно. Документальний фільм функціонує як акт взаємодії між автором і глядачем, у межах якого відбувається формування смислів. У цьому контексті документальність може розглядатися як ефект довіри, що виникає у процесі сприйняття екранного образу (Підкуймуха, 2019).

Культурологічний вимір документалістики розкривається у працях Ганни Чміль, яка аналізує документальне кіно як механізм репрезентації реальності у медійному просторі. Центральним у її концепції є поняття «екранного дзеркала», що одночасно відображає події та трансформує їх у систему культурних символів.

На думку вченої сучасна медіареальність характеризується фрагментацією та множинністю

інтерпретацій. У таких умовах документальний образ набуває складної структури та не може бути повністю нейтральним. Він завжди включений у систему соціальних, політичних та ідеологічних координат (Чміль, 2023).

Трансформації документального кіно в умовах сучасної медіакультури аналізує також Зоя Алфьорова. Вчена звертає увагу на процеси гібридизації документальних форм, коли документальні фільми поєднують елементи фактичного матеріалу з художніми засобами драматургії, реконструкції та постановки.

У цьому контексті Алфьорова вводить поняття «нової документальності», що формується в умовах цифровізації, глобалізації та розвитку нових медіа. Для неї характерні експериментальність, відкритість до нових форматів, використання інтерактивних технологій та мультиплатформенних форм поширення (Алфьорова, 2020).

Ще одним важливим аспектом сучасної документалістики є проблема авторської присутності. Цю проблему аналізує українська вчена Олександра Шаповал, яка розглядає авторську позицію як одну з ключових наративних стратегій сучасного документального кіно. На її думку, у фільмах, присвячених травматичним історичним подіям, відбувається зближення позицій автора та наратора-свідка. У такій структурі автор не лише фіксує події, але й стає учасником їх осмислення, виступаючи посередником між особистим досвідом і колективною пам'яттю (Шаповал, 2025).

Авторська присутність у цьому випадку виконує кілька функцій: вона поєднує фактичну достовірність документального матеріалу з емоційною автентичністю, формує етичну позицію автора та створює умови для глибшого переживання подій глядачем.

Таким чином сучасна документалістика відходить від традиційної моделі «нейтрального спостереження» та переходить до більш рефлексивної та суб'єктивно залученої форми оповіді, у якій автор відіграє активну роль у конструюванні наративу.

Політичний вимір документального кіно розглядається у дослідженнях Renata Stonytė. Вчена аналізує документалістику як форму політичної комунікації, що функціонує у контексті глобальних інформаційних процесів. У такому вимірі документальний фільм може виступати інструментом формування міжнародної громадської думки та культурної дипломатії.

Українські фільми, за спостереженням авторки, переважно орієнтовані на: підсилення громадянського суспільства; героїзацію добровольців та учасників протестів; підкреслення цінностей свободи, демократії та прав людини; формування образу України як європейської держави.

Таким чином, документальне кіно стає засобом національної самоідентифікації та міжнародної репрезентації.

Водночас авторка не ідеалізує жанр. Вона наголошує, що документальний фільм – це конструкція реальності. Вибір кадрів, монтаж, свідки, експерти, музика, риторика – усе це формує певний дискурс. Через критичний дискурс-аналіз Стоніте демонструє, що документалістика є частиною ширшої соціально-політичної практики, де текст (фільм), процес виробництва і соціальний контекст взаємопов'язані.

Особливо важливим у її концепції є порівняльний вимір. Українські фільми відрізняються від російських насамперед способом конструювання наративу. Якщо російська документалістика тяжіє до експозиційного режиму з чітко заданою «правильною» інтерпретацією подій і пропагандистською тональністю, то українські фільми демонструють більшу багатоголосність, акцент на особистих історіях і моральному виборі (Stonytė, 2016).

У контексті сучасної України документальне кіно виконує важливі соціальні функції: фіксацію історичних подій, формування громадянської позиції та репрезентацію національного досвіду у світовому інформаційному просторі. Документалістика у цьому випадку виступає не лише мистецькою формою, а й соціальною практикою, що бере участь у процесах формування колективної пам'яті.

Окрему роль у розвитку документального кіно відіграють інституційні та технологічні фактори. Як зазначають І. Гавран та М. Ботвин, поширення цифрових технологій та розвиток онлайн-платформ сприяли зростанню популярності документального кіно та розширенню можливостей його виробництва і дистрибуції (Гавран, Ботвин, 2020).

Таким чином, документальне кіно у сучасному культурному просторі постає як багатовимірний

феномен, що поєднує естетичні, комунікативні, політичні та соціальні функції.

Висновки. Аналіз сучасних наукових підходів до розуміння документального кіно дозволяє зробити висновок, що у сучасному гуманітарному дискурсі воно розглядається як складний культурний феномен, який поєднує елементи фіксації реальності, авторської інтерпретації та соціальної комунікації.

У працях сучасних дослідників простежується відхід від традиційного уявлення про документалістику як об'єктивне відображення дійсності. Натомість документальний фільм розглядається як форма репрезентації реальності, що формується через кінематографічні засоби, авторську позицію та соціокультурний контекст.

