

Український державний університет
імені Михайла Драгоманова

Видавничий дім «Гельветика»

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АЛЬМАНАХ

Випуск 4 (12)



Видавничий дім
«Гельветика»
2024

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

Головний редактор:

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

Члени редакційної колегії:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Рекомендовано до друку Вченою радою Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
(протокол засідання № 5 від 28.11.2024 р.)

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

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 «031 – Релігієзнавство», «032 – Історія та археологія», «033 – Філософія», «034 – Культурологія».

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, 2024
© Видавничий дім «Гельветика», 2024

EDITORIAL BOARD:

Chief editor:

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

Members of the Editorial Board:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Denysiuk Zhanna Zakhariivna, Doctor of Cultural Studies, Head of the Department of Research and Publishing, National Academy of Culture and Arts Management, Ukraine

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

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

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

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

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

Recommended for printing by the Academic Council of Dragomanov Ukrainian State University (minutes No. 5 as of 28.11.2024)

“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)

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: 031 – Religious Studies, 032 – History and Archeology, 033 – Philosophy, 034 – Cultural Studies).

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

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

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

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

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 348.84.038.5 (477)

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.4.1>

Алексєнко Олена Володимирівна,

аспірантка

Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

orcid.org/0009-0003-2941-7811

o.alekseienko.asp@kubg.edu.ua

ІДЕЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ЦЕРКВИ ЯК КЛЮЧОВИЙ ЕЛЕМЕНТ УКРАЇНСЬКОЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ

Стаття присвячена аналізу ролі національної церкви в українському суспільстві, зокрема її впливу на процеси націєтворення та державотворення. У сучасному українському контексті релігія виступає важливим елементом формування національної ідентичності, що є особливо актуальним під час соціально-політичних трансформацій і періодів кризи державних інституцій. Дослідження зосереджується на діяльності Православної церкви України (ПЦУ) і Української греко-католицької церкви (УГКЦ), які сприяють зміцненню громадської довіри та соціальної стабільності. Ці релігійні інститути надають українцям відчуття єдності та підтримки в умовах політичної нестабільності, відіграють роль стабільного морального авторитету.

У роботі використано комплексний підхід, що охоплює історичний аналіз, соціологічні дослідження та контент-аналіз, для розкриття еволюції сприйняття релігії в українському суспільстві. Після здобуття незалежності в 1991 році церква посіла важливе місце серед суспільних інститутів, оскільки через слабкість державних структур вона стала джерелом моральної підтримки, символом національної єдності та надійною опорою в часи криз. Соціологічні опитування показують високий рівень довіри українців до релігійних інституцій, який залишається стабільно високим уже понад два десятиліття, тоді як довіра до політико-правових структур постійно знижується.

У дослідженні також порушено питання про можливість використання релігійного чинника в державній політиці. Релігія здатна консолідувати суспільство навколо спільних цінностей, проте її застосування з політичною метою потребує обережного підходу, оскільки конфесійні відмінності можуть призводити до соціальних конфліктів. Також вказується на те, що об'єднання Православної церкви України й Української греко-католицької церкви в єдину національну церкву могло б сприяти укріпленню української державності та національної ідентичності, надало б додаткового імпульсу для міжнародного визнання української церкви. Таке об'єднання могло б посилити духовний зв'язок між регіонами України, що є важливим у контексті сучасних зовнішніх і внутрішніх викликів.

Національна церква, як символ єдності й історичної тягlosti, може слугувати базисом для створення загальної культурної та політичної платформи. Водночас зазначається, що роль релігійних інституцій у процесах націєтворення та державотворення має бути ретельно продуманою, щоби не загострювати наявні конфесійні розбіжності.

Ключові слова: національна церква, релігійна ідентичність, націєтворення, державотворення, національна ідентичність, конфесійні розбіжності.

Alekseenko Olena,

Postgraduate Student

Kyiv Metropolitan University after Borys Grinchenko

orcid.org/0009-0003-2941-7811

o.alekseienko.asp@kubg.edu.ua

THE IDEA OF A NATIONAL CHURCH AS A KEY ELEMENT OF UKRAINIAN SELF-IDENTIFICATION

The article analyses the role of the national church in Ukrainian society, in particular, its impact on the processes of nation-building and state-building. In the modern Ukrainian context, religion is an important element in the formation

of national identity, which is especially relevant during socio-political transformations and periods of crisis in state institutions. The study focuses on the activities of the Orthodox Church of Ukraine (OCU) and the Ukrainian Greek Catholic Church (UGCC), which contribute to strengthening public trust and social stability. These religious institutions provide Ukrainians with a sense of unity and support in the face of political instability, playing the role of a stable moral authority.

The paper uses a comprehensive approach, including historical analysis, sociological research and content analysis, to reveal the evolution of the perception of religion in Ukrainian society. After gaining independence in 1991, the church began to occupy an important place among social institutions, as due to the weakness of state structures, it became a source of moral support, a symbol of national unity and a reliable support in times of crisis. Sociological surveys show a high level of trust in religious institutions among Ukrainians, which has remained steadily high for more than two decades, while trust in political and legal structures has been steadily declining.

The study also raises the question of the possibility of using the religious factor in public policy. Religion is able to consolidate society around common values, but its use for political purposes requires a cautious approach, as confessional differences can lead to social conflicts. It is also pointed out that the unification of the OCU and the UGCC into a single national church could help strengthen Ukrainian statehood and national identity, providing an additional impetus for international recognition of the Ukrainian church. Such a union could strengthen spiritual ties between the regions of Ukraine, which is important in the context of current external and internal challenges.

The national church, as a symbol of unity and historical continuity, can serve as a basis for creating a common cultural and political platform. At the same time, it is noted that the role of religious institutions in nation- and state-building processes should be carefully considered so as not to exacerbate existing confessional differences.

Key words: national church, religious identity, nation-building, state-building, national identity, confessional differences.

Актуальність дослідження. У сучасному українському контексті релігія відіграє важливу роль у формуванні національної ідентичності в контексті активних соціально-політичних процесів. З початку 1990-х рр., після здобуття незалежності, релігійні інститути, як-от Православна церква України (далі – ПЦУ) і Українська греко-католицька церква (далі – УГКЦ), стали значущими гравцями в суспільному житті, впливали на громадську думку та довіру до них, особливо в умовах політичних криз. У період із 2014 по 2023 р., у контексті російсько-української війни, спостерігається зміна у сприйнятті ролі релігії в суспільному житті. Визначення ролі релігії в націєтворенні та державотворенні в Україні є важливим для розуміння сутності соціальних процесів і тих викликів, з якими стикається наша країна в сучасному світі.

Метою наукової статті є дослідження ролі національної церкви як важливого компонента української самоідентифікації, її впливу на процеси націєтворення та державотворення. Особлива увага приділяється тому, як провідні релігійні спільноти, що претендують на роль національної церкви, зокрема Православна церква України й Українська греко-католицька церква, сприяють формуванню національної ідентичності, зміцненню соціальної стабільності та зростанню громадської довіри в умовах соціально-політичних викликів і криз. У статті також проаналізовано зміни у сприйнятті

релігійних інститутів як опорних елементів національної єдності. Основними аспектами мети є вивчення еволюції релігії, а саме – дослідження ролі релігії в українському суспільстві з моменту здобуття незалежності, з акцентом на період соціально-політичних змін, зокрема під час російсько-української війни.

Методологія дослідження. У статті використовуються декілька методів наукового дослідження, що уможливають аналіз ролі релігії в українському суспільстві. Застосовано історичний метод, що дозволяє вивчити еволюцію взаємозв'язку релігійних і політичних процесів в Україні від часів розпаду Радянського Союзу дотепер. Соціологічний аналіз, зокрема на основі даних опитувань, як-от «Європейське соціальне дослідження», допомагає визначити зміни у сприйнятті релігії й оцінити вплив релігійних інститутів на громадську думку та довіру до них. Аналіз вторинних джерел, зокрема й літератури про історію релігії в Україні, її вплив на національну ідентичність, надає глибше розуміння контексту. Контент-аналіз публікацій у ЗМІ та релігійних матеріалів сприяє виявленню того, як релігійні інститути формують громадську думку під час соціальних і політичних криз. Порівняльний аналіз релігійної ідентичності в Україні й інших пострадянських країнах виявляє загальні тенденції та специфіку в контексті глобальних змін. Ці методи забезпечують комплексний підхід до вивчення

релігії в контексті націєтворення та державотворення в Україні, з урахуванням кількісних і якісних аспектів.

Виклад основного матеріалу. Від другої половини 1980-х рр., коли почався процес лібералізації в Радянському Союзі, релігія поступово почала набирати політичної та соціальної ваги і в Україні. Після здобуття незалежності в 1991 р. церква стала одним із найбільш шанованих інститутів серед населення, що зумовлено історичним контекстом і слабкістю державних інституцій у новоствореній державі.

Цей період вирізняється зростанням довіри до церкви, що посіла важливе місце в суспільному житті. Це можна пояснити кількома чинниками: духовною порожнечою після тривалих років атеїстичної пропаганди; моральним авторитетом церкви, який став важливим на тлі кризи політичних і правових інститутів; падінням довіри до державних інститутів, про що свідчать соціологічні дослідження, зокрема «Європейське соціальне дослідження», згідно з результатами якого у 2009 р. рівень довіри до влади в Україні був одним із найнижчих серед європейських країн (Головаха, 2008, с. 33–45).

В умовах економічних і політичних криз церква для багатьох громадян стала джерелом надії, моральної підтримки та стабільності. Уявний образ церкви як духовної сили, яка не була пов'язана з корумпованими політичними структурами, зробив її одним із найбільш довірених інститутів в Україні. Після 2005 р. рівень довіри до церкви постійно перевищував 50%, тоді як довіра до політико-правових інститутів залишалась на низькому рівні.

Тривалий високий рівень довіри до релігійних інституцій в Україні, що не знижується протягом понад двох десятиліть років, підкреслює глибші проблеми як у державотворенні, так і у процесі формування національної ідентичності. Така довіра до релігійного інституту вказує на недовіру до державних інституцій, що є характерним для країн, які стикаються зі складнощами в побудові ефективної держави. Щодо України, де політики намагаються збудувати державу за класичною парадигмою «національної держави», процес часто супроводжується конфліктами, неузгодженістю та нестабільністю.

В означених умовах слабкості державних інститутів релігійні інститути, особливо

православного спрямування, поступово стали невід'ємною частиною політичного та соціального життя країни. Релігійні лідери набули політичної ваги, оскільки вони для значної частини вірян утілювали моральний авторитет, що має суспільну довіру, на відміну від корумпованих або малоефективних державних структур. Проте постає питання: чи можна використовувати релігійний чинник як повноцінний інструмент у державотворенні, якщо так, то як саме це може стати частиною національної політики?

Українським політикам досі не вдалося створити згуртовану національну ідентичність, що базувалася б на спільних цінностях та інтересах. Ця проблема частково пояснюється історичними, релігійними та культурними підлогами, які існують в Україні. Глобалізаційні виклики та внутрішні кризи лише посилюють ці проблеми, що призводить до фрагментації національної свідомості.

У цьому контексті релігійний чинник став важливим інструментом, який політики намагаються використовувати для консолідації нації. Церква, особливо в умовах слабких політичних інституцій, може сприяти об'єднанню суспільства навколо спільних духовних і культурних цінностей. Але тут важливо зазначити, що можливості церкви обмежені: вона не може замінити собою державу, хоча й виконує роль морального авторитета. Отже, політика, яка використовує релігію як інструмент націєтворення, повинна бути більш продуманою і не номінальною, а реальною – спрямованою на створення спільного базису цінностей та інтересів (Кочан, 2011, с. 310–320).

З іншого боку, релігія, як елемент національної ідентичності, має свої обмеження. Використання релігійного чинника в політиці може спричинити конфлікти на релігійному або конфесійно-політичному ґрунті, особливо в умовах поліетнічності та багатоконфесійності України. Конфесійні розбіжності (між Українською православною церквою Московського патріархату і ПЦУ, наприклад) також значною мірою зумовлюють політичну нестабільність.

Отже, варто зазначити, що хоча релігійний чинник має значний потенціал у процесах націєтворення та державотворення, однак його використання має бути зваженим, а політика – спрямованою на збереження єдності на основі

спільних інтересів і цінностей, без загострення наявних розбіжностей.

Українські науковці звертають увагу на складність і багатозначність поняття «націєтворення» у в суспільно-політичному дискурсі. Так, Н. Кочан зазначає, що це поняття часто вживається як синонім «державотворення», хоча таке ототожнення є спрощеним і не завжди коректним. На думку дослідниці, це ототожнення виникає через традиційний для української політичної культури есенціалістський підхід до національної держави, який базується на культурницькій, органічній концепції народу. Проте вона вказує на те, що більшість сучасних науковців дотримуються конструктивістських підходів, які розглядають націю не лише в етнічному контексті, але і як громадянсько-політичну спільноту.

Науковиця підкреслює, що націєтворення оперує поняттями спільноти, окреслює демаркацію між «своїми» та «чужими», тоді як державотворення більшою мірою зосереджене на інституціях, населенні та суспільстві загалом. Залежно від підходу до нації, націєтворення може акцентувати або на етнокультурній ідентичності (етнонація), що призводить до поглиблення культурних і релігійних відмінностей, або на громадянсько-політичній лояльності (громадянська нація), де етнічні відмінності відходять на другий план і більше значення мають політичні кордони (Кочан, 2012, с. 169–186).

Варто зазначити, що пошук національної ідентичності є важливою історичною та соціокультурною тенденцією сучасного світу, який увійшов у фазу глобалізації. Відповідно до ідеї С. Гантінгтона, 90-ті рр. XX ст. відзначалися глобальним сплеском кризи ідентичності. Це питання турбувало людей в кожній точці світу: хто ми такі? звідки ми? хто не з нами?

Поруч із С. Гантінгтоном концепцію національної ідентичності розробляли такі сучасні західні дослідники, як Е. Гелнер, Е. Гідденс, Ю. Габермас, А. Етціоні, Е. Сміт і К. Хюбнер. Спираючись на реальне розмаїття процесів становлення етносів і націй, вони дослідили методологічні проблеми національної ідентичності в контексті неklasичної раціональності, розглядали її як рефлексію власного становлення та буття нації в єдності з досвідом переживання та розуміння. Зокрема, Ентоні Сміт розробив концепцію етнічних основ національної

ідентичності, зазначав важливість релігійних традицій як об'єднувального чинника нації. Ернест Гелнер звертав увагу на вплив релігії в контексті національної модернізації. Юрген Габермас розглядав релігію як джерело соціальної солідарності, яка може сприяти процесам державотворення (Калакура, 2015).

Націєтворення та державотворення можуть відбуватися окремо, але їхній ідеальний баланс сприяє стабільності національної держави. В умовах такого балансу нація асоціює себе із власною державою, а держава підтримує національну ідентичність, створює міцний фундамент для суспільного розвитку (Anderson, 2001).

Важливим підходом в аналізі проблеми національної ідентичності є есенціалізм, який часто пов'язують з ідеями Йоганна Гердера, який розглядав націю як органічну спільноту, що має свій «дух народу» (Volksggeist). Це поняття описує унікальні риси кожного народу, які проявляються в його мові, звичаях, релігії та мистецтві. Але есенціалістський підхід піддається критиці з боку конструктивістів, які вважають націю «соціальним конструктом», що формується та змінюється під впливом історичних, політичних і економічних чинників. Вони стверджують, що нації не мають постійної «сутності», а є результатом змінних процесів, як-от модернізація, індустріалізація та політична мобілізація.

В українському політичному й інтелектуальному дискурсі есенціалістська парадигма була поширена в ідеологічних течіях, що підкреслювали культурно-історичну унікальність українського народу. Це відобразалося, зокрема, у культурницькому націоналізмі XIX ст. та в ідеях Михайла Грушевського про українську націю як історично сформовану спільноту із власною мовою, культурою та традиціями (Грушевський, 1954, с. 173–174).

Консервативний підхід В'ячеслава Липинського до нації та державотворення ґрунтується на кількох ключових ідеях, які протистоять радикально-демократичним або етноцентристським уявленням про національну ідентичність і політичний устрій. В. Липинський, будучи представником українського консерватизму, прагнув створити стабільну національну державу на основі монархічних принципів, сильної ієрархії й інтеграції

всіх соціальних верств, незалежно від їхнього етнічного походження.

В. Липинський стверджував, що держава не повинна ґрунтуватися суто на етнічній або мовній ідентичності. Він уважав, що нація – це політична спільнота, яка об'єднує всіх громадян держави, незалежно від їхнього етнічного походження. Отже, українська нація має бути політичним утворенням, а не тільки культурно-етнічною групою.

Він виступав за ідею монархії як гаранта стабільності та єдності нації. За його задумом, монархічна система найкраще підходить для України, оскільки сильна влада могла б забезпечити національне згуртування та запобігти соціальним конфліктам. У своїй праці «Листи до братів-хліборобів» він обґрунтовував твердження, що саме через монархію можна досягти державного порядку й уникнути анархії та безладдя (Липинський, 1923).

Ідеї В. Липинського можуть бути обмежено корисними для державного будівництва в Україні, однак більш визначальними чинниками для національної ідентичності та цілісності виступають політичні, мовні та культурні основи. Українська титульна нація, з її автохтонними коренями та міцними релігійними традиціями, забезпечує основу націєтворення та культурної стійкості. Усі інші етнічні групи доповнюють цей культурний і релігійний ландшафт, не конфліктують із титульною нацією, а створюють розмаїття, що зміцнює єдність. Отже, в Україні стійкість і розвиток національної ідентичності досягаються через інтеграцію різних культурних впливів на базі політичної ідентичності та культурної самобутності, а не через монархічні інститути.

На наш погляд, в українській науковій думці питання національної ідентичності найбільш повно відображені в Д. Донцова, де національна ідентичність визначається як усвідомлення народом себе як спільноти, що відрізняється від інших, і виступає основою «феномену етнічності». У межах цієї методології розглядаються конкретні форми самовизначення національної ідентичності – «національні почуття», «національні інтереси», «національна ідея», що приводить до субстанціоналізації національної ідентичності, яку пропонується трактувати як своєрідний субстрат (Донцов, 1926).

Націєтворення – це процес, який об'єднує соціальні й етнічні групи в одну націю через

спільну культуру, мову, історію, ідентичність і цінності. Воно формує культурну єдність і національну свідомість, створює усвідомлення спільних цілей і цінностей, які визначають належність до нації. Державотворення, зі свого боку, спрямоване на розбудову інституційної та політичної структури держави, забезпечує функціонування та легітимність владних органів, правову основу та суверенітет.

Під час розгляду релігійного чинника як елемента націєтворення та державотворення необхідно підкреслити, що саме він є одним із центральних об'єктів досліджень українських і зарубіжних науковців. Серед українських дослідників, які вивчали вплив релігії на націєтворення, особливу роль відіграли митрополит Іларіон (Іван Огієнко), який глибоко аналізував культурну та духовну спадщину України, а також Андрей Шептицький, що активно працював над духовним відродженням українського народу.

Отже, дослідження релігійного чинника у процесі націєтворення та державотворення є багатовекторним і охоплює аспекти духовного, культурного та соціально-політичного впливу релігії на формування національної свідомості й ідентичності, що, своєю чергою, є основою для побудови держави.

Виходячи із цього, розглянемо ідею національної церкви, яка полягає в тому, що релігійна організація або конфесія стає невіддільною частиною національної ідентичності та культури окремої країни чи народу. Саме національна церква не лише виконує духовну функцію, але й відіграє важливу роль у соціальному, культурному та політичному житті суспільства. Вона часто вважається духовним символом нації та виразником її історії, традицій і цінностей. Насамперед національна церква виступає як релігійний і духовний аспект національної свідомості, підтримує та зміцнює культурні традиції та символи нації.

Іноді національна церква отримує офіційний статус, коли держава визнає її особливу роль у суспільстві. Національна церква може виконувати об'єднавчу функцію для суспільства, виступати символом єдності нації, особливо під час кризових чи конфліктних періодів.

Зв'язок між національною ідентичністю та церквою в Україні має глибоке історичне, культурне та духовне коріння, яке відіграє

важливу роль у формуванні національної свідомості українців.

Релігія не лише відіграє вагомий роль у внутрішній політиці та процесах державотворення, але й впливає на зовнішню політику держави, визначає її відносини з іншими країнами, особливо з тими, де домінують інші релігії. Історично релігія використовувалася для виправдання міжнародних дій, як-от війни чи альянсів (наприклад, хрестові походи в середньовіччі або підтримка союзників зі схожими релігійними переконаннями). У сучасному контексті питання автокефалії ПЦУ є не лише релігійним, але й політичним чинником, що суттєво впливає на процеси державотворення України. Це питання теж стосується національної ідентичності, зміцнення політичної незалежності від Росії та позиціонування України на міжнародній арені, оскільки воно впливає на відносини з іншими православними церквами та країнами.

Протягом 2014–2020 рр. в Україні спостерігалася зміна у сприйнятті ролі релігії в суспільному житті. Хоча значна частина громадян продовжує вбачати в релігії важливий моральний і культурний інститут, дані соціологічних опитувань показують тенденцію до зниження позитивних оцінок її впливу на моральність, духовність і національну самосвідомість.

У 2014 р. 79% респондентів уважали, що релігія сприяє підвищенню моральності та духовності. До 2019 р. цей показник знизився до 67%, а у 2020 р. – до 68% (Разумков Центр, 2023).

Роль релігії як засобу відродження національної самосвідомості та культури також зменшилася: у 2014 р. це підтримували 69%, але до 2019–2020 рр. цей показник впав до приблизно 58–59%.

Попри загальне зниження позитивних оцінок, збільшилась кількість тих, хто вважає релігію елементом політичного життя. Підтримка цієї тези зросла із 34% у 2014 р. до 48% у 2019 р., а у 2020 р. становила 46%. Це може вказувати на те, що релігія почала розглядатися більшою мірою як інструмент впливу в політичних процесах, особливо в умовах глобальних викликів і трансформацій, у яких перебуває українське суспільство після 2014 р.

Тенденції в релігійній ідентичності в Україні протягом 2021–2023 рр. підкреслюють значні

зміни, на які вплинули соціальний і геополітичний клімат, особливо після повномасштабного вторгнення Росії у 2022 р.

Спостерігається зростання самоідентифікації за релігійним складником: у 2022 р. після повномасштабного вторгнення Росії відбулося помітне збільшення кількості людей, які ідентифікують себе як релігійні, яке зросло із 68% наприкінці 2021 р. до 74% у листопаді 2022 р. Це відобразило підвищену роль віри як джерела підтримки та єдності під час війни.

Спад рівня релігійності у 2023 р. може вказувати на нормалізацію релігійної ідентифікації після її початкового сплеску під час війни.

Вікові та регіональні відмінності: молодші люди (18–24 роки) рідше ідентифікували себе як релігійні (55%) порівняно зі старшими віковими групами, де релігійна ідентифікація коливалася від 65 до 78%. Також існували значні регіональні відмінності: у західних регіонах найвищий відсоток релігійних людей (75%) і найбільша приналежність до конкретних релігійних громад, особливо в сільських місцевостях.

Довіра до релігійних спільнот, хоча й залишається значною, знизилася з піку у 2010 р. (72,5%) до 59% у 2023 р. Найвищі рівні довіри спостерігаються в західних (72%) і південних (69%) регіонах, тоді як у східному регіоні найнижчий рівень довіри, де лише 47% респондентів висловлюють упевненість у релігійних інституціях (Разумков Центр, 2024).

Ці дані ілюструють вплив таких чинників, як вік, місце розташування та зовнішні події, як-от війна, на релігійні настрої в Україні, відображають складні стосунки між релігією та національною ідентичністю в часи кризи.

Зміни у сприйнятті релігії відображають комплексність її ролі в українському суспільстві: релігія, з одного боку, залишається важливим культурним і духовним чинником, а з іншого – усе частіше пов'язується з політичними процесами, що може спричинити різні реакції серед населення.

Незважаючи на загальний позитивний імідж релігії в Україні, опитування показують, що деякі негативні оцінки також починають зростати. Більшість респондентів зазвичай не підтримують негативні судження про релігію.

Російська православна церква (далі – РПЦ) через Українську православну церкву Московського патріархату (далі – УПЦ МП)

продовжувала деструктивно впливати на українську релігійну сферу і після проголошення незалежності. Надання Томосу про автокефалію ПЦУ Константинопольським патріархом Варфоломієм у 2019 р. стало важливим кроком до утвердження української національної та релігійної самобутності. Це допомогло багатьом українцям відчутти належність до незалежної національної церкви, нарешті звільненої від російського впливу.

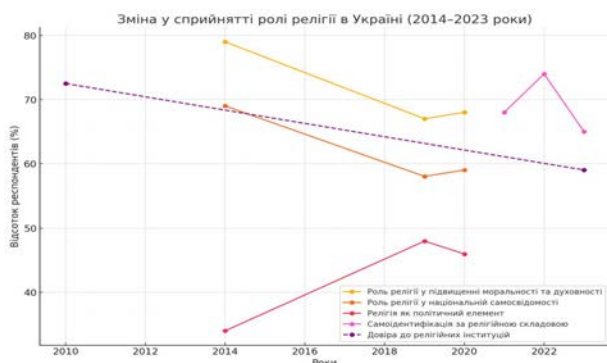


Рис. 1. Графік, що ілюструє зміни у сприйнятті ролі релігії в Україні протягом 2014–2023 рр. за кількома ключовими показниками:

- 1. Роль релігії в підвищенні моральності та духовності – зменшення від 79% у 2014 р. до 68% у 2020 р.**
- 2. Роль релігії в національній самосвідомості – зменшення від 69% у 2014 р. до 58–59% у 2019–2020 рр.**
- 3. Релігія як політичний елемент – зростання із 34% у 2014 р. до 48% у 2019 р., з невеликим спадом до 46% у 2020 р.**
- 4. Самоідентифікація за релігійним складником – зростання із 68% наприкінці 2021 р. до 74% у листопаді 2022 р., з подальшим зниженням до 65% у 2023 р.**
- 5. Довіра до релігійних інституцій – зниження з піку (72,5%) у 2010 р. до 59% у 2023 р.**

Рішення про автокефалію ПЦУ мало не лише релігійне, а й політичне значення, оскільки воно відображало прагнення України до політичної та культурної відокремленості від Росії. Московський патріархат довгий час був не лише релігійним, але й ідеологічним інструментом впливу Кремля. Після Революції гідності та початку російсько-української війни у 2014 р. багато українців почали сприймати УПЦ МП як інституцію, що сприяє російському

впливу в Україні. Тому автокефалія стала одним із символів боротьби за суверенітет і незалежність.

УПЦ МП всіляко підкреслювала національну ідентичність, яка мала велике значення для підтримки української національної свідомості, особливо в період польської та російської імперської влади, коли українська мова та культура зазнавали утисків. Церква була тим інститутом, що зберігав національні традиції, мову та духовність українців.

У західних регіонах України Українська греко-католицька церква відіграла важливу роль. Вона часто ставала центром національного життя й опору колоніальним впливам сусідніх країн. УГКЦ також активно підтримувала національну свідомість українців, зокрема через просвітницьку діяльність і збереження української мови в богослужінні (Химка, 1993, с. 73–108).

Греко-католицька церква, яка протягом століть зберігає українську мову, традиції та звичаї, безумовно, має потенціал у зміцненні національної ідентичності. Однак її вплив на загальнонаціональному рівні обмежується тим, що більшість українців традиційно асоціюють себе із православним культурним простором. Щодо протестантських церков, то, незважаючи на високий рівень посвяти служінню та дотримання моральних принципів, вони не надають особливого значення мовному питанню, а обрядовість, яка має велике значення для української культури, у них значно менш виражена.

Отже, окрема церква самостійно навряд чи здатна об'єднати націю. Проте Православна, Греко-католицька і Протестантська церкви, кожна по-своєму, роблять вагомий внесок у націєтворчі процеси. Відомі українські релігієзнавці пропонують різні підходи до вирішення цього питання, беручи до уваги специфіку українського суспільства.

На важливості релігійного чинника у процесах націєтворення наголошують провідні українські релігієзнавці. Зокрема, А. Колодний акцентує увагу на тому, що релігійна духовність українців є універсальним феноменом, що не тільки підтримує народ у релігійному аспекті, але й забезпечує буттєву, моральну й естетичну основи. Відсутність власної держави протягом тривалого часу змусила церкву виконувати роль етноконсолідатора, взяти на себе функції,

що виходять за межі релігійних, – інтеграцію етносу, збереження звичаїв і консолідацію народу. Вона стала для українців світоглядною системою, етичним орієнтиром, правовим регулятором, а також впливовим елементом у господарській і політичній сферах. Особливе значення релігійної духовності зростає нині, коли питання внутрішнього світу людини часто залишаються без належної уваги (Колодний, 2015, с. 222–243).

А. Колодний аналізує роль національної церкви у зміцненні української ідентичності та розглядає вплив історичних і політичних чинників на функціонування церкви як інституту, що підтримує національну самосвідомість. Особлива увага приділяється політичному значенню церкви в умовах протистояння з Росією, де українські православні та греко-католицькі церкви виступають на захист суверенітету та національної єдності.

Він наголошує, що національна церква, зберігаючи мову та культурні традиції, виконує важливу роль у суспільній згуртованості та моральній підтримці українців, не будучи водночас державною (Колодний, 2002, с. 21–26).

Л. Филипович під час круглого столу у Відкритому православному університеті святої Софії-Премудрості 1 липня 2016 р. зазначила: «Українська дійсність показала унікальне об'єднання на Майдані, яке важко уявити в сучасній Європі. Важливо розуміти, що відродження православ'я самими православними силами неможливе. У цьому процесі значну роль відіграють й інші церкви, зокрема Греко-католицька, яка має досвід участі в європейських процесах і механізми подолання розділеності, а також протестантські церкви. Майдан став спробою створити модель громадянської церкви, яка об'єднала спільні цінності,

зберігаючи конфесійні особливості» (Филипович, 2016, с. 47–52)

П. Яроцький наголошує на тому, що релігія виконувала не тільки духовну, але й націєтворчу функцію, відіграла ключову роль у формуванні етноконфесійної ідентичності українців (Яроцький, 2017, с. 17–32).

Ці тези підтримують ідею національної церкви як основного елементу української самоідентифікації, оскільки незалежна церква слугує символом єдності та збереження культурної та релігійної спадщини, відокремленої від чужоземного впливу.

Висновки. Об'єднання Православної церкви України й Української греко-католицької церкви в єдину національну Східну церкву є потенційним шляхом до формування потужної української релігійної структури, здатної значно посилити національну єдність і сприяти міжнародному визнанню української церкви. Попри відмінності, спільна історична основа Київської Традиції надає міцну основу для консолідації цих церков, що активно підтримують національну ідентичність.

Співпраця між ПЦУ й УГКЦ має позитивний вплив на процеси націєтворення та сприяє зміцненню державної незалежності України. У нинішніх умовах російсько-української війни, коли національна та релігійна самоідентифікація зазнають впливу внутрішніх і зовнішніх чинників, релігійні інститути відіграють вирішальну роль у формуванні соціальної довіри та суспільної згуртованості.

Дослідження, засноване на соціологічному та контент-аналізі, підтверджує значущість релігійних інститутів у підтримці національної самосвідомості українців і підкреслює необхідність подальшого вивчення релігійного чинника як елементу національної безпеки.

Список використаних джерел:

Religiosity, trust in the Church, confessional affiliation and inter-church relations in Ukrainian society (November, 2023). URL: <https://razumkov.org.ua/en/news/religiosity-trust-in-the-church-confessional-affiliation-and-inter-church-relations-in-ukrainian-society-november-2023>.

Андерсон, Б. (2020). Уявлені спільноти: Роздуми про походження та поширення націоналізму. У читанці *The New Social Theory Reader*. С. 282–288. Routledge.

Андрєєва, О. (2009). Перспектива конструктивістської парадигми націєтворення в Україні. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень імені І.Ф. Кураса Національної академії наук України*, Вип. 43, С. 322–329. Відновлено з https://ipend.gov.ua/wp-content/uploads/2018/07/andrieieva_perspektyva.pdf.

Боровик, М. (2020). Хто створив «радянські нації»? (теоретико-історіографічні нотатки). *Український історичний журнал*, № 2, С. 169–186. <https://doi.org/10.15407/uhj2020.02.169>.

Василенко, В., Голубчик, Г. (2023). Конструктивістська теорія націєтворення: український аспект. *Науково-теоретичний альманах «Грані»*. Вип. 26 (6). С. 71–78.

Головаха, Є. (2008). Терни на шляху євроінтеграції українського суспільства. *Вісник Національної академії наук України*. № 10. С. 33–45. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/3295>.

Грушевський, М. (1954). *Історія України-Руси*. Т. I : До початку XI віку, 3-є вид., 173–174, прим. 6.

Донцов, Д. (1926). Націоналізм. URL: [http://kyiv-heritage-guide.com/sites/default/files/%D0%94%D0%9E%D0%9D%D0%A6%D0%9E%D0%92%201%20%D0%9D%D0%B0%D1%86%D1%96%D0%BE%D0%BD%D0%B0%D0%BB%D1%96%D0%B7%D0%BC%20\(1926\)%20215%D1%81.pdf](http://kyiv-heritage-guide.com/sites/default/files/%D0%94%D0%9E%D0%9D%D0%A6%D0%9E%D0%92%201%20%D0%9D%D0%B0%D1%86%D1%96%D0%BE%D0%BD%D0%B0%D0%BB%D1%96%D0%B7%D0%BC%20(1926)%20215%D1%81.pdf).

Лларіон, М. (1982). *Українська церква. Нариси з історії української православної церкви* (у 2 т.). 2-е попр. і доп. вид. / за ред. прот. Ст. Ярмуся. Вінніпег. 366 с.

Калакура, Я., Рафальський, О., Юрій, М. (2015). *Українська культура: цивілізаційний вимір*. Київ : ІПІЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України. 496 с.

Касьянов, Г. (1999). *Теорії нації та націоналізму*. (Монографія). Київ. 352 с.

Колодний, А. (2002). Національна церква як вияв національної ідентичності: український контекст. *Релігійна свобода*. № 6. С. 21–26. URL: <http://jnas.nbuv.gov.ua/article/UJRN-0001019367>.

Колодний, А. (2015). Майдан як осереддя Української громадянської релігії. *Українське релігієзнавство*. Вип. 74–75. С. 222–243. URL: <http://jnas.nbuv.gov.ua/article/UJRN-0000813651>.

Кочан, Н. (2011). Державотворення і релігійний чинник: український досвід. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень імені І.Ф. Кураса Національної академії наук України*. № 5. С. 310–320. URL: https://ipiend.gov.ua/wpcontent/uploads/2018/07/kochan_dergavotvorennia.pdf.

Кочан, Н. (2012). Дилема сучасного українського націєтворення: деякі теоретико-методологічні аспекти проблеми. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень імені І.Ф. Кураса Національної академії наук України*. Спеціальний випуск (2012). С. 169–186. URL: https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2020/02/kochan_dylema.pdf.

Липинський, В. (1954). Листи до братів-хліборобів: про ідею і організацію українського монархізму: писані 1919–1926 р. С. 471.

Ломачинська, І., Алексєєнко, О. (2023). Релігійна ідентичність як засіб маніпулювання в конспіраційних війнах сучасності. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 43. С. 53–58. <https://doi.org/10.32782/apfs.v043.2023.9>.

Оцінки громадянами соціально-економічної ситуації та соціально-економічної політики влади, соціальне самопочуття громадян (вересень 2024 р.) URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/otsinky-gromadianamy-sotsialnoekonomichnoi-sytuatsii-ta-sotsialnoekonomichnoi-polityky-vlady-sotsialne-samopochuttia-gromadian-veresen-2024r>.

Паславський, І. (1994). *Між Сходом і Заходом. Нариси з культурно-політичної історії Української Церкви*. Львів. 144 с.

Сміт, Е. (1994). *Національна ідентичність*. Київ. 224 с.

Филипович, Л. (2016). Релігійні ідентичності в Україні: постановка проблеми. *Українське релігієзнавство*. Вип. 80. С. 47–52.

Химка, І. (1993). Греко-католицька церква і українське національне відродження у Галичині 1772–1918. Львів, С. 73–108.

Яроцький, П. (2017). Реформація: європейська домінанта і українська ідентичність протестантизму. *Релігія та соціум*. № 2. С. 17–32.

References:

Religiosity, trust in the Church, confessional affiliation and inter-church relations in Ukrainian society (November, 2023). Retrieved from: <https://razumkov.org.ua/en/news/religiosity-trust-in-the-church-confessional-affiliation-and-inter-church-relations-in-ukrainian-society-november-2023>.

Anderson, B. (2020). Uivleni spilnoty: Rozdumy pro pokhodzhennia ta poshyrennia natsionalizmu [Imagined communities: Reflections on the origins and spread of nationalism]. In *The New Social Theory Reader*. Pp. 282–288. Routledge. [in Ukrainian].

Andreeva, O. (2009). Perspektyva konstruktivistickoi paradyhmy natsiievorennia v Ukraini [Prospects of the constructivist paradigm of nation-building in Ukraine]. *Scientific Notes of I.F. Kuras Institute of Political and Economic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine*, Vol. 43, Pp. 322–329. Retrieved from: https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2018/07/andrieieva_perspektyva.pdf (access date 10.11.2024) [in Ukrainian].

Borovyk, M. (2020). Khto stvoriv “radianski natsii”? (teoretyko-istoriografichni notatky) [Who Created the “Soviet Nations”? (Theoretical and Historiographical Notes)]. *Ukrainian Historical Journal*, №. 2, pp. 169–186. <https://doi.org/10.15407/uhj2020.02.169> [in Ukrainian].

Vasylenko, V., Holubchuk, H. (2023). Konstruktyvistska teoriia natsiivorenna: ukrainskyi aspekt [Constructivist theory of nation-building: the Ukrainian aspect]. *Scientific and theoretical almanac Grani*. Issue 26 (6), pp. 71–78 [in Ukrainian].

Holovakha, E. (2008). Terny na shliakhu yevrointehratsii ukrainskoho suspilstva [Thorns on the way to European integration of Ukrainian society]. *Bulletin of the National Academy of Sciences of Ukraine*. № 10, pp. 33–45. Retrieved from: <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/3295> (access date 10.11.2024) [in Ukrainian].

Hrushevsky, M. (1954). Istoriiia Ukrainy-Rusy. T. I: “Do pochatku XI viku” [The History of Ukraine-Rus’ (New York: Knigospilka Publishing Company, 1954), vol: “To the beginning of the XI century”], 3rd ed. Pp.173–174, note 6 [in Ukrainian].

Dontsov, D. (1926). Nationalism. Izdatel’stvo. New Life. Retrieved from: [http://kyiv-heritage-guide.com/sites/default/files/%D0%94%D0%9E%D0%9D%D0%A6%D0%9E%D0%92%201%20%D0%9D%D0%B0%D1%86%D1%96%D0%BE%D0%BD%D0%B0%D0%BB%D1%96%D0%B7%D0%BC%20\(1926\)%20215%D1%81.pdf](http://kyiv-heritage-guide.com/sites/default/files/%D0%94%D0%9E%D0%9D%D0%A6%D0%9E%D0%92%201%20%D0%9D%D0%B0%D1%86%D1%96%D0%BE%D0%BD%D0%B0%D0%BB%D1%96%D0%B7%D0%BC%20(1926)%20215%D1%81.pdf) (access date 10.11.2024) [in Ukrainian].

Ilarion, M. (1982). Ukrainska tserkva. Narysy z istorii ukrainskoi pravoslavnoi tserkvy (u 2-kh tomakh) [The Ukrainian Church. Essays on the history of the Ukrainian Orthodox Church (in 2 volumes)]. 2nd ed. Winnipeg: Publication of the Consistory of the UGP Church in Canada. 366 p. [in Canada].

Kalakura, Y., Rafalsky, O., Yuriy, M. (2015). Ukrainska kultura: tsyvilizatsiinyi vymir. [Ukrainian culture: civilisational dimension]. iPiEND im. I.F. Kurasa. 496 p. [in Ukrainian].

Kasyanov, G. (1999). Teorii natsii ta natsionalizmu [Theories of the nation and nationalism] (Monograph). Kyiv: Lybid. 352 p. [in Ukrainian].

Kolodnyi, A. (2002). Natsionalna tserkva yak vyivav natsionalnoi identychnosti: ukrainskyi kontekst [National church as a manifestation of national identity: the Ukrainian context]. *Religious freedom*. № 6. Pp. 21–26. Retrieved from: <http://jnas.nbuv.gov.ua/article/UJRN-0001019367> (access date 11.11.2024) [in Ukrainian].

Kolodnyi, A. (2015). Maidan yak osereddia Ukrainkoi hromadianskoi relihii [Maidan as a centre of Ukrainian civil religion]. *Ukrainian Religious Studies*. Issues 74–75. Pp. 222–243. Retrieved from: <http://jnas.nbuv.gov.ua/article/UJRN-0000813651>.

Kochan, N. (2011). Derzhavotvorennia i relihiinyi chynnyk: ukrainskyi dosvid [State-building and the religious factor: the Ukrainian experience]. *Scientific Notes of the Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine*, № 5. Pp. 310–320. Retrieved from: https://ipiend.gov.ua/wpcontent/uploads/2018/07/kochan_dergavotvorennia.pdf (access date 11.11.2024) [in Ukrainian].

Kochan, N. (2012). Dylema suchasnoho ukrainskoho natsiivorenna: deiaki teoretyko-metodolohichni aspekty problemy [The Dilemma of Modern Ukrainian Nation-Building: Some Theoretical and Methodological Aspects of the Problem]. *Scientific Notes of the Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine. Special issue* (2012). Pp. 169–186. Retrieved from: https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2020/02/kochan_dylema.pdf (access date 11.11.2024) [in Ukrainian].

Lypynskyi, V. (1954). Lysty do brativ-khliborobiv: pro ideiu i organizatsiiu ukrainskoho monarkhizmu: pysani 1919–1926 r. [Letters to the Brothers Farmers: on the idea and organisation of Ukrainian monarchism: written in 1919–1926]. 471p. [in Austria].

Lomachynska, I., Alekseenko, O. (2023). Relihiina identychnist yak zasib manipuliuvannia v konstsiientalnykh viinakh suchasnosti [Religious identity as a means of manipulation in the wars of conscience of our time]. *Actual problems of philosophy and sociology*. 43. Pp. 53–58. <https://doi.org/10.32782/apfs.v043.2023.9>.