Сучасні концепції підкреслюють риторичний, етичний, комунікативний і політичний виміри документального кіно. Воно виступає не лише засобом фіксації подій, а й механізмом формування колективної пам'яті, інструментом суспільного діалогу та способом осмислення історичних процесів. Таким чином, документальне кіно постає як важливий елемент сучасної культури, що відіграє значну роль у формуванні суспільних смислів, культурних ідентичностей та уявлень про реальність.

Перспективним для подальших досліджень є аналіз того, як документальні фільми беруть участь у формуванні історичної пам'яті, національної та культурної ідентичності, особливо в умовах суспільних трансформацій, воєнних подій та інформаційної турбулентності. У цьому контексті документальне кіно може розглядатися як важливий медіатор між фактом, пам'яттю та культурним наративом.

Список використаних джерел:

Алфьорова, З. (2020). «Нове» українське кіно в контексті сучасного аудіовізуального мистецтва. Вісник Київського національного університету культури і мистецтв. Сер.: Аудіовізуальне мистецтво і виробництво. Т. 3, № 2. С. 213–221. https://doi.org/10.31866/2617-2674.3.2.2020.217646.

Гавран, І., Ботвин, М. (2020). Документальне кіно в сучасному екранному дискурсі. Вісник Київського національного університету культури і мистецтв. Сер.: Аудіовізуальне мистецтво і виробництво. Т. 3, № 1. С. 11–19. https://doi.org/10.31866/2617-2674.3.1.2020.202649.

Nichols, B. (2016). Speaking Truths with Film: Evidence, Ethics, Politics in Documentary. Berkeley: University of California Press. https://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctv1wxtcp.

Підкуймуха, Л. М. (2019). Образ «друга»/«ворога» в сучасній українській воєнній документалістиці. Dialog der Sprachen – Dialog der Kulturen: die Ukraine aus globaler Sicht: IX internationale virtuelle Konferenz der Ukrainistik. München, 1–4 November 2018. Münster: Readbox Unipress; München: Open Publishing LMU. S. 633–643.

Маруженко, М. Тільки правда може зупинити цю війну. Ексклюзивне інтерв'ю з режисером Мстиславом Черновим після отримання «Оскара». UAPP. 2024. Електронний ресурс. URL: https://www.ukrainianphotographers.com/news-articles/mstyslav-chernov-exclusively-interview (дата звернення 27.02.25).

Чміль, Г. П. (2023). Екранне дзеркало: розколота реальність часів війни. Культурологічна думка. № 23(1). С. 8–26. https://doi.org/10.37627/2311-9489-23-2023-1.8-26 (дата звернення: 22.02.26).

Stonytė, R. (2016). Ukraine Crisis Through the Lens of Documentary Filmmakers. Komunikacijos ir informacijos mokslai tinklaveikos visuomenėje: patirtys ir įžvalgos. III: Tarptautinė mokslinė konferencija, Vilnius, Lietuva. 2016 m. birželio 9–10 d.

Шаповал О. В. Авторська присутність як наративна стратегія у фільмах травматичної пам'яті сучасного українського документального кіно. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв* : наук. журнал. 2025. № 4. С. 136–142. https://doi.org/10.32461/2226-3209.4.2025.351852.

References:

Alforova, Z. (2020). "Nove" ukrainske kino v konteksti suchasnoho audiovizualnoho mystetstva ["New" Ukrainian cinema in the context of contemporary audiovisual art]. *Visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu kultury i mystetstv. Ser.: Audiovizualne mystetstvo i vyrobnytstvo*, *3*(2), 213–221. https://doi.org/10.31866/2617-2674.3.2.2020.217646.

Chmil, H. P. (2023). Ekranne dzerkalo: rozkolota realnist chasiv viiny [Screen mirror: split reality of war times]. *Kulturolohichna dumka*, *23*(1), 8–26. https://doi.org/10.37627/2311-9489-23-2023-1.8-26.

Havran, I., & Botvyn, M. (2020). Dokumentalne kino v suchasnomu ekrannomu dyskursi [Documentary cinema in contemporary screen discourse]. *Visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu kultury i mystetstv. Ser.: Audiovizualne mystetstvo i vyrobnytstvo*, *3*(1), 11–19. https://doi.org/10.31866/2617-2674.3.1.2020.202649.

Maruzhenko, M. (2024). *Tilky pravda mozhe zupynyty tsiu viinu. Ekskliuzyvne interv'iu z rezhyserom Mstyslavom Chernovym pislia otrymannia «Oskara»* [Only truth can stop this war. Exclusive interview with director Mstyslav Chernov after receiving the Oscar]. UAPP. https://www.ukrainianphotographers.com/news-articles/mstyslav-chernov-exclusively-interview.

Nichols, B. (2016). *Speaking Truths with Film: Evidence, Ethics, Politics in Documentary*. University of California Press. https://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctv1wxtcp.