Otsinky hromadianamy sotsialno-ekonomichnoi sytuatsii ta sotsialno-ekonomichnoi polityky vlady, sotsialne samopochuttia hromadian (veresen 2024 r.) [Citizens’ assessments of the socio-economic situation and socio-economic policy of the authorities, social well-being of citizens (September 2024)]. Retrieved from: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/otsinky-gromadianamy-sotsialnoekonomichnoi-sytuatsii-ta-sotsialnoekonomichnoi-polityky-vlady-sotsialne-samopochuttia-gromadian-veresen-2024r>.

Paslavsky, I. (1994). Mizh Skhodom i Zakhodom. Narysy z kulturno-politychnoi istorii Ukrainkoi Tserkvy [Between East and West. Essays on the cultural and political history of the Ukrainian Church]. Lviv. 1994. 144 p. [in Ukrainian].

Smith, E. (1994). Natsionalna identychnist [National identity]. K. Fundamentals, 224 p. [in Ukrainian].

Filipovych, L. (2016). Relihiini identychnosti v Ukraini: postanovka problemy [Religious identities in Ukraine: problem statement]. *Ukrainian Religious Studies*. Issue 80. Pp. 47–52 (access date 11.11.2024) [in Ukrainian].

Khymka, I. (1993). Hreko-Katolytska Tserkva i ukrainske natsionalne vidrozhennia u Halychyni 1772–1918 [The Greek Catholic Church and the Ukrainian National Revival in Galicia 1772–1918]. *Kovcheg*. Lviv, Pp. 73–108 (access date 11.11.2024) [in Ukrainian].

Yarotskyi, P. (2017). Reformatsiia: yevropeiska dominanta i ukrainska identychnist protestantyzmu [Reformation: European dominance and Ukrainian identity of Protestantism]. *Religion and Society*, № 2, pp. 17–32 (access date 11.11.2024) [in Ukrainian].

Вергелес Костянтин Миколайович,

доктор філософських наук, професор

Вінницького національного медичного університету імені М. І. Пирогова

orcid.org/0000-0001-5695-7862

kvergeles@gmail.com

СПОТВОРЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ ЯК ФАКТОР НЕЗДОРОВОЇ ДУХОВНОСТІ

У статті проводиться аналіз феномену нездорової релігійності та спотворень релігійної віри. Показується, що викривлення релігійної віри є важливим чинником, який має суттєві негативні впливи на духовність людини. Автор окреслює основні прояви нездорової релігійності та наслідки, до яких призводять викривлення віри, демонструє деякі з них на прикладі актуальних подій, що стосуються українського суспільства. На думку автора, викривлення релігійної віри тісно пов'язані із психічними розладами. До них часто призводять жорсткі та вимогливі релігійні доктрини, культивування почуття провини та постійна внутрішня напруга. Серед наслідків спотворення релігійної віри виділяються також агресія, нетерпимість і насилля щодо іновірців, що провокується почуттям винятковості своєї релігії та зневагою до інших релігій. У статті окремо розглянуто явище релігійного фанатизму, який несе серйозну небезпеку для особистості фанатика, його рідних і оточення. Автор уточнює причини цього явища, серед яких виокремлює крихку самоідентифікацію потенційного фанатика, брак гнучкості розуму, його внутрішню інфантильну позицію та приховане бажання відмовитись від свободи вибору заради ілюзорного почуття контролю та визначеності майбутнього. Автор зазначає, що спотворення релігійної віри також присутні в доктрині «русского міра», яка сакралізує агресивну війну та виправдовує вбивство як засіб боротьби за вищі цінності. На думку автора, спотворення релігійної віри також нерідко характеризується нехтуванням власним здоров'ям. Яскравою ілюстрацією такого спотворення є «ковід-дисиденство», що було поширено в Україні під час епідемії COVID-19. У статті також зазначається, що науковці поки не можуть однозначно сказати, що передує появі важких психічних розладів – індивідуальні схильності чи релігійна парадигма. Залишається відкритим питання, чи може віра стати причиною появи психічного розладу в людини з хорошим ментальним здоров'ям. Автор доводить, що спотворення релігійної віри призводить до появи великої кількості проблем не лише в її носія, але й в оточення.

Ключові слова: релігійна віра, спотворення віри, нездорова духовність, фанатизм, психічні розлади, COVID-19, русській мір.

Vergeles Kostiantyn,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor

National Pirogov Memorial Medical University

orcid.org/0000-0001-5695-7862

kvergeles@gmail.com

DISTORTION OF FAITH AS A FACTOR IN UNHEALTHY SPIRITUALITY

The article analyzes the phenomenon of unhealthy religiosity and the distortions of religious faith. It shows that the distortion of religious faith is an important factor that has significant negative impacts on a person's spirituality. The author outlines the main manifestations of unhealthy religiosity and the consequences of faith distortions, illustrating some of them with examples from current events affecting Ukrainian society. According to the author, distortions of religious faith are closely linked to mental disorders. These are often caused by rigid and demanding religious doctrines, the cultivation of guilt, and constant internal tension. Among the consequences of distorted religious faith, the author highlights aggression, intolerance, and violence toward followers of other faiths, provoked by a sense of religious exclusivity and disdain for other religions. The article also examines the phenomenon of religious fanaticism, which poses a serious danger to the fanatic, their loved ones, and those around them. The author clarifies the causes of this phenomenon, identifying fragile self-identification of the potential fanatic, a lack of mental flexibility, their internally infantile position, and a hidden desire to renounce freedom of choice in exchange

for the illusion of control and certainty about the future. The author notes that distortions of religious faith are also present in the doctrine of the “Russian World”, which sacralizes aggressive war and justifies killing as a means of fighting for higher values. According to the author, faith distortions are often characterized by neglect of personal health as well. A striking example of such distortion is the “COVID dissidence” that was widespread in Ukraine during the COVID-19 pandemic. The article also mentions that scientists are still unable to definitively say what precedes the onset of severe mental disorders – individual predispositions or a religious paradigm. The question remains open as to whether faith can cause mental disorders in a person with good mental health. The author argues that distortions of religious faith led to numerous problems, not only for the person experiencing them but also for those around them.

Key words: religious faith, distortion of faith, unhealthy spirituality, fanaticism, mental disorders, COVID-19, Russian World.

Актуальність теми дослідження. У часи війни та невизначеності феномен релігійної віри набуває особливої актуальності. Нині вона виступає важливим чинником, який безпосередньо впливає на життя українців. Релігійна віра може зазнавати спотворень. Вона може суттєво впливати на дестабілізацію суспільства. Окрім цього, нездорова віра може стати причиною погіршення ментального здоров'я свого носія. Нині, в епоху плюралізму та релігійної свободи, особливої актуальності набувають дослідження, що спрямовані не тільки на аналіз позитивних впливів феномену віри, але й торкаються проблеми її спотворення та тих наслідків, які воно має для людини. Найбільшою актуальності набувають проблеми, що актуальні саме для християнства, оскільки воно є найпоширенішою релігією на теренах України.

Аналіз досліджень. Проблеми спотворень релігійної віри нині широко досліджуються науковцями в усьому світі. Серед них М. Є. Фрейтас, М. Лопес-Ібор Алькосер, Х. Х. Лопес-Ібор мол., С. Пфейфер, К. Марімаа, П. Катсафанас, Р. Р. Тіетъен, П. Джонкерс, П. Ніттер, Пітер. Й. Варгаген, К. Кук, К. Гживоч і багато інших. Вони розглядають проблеми діалогу між психіатрією та релігією, проблеми релігійного фанатизму, впливи релігійної віри на невротичні стани, потенційну шкоду здоров'ю, небезпеку сектантських рухів і радикальних релігійних організацій.

Також значна частина українських науковців нині розглядає актуальні проблеми в Україні, що пов'язані з релігійним феноменом. Серед них А. Колодний, Л. Филипович, Є. Харьковщенко, О. Предко, К. Вергелес, В. Гуржи, Г. Коваленко, О. Саган, В. Туренко, В. Єленський, О. Бучма, О. Панич та інші. Вони торкаються проблем міжконфесійних відносин, проблем релігійної свободи й ідентичності.

Мета дослідження. Метою дослідження є проведення аналізу феномену спотворення релігійної віри, окреслення основних його проявів і наслідків. Дане дослідження ставить за мету довести, що викривлення релігійної віри є важливим чинником, що впливає на духовність і життєдіяльність свого носія.

Виклад матеріалу дослідження. На думку науковців, релігійна віра відіграє ключову роль у формуванні світоглядних парадигм і ціннісних смислів. Дослідники зазначають, що релігійна віра часто виконує терапевтичну функцію, позитивно впливає на душевні стани, пом'якшує негативні впливи на психіку та посилює мотивацію боротись із труднощами та рухатись уперед. Здорова релігійність покращує адаптацію, підвищує темпи одужання від депресії, а також виступає додатковим захистом від появи суїцидальних думок (Pfeifer, 2022, p. 5). Зазначимо, що «саме в релігійній вірі як релігійному феномені, так і у вірі людей, шукають основу для процвітання, можливості для знищення негативних факторів у суспільному русі» (Вергелес, 2015, с. 255).

Релігійна віра проявляється в різноманітних зрізах, інколи зазнає спотворень. Поява сект, культів і деструктивних релігійних організацій тільки підтверджує тезу, що викривлення релігійної віри призводять до формування нездорових проявів духовності, які можуть завдати серйозної шкоди суспільству. Українські науковці визначають поняття духовності як якісну характеристику свідомості людини. До духовності також можна віднести дії та вчинки людини. Серед аспектів духовності можна виділити естетизм, етизм і теоретизм. В аксіологічному вимірі серед складників духовності є добро, краса й істина (Колодний, Любовик, 1996, с. 101). У даному дослідженні духовність розглядається у вимірі релігійної свідомості.

Духовність також безпосередньо пов'язана із психікою людини.

Релігійна віра має прямі впливи на прояви духовності свого носія. Інколи вона може перетворюватись на небезпечну систему переконань. Егоїстичні прагнення, бажання влади, пошук швидкого вирішення всіх проблем часто ведуть до спотворення віри. Відомий американський ведучий і письменник С. Артерборн визначає шкідливу віру як деструктивні відносини з релігією, що дозволяє саме релігії, а не живим відносинам із Богом усебічно контролювати життя людини (Arterburn, 1993, p. 31). Сучасна дослідниця М. Є. Фрейтас зазначає, що, окрім позитивних впливів, релігійна віра може стати причиною посилення психічних порушень. Деякі релігійні доктрини можуть негативно впливати на якість життя своїх послідовників. Науковиця окреслила цілу низку негативних впливів, які може мати нездорова релігійність (Freitas, 2021, p. 27–28). До них належать такі: сприяння відмові від психологічної або медичної допомоги; звуження сфери пошуку засобів отримання допомоги; агресивний прозелітизм; поглиблення та погіршення вже наявних хронічних психічних розладів; поява нових і рецидиви старих хронічних психічних розладів; релігійне насилля; obsesivні та компульсивні розлади, що тісно пов'язані з молитовною практикою; меркантилістична та тріумфалістична релігійність.

Спотворення релігійної віри можуть стати причиною появи та погіршення великої кількості вже наявних психічних розладів. Почуття провини, яке провокується порушенням релігійних правил, нерідко спричиняє сильне нервово напруження у вірян. Недобросовісне культивування й експлуатація таких почуттів можуть провокувати хвороби психіки. Відомі іспанські науковці Х. Х. Лопес-Ібор мол. і М. Лопес-Ібор Алькосер у своєму дослідженні висунули тезу, що патологічне почуття провини, яке спровоковано моральними або релігійними питаннями, може стати причиною компульсивних сповідей і залежності від представників релігійної організації, що мають можливість «відпустити гріхи» і таким чином полегшувати невротичні стани (Lopez-Ibor, & Lopez-Ibor Alcoser, 2010, p. 227–228). Хворобливе почуття провини інколи призводить до того, що деякі люди починають конструювати своє філософське бачення

світу суто навколо поняття гріха та покарання. Крізь призму такого бачення вони намагаються визначити і мету власного існування. З іншого боку, відсутність мети існування також може мати низку негативних наслідків, як-от патологічні сумніви, що пронизують і спотворюють усі аспекти життя людини.

Водночас досить важко однозначно довести пряму залежність невротичних розладів від конкретної релігійної парадигми. Відомий сучасний науковець С. Пфайфер досліджував питання, чи релігійні марення та психічні розлади можуть бути наслідком нейробіологічних процесів, що зазнали впливу деяких культурних аспектів релігії та віри (Pfeifer, 2022, p. 5). Беручи до уваги останні дослідження, науковець не готовий однозначно визначити таку залежність. Що ж стосується тривожних розладів, то нездорова віра може бути причиною їх посилення. Водночас досить важко точно довести, що саме філософська та релігійна парадигма стала причиною поглиблення тривожного розладу, а не індивідуальні особливості психіки людини (Pfeifer, 2022, p. 7). Напевне можна говорити лише про появу проблемних взаємовпливів деяких особистісних якостей і релігійних аспектів у соціокультурному контексті.

Коли ми більш детально говоримо про шкідливі прояви релігійної віри, неможливо оминати таке явище, як релігійний фанатизм. Воно характеризується крайніми проявами прихильності та відданості релігійним доктринам (Предко, 2023, с. 298). Фанатична людина ідентифікує себе через релігійні ідеї, культивує в собі негативне ставлення до всього, що йде в розріз з ними. Фанатизм одного конкретного вірянину може завдати неабиякої шкоди його рідним і йому самому. Колективний фанатизм великих груп віруючих може обернутися серйозними проблемами для суспільства.

Сучасний дослідник П. Катсафанас виділяє три основні виміри фанатизму. Перший вимір – психологічний. Можна сказати, що крайня відданість фанатика власним переконанням є наслідком особливостей його психіки. Науковці поки не дійшли згоди щодо визначення повного переліку цих особливостей. Зокрема, П. Катсафанас вважає, що у фанатика досить крихка самоідентифікація (Katsafanas, 2023, p. 6). Щоб відчуті свою значущість і знайти цінне місце в навколишньому світі, він

культивує в собі жорстку прихильність до цінностей, які вважає сакральними. Також особливої прихильності в його очах здобувають групи, які ці цінності обстоюють. Подібний погляд на фанатизм має й інша сучасна дослідниця Р. Р. Тієтєн. Вона вважає, що крихка ідентичність, страх, хвилювання та невпевненість відіграють значну роль у формуванні та розвитку фанатизму (Tietjen, 2023, p. 226). Невизначеність майбутнього часто продукує страх. Фанатична людина замість того, щоб реагувати на неї за допомогою епістемічних механізмів і особливої поведінки, намагається ще сильніше спрямувати себе до священних цінностей і колективної ідентичності, у яких вона знаходить міцну опору, контроль і впевненість.

Інший сучасний дослідник К. Марімаа також вважає, що є психічні особливості, які характерні для фанатичних людей (Marimaa, 2011, p. 46–47). На його думку, не так важливо, чи є фанатизм релігійним, політичним, спортивним, чи взагалі стосується будь-якої іншої ідеї. На думку науковця, характерною особливістю фанатичного розуму є схильність до крайніх форм відданості та прихильності. Сама прихильність як явище передує і перевершує за значенням об'єкт прихильності. Далеко не завжди визначальним чинником є те, у яку саме релігійну систему потрапляє потенційний фанатик. Часто ключову роль відіграють саме його індивідуальні схильності до фанатизму.

Водночас не можна заперечувати і той факт, що деякі релігійні парадигми є хорошим підґрунтям для розвитку фанатичних рухів і повсякчас сприяють їх утворенню. К. Марімаа також це визнає та зазначає, що ідеології нерідко сприяють розвитку фанатизму. Дослідник окреслює відмінності між релігійним фундаменталізмом і фанатизмом. Фундаменталізм радше виглядає феноменом світоглядним, тоді як фанатизм тяжіє до самовираження саме через поведінку свого носія. Ідеї фанатика далеко не завжди беруть свій початок зі священних текстів або зі світоглядних настанов. Водночас фундаменталізм базується саме на ідеї істинності конкретної картини світу (Marimaa, 2011, p. 52–53). На думку науковця, нерідко фундаменталізм і фанатизм ідуть поруч, але ці явища не варто ототожнювати.

П. Катсафанас звертає увагу на взаємозалежність фанатизму й ідеологій, що йому можуть

сприяти. Науковець наголошує на складності точного визначення того, що передує появі фанатика: особливості його психіки чи конкретна релігійна віра, яку він прийняв. Також досить складно визначити, чи можливо, щоб ідеологія перетворила на фанатика людину, психіку якої можна було б віднести до категорії здорових.

Науковець виділяє ще один вимір фанатизму – епістемічний. У результаті проведеного аналізу праць Дж. Лока, Вольтера й І. Канта він погоджується з тезою цих та інших мислителів, що фанатику часто бракує деякої гнучкості розуму (Katsafanas, 2023, p. 7). Він часто сприймає власні судження за істинні, навіть коли отримує факти, що їх спростовують. Думка фанатичної людини погано адаптується до навколишніх змін. Нерідко в неї абсолютно відсутня будь-яка самокритика. У якомусь сенсі вона закривається та замикається сама на собі, стає в опозицію до зовнішніх впливів. П. Катсафанас вважає, що така закритість і характеризує епістемічний вимір фанатизму.

Третім виміром цього явища науковець вважає вимір поведінковий. Як і К. Марімаа, П. Катсафанас звертає увагу на особливості поведінки фанатика. Частіше за все вона характеризується нетерпимістю та несприйняттям інакодумства (Katsafanas, 2023, p. 7–8). Фанатизм намагається обмежити людську свободу, він хоче примусити всіх інших вірити та жити за конкретним набором правил. Вільнодумство маркується як загроза. Людина, яка фанатично в щось вірить, часто продукує ненависть і несправедливе ставлення до всього, що не узгоджується з її переконаннями.

Нерідко фанатизм поєднується з абсолютною відсутністю критичного ставлення до духовних лідерів і авторитетів. Це є ще одним важливим викривленням релігійної віри. Часто суб'єктивний погляд на реальність, який притаманний духовному лідеру, здобуває в його послідовників більше ваги, ніж об'єктивні факти. Авторитет отримує змогу маніпулювати тими, хто йому беззастережно довіряє та сприймає на віру всю інформацію, яка від нього надходить. Небезпека такої довіри досить очевидна. Як зазначає О. Предко, наявність авторитету також виконує роль інстанції, у якій людина знаходить істину та впевненість, таким чином рятуючись від страху невизначеності (Предко, 2017, с. 46).

Відомий сучасний польський теолог о. К. Гживоч порівнює фанатичного лідера з пам'ятником, який віддалений від людей, але потребує, щоб ним захоплювались (Гживоч, 2023, с. 115). Фанатичний лідер відчуває свою винятковість і випромінює її на оточення. Часто такій людині притаманний нарцистичний розлад. На людях вона може виглядати ідеальною, але проявляти жорстокість і тиранію у приватному житті. Такі люди не здатні будувати рівноправних відносин, вони очікують від інших лише підпорядкування. Як наслідок, вони приречені на самотність. Погоджуємося з думкою, що для досягнення повноти людського буття людина має усвідомлювати власний духовно-релігійний досвід і власну несамостійність (Вергелес, 2017, с. 166). Це контрастує із самозамкненістю фанатичного лідера. Фанатичний лідер боїться розвитку, оскільки відчуває у змінах загрозу. Його власна психіка інфантильна, він намагається тримати в інфантильній позиції своїх послідовників. Отже, фанатики не можуть бути по-справжньому вільними, вони бояться самостійності та свободи, обмежуючи її правилами.

Через нездорову віру та спотворення духовності також можуть траплятись випадки дискримінації за релігійною ознакою. Недопущення появи таких проблем особливо актуально для України, оскільки в нашій державі постійно співіснує велика кількість самих різних релігійних організацій. Небезпека полягає в тому, що, сприймаючи свою релігійну парадигму як єдину істинну, носій віри часто постає перед спокусою пригноблення й утисків представників інших релігій. Як зазначає сучасний філософ П. Джонкерс, життя у світлі одкровення, яке пропонує релігія, є її ключовим елементом, якого неможливо позбавитись (Jonkers, 2019, р. 251–252). Як наслідок, актуальності набуває переконання, що конкуруючі релігійні системи неодмінно шкодять душам своїх прибічників. Це легітимізує в очах носія віри будь-які утиски опонентів, оскільки вони мають вищу мету – користь для душі. Ця проблема набуває особливої актуальності через переконання, що прихильники інших релігій ризикують втратити вічне спасіння, отримавши пекельну муку після смерті. Хоча потуги повернути опонентів можуть здаватись благом для носіїв таких релігійних переконань, вони будуть мати зворотний ефект. У деякі історичні періоди така проблема набувала актуальності навіть для християнської

традиції. Як зазначає американський теолог П. Ніттер, упродовж минулих віків для християнства інші релігії виглядали чужими та викликали підозри, страх, інколи ненависть. Єдині відносно мирні потуги, що були спрямовані на представників інших релігій, мали на меті їх навернення (Knitter, 2004, р. 168).

Боротьба за душі може набувати різних форм. Ілюстрацією досить поширеного варіанту такої боротьби можна вважати модель відносин, яку П. Ніттер називає «моделлю заміщення» (Knitter, 2004, р. 173–174). Такі відносини виникають тоді, коли віряни мають сильне переконання в істинності своєї релігії, але водночас абсолютно закриті для справжнього діалогу й аргументації представників інших релігійних систем. Таку модель поведінки демонструють носії окремих релігійних традицій, які з доброзичливістю та завзяттям закликають прийняти постулати їхньої віри тут і зараз, оскільки лише це може принести душевну користь. Водночас абсолютно ігнорується аргументація тих, кого вони намагаються навернути.

Слушною є думка, що в сучасних конфліктах пробуджуються багатовікові релігійні антагонізми та примітивні пласти релігійної свідомості, серед яких чільне місце посідають ксенофобія і забобони (Вергелес, 2021, с. 147–148). Часто вони абсолютно ірраціональні. Через це Л. фон Мізес зазначав, що непорозуміння між релігійними доктринами часто просто неможливо подолати раціональними методами. Жорсткий догматизм деяких релігійних груп робить неминучою появу серйозних конфліктів і протистоянь (Mises, 2007, р. 183–185). Часто бажання насадити власні релігійні переконання набуває вкрай агресивної форми. До них можна віднести обмеження, утиски та навіть агресію, бажання фізичного знищення представників інших релігій. На думку радикально налаштованої свідомості, коли інша релігія ставить під загрозу вічне життя, будь-які засоби для її знешкодження є виправданими.

Деякі ознаки таких прагнень ми можемо бачити навіть у на перший погляд політичних ідеологіях. До них належить, наприклад, ідеологія «русского міра», що виправдовує війну проти України й агресивні дії проти європейських країн і США. У ній також присутнє спотворення, що напряму стосується релігії. Як зазначає

Х. Казанова, патріарх Кирило (Гундяєв) брав найактивнішу участь у формуванні цієї відверто еретичної ідеології. Нині вона явно служить тому, щоб сакралізувати насилля й агресивну війну проти України (Casanova, 2024, р. 19). Прихильники ідеології «русского міра» вважають, що більша частина сучасних демократичних країн втратила духовні орієнтири, насаджує гріх і намагається знищити Російську православну церкву, що є останнім осередком духовності. Отже, агресивна війна проти України, яка зближається з Європейським Союзом, набуває ознак війни «сакральної». Смерть солдата в такій війні знаходить свої паралелі з мученицьким подвигом, що гарантує спасіння душі. На щастя, як зазначають українські релігієзнавці, українські православні церкви засуджують таку ідеологію (Turenko, 2022, р. 14).

Також варто зазначити, що нездорова духовність часто серйозно загрожує безпосередньо її носію. Науковиця М. Фрейтас зазначає, що яскравим прикладом негативних впливів спотвореної віри на здоров'я її носіїв можна також вважати релігійні заборони на лікування. Такі заборони не обов'язково мають бути прямими. Інколи вони нав'язуються завуальовано. Наприклад, вірянин може відмовлятися від походу до психотерапевта, оскільки переконаний, що будь-які душевні проблеми йому допоможе вирішити його духовний наставник. Часто одні віряни активно переконують інших, що причини їхніх фізичних захворювань також цілком пролягають у духовній площині, через що звертатись до лікаря не обов'язково (Freitas, 2021, р. 27). Подібне також відбувається тоді, коли в релігійній общині превалює віра в те, що ризик здоров'ям заради дотримання деяких релігійних традицій є проявом жертвності та буде вважатись особливим здобутком в очах Бога.

В українських реаліях прикладом такого спотворення можна вважати явище «ковід-дисидентства» (Kharkovshchenko et al., 2021, р. 43), що було поширене серед православних вірян під час пандемії COVID-19. Воно характеризувалось неприйняттям карантинних заборон на публічне відвідування храмів. Значна кількість вірян мала стійке переконання, що Бог не допустить зараження хворобою, якщо людина буде відвідувати під час богослужіння освячене місце – православний храм. Обмеження таких відвідувань або, що ще гірше, страх зараження під час

причащення є проявом слабкості духу. Сучасний український теолог К. Говорун порівняв таке ставлення до відвідування храму під час епідемії з «випробуваннями муками», що були поширені в середньовіччя (Говорун, 2020, с. 12). Такі випробування мали на меті довести віру людину через страждання, яка та мала пройти.

К. Гживоч такі та подібні викривлення віри відносить також до «едукативних розладів». Причиною таких розладів є неналежна обізнаність. Інколи люди просто не розуміють, що можна вважати справді важливим, а що є другорядним. Водночас їм не вистачає власного розсуду та рішучості для того, щоб відрізнити одне від іншого. Такі речі, як щонедільне відвідування богослужінь, не є чимось, чим не можна тимчасово пожертвувати в особливі періоди, коли під загрозою може бути людське життя. На думку К. Гживоча, люди часто зловживають поняттям чуда, знімаючи із себе відповідальність. Насправді людина має також докладати чималих зусиль, щоб берегти своє здоров'я (Гживоч, 2023, с. 50). Порушення загальноприйнятої норми або традиції саме собою ще не є гріхом. Інколи гріхом може бути її дотримання. Людина має підходити до всього з розсудливістю. Той, хто вважає, що сліпе дотримання норми гарантує йому прихильність Бога та спасіння, припускається небезпечної едукативної помилки (Гживоч, 2023, с. 51–52).

К. Гживоч серед усіх причин, які призводять до спотворення духовності, виділяє три основні викривлення (Гживоч, 2023, с. 36–37). На його думку першою причиною, яка призводить до розвитку нездорової духовності, є відсутність любові до Бога. Нерідко любов до Бога може підмінятись другорядними речами. Окрім цього, інколи людина не хоче будувати з Богом міжособистісні дружні стосунки та позиціонує себе як безвольного підлеглого, що не має права проявляти ініціативу та використовувати даровану Богом свободу. Іншим викривленням є відсутність любові до ближніх. Ключовим постає вміння будувати глибокі, дружні стосунки, а також поважати та приймати вияви чужої свободи. Третім елементом здорової віри К. Гживоч вважає любов до себе самого. Дуже часто віруючі люди починають нею нехтувати. Через це вони не можуть належним чином навчитися дбати про інших. Коли постійні нездорові самообмеження, страждання та муки людина вважає

найбільшим для себе благом, вона буде переносити таке бачення і на оточення. Щоб належним чином учитись дбати про інших, треба вміти подбати про себе.

С. Артербьорн розглянув низку ознак, які має релігійна віра, що може завдати шкоди людині. Серед них виділимо такі: прагнення всебічного контролю носія віри, надмірний вплив на нього духовних авторитетів і нездорова залежність носія віри від того, у що він вірить; маніпуляція почуттям провини, перекладання вини на вірян у випадках, коли це вигідно релігійній організації чи її лідерам, а також культивування почуття провини та використання його як засобу контролю; надмірне прагнення до недосяжного ідеалу та сприйняття його як норми, що продукує постійну нездорову напругу, не дозволяє людині прийняти свою обмеженість і всепрощаючий і люблячий образ Бога; ілюзорне світосприйняття та самообман, що не дозволяє тверезо оцінювати реальність, ухвалювати адекватні рішення та реагувати на критику; штучна життєрадісність і лицемірна доброзичливість, що знецінюють реальні почуття, не дає змоги їх належним чином виражати, відсувають на другий план людські проблеми та нужди та спотворюють реальність; сліпа лояльність і покора як норма, що не дає змоги аналізувати постулати віри, критикувати хибно побудовану релігійну систему та дії недоброчесного лідера; жорстка ієрархія та строге розподілення ролей, що не дає змоги розвиватись, проявляти свою індивідуальність та змушує діяти лише в рамках, які визначає організація; взаємна недовіра, що підтримується між вірянами і яка не дозволяє відверто та відкрито обговорювати віровчення та піддавати критиці його положення; жадоба та користоловство духовних лідерів, що часто паразитують на легковірності членів релігійної організації; підтримка ідеального образу релігії та релігійної організації, що дозволяє формувати спотворену ілюзорну реальність довкола них, маніпулювати оточенням і підтримувати сліпу довіру послідовників (Arterburn, 1993, p. 31).

Висновки. Як ми бачимо, спотворення релігійної віри та нездорова духовність призводять до появи великої кількості проблем у її носія і оточення. Їх важливо відстежувати, щоб підтримувати належний рівень людського здоров'я. Серед основних наслідків спотворень релігійної віри варто виділити посилення психічних розладів різного ґатунку, що часто

провокуються жорсткими та вимогливими доктринами, почуттям провини та постійною внутрішньою напругою. Також частими наслідками нездорової релігійності є агресія, нетерпимість і насилля стосовно іновірців, яке провокується почуттям власної винятковості та зневагою до інших релігій. Недопущення останнього особливо актуально для України, оскільки в нашій державі мирно співіснує значна кількість різних релігійних організацій.

Окремо варто згадати релігійний фанатизм, який несе серйозну небезпеку для особистості фанатика, його рідних і оточення. Серед причин цього явища науковці виділяють крихку самоідентифікацію потенційного фанатика, брак гнучкості розуму та його внутрішню інфантильну позицію, приховане бажання відмовитись від свободи вибору заради ілюзорного почуття контролю та визначеності майбутнього. Важливою проблемою виступає недоброчесність лідерів релігійних організацій, їхнє бажання маніпулювати та використовувати вірян як засіб досягнення політичних та інших цілей. Релігійний елемент і деякі характерні для нього спотворення ми можемо також розглядати в доктрині «руського міра», яка сакралізує агресивну війну та виправдовує вбивство боротьбою за вищі цінності. На щастя, українські православні церкви публічно засуджують такі ідеології.

Нездорова релігійність часто характеризується небажанням стежити за власним здоров'ям і звертатись по медичну допомогу до фахівців. Нерідко такі спотворення виникають через неналежну обізнаність вірян. Яскравою ілюстрацією такого спотворення є «ковід-десиденство», що було поширено в Україні під час епідемії COVID-19.

Не варто забувати, що релігійна парадигма може стати причиною поглиблення вже наявних психічних розладів, навіть якщо вони перебувають у зародковому стані. Водночас науковці поки ще не можуть однозначно сказати, що передують появі важких психічних розладів, індивідуальні схильності чи релігійна парадигма. Залишається відкритим питання, чи може віра стати причиною появи психічного розладу в людини з хорошим ментальним здоров'ям. Отже, на нашу думку, необхідно проводити подальші дослідження нездорових релігійних проявів у суспільстві та спотворення духовності з метою їх послаблення та подолання.

Список використаних джерел:

- Вергелес, К. (2015). Філософсько-релігійнознавчий аналіз віри та її критеріїв. *Гілея: науковий вісник*, (99 (8)), С. 255–258.
- Вергелес, К. (2017). Антропологічні виміри православ'я: методологія дослідження сутності та смисли: монографія. Київ: КНУ ім. Т. Шевченка. 300 с.
- Вергелес, К. (2021). Релігія в сучасному соціокультурному просторі України. Безпека, релігія, церква в сучасному суспільстві. Монографія. Вінниця: ФОП Кушнір Ю.В. С. 139–205.
- Говорун, К. (2020). Добрі і лихі богословські плоди пандемії. *Софія*, 2 (16), С. 9–13.
- Гживоч, К. (2023). Патологія духовності. Від нездорової релігійності до зрілої віри. Львів: Свічадо. 160 с.
- Предко, О. (2017). Феномен релігійної віри: сенсожиттєвий вимір. *Наукові праці. Філософія*. С. 44–48.
- Предко, О. (2023). Психологія релігії (3 вид.). Київ: Ліра-К. 348 с.
- Релігійнознавчий словник, ред.: А. Колодний; Б. Лобовик (1996). НАН України, Ін-т філософії, від-ня релігійнознавства; Київ: Четверта хвиля. 392 с.
- Arterburn, S. (1993). *Faith that hurts, faith that heals*. Nashville: Oliver Nelson. 316 p.
- Casanova, J. (2024). Religious Dimensions of The War on Ukraine and The Shortcomings of Church Diplomacy: An Introduction. In *The Churches and the War: Religion, Religious Diplomacy, and Russia's aggression against Ukraine*. Lviv: Ukrainian Catholic University Press, P. 8–22.
- Freitas, M.H. (2021). Religiosity and spirituality in mental health contexts. In E.F. Marta Helena de Freitas, *Spiritual, Religious, and Faith-Based Practices in Chronicity*. Taylor & Francis, P. 16–36.
- Jonkers, P. (2019). How to break the ill-fated bond between religious truth and violence. In *Religious Truth and Identity in an Age of Plurality*. Routledge, P. 246–263. <https://doi.org/10.4324/9780429019678-15>.
- Katsafanas, P. (2023). *Fanaticism and the History of Philosophy*. Routledge. 340 p.
- Kharkovshchenko, Y., Turenko, V., & Kozar, K. (2021). Orthodox confessions in Ukraine during Covid-19: the comparative analysis of functioning. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 2 (18), P. 41–45. <https://doi.org/10.17721/sophia.2021.18.9>.
- Knitter, P.F. (2004). Christian Attitudes Toward Other Religions: The Challenge of Commitment and Openness. *Prajñā Vihāra. Journal of Philosophy and Religion*, 5 (1), P. 167–180.
- Lopez-Ibor, J.J., & Lopez-Ibor Alcocer, M.I. (2010). Religious Experience and Psychopathology. In *Religion and psychiatry: Beyond boundaries*. Wiley, P. 211–233.
- Marimaa, K. (2011). The Many Faces of Fanaticism. *KVÜÕA toimetised*, 14, P. 29–55.
- Mises, L.V. (2007). *Human Action A Treatise on Economics* (Vol. 1). Indianapolis : Liberty Fund. 1128 p.
- Pfeifer, S. (2022). Religion and Spirituality as Relevant Dimensions in Psychiatric Patients – From Research to Practice. *Religions*, 13 (9), 841, P. 1–9. <https://doi.org/10.3390/rel13090841>
- Tietjen, R.R. (2023). Fear, Fanaticism, and Fragile Identities. *The Journal of Ethics*, 27, P. 211–230. <https://doi.org/10.1007/s10892-023-09418-9>.
- Turenko, V. (2022). Social Mission of Orthodox Churches in the Conditions of 2022 Russian Invasion of Ukraine. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 43 (2), P. 1–16. <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2405>.

References:

- Vergeles, K. (2015). Filozofsko-relihiieznavchyi analiz viry ta yii kryteriiv. [Philosophical and religious studies analysis of the faith and its criteria.] *Hileya: scientific bulletin* (99 (8)), P. 255–258 [in Ukrainian].
- Vergeles, K. (2017). Antropolohichni vymiry pravoslavia: metodolohiia doslidzhennia sutnist ta smysly: monohrafiia. [Anthropological dimensions of Orthodoxy: the methodology of the research essence and meanings: monograph]. Kyiv: Taras Shevchenko National University of Kyiv, P. 300 [in Ukrainian].
- Vergeles, K. (2021). Relihiia v suchasnomu sotsiokulturnomu prostori Ukrainy [Religion in the modern socio-cultural space of Ukraine]. Security, religion, church in modern society. Monograph. Vinnytsia: Publishing House of the FOP Kushnir Yu.V. P. 139–205 [in Ukrainian].
- Hovorun, C. (2020). Dobri i lykhi bohoslavski plody pandemii [Good and evil theological fruits of the pandemic]. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*. 2 (16), P. 9–13 [in Ukrainian].
- Grzywocz, K. (2023). Patolohiia dukhovnosti. Vid nezdrovvoi relihiinosti do zriloi viry [Pathology of spirituality. From unhealthy religiosity to mature faith]. Lviv: Svichado. P. 160 [in Ukrainian].
- Predko, O. (2017). Fenomen relihiinoi viry: sensozhyttievyi vymir [The phenomenon of religious faith: a meaningful dimension]. *Scientific works. Philosophy*. P. 44–48 [in Ukrainian].
- Predko, O. (2023). Psykholohiia relihii [Psychology of religion]. Kyiv: Lira-K, 348 p. [in Ukrainian].

Relihiyevnavchyi slovnyk [Religious dictionary], za red. Kolodnyi, A., Lobovyk, B. (1996). Kyiv: Chetverta khvyliia. 392 p. [in Ukrainian].

Arterburn, S. (1993). Faith that hurts, faith that heals. Nashville: Oliver Nelson. 316 p.

Casanova, J. (2024). Religious Dimensions of The War on Ukraine And The Shortcomings Of Church Diplomacy: An Introduction. In *The Churches and the War: Religion, Religious Diplomacy, and Russia's aggression against Ukraine*. Lviv: Ukrainian Catholic University Press, P. 8–22.

Freitas, M.H. (2021). Religiosity and spirituality in mental health contexts. In E.F. Marta Helena de Freitas, *Spiritual, Religious, and Faith-Based Practices in Chronicity*. Taylor & Francis, P. 16–36.

Jonkers, P. (2019). How to break the ill-fated bond between religious truth and violence. In *Religious Truth and Identity in an Age of Plurality*. Routledge, P. 246–263. <https://doi.org/10.4324/9780429019678-15>.

Katsafanas, P. (2023). *Fanaticism and the History of Philosophy*. Routledge. 340 p.

Kharkovshchenko, Y., Turenko, V., & Kozar, K. (2021). Orthodox confessions in Ukraine during Covid-19: the comparative analysis of functioning. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 2 (18), P. 41–45. <https://doi.org/10.17721/sophia.2021.18.9>.

Knitter, P.F. (2004). Christian Attitudes Toward Other Religions: The Challenge of Commitment and Openness. *Prajñā Vihāra. Journal of Philosophy and Religion*, 5 (1), P. 167–180.

Lopez-Ibor, J.J., & Lopez-Ibor Alcocer, M.I. (2010). Religious Experience and Psychopathology. In *Religion and psychiatry: Beyond boundaries*. Wiley, P. 211–233.

Marimaa, K. (2011). The Many Faces of Fanaticism. *KVÜÖA toimetised*, 14, P. 29–55.

Mises, L.V. (2007). *Human Action A Treatise on Economics* (Vol. 1). Indianapolis: Liberty Fund. 1128 p.

Pfeifer, S. (2022). Religion and Spirituality as Relevant Dimensions in Psychiatric Patients – From Research to Practice. *Religions*, 13 (9), 841, P. 1–9. <https://doi.org/10.3390/rel13090841>

Tietjen, R.R. (2023). Fear, Fanaticism, and Fragile Identities. *The Journal of Ethics*, 27, P. 211–230. <https://doi.org/10.1007/s10892-023-09418-9>.

Turenko, V. (2022). Social Mission of Orthodox Churches in the Conditions of 2022 Russian Invasion of Ukraine. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 43 (2), P. 1–16. <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2405>.

Ворон Оксана Петрівна,

кандидат історичних наук, доцент,

доцент кафедри філософії

Рівненського державного гуманітарного університету

orcid.org/0000-0002-8313-8392

voron.oksana@gmail.com

Ворон Олена Петрівна,

кандидат історичних наук, доцент,

доцент кафедри всесвітньої історії

Рівненського державного гуманітарного університету

orcid.org/0000-0002-5418-5296

olenavoron.1@gmail.com

СТАН ТА ПЕРСПЕКТИВИ РЕКВІЗОВАНИХ ПАМ'ЯТОК КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ В УКРАЇНІ (НА ПРИКЛАДІ РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ)

У статті досліджується процес повернення реквізованих радянською владою колишніх культових приміщень Римо-католицької церкви. Визначено стан і динаміку цього процесу. Окреслено шляхи та механізми реституції в сучасних умовах. Проаналізовано ключові проблеми та чинники, що сповільнюють проведення політики реституції в незалежній Україні. Зазначається, що внесені до законодавства положення щодо повернення релігійним організаціям майна потребують доопрацювання, уточнення та чіткого визначення форм і порядку. Наголошується, що неврегульованість цієї проблеми часто породжує майнові суперечки між релігійними організаціями, які мають тенденцію переростати в гострі протистояння. Підсумовано, що процес повернення церковного майна має й надалі залишатися об'єктом державної уваги для сприяння гармонійному розвитку державно-церковних відносин.

Ключові слова: Римо-католицька церква, пам'ятки культурної спадщини, державно-церковні відносини, реституція.

Voron Oksana,

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor,

Associate Professor at the Department of Philosophy

Rivne State Humanitarian University

orcid.org/0000-0002-8313-8392

voron.oksana@gmail.com

Voron Olena,

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor,

Associate Professor at the Department of World History

Rivne State Humanitarian University

orcid.org/0000-0002-5418-5296

olenavoron.1@gmail.com

STATE AND PROSPECTS OF REQUISHED MONUMENTS OF CULTURAL HERITAGE IN UKRAINE (ON THE EXAMPLE OF THE ROMAN CATHOLIC CHURCH)

The article deals with the problem of religious buildings returning and property in Ukraine illegally alienated by Soviet power to the Roman and Catholic Church. It is emphasized that overcoming the consequences of state policy

in the sphere of religion and the church and restoring the rights of religious organizations to the religious buildings and property requisitioned by the Soviet authorities is a complex and lengthy process. The study of this problem is due to the fact that restitution takes a prominent place in the system of state-church relations and is closely linked to the maintenance of harmonious interfaith relations. For the purpose of scientific understanding of the problem, a comparative-historical method was used, as well as a method of analysis, systematization and generalization. For the first time, the article provides a comprehensive analysis of the process of returning to the Roman and Catholic Church in Ukraine the cult buildings and property expropriated by the Soviet authorities. The ways and mechanisms of restitution in modern conditions are determined. It is stated that the introduced provisions in the legislation on return to religious organizations of religious property require clarification, clear definition of forms and procedure of restitution of property of religious organizations. It is emphasized that the unregulated nature of this problem gives rise to property disputes between religious organizations, which tend to escalate into acute opposition. For obvious reasons, the process of restitution of church property must continue to be the object of state attention, which in turn will promote the harmonious development of state-church relations.