Pidkuimuha, L. M. (2019). Obraz "druha"/"voroha" v suchasnii ukrainskii voiennii dokumentalistytsi [The image of "friend"/"enemy" in contemporary Ukrainian war documentary]. *Dialog der Sprachen – Dialog der Kulturen: die Ukraine aus globaler Sicht: IX internationale virtuelle Konferenz der Ukrainistik* (pp. 633–643). Readbox Unipress; Open Publishing LMU.

Stonytė, R. (2016). Ukraine Crisis Through the Lens of Documentary Filmmakers. *Komunikacijos ir informacijos mokslai tinklaveikos visuomenėje: patirtys ir įžvalgos. III: Tarptautinė mokslinė konferencija*. Vilnius, Lietuva

Shapoval, O. V. (2025). Avtorska prysutnist yak naratyvna stratehiia u filmakh travmatychnoi pamiati suchasnoho ukrainskoho dokumentalnoho kino [Author's presence as a narrative strategy in films of traumatic memory of contemporary Ukrainian documentary cinema]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv*, (4), 136–142. https://doi.org/10.32461/2226-3209.4.2025.351852.

Дата першого надходження статті до видання: 20.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.04.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026

ЗМІСТ

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Денисенко Анатолій В'ячеславович
ПОСТМОДЕРНИЙ БОГ РІЧАРДА КЕРНІ.....4

Леньов Андрій Андрійович, Панчук Ірина Іванівна
ВІЙСЬКОВЕ КАПЕЛАНСТВО ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН ГОРИЗОНТАЛЬНОЇ ДІЇ.....13

Мотичак Єва Ігорівна
ПАЛОМНИЦТВО ЯК ФОРМА РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ:
ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ І ПСИХОЛОГІЧНИЙ ВИМІРИ.....28

Погуц Максим Леонідович
РЕЛІГІЙНА АКСІОЛОГІЯ КАТОЛИЦИЗМУ:
АНАЛІЗ КОНСЕРВАТИВНИХ ТА ЛІБЕРАЛЬНИХ ПОГЛЯДІВ.....34

Райчинець Федір Федорович
ПРОРОЧІСТЬ ПРОРОЧОЇ МІСІЇ ЦЕРКВИ У ПУБЛІЧНОМУ ПРОСТОРІ:
ПРОРОКИ, ІСУС І ЦЕРКВА.....41

Сєвальнєв Герман Едуардович
РЕЛІГІЙНІ ТІКТОК-ІНФЛЮЕНСЕРИ В УКРАЇНІ:
ТИПОЛОГІЯ ТА РИНКОВА ЛОГІКА.....56

Синчак Богдан Анатолійович
ПУБЛІЧНІ ДЕБАТИ УПЦ (МП) ТА ПЦУ:
РОЗБІЖНОСТІ ТА ШЛЯХИ ДЛЯ ДІАЛОГУ 64

Fenno Iryna
SOURSES AND PREREQUISITES FOR THE FORMATION
OF THE ORTHODOX ETHICS OF PEACE.....72

ІСТОРІЯ ТА АРХЕОЛОГІЯ

**Антощак Марина Миколаївна, Білокінь Світлана Володимирівна,
Золотар Людмила Миколаївна**
ФОНД РІДКІСНОЇ І ЦІННОЇ КНИГИ БЕРДЯНСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО
ПЕДАГОГІЧНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ЯК ДЖЕРЕЛО ЗБЕРЕЖЕННЯ
КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ.....78

Біліченко Лідія Сергіївна
НКЗС УСРР: СТВОРЕННЯ, СТРУКТУРА, ОСНОВНІ ФУНКЦІЇ
ТА ДІЯЛЬНІСТЬ (1917–1922 РР.).....85

Візітів Юлія Миколаївна
ВІД СПАДЩИНИ ДО ПАМ'ЯТІ: МОЗАЇКИ СТАНЦІЙНИХ ПАВІЛЬЙОНІВ
УКРАЇНИ У ТРАНСФОРМАЦІЯХ КУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ 91

Гуленко Марія Олександрівна
РОЗВИТОК ВИЩОЇ УКРАЇНСЬКОЇ СІЛЬСЬКОГОСПОДАРСЬКОЇ ОСВІТИ
В ЕМІГРАЦІЇ У 20–30-Х РОКАХ ХХ СТОЛІТТЯ НА ТЕРИТОРІЇ ЧЕХОСЛОВАЧЧИНИ.....101

Константинова Юлія Василівна
ПРОЄКТИ РЕФОРМУВАННЯ ОСВІТНЬОЇ СФЕРИ НА ПОЛЬСЬКИХ ЗЕМЛЯХ
НАПЕРЕДОДНІ ПЕРШОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ (1905–1914).....111

Куриляк Валентина Василівна
ВНЕСОК ПРОТЕСТАНТСЬКИХ СПІЛЬНОТ В УТВЕРДЖЕННЯ ПОЛІТИЧНОЇ НЕЗАЛЕЖНОСТІ ТА ЗАХИСТ НАЦІОНАЛЬНИХ ІНТЕРЕСІВ УКРАЇНИ (1991–2026 РОКИ).....118

ФІЛОСОФІЯ

Аблялімова-Чийгоз Ельміра Наріманівна
РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ КРИМСЬКОТАТАРСЬКОГО НАРОДУ В СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖАХ: МІЖ ПАМ'ЯТТЮ, ІДЕНТИЧНІСТЮ ТА ПОЛІТИКОЮ.....128