Key words: Roman and Catholic Church, restitution, religious buildings, property, monuments of cultural heritage, state-church relations.

Вступ. Відновлення прав фізичних і юридичних осіб, нерухому власність яких було примусово відчужено радянською тоталітарною системою, є вагомим кроком на шляху демократичного розвитку держави. Важливість проблеми повернення культових будівель і майна також впливає з необхідності забезпечення гармонійних державно-церковних відносин. З боку незалежної держави – України зроблено чимало роботи для подолання негативних наслідків політики радянської влади. Однак, очевидно, остаточне вирішення цього питання ще потребує чітких законодавчих ініціатив і політичної волі. Актуалізує тему дослідження і те, що проблема повернення культових будівель та майна Римо-католицькій церкві (далі – РКЦ) в Україні практично не висвітлена в сучасній історіографії.

Під час проведення аналізу історіографічної бази дослідження необхідно згадати таких науковців, як В. Бондаренко (Бондаренко, 2007) та М. Новиченко (Новиченко, 2007), які зосередились на вивченні законодавчого аспекту цієї проблеми. Вагомий внесок у висвітлення окресленого вище питання зробили також В. Єленський (Єленський, 2002), А. Колодний (Колодний, 2013). Дослідники визначили напрями реалізації державної політики в релігійній сфері та подали пропозиції щодо збереження об'єктів культурної спадщини.

Мета статті полягає в дослідженні проблеми повернення Римо-католицькій церкві культових будівель і майна в незалежній Україні, що незаконно були відчужені радянською владою. А завдання – простежити динаміку цього процесу та виявити каталізатори, що його сповільнюють.

У результаті репресивних заходів, спрямованих радянською владою на боротьбу з релігією, РКЦ втратила чимало культових будівель і приміщень. На початку 20-х рр. XX ст. Римо-католицька церква в СРСР налічувала 600 храмів, приблизно 600 часовень і ораторій. До 1933 р. було закрито дві третини церков (Dzwonkowski, 1997, с. 425). На 1 січня 1944 р. з 1 007 костьолів, що діяли в Західній Україні, залишилось функціонувати тільки 165. За цей же період припинили функціонувати всі 43 католицькі монастирі. На початок січня 1965 р. було закрито 701 типову культову споруду, зокрема 543 костели (ЦДАВО України, Ф. 4648, оп. 2, спр. 449, арк. 1).

Повернення культових будівель і майна в незалежній Україні було закладено постановою Ради Міністрів Української РСР від 5 квітня 1991 р., за якою частина архітектурних пам'яток передавалась релігійним організаціям у постійне користування. Також цією постановою було визначено 46 колишніх культових будівель і церковних комплексів, які не могли бути повернені церкві (Рибачук, 2003, с. 85). Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації», ухвалений 23 квітня 1991 р., надавав право релігійним організаціям «використовувати для своїх потреб культові будівлі й майно, які могли надаватись їм на договірних засадах державними, громадськими організаціями або громадянами» (Закон України, 1991). А Указом «Про заходи щодо повернення релігійним організаціям культового майна» від 4 березня 1992 р. було визначено пам'ятки архітектури, які дозволялось передавати релігійним організаціям. Мав велике значення й Указ (від 21 березня 2002 р.) Президента України «Про невідкладні заходи щодо остаточного

подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій».

Ініціативи з боку держави дозволили повернути релігійним організаціям України 3,6 тисячі храмів і понад 10 тисяч предметів культового та церковного вжитку, а кількість культових будівель і пристосованих приміщень, якими користуються церкви, збільшилася з 9 449 до 18 634, або на 97,2%. РКЦ (на 2001 р.) було передано у власність 403 культові будівлі, у користування – 244, зокрема почергово – 19. З них 232 культові будівлі – пам'ятки архітектури. Римо-католикам, зокрема, було передано 56 колишніх некультових споруд. У регіональному зрізі найбільша кількість культових будівель, переданих у власність РКЦ, фіксується у Хмельницькій (92), Закарпатській (76) і Львівській (74) областях, а в користування – у Вінницькій області (73) (Бондаренко, 2007, с. 58).

На 1 січня 2017 р. рівень забезпеченості релігійних організацій України культовими будівлями та приміщеннями становив 81,3%, а РКЦ – 79,7%. Із зафіксованої кількості культових споруд і приміщень (13 717) 890 одиниць належало РКЦ. У власності римо-католиків перебувають 517 культових споруд. З них повернено у власність – 313 (134 пам'ятки архітектури). Культових приміщень, переданих у користування, – 199 (пам'яток архітектури – 91), з них у почерговому користуванні – 18. Також власністю РКЦ в Україні є 100 приміщень, пристосованих під молитовні. 74 приміщення римо-католики орендують (Звіт, 2017, с. 4).

Суттєво ситуація не змінюється і в наступні роки. Наприклад, на 1 січня 2018 р. римо-католикам України передано у власність 315 культових споруд, з яких 134 є пам'ятками архітектури. 216 культових споруд перебувають у користуванні Церкви, з яких 18 передано в почергове. Майже на тому ж рівні залишається відсоток забезпечення РКЦ культовими будівлями та приміщеннями – 79,3% (Звіт, 2018, с. 2). Стовідсоткове забезпечення культовими будівлями та приміщеннями РКЦ спостерігалось переважно в тих областях, де чисельність римо-католицьких громад є дуже низькою, отже, і потреба в нерухомому церковному

майні значно знижується. Сюди, зокрема, належать Дніпропетровська область (8 громад), Луганська (1), Сумська (4), Запорізька (13), Кіровоградська (5), дещо вищими показниками вирізняється Івано-Франківська (36 громад). Це ті регіони, де фіксується 100 і більше відсотків забезпечення РКЦ культовими будівлями та приміщеннями. Варто зауважити, що збільшення загального відсотка забезпеченості РКЦ в Україні культовими будівлями та приміщеннями деякою мірою пов'язане і з будівництвом нових храмів (204), яке дещо вирівнює загальну статистичну картину.

Найнижчі показники забезпеченості РКЦ в Україні культовими будівлями та приміщеннями, пристосованими під молитовні, зафіксовано в Києві (27%) і Одеській області (28,6%). На 27 римо-католицьких громад столиці припадає 4 культові споруди та приміщення, пристосовані під молитовні. З них 2 культові споруди перебувають у власності РКЦ (пам'яток архітектури – 0) і 1 культова споруда передана в користування (пам'ятки архітектури – 1). Повернені у власність – 0. В Одеській області на 28 римо-католицьких релігійних організацій припадає 8 культових споруд і приміщень, пристосованих під молитовні. З них – 4 культові споруди перебувають у власності РКЦ й 1 культова споруда передана в користування (Звіт, 2017, с. 5).

Варто звернути увагу і на те, що за період із 1989 р. (було 114) кількість громад РКЦ в Україні збільшилась на 793 одиниці, або 87,4% (Інформаційний звіт, 2018). Відповідно й потреба в культових будівлях і приміщеннях значно зросла, що актуалізувало необхідність ухвалення закону про реституцію.

Аналіз проблеми повернення культових приміщень на дієцезіальному рівні дозволяє побачити, що найскладніше цей процес проходить у Львівській архієпископії, зокрема на Львівщині. Римо-католики Львівщини серед низки культових об'єктів передусім прагнуть повернути у власність архієпископії костел Св. Марії Магдалини, парафіяльний будинок при костелі Св. Антонія, парафіяльний будинок у Винниках, приміщення кафедральної парафії у Львові, майно жіночих згромаджень, що функціонують у місті. Невирішені майнові питання, варто підкреслити, часто стають каталізаторами міжконфесійних конфліктів і непорозумінь.

Наприклад, напередодні приїзду в Україну Папи Івана Павла II, речник Ватикану Хоакін Наварро-Валльс підкреслив, що у Львові 115 православних парафій безперешкодно використовують католицькі храми (Наварро-Валльс, 2001, с. 9). Неодноразово фокусував увагу на цій проблемі й ординарій Львівської архідієцезії М. Мокшицький. В одному з інтерв'ю *TVPolonia* архієпископ навіть заявив, що греко-католики «просто вкрали» храми РКЦ у Львові (Інтерв'ю архієпископа, 2023, с. 1).

Процес повернення експропрійованого радянською владою майна РКЦ сповільнюється тим, що значна частина її колишніх культових споруд досі використовується державними установами. Чимало сакральних будівель римо-католиків нині функціонують як будинки органної та камерної музики, музеї, відділення державних архівів, науково-дослідні центри, кінотеатри. Загалом, за даними Фонду держмайна України, римо-католики претендують на 66 таких об'єктів (із 316) (Новиченко, 2007, с. 69).

Здебільшого передаються культурні об'єкти, що потребують капітального ремонту або ж узагалі йому не підлягають. Так було, наприклад, з костелом Св. Олександра в Києві, який передали в довготривалу оренду римо-католикам у 1991 р. Ще рідше переходять до початкового власника сакральні споруди, трансформовані в соціально-культурні центри. Особливо це стосується архітектурних пам'яток, у приміщенні яких функціонують органні зали. Серед них, наприклад, колишній римо-католицький храм Марії Магдалини у Львові та храм Св. Антонія в Рівному. Якщо стосовно Львівського органного залу порозуміння щодо проведення там богослужіння досягнуто, то рівненські римо-католики нині такої можливості позбавлені. Неодноразові звернення ординарія Луцької дієцезії єпископа В. Скомаровського із проханням повернути костел або хоча б отримати дозвіл на почергове богослужіння місцевою владою були відхилені. Зауважимо, що до 1939 р. в Рівненській області функціонували 2 католицькі монастирі та 47 костелів (ДАРО, Ф. Р-204, оп. 12, спр. 138, арк. 64). У 1963 р. з релігійної карти Рівненщини зникли всі римо-католицькі структурні одиниці, практично всі конфісковані сакральні споруди були переобладнані у склади. Виняток становив лише костел

Св. Антонія, у приміщенні якого відкрили кінотеатр, а з 1987 р. – зал камерної й органної музики Рівненської обласної філармонії.

Зволікання у процесі повернення культових приміщень початковим власникам часто призводить до їх руйнування. Окрім того, більшість із них є архітектурними пам'ятками, а тому становлять історичну цінність. Яскравим прикладом такої політики є ситуація з костелом Св. Миколая (м. Київ), що перебуває на балансі Міністерства культури України, розпорядником якого виступає Національний будинок органної та камерної музики. Костел є пам'яткою архітектури, побудованою в неоготичному стилі на межі XIX–XX ст.

Із 4 січня 1992 р. одна з римо-католицьких громад Києво-Житомирської дієцезії отримала дозвіл на проведення там богослужінь, у вільний від концертів і репетицій час. З метою повернення цієї сакральної споруди римо-католики столиці постійно виступали з молитовними акціями протесту. А посилене руйнування фасаду (фронтона) будівлі у травні 2019 р. їх активізувало ще більше. На пресконференції, присвяченій цій проблемі, ординарій Києво-Житомирської дієцезії зазначив: «27 років нічого не робиться ані для його повернення, ані для порятунку будівлі. Якщо хтось має храм у власності, то він повинен відповідати за цю власність <...> А за всі ці роки для католицької спільноти виділено тільки місце в підвалі храму <...>» (Звернення, 2023, с. 1).

Значних ушкоджень костелу завдала пожежа у вересні 2021 р., спричинена несправністю електромереж, яка цілком знищила орган і створила непридатні умови для репетицій і музичних концертів. Згодом, 5 листопада 2021 р., між парафією св. Миколая та Міністерством культури навіть було укладено меморандум про співпрацю, метою якого, зокрема, є вирішення питання передачі пам'ятки в постійне користування вищезгаданої релігійної організації. Сторони домовились, що Міністерство культури та інформаційної політики (далі – МКІП) України в межах компетенції сприятиме пошуку інших репетиційних залів і приміщень для концертів Національного будинку органної та камерної музики та переміщенню Національного будинку органної та камерної музики (далі – НБОКМ) у встановленому законодавством порядку до інших відповідних приміщень.

1 червня 2022 р. костел планувалось передати в повне користування римо-католицької парафії св. Миколая. Проте цей храм і надалі офіційно залишається репетиційною базою та концертним залом НБОКМ. У заяві МКІП від 3 червня 2022 р. зазначено: «Робота в напрямі реалізації Меморандуму ведеться, але у зв'язку зі збройною агресією Росії він не зміг бути реалізованим у повному обсязі та в зазначені терміни» (Чому костел Святого, 2022, с. 1). Станом на 2024 р., як зазначив прем'єр-міністр України Д. Шмигаль у відповіді на адресовану Кабінету Міністрів України петицію, «триває опрацювання питання щодо переміщення державної організації в інше приміщення для провадження нею своєї статутної діяльності» (Електронна петиція, 2024, с. 1).

Чимало проблем виникає через відсутність закону про реституцію культових будівель і майна. Досі це питання не отримало належної уваги в законодавчій системі України, а тому процедура повернення чи передання у власність релігійним організаціям реквізованого майна позбавлена чітких механізмів. Свідченням цьому є ситуація з костелом Св. Петра в Одесі. 8 квітня 2011 р. на муніципальних зборах було ухвалено рішення передати РКЦ

цю сакральну споруду. Однак Одеська міська рада оформила відповідні документи не як акт реституції, а як приватизацію нерухомості. У результаті римо-католиків зобов'язали сплатити 100 тисяч гривень для Пенсійного фонду та нотаріусів. Переадресовано було вірянам і зобов'язання податківців сплатити 869 тисяч гривень податку на додану вартість (Податкова, 2021). Лише у грудні 2015 р. Одеська міськрада скасувала власне рішення, за яким згадана будівля продавалась громаді за 1 грн, і оформила його як реституцію.

Отже, проведений аналіз визначеної нашим дослідженням проблеми дозволяє зробити висновок про те, що нині більшість реквізованих у релігійних організацій культових об'єктів є пам'ятками культурної спадщини. А це, у свою чергу, значно ускладнює процес їх повернення початковим власникам. Здебільшого через неврегульованість цього питання на законодавчому рівні. І тут важливо розуміти, що невирішення проблеми реституції культових будівель і майна не лише негативно впливає на міжконфесійну ситуацію в нашій країні, але й часто становить загрозу подальшому існуванню об'єктів культурної спадщини.

Список використаних джерел:

Бондаренко, В. (2007). Реституція церковної власності: причини сповільнення та альтернатива розвитку і завершення. *Реституція церковного майна: міжнародний та вітчизняний досвід*. Збірник наукових матеріалів. Комітет України у справах національностей та релігій, Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова. Київ. С. 5–8.

Бондаренко, В. (2020). Церкви і релігійні організації України у 2001 р. Довідник / Державний комітет України у справах релігій. Київ.

Державний архів Рівненської області (ДАРО), ф. Р-204, оп. 12, спр. 138.

Dzwonkowski, R. (1997). *Kościół Katolicki w ZSRR, 1917–1939: zaryshistorii*. Lublin.

Електронна петиція № 41/005649–23еп «Передача костелу Св. Миколая в м. Київ релігійній громаді РКЦ». URL: <https://petition.kmu.gov.ua/>.

Сленський, В. (2002). Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни у процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україну. Київ.

Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» № 987–XII від 23 квітня 1991 р. URL: <http://zakon2.rada.gov.ua/>.

Звернення єпископа В. Кривицького. URL: <http://www.nicolasparish.org.ua/>.

Звіт про забезпеченість церков і релігійних організацій України культовими будівлями та приміщеннями, пристосованими під молитовні, станом на 1 січня 2017 р. URL: <https://www.irs.in.ua/ua/>.

Звіт про забезпеченість церков і релігійних організацій України культовими будівлями та приміщеннями, пристосованими під молитовні, станом на 1 січня 2018 р. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/>.

Інтерв'ю архієпископа М. Мокшицького. URL: <http://www.tvp.pl/>.

Інформаційний звіт Державного комітету України у справах національностей та релігій «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні». URL: <https://www.irs.in.ua/>.

Колодний, А. (2013). Проблеми реституції і збереження історико-культурних цінностей. *Українське релігієзнавство*. Вип. 65. С. 124–127.

Наварро-Валльс, Х. (2001). Папа переживає реальність, про яку мріяв багато років. *Парафіяльна газета*. Вип. 17–18. С. 9.

Новиченко, М. (2007). Повернення церковного майна як пріоритет державної політики щодо релігії та церкви. *Пріоритети державної політики у галузі свободи совісті: шляхи реалізації*. Збірник наукових матеріалів Державного комітету України у справах національностей та релігій, Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова. Київ. С. 69–70.

Податкова вимагає в одеських католиків майже мільйон гривень за храм на Гаванній. URL: <http://dumskaya.net>.

Решетніков, Ю. (2013). Повернення колишнього церковного майна: український і зарубіжний досвід. *Ефективність державного управління*. Вип. 34. С. 82–85.

Рибачук, М., Білоус, О. (2003). Проблемареституції церковного майна. *Політичний менеджмент*. Вип. 3. С. 82–91.

Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (ЦДАВО України), ф. 4648, оп. 2, спр. 449.

Чому костел Святого Миколая досі не повернули католикам. URL: <https://df.news/>.

References:

Bondarenko, V. (2007). Restytutsiia tserkovnoi vlasnosti: prychny spovilnennia ta alternatyva rozvytku i zavershennia [Restitution of Church Property: Reasons for Slowdown and Alternatives for Development and Completion]. Restytutsiia tserkovnoho maina: mizhnarodnyi ta vitchyzniani dosvid. Zb. nauk. mater. Kom. Ukrainy u spravakh natsionalnosti ta religii, Nats. ped. un-t. im. M.P. Drahomanova. Kyiv. S. 5–8 [in Ukrainian].

Bondarenko, V. (2020). Tserkvy i relihiini orhanizatsii Ukrainy u 2001 rotsi [Churches and Religious Organizations of Ukraine in 2001. Reference]. Dovidnyk / Derzhavnyi komitet Ukrainy u spravakh religii. Kyiv [in Ukrainian].

Derzhavnyi arkhiv Rivnenskoï oblasti (DARO) [State archive of Rivne region], F. P-204, op. 12, spr. 138 [in Ukrainian].

Dzwonkowski, R. (1997). Kościół Katolicki w ZSRR, 1917–1939: zaryshistorii [The Catholic Church in the USSR, 1917–1939: an outline of history]. Lublin [in Polish].

5. Elektronna petytsiia № 41/005649-23ep “Peredacha kostelu Sv. Mykolaia v m. Kyiv relihiinii hromadi RKT” [Electronic petition № 41/005649–23ep “Transfer of St. Nicholas Church in Kyiv to the religious community”]. Retrieved from: <https://petition.kmu.gov.ua/> [in Ukrainian].

Yelenskyi, V. (2002). Relihiia pislia komunizmu. Relihiino-sotsialni zminy v protsesi transformatsii tsentralno–i skhidnoievropeiskykh suspilstv: fokus na Ukrainu [Religion after Communism. Religious and social changes in the process of transformation of Central and Eastern European societies]. Kyiv [in Ukrainian].

Zakon Ukrainy “Pro svobodu sovisti ta relihiini orhanizatsii” № 987–XII vid 23 kvitnia 1991 r. [Law of Ukraine “On Freedom of Conscience and Religious Organizations”]. Retrieved from: <http://zakon2.rada.gov.ua/> [in Ukrainian].

Zvernennia yepyskopa V. Kryvytskoho [Address of Bishop V. Kryvytskyi]. URL: <http://www.nicolasparish.org.ua/> [in Ukrainian].

Zvit pro zabezpechenist tserkov i relihiinykh orhanizatsii Ukrainy kultovymy budivliamy ta prymishchenniamy prystosovanymy pid molytovni stanom na 1 sichnia 2017 r. [Report on the provision of churches and religious organizations in Ukraine]. Retrieved from: <https://www.irs.in.ua/ua/> [in Ukrainian].

Zvit pro zabezpechenist tserkov i relihiinykh orhanizatsii Ukrainy kultovymy budivliamy ta prymishchenniamy prystosovanymy pid molytovni stanom na 1 sichnia 2018 r. [Report on the provision of churches and religious organizations in Ukraine]. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/> [in Ukrainian].

Interviu arkhiepyskopa M. Mokshytskoho [Interview with Archbishop M. Mokrzycki]. Retrieved from: <http://www.tvp.pl/> [in Polish].

Informatsiinyi zvit Derzhavnogo komitetu Ukrainy u spravakh natsionalnosti ta religii “Pro stan i tendentsii rozvytku relihiinoi sytuatsii ta derzhavno-konfesiinykh vidnosyn v Ukraini” [Information report of the State Committee of Ukraine]. Retrieved from: <https://www.irs.in.ua/> [in Ukrainian].

Kolodnyi, A. (2013). Problemy restytutsii i zberezhenia istoryko-kulturny khtsinnosti [Problems of restitution and preservation of historical and cultural property]. *Ukrainske relihiieznavstvo*. Vyp. 65. S. 124–127 [in Ukrainian].

Navarro-Valls, Kh. (2001). Papa perezhivaie realnist, pro yaku mriiav bahato rokiv [Pope experiences the reality he has dreamed of for many years]. *Parafialna hazeta*. Vyp. 17–18. S. 9 [in Ukrainian].

Novychenko, M. (2007). Povernennia tserkovnoho maina yak priorytet derzhavnoi polityky shchodo religii ta tserkvy. Priorytety derzhavnoi polityky u haluzi svobody sovisti: shliakhy realizatsii [Return of church property as a priority of state policy on religion and the church]. Zb. nauk. materialiv Derzh. kom. Ukrainy u spravakh natsionalnosti ta religii, Nats. ped. un-t im. M.P. Drahomanova. Kyiv. S. 69–70 [in Ukrainian].

Podatkova vymahaie u odeskykh katolykiv maizhe milion hryven za khram na Havannii [Tax authorities demand almost one million hryvnias from Odesa Catholics for church]. Retrieved from: <http://dumskaya.net> [in Ukrainian].

Reshetnikov, Yu. (2013). Povnennia kolyshnoho tserkovnoho maina: ukrainskyi i zarubizhnyi dosvid [Return of former church property: Ukrainian and foreign experience]. *Efektivnist derzhavnoho upravlinnia*. Vyp. 34. S. 82–85 [in Ukrainian].

Rybachuk, M., Bilous, O. (2003). Problema restytutsii tserkovnoho maina [The problem of restitution of church property]. *Politychni menedzhment*. Vyp. 3. S. 82–91 [in Ukrainian].

Tsentralnyi derzhavnyi arkhiv vyshchykh orhaniv vlady ta upravlinnia Ukrainy (TsDAVO Ukrainy) [Central State Archive of Higher Authorities and Governments of Ukraine]. F. 4648, op. 2, spr. 449 [in Ukrainian].

Chomu kostel Sviatoho Mykolaia dosi ne povernuly katolykam [Why St. Nicholas Church has not yet been returned to Catholics]. Retrieved from: <https://df.news/> [in Ukrainian].

Горбань Річард Анатолійович,
*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри богослов'я
Івано-Франківської академії Івана Золотоустого,
професор кафедри історії мистецтва та соціально-гуманітарних наук
Косівського інституту прикладного та декоративного мистецтва
Львівської національної академії мистецтв
orcid.org/0000-0001-7112-9723
Scopus Author ID: 57221647075
ResearcherID: 28499147
graukr@gmail.com*

УНІЙНЕ СЛУЖІННЯ МИКОЛАЯ ЧАРНЕЦЬКОГО ЯК ПРАКТИЧНЕ ТВОРЕННЯ СУВЕРЕННОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ (ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ЗАУВАГИ ДО ЮВІЛЕЮ)

Статтю приурочено до 140-річчя блаженного священномученика Миколая Чарнецького (1884–1959 роки), монаха Згромадження Найсвятішого Ізбавителя, Апостольського візитатора на Волині, сподвижника Андрея Шептицького, якого митрополит призначив екзархом Волині, Підляшшя та частини Полісся і Холмщини – обтяжених глибокою історичною травмою етнокультурних українських земель, де протягом кількох століть проводилась жорстка асиміляторська політика щодо українців. У цьому контексті з історико-філософського погляду розглядаються поняття «ювілей», «слава», «служіння», «милосердя», «мучеництво». З'ясовано суголосність богословської концепції милосердя М. Чарнецького та філософсько-художньої – Лесі Українки. Для обох діячів української культури милосердя є категорією екзистенційної діалектики й онтологічною основою їхнього прозопоїчного буття, що інспірує розуміння обома мислителями християнства як релігії милосердя. Розкрито богословський зміст унійного служіння, який, з одного боку, зумовлював інтенції генерації українських церковних діячів, до якої належить М. Чарнецький, а із другого – пояснює готовність цих священнослужителів до мучеництва. Покоління М. Чарнецького бачить унійну місію в з'єднанні християн, збереженні тяглості українського християнства, формуванні національно-релігійної ідентичності українців, без чого неможливе справжнє державотворення – будівництво рідної всенародної Хати-Батьківщини. В історичній ситуації, що стрімко змінювалася в умовах розгортання Другої світової війни, греко-католицькі екзархи, однодумці митрополита Андрея, свідомі свого покликання, виявили далекоглядне державницьке мислення, закладаючи нові, справедливі принципи утворення екзархатів, і запропонували новий підхід до їх розмежування – не за критеріями етнографічними, географічними, історичними, а з урахуванням сучасних умов країн і національностей, убачаючи в перерозподілі геополітичної мапи Європи шанс для України здобути незалежність.

Ключові слова: українське християнство, унійна діяльність, національно-релігійна ідентичність, милосердя, служіння, слава, мучеництво, державотворення, історична пам'ять, греко-католицький екзархат, відповідальне синівство, Рідна Хата-Батьківщина, війна-геноцид.

Gorban Richard,
*Doctor of Philosophy, Professor,
Professor at the Department of Theology
Ivano-Frankivsk John Chrysostom Academy,
Professor at the Department of History of Art
and Social and Humanitarian Sciences
Kosiv Institute of Applied and Decorative Arts
of Lviv National Academy of Arts
orcid.org/0000-0001-7112-9723
Scopus Author ID: 57221647075
ResearcherID: 28499147
graukr@gmail.com*

THE UNIATE SERVICE OF MYKOLAI CHARNETSKY AS A PRACTICAL CREATION OF THE SOVEREIGN UKRAINIAN STATE (HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL NOTES TO THE ANNIVERSARY)

The article is dedicated to the 140th anniversary of the birth of Blessed Hieromartyr Mykolai Charnetsky (1884–1959), the monk of the Congregation of the Most Holy Redeemer, Apostolic Visitor to Volyn, and companion of Andrei Sheptytsky, who was appointed by the Metropolitan as Exarch of Volyn, Podlasie, and parts of Polissia and Kholmshchyna, the ethno-cultural Ukrainian lands burdened by a deep historical trauma, where a harsh assimilationist policy towards Ukrainians had been pursued for several centuries. In this context, the concepts of “jubilee”, “glory”, “service”, “mercy”, “martyrdom” are considered from a historical and philosophical point of view. The author enucleates the concordance of Charnetsky’s theological concept of mercy and Lesia Ukrainka’s philosophical and artistic concepts. Mercy, for both figures of Ukrainian culture, is a category of existential dialectics and the ontological basis of their prosopoeic existence, which inspires either thinker’s understanding of Christianity as a religion of mercy. The theological content of the uniate service is revealed, which, on the one hand, determines the intentions of the generation of Ukrainian church leaders, to which Charnetsky belongs, and, on the other hand, it explains the readiness of these clergymen for martyrdom. According to Charnetsky’s generation, the Uniate mission is to unite Christians, preserve the cohesion of Ukrainian Christianity and form the national and religious identity of Ukrainians, without which the true state-building of the native national Home-Motherland is otherwise impossible. In the historical situation that was rapidly changing in the conditions of World War II, the Greek-Catholic exarchs, associates of Metropolitan Andrei, aware of their vocation, showed a far-sighted statesmanship, laying down new fair principles for the formation of exarchates and offered a new approach in their demarcation, i.e. not according to the ethnographic, geographical and historical criteria, but taking into account modern conditions of the countries and nationalities and seeing a chance for Ukraine to gain independence in the redistribution of the geopolitical map of Europe.

Key words: Ukrainian Christianity, uniate activities, national-religious identity, mercy, service, glory, martyrdom, state-building, historical memory, Greek-Catholic exarchate, responsible sonship, Native Home-Motherland, war-genocide.

Вступ. 14 грудня виповнюється 140 років від дня народження блаженного священномученика Миколая Чарнецького, ієромонаха Згромадження Найсвятішого Ізбавителя – ордену редemptористів. За десять років, що минули від часу попередньої ювілейної річниці, українські історики та богослови А. Випасняк, С. Гуркіна, Б. Гушак, Р. Делятинський, М. Димид, О. Єгрешій, А. Жук, І. Клюба, О. Лупій, А. Олійник, І. Пилипів, Р. Піх, О. Пушак, В. Чернописька, які досліджували різні аспекти його життя та діяльності, провели грандіозну роботу щодо опрацювання джерельної бази й оприлюднення документів, пов’язаних із біографією

М. Чарнецького й історією Української церкви. У результаті кропіткої наполегливої роботи 2024 р. побачила світ ґрунтовна монографія Василя Мельничука й Андрєї (Ольги) Маслій «Блаженний священномученик Миколай Чарнецький (1884–1959): історичний портрет».

Досліджуючи спадщину ювілянта, маємо пам’ятати: кожний ювілей видатної особи є підсумком її внеску в розбудову майбутнього того народу, сином якого вона себе вважає, адже її творчий доробок є не лише здобутком національним – він доконечно впливає на розвиток культури і духовності людства. Кожна наступна річниця церковного діяча масштабу

єпископа М. Чарнецького висуває перед науковцями завдання актуалізації та концептуалізації сукупності залишеного ним культурного спадку в контексті викликів, що змінюються від десятиліття до десятиліття. Нині це екзистенційна війна за українську національно-релігійну ідентичність. За десятиліття свого розгортання вона набула чітко визначеної форми війни-геноциду, тому за десять воєнних років мають змінитись як методологічні принципи, так і критерії верифікації та доцільності наукових досліджень спадщини діячів національної культури. У своїх підходах до аналізу, з одного боку, діяльності видатних осіб української історії, а із другого – дослідницької діяльності своїх колег учені мають урахувувати силу впливу, здатність обох доробків (культурного і наукового) будувати українську державність не лише на економічних чи політичних засадах, а найперше – на духовних. Саме духовні підвалини творять якісно-ціннісний вимір існування нації, формують нерозривну цілість національної та релігійної ідентичностей окремої людської особи та народу як історичної спільнотної особи, підважуючи їхню історичну витривалість. Сучасна війна засвідчила: питання ідентичності є ключовим у збереженні державного суверенітету і національної безпеки України, поготів воно є питанням присутності українців на історично-культурній мапі світу, адже нині ворог намагається позбавити нас культурно-етнічного ареалу – споконвічного простору формування українства, перетворюючи його на цілковиту руїну – «мерзоту запустіння» (Мт. 24:15), та фізично винищити. На зазначену вище здатність як на служіння вказав блаженніший Святослав Шевчук у вітальному листі до отців редemptористів із нагоди Надзвичайної сесії XI Провінційної капітули Львівської провінції Згромадження Найсвятішого Ізбавителя, що відбулась у жовтні цього року. Згадавши «отців-засновників і сотні співбратів, які тепер у молитві предстоять перед небесним престолом», очільник Української греко-католицької церкви закликав «пам'ятати, що наше служіння, за прикладом Христа-Спасителя, є похиленням над ранами Божого народу, який важко страждає від цієї жорстокої війни» (Наше служіння є похиленням над ранами Божого народу, 2024).

З погляду філософської й історичної наук поняття «ювілей» варто розглядати у стосунку

до категорії «історична пам'ять», що, на думку святого Івана Павла II, виступає «одним із найважливіших елементів культури – елементом, який є вирішальним для ідентичності нації у вимірах часу» (Іван Павло II, 2005, с. 83–84). Проте історико-філософське поняття «ювілей» має не лише часовий вимір, що обчислюється десятиліттями, століттями тощо. Його зв'язок із датою народження конкретної особи завжди означає прозопоічний вимір, що виражається добром, здійсненим цією особою в конкретних учинках, добром, виявленим усенародно та визнаним людьми. Як стверджує Атанасій Григорій Великий, добро і краса, здійснені одиницею чи спільнотою, загальнопізнані та визнані як такі широкою людською громадою, є славою, поняття якої концептуально вміщує «правильний всенародний каталізатор української історії» та пояснює визначальну характеристику менталітету українців – витривалість, чому український народ «витримує історичну тисячолітню пробу» (Великий, 1966, с. 9). Прозопоічний принцип слави, зауважений видатним василіянським істориком, нині виступає основою єдності національного й релігійного життя українців, їхнього непохитного оптимізму й опору у війні, яку сучасні історики називають війною «не тільки за державний суверенітет України, а й за саме існування української ідентичності» (Ясь, 2023, с. 69). Ця єдність постає як слава України і слава «української нації, яку протягом століть сусідні держави намагалися позбавити онтологічних основ її буття: національно-релігійної ідентичності й етнічно-культурної території» (Горбань, 2024, с. 101). Єдність ця твориться із сукупності добрих справ, здійснених окремими людьми для будівництва Рідної Хати – Соборної суверенної національної держави, яка «зміцнила б силу культури й захистила б українців від цілеспрямованої ліквідаторської політики імперських держав, дала б можливість повернути потужну творчу енергію на розвиток, а не витратити значну її частину на самозбереження» (Горбань, 2024, с. 101).

Ювілей Миколая Чарнецького у стосунку до категорії «історична пам'ять», зумовленої прозопоічним принципом «слави», робить актуальним усебічний аналіз життя та діяльності блаженного священномученика як сподвижника Андрея Шептицького в будівненні Рідної

Хати, зокрема унійної праці М. Чарнецького на Волині, Холмщині, Поліссі та Підляшші, спочатку в ролі апостольського візитатора східного обряду, а згодом – екзарха. Для оцінювання цієї діяльності варто скористатися словами Софрона Мудрого про «ще одну цеглину для збереження святині нашої [української] релігійної культури» (Мудрий, 2008, с. 88), що у формі українського християнства вже понад тисячу років виступає онтологічним фундаментом національного державотворення.

«Ідеалом нашого національного життя є наша рідна всенациональна Хата-Батьківщина» (Шептицький, 2020, с. 8) – цими словами митрополит Андрей Шептицький розпочинає документ про будівництво українцями держави – Рідної Хати і роль національної Церкви у державотворенні, написаний Владикою у грудні 1941 р. в жанрі пастирського послання до духовенства під назвою «Як будувати Рідну Хату? Декрет Львівського Архиепархіального Собору 1942 р. до духовенства». У своїй діяльності митрополит, як очільник Греко-католицької церкви, наполягав на провідній ролі церков у «будівництві Батьківщини», оскільки, на його переконання, «у християнських народах немає більшої виховної сили, ніж сила Церкви», яка прищеплює з дитинства християнські чесноти, що зроблять із людської особи «доброго патріота і мудрого громадянина» (Кравчук, 1995, с. 371).

Дар стратегічного мислення дозволив А. Шептицькому побачити в окупації радянською імперією у вересні 1939 р. частини України та Білорусії, що входили до складу Польщі, шанс духовно з'єднати українців унійною місією, оскільки без духовного об'єднання нації неможливе державотворення «рідної всенациональної Хати-Батьківщини». Оскільки таке об'єднання потребувало міцної, добре налагодженої структури церковної ієрархії, Владика вже в жовтні поділив радянську територію на чотири «екзархати Апостольської Столиці» (Кравчук, 1995, с. 357), один із яких, що охоплював Волинь, Холмщину, Полісся та Підляшшя, доручив опікувати єпископу М. Чарнецькому.

Створюючи на підставі ретельного опрацювання значного масиву документів та історіографічних праць історичний портрет блаженного священномученика Миколая Чарнецького,

автори згаданої вище монографії у висновках своєї розвідки оцінюють його унійну діяльність так: «Інтереси Церкви та поширення Царства Небесного були пріоритетними у служінні М. Чарнецького як священника, єпископа, Апостольського візитатора чи екзарха. Однак в умовах нищення національної свідомості українців радянською владою владика чітко усвідомлював, що Церква має залишатися провідною суспільною інституцією українського народу» (Мельничук, Маслій, 2024, с. 223). Такий ракурс є не зовсім правильним із богословського погляду і деякою мірою не відповідає прозопоїчним інтенціям сподвижників Андрея Шептицького, до яких належав М. Чарнецький. Зауважена генерація видатних українських церковних діячів керувалася не пріоритетами – розуміння та здійснення цими особами душпастирської місії було живим і конкретним наслідуванням служіння Христа і концептуально відповідало християнському вченню про універсалізм милосердя.

По-перше, у законі, окресленому в Новому Заповіті служінням Ісуса «Служити Богові, служачи людям» (Леон-Дюфур, 1996, с. 749), немає й не може бути пріоритетів, адже друга складова частина цієї бездоганної формули – «служачи людям» – розкриває зміст першої – служіння Богові.

По-друге, у християнстві ієрархічне служіння є продовженням служіння апостолів, що вже в першохристиянській Церкві трактувалося більш глибоко, ніж у поверховому розумінні апостольської благовісті – це було матеріальне служіння у спільноті, як опікування «при столах» згідно з різноманітними харизмами, тому ієрархічне служіння не було звичайною адміністративною функцією, а визначалося покликанням і «відповідальністю, яку Христос поклав на апостолів» (Леон-Дюфур, 1996, с. 751). Ідея християнського священства із триступеневою ієрархією (єпископ, священник, диякон) поставала «як доручення Боже» (Леон-Дюфур, 1996, с. 751) – служіння, реалізоване в конкретній спільноті згідно з дарованою харизмою.

Миколай Чарнецький був обраний для служіння Богові через служіння українському народу – це був прозопоїчний обопільний вибір (і Божий, і людський), який відбувається через глибоке усвідомлення людською особою свого покликання та своєї національно-релігійної

ідентичності, що є відповідальним синівством. У філософсько-богословській концепції моделі національної держави, створеній василіянином, єпископом Софроном Мудрим, збереження людиною національно-релігійної ідентичності пояснюється піклуванням про цілісність її Божого й національного синівства: без першого вона не матиме «щасливого життя у вічності», без другого не зможе «реалізувати себе на землі» як повноцінна особа. В інтерпретації Владики національно-релігійна ідентичність здобувається людиною через любов і відповідальність – відповідальне синівство, що є усвідомленням свого міжособового триєдиного зв'язку-відношення (*relatio*) – з батьком і матір'ю, Українською церквою, Україною (Рідною Хатою-Батьківщиною) – як онтологічного, без якого неможливо бути особою в усій повноті свого людського «Я», адже саме в цих міжособових зв'язках любов як вираз суті особи отримує онтологічний вимір (Горбань, 2024, с. 109, 111). У цьому контексті варто зауважити, що святий Іван Павло II, піднявшись на найвищий щабель земного служіння Богові, не забував, сином якого народу він є, і саме усвідомлення свого триєдиного синівства інспірувало появу його останньої книги «Пам'ять та ідентичність», зі сторінок якої звучить категоричне слово Папи в обороні національно-релігійної ідентичності як духовного культурно-історичного феномену та безпосередньо на захист рідного народу: «Я – син народу, який пережив найбільші випробування історії, якого сусіди не раз прирікали на смерть, але який вижив і залишився самим собою» (Іван Павло II, 2005, с. 93).

По-третє, у книгах Нового Заповіту вчення Ісуса Христа чітко окреслює християнство як релігію милосердя, а сам Ісус виступає в ролі милосердного архиєрея. Описуючи служіння Христа, євангелісти свідчать, як у Його Особі «універсалізм милосердя доводиться до свого завершення: «кожна людина побачить спасіння Господнє»» (Леон-Дюфур, 1996, с. 420).

Спогади сучасників про блаженного священномученика Миколая засвідчують, що милосердя було головною рисою його особи і керівною прозопоїчною силою в його стосунках з усіма без винятку людьми. Під час реколекцій для студентів і мирян Миколай Чарнецький висловлював чимало думок концептуального

характеру, присвячених розумінню ним Божого Милосердя, зміст якого, на думку мислителя, найкраще «відкриває латинське слово “*miser cordia*” – «серце для нужденного»» (12 каменів духовного життя, 2014, с. 10). Душпастир вказує на «милосердя» як на ключове слово Святого Письма, згадуване «аж 600 разів», підкреслює, що милосердя є визначальною рисою Христа – його життям і наукою. Дві вирішальні в людській історії події – створення людини та прихід і смерть Сина Божого – він тлумачить як акти милосердя (12 каменів духовного життя, 2014, с. 10–11). Милосердя в кордоцентричному баченні мислителя є основою світобудови, екзистенційної діалектики Божественного і людського: «Коли б у Бога була тільки справедливість, то ми були б розбиті в одній хвилині <...> Та так не є! Господь милосердний і то без кінця» (12 каменів духовного життя, 2014, с. 8).

Важливо зазначити, що навіть в умовах духовної кризи ХХ ст., яку католицький персоналіст Жак Марітен, апелюючи до відомої тези українського персоналіста Миколи Бердяєва про «негідність християн» і «гідність християнства», охарактеризував як кризу християнської цивілізації (Горбань, 2019b, с. 124), український менталітет цупко утримує усвідомлення християнства як релігії милосердя на рівнях колективної й індивідуальної свідомостей, етногенетичної культурної пам'яті, сталих ознак внутрішньодинамічних прозопоїчних інтенцій і прозопоїчних настанов. Це чітко засвідчує спадщина видатних осіб – виразників українського національного духу та національного характеру, архітекторів національного світогляду і творців національних духовно-культурних цінностей. Передусім до такої спадщини належать драматичні твори Лесі Українки, у яких милосердя виступає «категорією екзистенційної діалектики» (Gorban, 2022, с. 297), оскільки, на глибоке переконання цього найвидатнішого європейського драматурга ХХ ст. і «чи не єдиного мужчини в українській літературі» (за знаменитим висловом Івана Франка), світову рівновагу підтримує милосердя – екстатичне зрощення любові і мудрості, адже милосердя для Лесі Українки стало єдино можливим принципом реалізації повноти її творчої особи, основою її буття, сенсом і способом життя. Концептуальне бачення християнства,

зумовлене специфікою кордоцентричної української релігійної свідомості, спрямованої на осягнення Бога серцем, а не розумом, на пошанування життя, на перевагу почуття й панівну роль відповідальної любові, Леся Українка започатковує у драматичній поемі «Одержима», у якій протиставляє дві непримиренні концепції християнства та реалізації його вчення в житті людини – релігію милосердя і релігію купівлі-продажу (Горбань, 2019а, с. 28).