Андрющенко Олексій Юрійович
ГУМАНІЗМ ЧИНУ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ОСНОВА СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СПРОТИВУ.....143

Афанасьєва Людмила, Глебова Наталя, Демчик Олександр, Ярошенко Алла
ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ ВИМІР ТА МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ «ЖИВОЇ БІБЛІОТЕКИ» У ЗМІЦНЕННІ СОЦІАЛЬНОЇ ЗГУРТОВАНОСТІ БАГАТОКУЛЬТУРНИХ ГРОМАД.....151

Барковський Микита Олександрович
КОНЦЕПТ МУДРОСТІ (PAÑÑĀ) У «ВІСУДГІМІЗЗІ»: ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ ПІДХІД БУДДГАЇГОСИ.....160

Бондарєв Артем Віталійович
НАЦІОГЕНЕЗ ЯК ПРОЦЕС БАГАТОВИМІРНОГО ВІДТВОРЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ СПІЛЬНОТИ.....166

Бутурліна Оксана Василівна, Мірошниченко Андрій Анатолійович, Кольцова Світлана Михайлівна, Тухтарова Тетяна Карімжанівна
МАЙБУТНЄ ЛЮДСТВА В ЕПОХУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ТА ТЕХНОЛОГІЧНІ ЗАПОБІЖНИКИ.....174

Вишневський Олександр Олександрович
ГІДНІСТЬ ЯК ФУНДАМЕНТ УКРАЇНСЬКОЇ СУБ'ЄКТНОСТІ ТА СТРАТЕГІЯ МОРАЛЬНОГО СПРОТИВУ В УМОВАХ ВІЙНИ.....181

Гльоза Олександр Станіславович
ЛІДЕРСТВО ЯК КОЛООБІГ ЗНАЧЕНЬ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ.....188

Грицюк Віталій Миколайович
ТРАНСФОРМАЦІЯ КОНЦЕПТУ ЛЮДИНИ ВІД КЛАСИЧНОГО РАЦІОНАЛІЗМУ ДО ПОСТМОДЕРНОЇ НЕВИЗНАЧЕНОСТІ.....194

Гришин Богдан Юрійович
ТЕАТРАЛЬНІСТЬ ЦИФРОВОГО МАРКЕТИНГУ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР.....200

Жарких Володимир Юрійович
ПОСТУЛАТИ ФІЛОСОФІЇ ПРАГМАТИЗМУ В СИТУАЦІЇ КОМУНІКАТИВНОГО ВИБОРУ СУЧАСНОГО СОЦІУМУ.....207

Загоруйко Самсон Володимирович
СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК МЕДІА-АФЕКТ У ЦИФРОВІЙ КУЛЬТУРІ.....214

Ільчук Сергій Петрович
СОЦІАЛЬНЕ ВИКЛЮЧЕННЯ ЯК СТРУКТУРНЕ ЯВИЩЕ 224

Карлайл Еліза
СВІТОГЛЯДНІ ЦІННІСНІ ЗРУШЕННЯ У ВІЙСЬКОВИХ ДОКТРИНАХ 233

Кизименко Ірина Олексіївна, Красільнікова Олена Василівна
ТЕХНОЛОГІЧНА СИНГУЛЯРНІСТЬ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ВПЛИВУ ТЕХНОЛОГІЙ НА СУЧАСНЕ СУСПІЛЬСТВО 244

Кийков Олексій Юрійович
ФІЛОСОФІЯ УПРАВЛІННЯ СКЛАДНИМИ СОЦІАЛЬНИМИ СИСТЕМАМИ: ВІД КЛАСИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ ДО СИНЕРГЕТИЧНОЇ ПАРАДИГМИ В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ 255

Клименко Михайло Анатолійович
ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ МАНІПУЛЯЦІЇ МАСОВОЮ СВІДОМІСТЮ 263

Коваль Олена Аркадіївна, Говорун Артем Олександрович
САМОАКТУАЛІЗАЦІЯ ЯК ТРАНСФОРМАЦІЯ ЖИТТЄСВІТУ: ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОЛОГІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ 270

Ковбасюк Юрій Вадимович
АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПОВОРОТ У ПОСТСУЧАСНІЙ ОСВІТІ НА ТЛІ ТЕХНОЛОГІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА 279

Ломачинська Ірина Миколаївна, Алексеєнко Олена Володимирівна
ДУХОВНІ СМИСЛИ СИМВОЛІЧНОГО ПРОСТОРУ ЯК ЧИННИК ЗБЕРЕЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ГІБРИДНОЇ ВІЙНИ РОСІЇ 286

Мащенко Ольга Вікторівна, Семенюк Ігор Валентинович
ТРАНСФОРМАЦІЯ КОНЦЕПТУ РІВНОСТІ В ОПОДАТКУВАННІ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ БІБЛІЙНИХ ТЕКСТІВ ТА ПОДАТКОВОГО ЗАКОНОДАВСТВА УКРАЇНИ 295

Новіков Борис Володимирович, Бубон Тетяна Володимирівна
СОЦІОКУЛЬТУРНІ НАСЛІДКИ ІНФОРМАЦІЙНО-ТЕХНОЛОГІЧНОГО ПРОГРЕСУ: РОЗВИТОК ЛЮДИНИ ЧИ ЗАГРОЗА ЇЇ СУБ'ЄКТНОСТІ? 304

Павленко Надія Леонідівна
МІФ ТА ЙОГО РОЛЬ У ЛЮБОВІ 314

Петренко Володимир Костянтинович
РЕАЛЬНІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМНИЙ ФАКТОР ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАТИВНОГО СЕРЕДОВИЩА СУЧАСНОСТІ 321

Петрів Оксана Василівна
ТЯГЛІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ В МИСТЕЦЬКИХ АРТЕФАКТАХ СЬОГОДЕННЯ 331

Рак Ольга Юріївна
ДЕКОНСТРУКЦІЯ АВТОРИТЕТУ: ВИКЛАДАЧ ЯК КОМУНІКАТИВНИЙ ПАРТНЕР У ПОСТІЄРАРХІЧНІЙ ОСВІТІ 338

Слюсар Вадим Миколайович, Христокін Геннадій Володимирович, Костючков Сергій Карпович
СУЧАСНІ ФІЛОСОФСЬКІ КОНЦЕПЦІЇ НАУКИ: ФІЛОСОФІЯ ДАНИХ ТА ІНФОРМАЦІЇ 344

Сохан Олександр Володимирович
АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ЦИФРОВОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ПЕРЕХОДУ ВІД МЕРЕЖЕВОГО СУСПІЛЬСТВА ДО ЕПОХИ АЛГОРИТМІЧНОГО КОНТРОЛЮ.....353

Сулятицький Богдан Ігорович
ТЕХНОЛОГІЧНА ЦИВІЛІЗАЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ В ПОСТАНТРОПОЛОГІЧНОМУ КОНТЕКСТІ.....361

Tatarczuk Marek
WOLNOŚĆ RELIGIJNA JAKO PRAWO CZŁOWIEKA: UJĘCIE FILOZOFICZNO-PRAWNO-TERMINOLOGICZNE.....371

Чуйкова Олена Володимирівна
ЧАС ДІОНІСА: ЦИКЛІЧНІСТЬ ХАОСУ ТА ПОРЯДКУ, ТРАНСВЕРТАБЕЛЬНІСТЬ І ЦІННОСТІ НА ПРИКЛАДІ ФІЛОСОФІЇ Ф. НІЦШЕ.....383

Щербань Микола Володимирович, Крамарчук Іван Васильович
ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНИЙ ЗМІСТ ГЕНДЕРНОЇ ІДЕОЛОГІЇ: ВІД ТЕОРІЇ ДО ПРАКТИКИ.....393

Якубець Віталій Олександрович
ДОСЛІДНИЦЬКІ ТЕХНОЛОГІЇ ГРОМАДЯНСЬКОЇ НАУКИ.....404

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

Ананов Олексій
ФОРМУВАННЯ НАРАТИВУ СТІЙКОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ В МЕДІЙНІЙ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ВИСТАВКИ «АЛЛА ГОРСЬКА. БОРИВІТЕР».....411

Більченко Інна Валеріївна
ПОВНОАРКУШЕВІ ГРАВЮРИ У ВИДАННІ БІБЛІЇ 1755 РОКУ: ІКОНОГРАФІЯ ТА ХУДОЖНІ ОСОБЛИВОСТІ.....421

Boyko Olga, Ziakun Alla, Povalii Tatiana, Kotenko Oleksandr
SOCIOCULTURAL DETERMINANTS OF THE VETERAN SPACE AS AN INSTRUMENT OF REINTEGRATION INTO SOCIAL LIFE: A HISTORICAL–PHILOSOPHICAL ANALYSIS.....429

Васильківський Анатолій Олегович
КОНЦЕРТ ЯК ТРАНСЛЯТОР СУСПІЛЬНО-ДЕРЖАВНИХ ЦІННОСТЕЙ.....440

Головей Вікторія Юріївна, Багірова Ірина Ельдарівна
СЕМІОТИКА MEDIEVAL CORE У СУЧАСНИХ КУЛЬТУРНО-МИСТЕЦЬКИХ ПРАКТИКАХ.....447

Коновалов Дмитро Олександрович, Чайка Марина Андріївна
ДОКУМЕНТАЛЬНА ЕСТЕТИКА ЯК ЧИННИК ТРАНСФОРМАЦІЇ ЖАНРУ РОУД-МУВІ У ФІЛЬМІ NOMADLAND.....456

Кушпетюк Олена Іванівна
ГРАНТОВА ДІЯЛЬНІСТЬ МУЗЕЙНИХ УСТАНОВ: ДОСВІД ВОЛИНСЬКОГО КРАЄЗНАВЧОГО МУЗЕЮ.....466

Левицька Тетяна Федорівна, Попова Наталія Олегівна
ЗВУК ЯК ЕКОЛОГІЧНИЙ ПРОСТІР КОМУНІКАЦІЇ В МИСТЕЦТВІ XX–XXI СТ.....474