Зауважимо в дужках: уявлення Лариси Косач про сучасний їй стан християнства як релігії купівлі-продажу формувалося безпосередньо на Волині, де славетна українка народилася і провела значну частину свого життя та де від дитинства споглядала за практичною реалізацією християнського віровчення у формі московської схизми. Оскільки вже від початку ХІХ ст. цей край перебував під владою російського царату, тут панувало московське православ'я, а Унійну церкву було ліквідовано.

Місіонерська унійна праця редemptориста Миколая Чарнецького на Волині розпочинається від 1926 р. Колишній вихованець Станіславської духовної семінарії отець Роман Бахталовський, називаючи парафії, у яких здійснював душпастирське і місійне служіння його духовний наставник професор М. Чарнецький, підкреслює: «На лінії Ковель – Луцьк слід обов'язково згадати Колодяжне. Хоча це не галицька колонія, бо розміщена поблизу Ковеля і тому належала до Ковельської парафії, але це рідне село Лесі Українки. Знаємо, що брат поетеси був греко-католиком» (Бахталовський, 2001, с. 120). Колодяжне, де «каплиці перемінили на клуби», згадує й екзарх Миколай Чарнецький у повідомленні «Сучасний стан Унії на Волині» 1941 р., коли описує «нову організацію Православної церкви» (Кравчук, 1995, с. 365), підпорядковану Москві, «мовчки визнану радянським устроєм, випробувану, корисну» для нищення унії та позбавлення українців їхньої національно-релігійної ідентичності шляхом прозелітизму, адже «московська схизма», за словами екзарха Йосипа Сліпого, є давнім ворогом церковної унії (Кравчук, 1995, с. 362). Для справедливості доцільно навести характеристику, дану Йосипом Сліпим латинянам-сусідам, які за сприяння світської влади вдавалися до шантажу, підкупу, залякувань українців і білорусів, змушуючи їх

змінювати віру (Кравчук, 1995, с. 361), адже йдеться про події, які українська історіографія називає «волинською трагедією» і які передували поверненню на українські землі «московської схизми» під егідою радянської влади.

Про релігійний стан на Волині М. Чарнецький пише статтю «Релігійний рух на Волині», надруковану 5 грудня 1926 р. в галичанській газеті «Нова Зоря», поширеній в Австрії, Великобританії, Франції, Швейцарії, Угорщині, Румунії, Чехословаччині, Манчжурії, Індії, Канаді, США. Для читача, зацікавленого релігійною проблематикою, у ній подавали матеріали з категорії «Релігія – Церква – Духовенство», присвячені християнській тематиці (Бліхарський, 2021, с. 128–129). Душпастир зауважує занепад Православної церкви, занедбання нею духовного стану народу до «крайнього розвалу», до рівня «релігійного голоду душі», тоді як громади потребували свого обряду, своїх святих, української проповіді, «релігійних книжочок, молитвословців», щоб почути й побачити «релігійну правду в рідній мові» (Чарнецький, 1926, с. 4). Спілкування із православними монахами дозволило М. Чарнецькому пізнати їхню «релігійну психологію», отже, оцінити рівень богословської освіти й аскетичного вишколу як «дуже марненький» (Чарнецький, 1926, с. 4). Головне – ієромонах редemptорист став безпосереднім свідком взаємин між православною владою і монахи-семінаристами – молодією генерацією Церкви, яка ще мала піднятися у своєму служінні сходами церковної ієрархії. Запримітивши, що ці стосунки будуються на принципі відвертого підкупу з юдиним тарифом у «500 злотих», по суті, отець Миколай зауважує спотворення християнського вчення до релігії купівлі-продажу – явища занепаду релігійної свідомості російського православ'я, художньо переданого Лесею Українкою ще в 1901 р. у формі метафори.

Очевидно, що від початку здійснення унійної місії на Волині Миколай Чарнецький розумів складність свого служіння у протистоянні християнства як релігії милосердя християнству як релігії купівлі-продажу, підваженої, з одного боку, сусідським шовінізмом, а з іншого – московським, що живилися неприязню як до українців, так і до унії. Цим усвідомленням інспірована його доповідь на

Львівському архієпархіальному соборі 14 листопада 1940 р. «Про подвиги св. мучеників за віру та наслідування їх». У ній владики Миколай подає стислу історію мучеників за святу Унію, вказує на ознаки сучасності, яка вже веде Церкву стаціями хресної дороги до Голгофи, та нагадує про збереження душпастирями людської гідності за таких обставин, тому головний імператив промови єпископа – «будьмо готові зложити на жертівнику все, чого Бог від нас жадає» (Кравчук, 1995, с. 340–341).

Це добре усвідомлювала генерація церковних діячів України – покоління священномучеників національної Церкви, до якого належав ієромонах М. Чарнецький. Будучи свідомими свого шляху, українські священнослужителі закладали міцне підґрунтя для гідного виконання унійної місії.

У 1928 р. «Вістник Станиславівської єпархії» анонсує написану анонімним автором у жанрі церковної публіцистики книжечку «Греко-католицька церква. Її історія від початку аж до наших днів та два життєписи її перших подвижників», видану у Львові Українською християнською організацією (Вістник Станиславівської єпархії, 1928, с. 87). Своім змістом цей твір у багатьох аспектах є співзвучним згаданим текстам М. Чарнецького й емоційно близьким силою бажання «нашим відлученим братям на Волині, Холмщині і Підляшшу допомогти знайти правду та привести їх до єдинства зі св. Католицькою церквою» (Греко-католицька церква, 1928, с. 6). Мета невідомого автора – утвердження думки про значення Унії для українського народу передусім як способу відновлення історично втраченої національної, релігійної та державної єдності. Він пише: «Унія свята тим, що вона привернула український нарід знова до тої віри, котру прийняв наш князь Володимир Великий, а з ним весь нарід наш. Бо коли се сталося в Києві в р. 988, не було ще релігійного роздору (схизми), а роздор настав щойно в р. 1054» (Греко-католицька церква, 1928, с. 6).

Отже, цілком мотивованим є те, що, створюючи в 1939 р. чотири нові екзархати, які охоплювали територію всієї радянської імперії, митрополит А. Шептицький найскладнішу в історії Унії ділянку довірив Миколаю Чарнецькому. Це рішення було мудрим і передбачливим, адже за короткий час митрополит змушений був повідомити чотирьох екзархів, що не має вже

навіть влади, щоб прийняти їхнє звільнення від обов'язків, і залишає їхньому сумлінню вибір подальшого напрямку дій (Вегеш, 2022, с. 222).

Проблематичність цієї ділянки ускладнювали два чинники. По-перше, постійна присутність (або у прямій, або в латентній формі) на цій території московської схизми, яка в усі часи аж дотепер створювала внутрішній конфлікт у міжхристиянських відносинах, зокрема, як зазначає релігієзнавець, доктор філософських наук, професор Людмила Филипович, фальшуючи історію греко-католицизму, спотворюючи природу уніатизму та називаючи очільників Української греко-католицької церкви митрополитів Андрея Шептицького та Йосипа Сліпого пособниками нацистів (Филипович, 2024, с. 21).

По-друге, події на Холмщині та Південному Підляшші в 1938–1939 рр., що їх ініціатори та реалізатори назвали колонізаційно-ревіндикаційною акцією, яка, за визначенням українського історика, активіста мирянського руху Православної церкви в Польщі Григорія Купріяновича, була частиною ширшої політичної програми Другої Речі Посполитої щодо Православної церкви й українського православного населення на зазначених українських етнокультурних землях (Купріянович, 2009, с. 65). Доктор історичних наук, професор Юрій Макар зауважує, що влада, знаючи із власного досвіду, що таке русифікація, побоювалася не стільки відновлення могутності Російської православної церкви, скільки появи українського національного руху (Макар, 2009, с. 95). Прикриваючи свою антиукраїнську політику нібито усуненням наслідків неправомірної ліквідації російською владою в 1875 р. Уніатської (греко-католицької) церкви, представники влади і військових кіл на одній із таємних нарад 1935 р. ухвалюють Директиву про недопущення поширення греко-католицького визнання, оскільки це не відповідає інтересам держави, особливо якщо воно походить зі Східної Галичини (Макар, 2009, с. 95, 99). Ця акція як «факт руйнування християнських храмів у християнській країні» (Купріянович, 2009, с. 65) лягала темною плямою на Апостольський престол. Ще й дотепер заангажовані українські науковці підливають до неї чорнил, маніпулюючи фактами. Наприклад, Андрій Куцик і Віктор Шостак після твердження «католицька акція на чолі польських католицьких ксьондзів і вояків приїздила

в села, катувала людей і силувала до унії з Римом» одразу в наступному реченні пишуть: «Так було на Волині й Поліссі. Зокрема, навертаням на «жондову унію» (урядову) керував польський католицький єпископ Шельонжек у Луцьку, якому допомагав греко-католицький єпископ Чернецький із Галичини та різні агенти, як о. Гук, що перейшли із православ'я» (Куцик, Шостак, 2014, с. 141). У такий спосіб без жодних доказів, аргументації, посилянь на джерела та факти дослідники втягують в орбіту своїх недиференційованих звинувачень не тільки Апостольську столицю, Галицьку греко-католицьку митрополію, а й безпосередньо Миколая Чарнецького, до того ж із граматичною помилкою в написанні його прізвища!

Натомість звернення до архівних джерел дає принципово інші результати. Так, доктор історичних наук, професор Юрій Крамар на підставі опрацювання неопублікованих документів державних архівів Волинської та Рівненської областей, Архіву нових актів у Варшаві, відділу рукописів бібліотеки Варшавського університету розглядає призначення українського священника Миколи Чарнецького єпископом східнослов'янського обряду й апостольським візитатором парафій цього обряду в Польщі 1931 р. як важливий етап на шляху «українізації унії». На думку історика, «пінська ухвала» і це призначення докорінно змінили характер неоунії, головними гаслами пропаганди якої на Волині від 1931 р. стали незалежність унії від польської влади і держави та піднесення національного характеру Церкви. Своє призначення М. Чарнецький отримав після зустрічі з Пієм XI, на якій виклав Папі своє бачення унійної акції на східних теренах Польщі, де впровадження унії, на думку греко-католицького священника, матиме успіх лише за умови надання їй українського характеру. Український священник вказав на нехтування національною силою тих, хто хоче з'єднатися для унії, та спростував тезу про наднаціональний характер унійного руху, як найбільшу тактичну помилку Ватикану. Професор Ю. Крамар акцентує на тому, що з 1932 р. з ініціативи А. Шептицького в Ковелі був створений осередок ордену редemptористів, які у своїй унійній діяльності керувалися державотворчими інтенціями, наполягаючи, що Греко-католицька церква є єдиною церквою, яка забезпечить своїм вірним опіку всього

католицького світу для здобуття великої мети – політичної незалежності України. Тому намагання греко-католицького духовенства на чолі з митрополитом Андреем підпорядкувати своєму впливу унійний рух на Волині викликало гостру реакцію з боку місцевої адміністрації, яка воліла підтримувати русифікаторські тенденції в Церкві східного обряду, щоби не допустити «українізації унії». Однак спроба підпорядкувати унійну акцію керівництву Греко-католицької церкви під проводом А. Шептицького через місії М. Чарнецького та П. Табінського відкривала ширші можливості для розвитку в рамках неоунії українського руху (Крамар, 2015, с. 300–303).

Греко-католицькі екзархи Миколай Чарнецький, Антін Неманцевич, Йосиф Сліпий і Климентій Шептицький добре усвідомлювали державо- й націєтворчий характер своєї унійної місії. Про це свідчить написаний у січні 1941 р. лист УГК екзархів до Секретаря Східної Конгрегації Євгена Тіссерана про рішення розпочати унійну працю на території Радянського Союзу. У цьому документі викладене їхнє бачення «слухного і справедливого» (Кравчук, 1995, с. 360) принципу заснування екзархату, адже попередні практики підкорення не місцевій ієрархії, а взятій із нації, що панує на території екзархату, але становить меншість його населення, створювали непереборні труднощі для Католицької церкви. «Нова природна, добре організована практика стабільних екзархатів Святого Престолу» повинна бути створена із самого початку як «ієрархія власного обряду і нації, яка абсолютно переважає на території» екзархату (Кравчук, 1995, с. 362, 364). По суті, нові принципи, запропоновані греко-католицькими екзархами, були спрямовані на обстоювання національної ідентичності Української церкви та збереження українського християнства як онтологічної основи існування українства.

Українські екзархи пропонують і новий підхід до розмежування екзархатів. Якщо раніше за критерій брали етнографічні, географічні, історичні умови, то в нових історичних обставинах до уваги мають брати умови країн і національностей (Кравчук, 1995, с. 358).

У своїх розмислах про милосердя Андрей Шептицький стверджував, що завданням Церкви є проповідувати Євангеліє милосердя й орудувати

ділом милосердя, вона має в імені доброго самарянина рятувати й лікувати (Шептицький, 1942, с. 133). У той час, коли український народ опинився в руках московського й сусідського шовінізмів, підбурюваних релігійними інтенціями, а згодом гітлерівського фашизму, сподвижники митрополита робили все для допомоги своєму народу, «навіть тоді, коли майже нічого не можна зробити» (Шептицький, 1942, с. 133). В історичній ситуації, що стрімко змінювалася в умовах розгортання Другої світової війни, греко-католицькі екзархи, на сумління яких небезпідставно покладался митрополит Андрей, виявили

далекоглядне державницьке мислення. Усвідомлюючи, що перерозподіл геополітичної мапи Європи дає Україні шанс здобути незалежність, ієрархи використали його настільки, наскільки їм дозволили історичні обставини. У виконанні своєї унійної місії ця генерація діячів Греко-католицької церкви бездоганно поєднала служіння Вселенській Церкві зі служінням Божому українському народу, на плечі якого лягав увесь тягар лихоліття війни, народу, який потребував Божого захисту в межах своєї всенаціональної Рідної Хати-Батьківщини. Серед них був блаженний священномученик Миколай Чарнецький.

Список використаних джерел:

- 12 каменів духовного життя: повчання бл. Миколая Чарнецького. (2014). Львів: Скинія. 96 с.
- Бахталовський, Р. (2001). Апостол з'єдинення наших часів. Спогади. Львів: Добра книжка. 224 с.
- Бліхарський, Р. (2021). Українська релігійна преса Галичини (1853–1939 рр.): структурно-функціональний та тематико-типологічний аспекти: дис. ... канд. наук із соц. ком.: 27.00.04 – теорія та історія журналістики; Львівська національна наукова бібліотека України імені В. Стефаника, Класичний приватний університет. Запоріжжя. 229 с. URL: http://virtuni.education.zp.ua/info_cru/sites/default/files/Bliarskii_dis.pdf.
- Вегеш, М., ред. (2022). Нариси історії Української греко-католицької церкви. У двох томах. Т. 1. Ужгород: [б. в.]. 392 с. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Vehesh_Mykola/Narysy_istorii_Ukrainskoi_Hreko-Katolytskoi_Tserkvy_V_dvokh_tomakh_T_1.pdf.
- Великий, А. (1966). Релігія і Церква – основні рушії української історії. *Релігія в житті українського народу. Збірник матеріалів Наукової конференції у Рокка-ді-Папа (18–20.X.1963)*. Мюнхен – Рим – Париж: НТШ, УБНТ, УВАН, УВУ. С. 3–38. URL: <https://diasporiana.org.ua/religiya/6574-religiya-v-zhitti-ukrayinskogo-narodu-zbirnik-materiyaliv-naukovoyi-konferentsiyi-u-rokka-di-papa/>.
- Вістник Станиславівської Епархії (1928). Ч. 1–3. 100 с. URL: <https://chtivo.org.ua/uploads/posts/files/3/2/8/9/2/32892.pdf>.
- Горбань, Р. (2019а). Релігія милосердя і релігія купівлі-продажу – християнство в інтерпретації Лесі Українки. *Вісник Львівського університету. Серія «Філософсько-політологічні студії»*. № 23. С. 19–29. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlu_fps_2019_23_5.
- Горбань, Р. (2019б). Шляхи розвитку персоналістичної думки в країнах євроатлантичного регіону. Польська версія: Чеслав Бартнік: монографія / Інститут філософії імені Г.С. Сковороди, Відділення релігієзнавства. Київ: Білий Тигр. 570 с. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Horban_Richard/Shliakhy_rozvytku_personalistychnoi_dumky_v_krainakh_ievroatlantychnoho_rehionu_Polska_versia_Chesl.pdf.
- Gorban, R. (2022). The “Magic Mirror” Metaphor as a Philosophical Concept of Holistic Reality: Lesia Ukrainka’s Forest Song and Patrick Süskind’s The Story of Mr Sommer. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, Vol. 12 (1). P. 297–332. <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1851>.
- Горбань, Р. (2024). На сторожі збереження української національно-релігійної ідентичності (філософсько-богословська модель держави єпископа Софрона Мудрого). *State and church: historical, philosophical, and political-legal aspects: Scientific monograph*. Riga, Latvia: Baltija Publishing. P. 75–120. <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-460-3-4>.
- Греко-католицька церква. Її історія від початку аж до наших днів та два життєписи її перших подвижників (1928). Львів: Правда. 103 с. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Nevidomyi_Avtor/Hreko-katolytska_tserkva_ii_istoriia_vid_pochatku_azh_do_nashykh_dniv_ta_dva_zhyttiepysy_ii_pershykh/.
- Іван Павло II (2005). Пам’ять та ідентичність. Бесіди на зламі тисячоліть. Львів: Літопис; Український католицький університет. 167 с.
- Кравчук, А., ред. (1995). Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність. Документи і матеріали (1899–1944). Т. 1: Церква і Церковна єдність. Львів: Свічадо. 524 с.
- Крамар, Ю. (2015). Західна Волинь 1921–1939 рр.: національно-культурне та релігійне життя. Луцьк: Східноєвропейський національний ун-т ім. Лесі Українки. 404 с. URL: <https://evnuir.vnu.edu.ua/handle/123456789/11213>.
- Купріянович, Г. (2009). Принципи колонізаційно-ревіндикаційної акції на Холмщині та Південному Підляшші в 1938–1939 рр. *Akcja burzenia cerkwi prawoslawnych na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu w 1938 roku – uwarunkowania, przebieg, konsekwencje*. Chełm. S. 65–84. URL: http://www.kholm1938.net/files/Archiwum_Chelmskie_Akcja_burzenia.pdf.

- Куцик, А., Шостақ, В. (2014). Католицизм на історичній Волині: соціально-церковний аспект (поч. ХХ ст. – 1941 р.). *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Філософські науки*. № 16 (293). С. 139–143. URL: <https://evnuir.vnu.edu.ua/bitstream/123456789/6299/1/25.pdf.pdf>.
- Леон-Дюфур, К. (1996). Словник біблійного богослов'я. Львів: Місіонер. 936 с.
- Макар, Ю. (2009). 1938 р. – апогей трагедії Холмсько-Підляського православ'я. *Akcja burzenia cerkwi prawosławnych na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu w 1938 roku – uwarunkowania, przebieg, konsekwencje*. Chełm. S. 93–110. URL: http://www.kholm1938.net/files/Archiwum_Chelmskie_Akcja_burzenia.pdf.
- Мельничук, В., Маслій, О. (2024). Блаженний священномученик Миколай Чарнецький (1884–1959): історичний портрет. Івано-Франківськ: Лілея-НВ. 288 с.
- Мудрий, С. (2008). Мій святий – архієпископ Іван Бучко. *Мудрий С. Під опікою Божого Провидіння*. Івано-Франківськ: Нова Зоря. С. 88–91.
- «Наше служіння є похиленням над ранами Божого народу», – Глава УГКЦ до отців редemptористів Львівської провінції. (2024, 15 жовтня). *Українська греко-католицька церква*. URL: <https://ugcc.ua/data/nashe-sluzhinnya-e-rohulennyam-nad-ranamy-bozhogo-narodu-glava-ugkts-do-otstv-redemptorystiv-lvivskoy-provintsiy-5696/>.
- Филипович, Л. (2024). Небезпека внутрішньоправославного конфлікту в Україні для міжхристиянських відносин. *Культурологічний альманах*. № 2 (10). С. 19–25. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.2.3>.
- Чарнецький, М. (1926). Релігійний рух на Волині. *Нова Зоря*, № 47 (5 грудня). С. 4–5.
- Шептицький, А. (1942). Про милосердя. Послання до духовенства і вірних. *Львівські архієпархіальні відомості*. № № 7–8. С. 133–144. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Lvivski_arkhierarkhiialni_vidomosti/1942_rik.pdf.
- Шептицький, А. (2020). Як будувати Рідну Хату? Львів: Бібліотека Української Галицької Партії. 48 с. URL: https://uhp.org.ua/wp-content/uploads/2020/06/YAK-buduvaty-ridnu-hatu-01.06_druk.pdf.
- Ясь, О. (2023). Війна у проєкціях і конструціях історичного часу (за матеріалами доповіді на засіданні Президії НАН України 8 лютого 2023 р.). *Вісник Національної академії наук України*. № 4. С. 62–71. <https://doi.org/10.15407/visn2023.04.062>.