Матузко Олександр Аркадійович
ВАРІАТИВНІСТЬ ІНКЛЮЗИВНИХ ПРАКТИК У ТЕАТРАЛЬНИХ ЗАКЛАДАХ УКРАЇНИ.....482

Пригода-Донець Таміла
КУЛЬТУРИЗАЦІЯ РЕЛІГІЇ НА СХОДІ ЯК МАРКЕР
ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ.....489

Синявська Ольга Вікторівна
ЦИФРОВІЗАЦІЯ КУЛЬТУРИ ЯК НОВИЙ ЕТАП ЕВОЛЮЦІЇ
СИМВОЛІЧНИХ СИСТЕМ.....496

Соломко Ганна Ігорівна
РОЗВИТОК РИТУАЛУ В КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАТИВНОЇ ТА ЄДНАЛЬНОЇ
СОЦІАЛЬНОЇ ВЗАЄМОДІЇ НА БАЗІ ПУБЛІЧНИХ ПЕРФОРМАТИВНИХ ПРАКТИК.....502

Стародубцева Лідія Володимирівна, Петренко Дмитрій Володимирович
МЕДІАПАМ'ЯТЬ І ВІЙНА В ЕПОХУ ДИДЖИТАЛ
ЯК ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГІЧНИХ РЕФЛЕКСІЙ 510

Тарапата-Більченко Лідія Григорівна
ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ У ПРОСТОРІ МИСТЕЦТВА:
ТВОРЧИЙ ПОТЕНЦІАЛ ТА ПОТЕНЦІЙНІ НАСЛІДКИ.....523

Федорук Андрій Ярославович
ДОКУМЕНТАЛЬНЕ КІНО ЯК КУЛЬТУРНА ФОРМА РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ РЕАЛЬНОСТІ:
СУЧАСНІ КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДХОДИ.....532

CONTENTS

RELIGIOUS STUDIES

Denysenko Anatoliy
RICHARD KERNY'S POSTMODERN GOD..... 4

Lenov Andrii, Panchuk Iryna
MILITARY CHAPLAINCY AS A SOCIAL PHENOMENON OF HORIZONTAL ACTION.....13

Motychak Yeva
THE SACRED EXTREME OF RELIGIOUS EXPERIENCE: THE PHENOMENOLOGICAL AND PSYCHOLOGICAL DIMENSIONS OF PILGRIMAGE..... 28

Poguts Maksym
THE RELIGIOUS AXIOLOGY OF CATHOLICISM:
ANALYSIS OF CONSERVATIVE AND LIBERAL VIEWS..... 34

Raichynets Fyodor
THE PROPHETIC MISSION OF THE CHURCH IN THE PUBLIC SPHERE:
PROPHETS, JESUS, AND THE CHURCH..... 41

Sievalniev Herman
RELIGIOUS TIKTOK INFLUENCERS IN UKRAINE:
TYPOLOGY AND MARKET LOGIC..... 56

Synchak Bohdan
PUBLIC DEBATE BETWEEN THE UOC (MP) AND THE OCU:
DIFFERENCES AND PATHWAYS FOR DIALOGUE..... 64

Fenno Iryna
SOURSES AND PREREQUISITES FOR THE FORMATION
OF THE ORTHODOX ETHICS OF PEACE..... 72

HISTORY AND ARCHAEOLOGY

Antoshchak Maryna, Bilokin Svitlana, Zolotar Liudmyla
RARE AND VALUABLE BOOK COLLECTION OF BERDYANSK STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY AS A SOURCE OF CULTURAL HERITAGE PRESERVATION..... 78

Bilichenko Lidiia
PEOPLE'S COMMISSARIAT OF FOREIGN AFFAIRS OF THE USSR: CREATION, STRUCTURE, MAIN FUNCTIONS AND ACTIVITIES (1917–1922)..... 85

Vizitiv Yulia
FROM HERITAGE TO MEMORY: BUS STOP MOSAICS
IN UKRAINE'S TRANSFORMATIONS OF CULTURAL SPACE..... 91

Hulenko Mariia
DEVELOPMENT OF UKRAINIAN HIGHER AGRICULTURAL EDUCATION
IN EMIGRATION IN THE 20-30S OF THE 20TH CENTURY
ON THE TERRITORY OF CZECHOSLOVAKIA..... 101

Konstantynova Yuliia
PROJECTS FOR REFORMING THE EDUCATION SYSTEM IN THE POLISH LANDS
ON THE EVE OF THE FIRST WORLD WAR (1905–1914)..... 111

Kuryliak Valentyna
THE CONTRIBUTION OF PROTESTANT COMMUNITIES TO THE CONSOLIDATION OF POLITICAL INDEPENDENCE AND THE PROTECTION OF UKRAINE'S NATIONAL INTERESTS (1991–2026).....118

PHILOSOPHY

Ablialimova-Chyihoz Elmira
REPRESENTATION OF CRIMEAN TATAR CULTURAL HERITAGE ON SOCIAL MEDIA: BETWEEN MEMORY, IDENTITY, AND POLITICS.....128

Andriushchenko Oleksii
THE HUMANISM OF ACTION AS THE EXISTENTIAL BASIS OF CONTEMPORARY UKRAINIAN RESISTANCE.....143

Afanasieva Lyudmila, Hlebova Natalia, Demchyk Oleksandr, Yaroshenko Alla
HERMENEUTIC DIMENSION AND METHODOLOGICAL POTENTIAL OF THE "HUMAN LIBRARY" IN STRENGTHENING SOCIAL COHESION OF MULTICULTURAL COMMUNITIES.....151

Barkovskyi Mykyta
THE CONCEPT OF WISDOM (PAÑÑĀ) IN THE VISUDDHIMAGGA: BUDDHAGHOSA'S HERMENEUTICAL APPROACH.....160

Bondariev Artem
NATIONOGENESIS AS A PROCESS OF MULTIDIMENSIONAL REPRODUCTION OF NATIONAL COMMUNITY.....166

Buturlina Oksana, Miroshnychenko Andrii, Koltsova Svitlana, Tukhtarova Tetiana
THE FUTURE OF HUMANITY IN THE ERA OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE: PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS AND TECHNOLOGICAL SAFEGUARDS.....174

Vyshnevskyi Oleksandr
HUMAN DIGNITY AS A FOUNDATION OF UKRAINIAN AGENCY AND A STRATEGY OF MORAL RESISTANCE IN WAR CONDITIONS.....181

Gloza Oleksandr
LEADERSHIP AS A CIRCUIT OF MEANING: A SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS.....188

Hrytsuk Vitaliy
TRANSFORMATION OF THE CONCEPT OF HUMAN FROM CLASSICAL RATIONALISM TO POSTMODERN UNDETERMINATION.....194

Gryshyn Bogdan
THEATRICALITY OF DIGITAL MARKETING: SOCIO-PHILOSOPHICAL DIMENSION.....200

Zharkykh Volodymyr
POSTULATES OF THE PHILOSOPHY OF PRAGMATISM IN THE SITUATION OF COMMUNICATIVE CHOICE OF MODERN SOCIETY.....207

Zahoruiko Samson
JUSTICE AS A MEDIA-AFFECT IN DIGITAL CULTURE.....214

Ilchuk Serhiy
SOCIAL EXCLUSION AS A STRUCTURAL PHENOMENON.....224

Carlisle Elisa
AXIOLOGICAL PARADIGM SHIFTS IN MILITARY DOCTRINES.....233

Kyzymenko Iryna, Krasilnikova Olena
TECHNOLOGICAL SINGULARITY: A PHILOSOPHICAL ANALYSIS
OF THE IMPACT OF TECHNOLOGY ON MODERN SOCIETY.....244

Kyikov Oleksiy
PHILOSOPHY OF MANAGEMENT OF COMPLEX SOCIAL SYSTEMS:
FROM CLASSICAL RATIONALITY TO SYNERGETIC PARADIGM
IN THE ERA OF GLOBALIZATION.....255

Klymenko Mykhailo
PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS
OF THE MANIPULATION OF MASS CONSCIOUSNESS.....263

Koval Olena, Hovorun Artem
SELF-ACTUALIZATION AS A TRANSFORMATION OF THE LIFEWORLD:
A PHILOSOPHICAL AND PSYCHOLOGICAL INTERPRETATION.....270

Kovbasyuk Yuriy
ANTHROPOLOGICAL TURN IN POSTMODERN EDUCATION AGAINST
THE BACKGROUND OF TECHNOLOGIZATION OF SOCIETY.....279

Lomachinska Irina, Alekseienko Olena
SPIRITUAL MEANINGS OF SYMBOLIC SPACE AS A FACTOR
IN PRESERVING NATIONAL IDENTITY IN THE CONTEXT
OF RUSSIA'S HYBRID WAR.....286

Mashchenko Olha, Semenyuk Ihor
TRANSFORMATION OF THE CONCEPT OF JOYALTY IN PODAKUVANNI:
A PRIMARY ANALYSIS OF BIBLE TEXTS AND CUSTOM LEGISLATION
OF UKRAINE.....295

Novikov Boris, Bubon Tetiana
THE SOCIOCULTURAL IMPLICATIONS OF ADVANCES IN INFORMATION
TECHNOLOGY: HUMAN DEVELOPMENT OR A THREAT TO HIS SUBJECTIVITY?.....304

Pavlenko Nadiia
MYTH AND ITS ROLE IN LOVE.....314

Petrenko Volodymyr
REALITY AS A PROBLEM FACTOR OF THE CONTEMPORARY INFORMATION
AND COMMUNICATION ENVIRONMENT 321

Petriv Oksana
THE CONTINUITY OF UKRAINIAN CULTURE IN CONTEMPORARY
ARTISTIC ARTIFACTS.....331

Rak Olha
DECONSTRUCTING AUTHORITY: THE TEACHER
AS A COMMUNICATIVE PARTNER IN POST-HIERARCHICAL EDUCATION.....338

Slyusar Vadym, Khrystokin Hennadii, Kostiuchkov Serhii
CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL CONCEPTS OF SCIENCE:
THE PHILOSOPHY OF DATA AND INFORMATION.....344

Sohan Oleksandr
AXIOLOGICAL DIMENSION OF DIGITAL IDENTITY IN THE CONDITIONS
OF TRANSITION FROM NETWORK SOCIETY TO THE ERA
OF ALGORITHMIC CONTROL.....353

Sulyatytskyi Bohdan
TECHNOLOGICAL CIVILIZATION AND THE TRANSFORMATION
OF RELIGIOUS CONSCIOUSNESS IN THE POST-ANTHROPOLOGICAL CONTEXT.....361

Tatarczuk Marek
RELIGIOUS FREEDOM AS A HUMAN RIGHT:
A PHILOSOPHICAL-LEGAL-TERMINOLOGICAL PERSPECTIVE.....371

Chuikova Olena
THE TIME OF DIONYSUS: THE CYCLICITY OF CHAOS AND ORDER,
TRANSVERSABILITY AND VALUES BASED ON THE EXAMPLE
OF THE PHILOSOPHY OF F. NIETZSCHE.....383

Shcherban Mykola, Kramarchuk Ivan
PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS CONTENT OF GENDER IDEOLOGY:
FROM THEORY TO PRACTICE.....393

Yakubets Vitaly
RESEARCH TECHNOLOGIES OF CITIZEN SCIENCE.....404

CULTUROLOGY

Ananov Oleksii
SHAPING THE NARRATIVE OF UKRAINIAN CULTURAL RESILIENCE
IN THE MEDIA REPRESENTATION OF THE EXHIBITION
“ALLA HORSKA. BORYVITER”.....411

Bilchenko Inna
FULL-PAGE ENGRAVINGS IN THE 1755 EDITION OF THE BIBLE:
ICONOGRAPHY AND ARTISTIC FEATURES.....421

Boyko Olga, Ziakun Alla, Povalii Tatiana, Kotenko Oleksandr
SOCIOCULTURAL DETERMINANTS OF THE VETERAN SPACE
AS AN INSTRUMENT OF REINTEGRATION INTO SOCIAL LIFE:
A HISTORICAL–PHILOSOPHICAL ANALYSIS.....429

Vasylkivskyi Anatoly
CONCERT AS A TRANSLATOR OF SOCIAL AND STATE VALUES.....440

Holovei Viktoriia, Bahirova Iryna
SEMIOTICS OF MEDIEVAL CORE IN CONTEMPORARY CULTURAL
AND ARTISTIC PRACTICES.....447

Konovalov Dmytro, Chaika Maryna
DOCUMENTARY AESTHETICS AS A FACTOR IN THE TRANSFORMATION
OF THE ROAD MOVIE GENRE IN “NOMADLAND”.....456

Kushpetiuk Olena
GRANT ACTIVITIES OF MUSEUM INSTITUTIONS:
THE EXPERIENCE OF THE VOLYN LOCAL HISTORY MUSEUM.....466

Levytska Tetiana, Popova Nataliia
SOUND AS AN ECOLOGICAL SPACE OF COMMUNICATION
IN THE ART OF THE 20TH–21ST CENTURIES.....474

Matuzko Oleksandr
VARIABILITY OF INCLUSIVE PRACTICES IN UKRAINIAN
THEATRE INSTITUTIONS.....482

Prihoda-Donets Tamila
CULTURALIZATION OF RELIGION IN THE EAST AS A MARKER
OF CIVILIZATIONAL IDENTITY IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION..... 489

Syniavska Olha
DIGITALIZATION OF CULTURE AS A NEW STAGE
IN THE EVOLUTION OF SYMBOLIC SYSTEMS..... 496

Solomko Hanna
THE DEVELOPMENT OF RITUAL IN THE CONTEXT OF TRANSFORMATIVE
AND UNIFYING SOCIAL INTERACTION BASED ON PUBLIC PERFORMATIVE
PRACTICES..... 502

Starodubtseva Lidiya, Petrenko Dmitry
MEDIA MEMORY AND WAR IN THE DIGITAL AGE
A CULTURAL STUDIES PERSPECTIVE..... 510

Tarapata-Bilchenko Lidiia
ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN THE ART SPACE:
CREATIVE POTENTIAL AND POTENTIAL CONSEQUENCES..... 523

Fedoruk Andrii
DOCUMENTARY CINEMA AS A CULTURAL FORM OF REPRESENTING REALITY:
CONTEMPORARY CONCEPTUAL APPROACHES..... 532

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АЛЬМАНАХ

Випуск 2 (18)

Коректура • Ірина Миколаївна Чудеснова

Комп’ютерна верстка • Оксана Іванівна Молодецька

Формат 60×84/8. Гарнітура Times New Roman. Папір офсет. Цифровий друк.
Ум. друк. арк. 63,70. Замов. № 0626/586. Наклад 300 прим.
Дата розміщення онлайн: 29.05.2026. Дата друку: 05.06.2026

Видавництво і друкарня – Видавничий дім «Гельветика»
65101, Україна, м. Одеса, вул. Інглезі, 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.