References:

- 12 kameniv dukhovnoho zhyttia: povchannia bl. Mykolaia Charnetskoho [12 Stones of Spiritual Life: Teachings of Blessed Mykolai Charnetsky] (2014). Lviv: Skyniia. 96 s. [in Ukrainian].
- Bakhtalovskyi, R. (2001). Apostol ziedynennia nashykh chasiv. Spohady [The apostle of unity of our times. Memoirs]. Lviv: Dobra knyzhka. 224 s. [in Ukrainian].
- Blikharskyi, R. (2021). Ukrainka relihiina presa Halychyny (1853–1939 rr.): strukturno-funktsionalnyi ta tematyko-typolohichni aspekty: dys. ... kand. nauk iz sots. kom.: spets. 27.00.04 – teoriia ta istoriia zhurnalistyky [Ukrainian Religious Press of Galicia (1853–1939): Structural-Functional and Thematic-Typological Aspects: PhD thesis in Social Communications: specialty 27.00.04 – Theory and History of Journalism]; Lvivska natsionalna naukova biblioteka Ukrainy imeni V. Stefanyka, Klasychnyi pryvatnyi universytet. Zaporizhzhia. 229 s. Retrieved from: http://virtuni.education.zp.ua/info_cpu/sites/default/files/Bliharskii_dis.pdf [in Ukrainian].
- Vehesh, M., red. (2022). Narysy istorii Ukrainskoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy. V dvokh tomakh. T. 1. [Essays on the History of the Ukrainian Greek Catholic Church. In two volumes. V. 1]. Uzhhorod: [b. v.]. 392 s. Retrieved from: https://shron1.chtyvo.org.ua/Vehesh_Mykola/Narysy_istorii_Ukrainskoi_Hreko-Katolytskoi_Tserkvy_V_dvokh_tomakh_T_1.pdf [in Ukrainian].
- Velykyi, A. (1966). Relihiia i Tserkva – osnovni rushii ukrainskoi istorii [Religion and Church as the main engines of Ukrainian history]. *Relihiia v zhytti ukrainskoho narodu. Zbirnyk materialiv Naukovoї Konferentsii u Rokka-di-Papa (18–20.X.1963)* [Religion in the Life of the Ukrainian people. Collection of materials of the Scientific Conference in Rocca-di-Papa (18–20.X.1963)]. Miunkhen – Rym – Paryzh: NTSh, UBNT, UVAN, UVU. S. 3–38. Retrieved from: <https://diasporiana.org.ua/religiya/6574-religiya-v-zhitti-ukrayinskogo-narodu-zbirnyk-materialiv-naukovoyi-konferentsiyi-u-rokka-di-papa/> [in Ukrainian].
- Vistnyk Stanyslavivskoi Eparkhii [Journal of the Stanislav Diocese] (1928). Ch. 1–3. 100 s. Retrieved from: <https://chtyvo.org.ua/uploads/posts/files/3/2/8/9/2/32892.pdf> [in Ukrainian].
- Gorban, R. (2019a). Relihiia myloserdia i relihiia kupivli-prodazhu – khrystianstvo v interpretatsii Lesi Ukrainky [The Religion of Mercy and the Religion of Buying and Selling – Christianity in the Interpretation of Lesia Ukrainka]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriia filosofsko-politohichni studii* [Lviv University Journal. Series of Philosophical and Political Studies]. № 23. S. 19–29. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlu_fps_2019_23_5 [in Ukrainian].
- Gorban, R. (2019b). Shliakhy rozvytku personalistychnoi dumky v krainakh yevroatlantychnoho rehionu. Polska versiia: Cheslav Bartnik: monohrafia / Instytut filozofii imeni H.S. Skovorody, Viddilennia relihiieznavstva [Ways of developing personalist thought in the countries of the Euro-Atlantic region. Polish version: Czeslaw Bartnik: monograph/H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, Department of Religious Studies]. Kyiv: Bilyi Tyhr. 570s. Retrieved from: https://shron1.chtyvo.org.ua/Horban_Richard/Shliakhy_rozvytku_personalistychnoi_dumky_v_krainakh_ievroatlantychnoho_rehionu_Polska_versiia_Chesl.pdf [in Ukrainian].

Gorban, R. (2022). The “Magic Mirror” Metaphor as a Philosophical Concept of Holistic Reality: Lesia Ukrainka’s Forest Song and Patrick Süskind’s. The Story of Mr Sommer. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, Vol. 12 (1). P. 297–332. <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1851> [in English].

Gorban, R. (2024). Na storozhi zberezhennia ukrainskoi natsionalno-relihiinoi identychnosti (filosofsko-bohoslovska model derzhavy yepyskopa Sofrona Mudroho) [Guarding and Preserving the Ukrainian National and Religious Identity (Philosophical and Theological Model of the State by Bishop Sophron Mudryi)]. *State and church: historical, philosophical, and political-legal aspects: Scientific monograph*. Riga, Latvia: Baltija Publishing. P. 75–120. <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-460-3-4> [in Ukrainian].

Hreko-Katolytska Tserkva. Yii istoriia vid pochatku azh do nashykh dniv ta dva zhyttiepysy yii pershykh podvyzhykiv [The Greek Catholic Church. Its history from the beginning to the present day and two biographies of its first ascetics] (1928). Lviv: Pravda. 103 s. Retrieved from: https://chtyvo.org.ua/authors/Nevidomyi_Avtor/Hreko-katolytska_tserkva_ii_istoriia_vid_pochatku_azh_do_nashykh_dniv_ta_dva_zhyttiepysy_yii_pershykh/ [in Ukrainian].

Ivan Pavlo II (2005). Pamiat ta identychnist. Besidy na zlami tysiacholit [Memory and Identity. Conversations at the Turn of the Millennium]. Lviv: Litopys; Ukrainyskyi Katolytskyi universytet. 167 s. [in Ukrainian].

Kravchuk, A., red. (1995). Mytropolyt Andrei Sheptytskyi. Zhyttia i diialnist. Dokumenty i materialy (1899–1944). T. 1: Tserkva i Tserkovna yednist [Metropolitan Andrei Sheptytsky. Life and work. Documents and materials (1899–1944). Vol. 1: The Church and Church Unity]. Lviv: Svichado. 524 s. [in Ukrainian].

Kramar, Yu. (2015). Zakhidna Volyn 1921–1939 rr.: natsionalno-kulturne ta relihiine zhyttia [Western Volhynia 1921–1939: National, Cultural and Religious Life]. Lutsk: Skhidnoevropeyskyi natsionalnyi un-t im. Lesi Ukrainky. 404 s. Retrieved from: <https://evnuir.vnu.edu.ua/handle/123456789/11213> [in Ukrainian].

Kupriianovych, H. (2009). Pryntsypy polonizatsiino-revindykatsiinoi aktsii na Kholmshchyni ta Pivdennomu Pidliashshi v 1938–1939 rokakh [Principles of the Colonisation and Revisionist Action in Kholmshchyna and Southern Podlasie in 1938–1939]. *Akcja burzenia cerkwi prawoslawnych na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu w 1938 r. – uwarunkowania, przebieg, konsekwencje*. Chełm. S. 65–84. Retrieved from: http://www.kholm1938.net/files/Archiwum_Chelmskie_Akcja_burzenia.pdf [in Ukrainian].

Kutsyk, A., & Shostak, V. (2014). Katolytyzm na istorychnii Volyni: sotsialno-tserkovnyi aspekt (poch. XX st. – 1941 r.) [Catholicism in Historic Volyn: Social and Church Aspect (early 20th century – 1941)]. *Naukovyi visnyk Skhidnoevropeiskoho natsionalnoho universytetu im. Lesi Ukrainky. Filosofski nauky* [Scientific Journal of Lesia Ukrainka Eastern European National University. Philosophical Sciences], № 16 (293). S. 139–143. Retrieved from: <https://evnuir.vnu.edu.ua/bitstream/123456789/6299/1/25.pdf.pdf> [in Ukrainian].

Leon-Diufur, K. (1996). Slovnyk bibliinoho bohoslovia [Dictionary of Biblical Theology]. Lviv: Misioner. 936 s. [in Ukrainian].

Makar, Yu. (2009). 1938 rik – apohei trahedii Kholmско-Pidliaskoho Pravoslavia [1938 the apogee year of the tragedy of the Kholm-Podlaskie Orthodoxy]. *Akcja burzenia cerkwi prawoslawnych na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu w 1938 r. – uwarunkowania, przebieg, konsekwencje*. Chełm. S. 93–110. Retrieved from: http://www.kholm1938.net/files/Archiwum_Chelmskie_Akcja_burzenia.pdf [in Ukrainian].

Melnychuk, V., & Maslii, (O.) A. (2024). Blazhennyi sviashchennomuchenyk Mykolai Charnetskyi (1884–1959): istorychnyi portret [Blessed Holy Martyr Mykolai Charnetsky (1884–1959): historical portrait]. Ivano-Frankivsk: Lileia-NV. 288 s. [in Ukrainian].

Mudryi, S. (2008). Mii sviatytel – Arkhyepyskop Ivan Buchko. [Archbishop Ivan Buchko, my Saint]. *Mudryi S. Pid opikoiu Bozhoho Provydinnia* [Mudryi S. Under the care of God’s Providence]. Ivano-Frankivsk: Nova Zoria. S. 88–91 [in Ukrainian].

“Nashe sluzhinnia ye pokhylenniam nad ranamy Bozhoho narodu”, – Hlava UHKTs do ottsiv redemptorystiv Lvivskoi provintsii [“Our ministry is a bending over the wounds of God’s people”, Head of the UGCC to the Redemptorist Fathers of the Lviv Province]. (15 October 2024). *Ukrainska Hreko-Katolytska Tserkva* [The Ukrainian Greek Catholic Church]. Retrieved from: <https://ugcc.ua/data/nashe-sluzhinnya-e-pohylennyam-nad-ranamy-bozhogo-narodu-glava-ugkts-do-ottsiv-redemptorystiv-lvivskoy-provintsiy-5696/> [in Ukrainian].

Fylypovych, L. (2024). Nebezpeka vnutrishnopravoslavnoho konfliktu v Ukraini dlia mizhkhrystyianskykh vidnosyn [The Danger of the intra-Orthodox Conflict in Ukraine for Inter-Christian Relations]. *Kulturolohichnyi almanakh* [Cultural Almanac]. № 2 (10). S. 19–25. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.2.3> [in Ukrainian].

Charnetskyi, M. (1926). Relihiinyi rukh na Volyni [Religious movement in Volyn]. *Nova Zoria* [New Dawn]. № 47 (5 hrudnia). S. 4–5 [in Ukrainian].

Sheptytskyi, A. (1942). Pro myloserdia. Poslannia do dukhovenstva i virnykh [On Mercy. Message to the clergy and the faithful]. *Lvivski Arkhieparkhiialni Vidomosti* [Lviv Archdiocesan Bulletin]. № № 7–8. S. 133–144. Retrieved from: https://shron1.chtyvo.org.ua/Lvivski_arkhieparkhiialni_vidomosti/1942_rik.pdf [in Ukrainian].

Sheptytskyi, A. (2020). Yak buduvaty Ridnu Khatu? [How to build a Native Home?]. Lviv: Biblioteka Ukrainkoi Halytskoi Partii. 48 s. Retrieved from: https://uhp.org.ua/wp-content/uploads/2020/06/YAk-buduvaty-ridnu-hatu-01.06_druk.pdf [in Ukrainian].

Yas, O. (2023). Viina u proieksiakh i konstruktsiakh istorychnoho chasu (za materialamy dopovidi na zasidanni Prezydii NAN Ukrainy 8 liutoho 2023 r.) [War in the projections and constructions of historical time (based on the report at the meeting of the Presidium of the National Academy of Sciences of Ukraine on 8 February 2023)]. *Visnyk Natsionalnoi akademii nauk Ukrainy* [Journal of the National Academy of Sciences of Ukraine]. № 4. S. 62–71. <https://doi.org/10.15407/visn2023.04.062> [in Ukrainian].

Дейнега Євген Олександрович,
*аспірант кафедри філософії та релігієзнавства
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка
orcid.org/0000-0001-6233-4928
evgeniydeinega@ukr.net*

РЕЛІГІЙНО-КУЛЬТУРНІ ОСНОВИ ФОРМУВАННЯ ЕТНОМЕНТАЛЬНОСТІ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Стаття присвячена релігійно-культурним основам формування етноментальності населення, що проживало на території України в різні періоди її історії. У дослідженні проаналізовано авторитетні джерела різних історичних періодів і розглянуто феномен народного характеру з релігієзнавчих, філософських, культурологічних, етнологічних і соціально-політичних позицій. Джерельна база дослідження складається з матеріалів, які уможливають отримання комплексного уявлення про історичні умови формування специфічного соціально-культурного середовища на території України.

У процесі викладу матеріалу вибудовується концептуальна культурно-релігійна система українських земель – етноментальний трикутник «язичництво – візантійське християнство – релігійний синкретизм у формі українського православ'я». Надається загальна характеристика кожного етапу релігійно-культурного розвитку ментальності місцевого населення. Визначено першопричини переходу від одного культурно-історичного періоду до іншого, що полягають у природному розвитку людського мислення, еволюції релігійних систем, соціально-політичних перетворень тощо.

Матеріали статті розглядають також релігійно-культурні особливості західного і східного християнства, визначають їхні характерні риси в царині богослов'я, соціального аспекту релігійної традиції, характеру впливу на ментальність вірян, особливості взаємодії з навколишнім світом, зокрема – реакції на зміни часів глобалізації. У дослідженні аналізуються різні оцінки наслідків християнізації українських земель у контексті культурно-ментальних особливостей місцевих жителів.

З огляду на масштабність заявленої теми, виправдане розроблення деяких перспективних напрямів подальших досліджень, спрямованих на встановлення закономірностей між догматикою окремої релігійно-культурної системи та її впливом на ментальність її послідовників. Матеріали статті будуть корисні студентам, аспірантам, викладачам і всім, хто цікавиться витоками української релігійної традиції та культури.

Ключові слова: етноментальність, народний характер, православ'я, католицизм, язичництво, еволюція культури, українське православ'я, культурна конфліктність.

Deinega Evgeniy,
*Postgraduate Student at the Department of Philosophy
and Religious Studies
Kyiv Boris Grinchenko University
orcid.org/0000-0001-6233-4928
evgeniydeinega@ukr.net*

RELIGIOUS AND CULTURAL BASIS OF ETHNOMENTALITY FORMATION: UKRAINIAN CONTEXT

The article is dedicated to the religious and cultural foundations of the formation of the ethno-mentality of the population that lived in the territory of Ukraine at different periods of its history. The research analyzes authoritative sources from various historical periods and examines the phenomenon of national character from religious, philosophical, cultural, ethnological, and socio-political perspectives. The source base of the research consists of sources that enable a comprehensive understanding of the historical conditions for the formation of a specific socio-cultural environment in the territory of Ukraine.

While presenting the material, a conceptual cultural and religious system of Ukrainian lands is built – an ethno-mental triangle of “paganism – Byzantine Christianity – religious syncretism in the form of Ukrainian Orthodoxy”.

A general characteristic of each stage of the religious and cultural development of the mentality of the local population is provided. The primary reasons for the transition from one cultural-historical period to another are determined, which include the natural development of human thinking, the evolution of religious systems, socio-political transformations, etc.

The article's materials also examine the religious and cultural features of Western and Eastern Christianity, defining their characteristics in theology, the social aspect of spiritual tradition, the influence on the mentality of believers, and the specifics of interaction with the surrounding world, particularly their reactions to changes brought by globalization. The study analyzes various assessments of the consequences of the Christianization of Ukrainian lands in the context of local residents' cultural and mental characteristics.

Given the scale of the stated topic, it is justified to develop some promising directions for further research to establish patterns between the dogmas of a particular religious and cultural system and their influence on the mentality of its followers. The article's materials will be helpful for students, postgraduates, teachers, and anyone interested in the origins of Ukrainian religious tradition and culture.

Key words: ethnic-mentality, national character, Orthodoxy, Catholicism, paganism, cultural evolution, Ukrainian Orthodoxy, cultural conflict.

Вступ. Постановка проблеми. Глобалізований світ характеризується прискореним обміном інформацією, товарами та культурними цінностями, створює нові умови для взаємодії народів і цивілізацій. Однак унікальні риси кожного народу, відображені в його етноментальності, продовжують зберігатися та відігравати важливу роль у самоідентифікації людей.

Етноментальність стає важливим чинником, що впливає на сприйняття глобалізаційних змін, визначає, як ті чи інші народи адаптуються до них, за збереження власної культурної самобутності. У контексті цих глобальних змін вивчення етноментальності допомагає зрозуміти, як різні народи осмислюють своє місце в сучасному світі.

Аналіз останніх досліджень. Феномен етнічної ментальності з різних позицій досліджувався низкою сучасних українських науковців. Так, Н. Венжинович у роботі «Концептуальні та мовні картини світу як похідні етнічних менталітетів» зосереджує увагу на мовній культурі та її зв'язку з етноментальністю. Авторка стверджує, що мова є основним засобом формування й передачі етнічної ментальності. Мовні форми та вислови відображають культурні коди, які несуть у собі цінності, історію та соціальні моделі поведінки конкретного етносу (Венжинович, 2006).

М. Степико у праці «Українська ментальність та її культурно-історичні корені» розглядає історичне підґрунтя формування етноментальності, з акцентом на політично-релігійних аспектах, як-от козацтво та православна традиція (Степико, 2016).

Дослідження Л. Костюк «Індивідуалізм української ментальності» розглядає

культурно-історичні витоки індивідуалізму, який є характерним для українського народного характеру (Костюк, 2018).

Дослідник Ю. Романенко в публікації «Проблеми сучасної української ментальності» звертається до основних викликів, з якими стикається українське суспільство у глобалізованому світі, з одного боку, і відзначає відродження інтересу до народних традицій – з іншого (Романенко, 2020).

Філософ О. Пономарьов у дослідженні «Архетипи української ментальності» здійснює соціально-філософський аналіз українських архетипів і їхнього впливу на національну ідентичність. Автор зазначає, що українська ментальність формувалася під впливом географічних і культурних умов протягом століть. Основні архетипи включають образи землі, хати, природи, що відображають близькість українців до землеробства та духовної самобутності. Також в українській ментальності співіснують риси індивідуальної свободи та колективної відповідальності, що історично склалися через соціальні та політичні обставини (Пономарьов, 2022).

Мета і завдання статті полягають у розгляді релігійно-культурних умов, у яких сформувалися специфічні риси українського етносу. Насамперед необхідно схарактеризувати релігійно-культурні системи, крізь які пройшов український регіон у процесі історичного розвитку. Доцільно також визначити характерні відмінності Східної та Західної релігійно-культурної традицій, оскільки обидві однаково відчутно вплинули на ментальність місцевого населення, стали водночас причиною культурно-ментальної конфліктності в регіоні.

Виклад основного матеріалу. У процесі еволюції людської свідомості та культури в українському регіоні сформувався етноментальний трикутник «язичництво – візантійське християнство – релігійний синкретизм у формі українського православ'я».

Етнограф В. Шаян вказує на те, що літописи християнського періоду вітчизняної історії зачіпають лише невелику частину історії українського етносу (Шаян, 1972). Цю думку розвиває О. Воропай, який пише: «Зустріч Візантії з Україною – це не була зустріч бідного з багатим; це була зустріч якщо не рівних, то близьких потугою, але різних характером культур. Ще й тепер ми маємо у своїх звичаях і народній усній творчості ознаки зустрічі, поєднання староукраїнської, дохристиянської і християнської культур. Але ми до цього вже так звикли, що іноді не можемо розпізнати, де кінчається в народніх звичаях староукраїнське і де починається християнське». Саме тому важко уявити «Різдво без куті, Великодня – без писанки, Святої Тройці – без клечання, навіть називаємо це останнє свято «зеленими святами»» (Воропай, 1957) (у церкві освячують полин, любисток, чебрець та деякі інші рослини). На Яблучний Спас, або Преображення Господнє, до церкви несуть яблука, мед, колоски пшениці тощо (Громова, 2023).

Розмитість кордонів староукраїнських звичаїв, які поступово влилися у християнську православну традицію, призвела до того, що низка дослідників фактично ототожнюють «староукраїнські» та «язичницькі» традиції, і саме їм відводять роль «духовного ядра» українського народу як головному елементу формування етнічної ідентичності. Серед авторів цієї групи необхідно сказати про М. Драгоманова, В. Гнатюка, О. Воропая, В. Шаяна, М. Поповича, О. Буравського.

З філософських позицій характеризує процес формування місцевої етноментальності Д. Чижевський, згідно з яким вона «бере початок і в дохристиянському часі і у християнському; і від «правовір'я» християнського, <...>, і від уніатів, і від католиків, і від «аріян»; і від селян, і від козаків, і від шляхти, і від аскетичного світогляду Лаври, і від барокового письменства Київської академії» (Чижевський, 1992). Простежується наскрізність розвитку місцевого народного характеру та впливу на нього релігійної складової частини.

Навіть більше, релігія «ніколи не існувала поза етнічним ґрунтом» і «ніби вплетена у структуру етнічного менталітету, починаючи від родів і племен та закінчуючи націями. Тісний зв'язок між етнічними та релігійними елементами простежується вже на перших етапах їх розвитку: «у родоплемінній спільноті, крім кровно-родинних зв'язків, які були головними, одним із визначальних стає релігійний чинник, а межі осілості племені майже збігаються з межами поширення релігії» (Лютко, 2012).

За М. Костомаровим, український народ є «одним з типів слов'янського світу», який мав специфічні культурно-ментальні риси ще за часів давньої Русі (Костомаров, 1923), і «коріння якого – плем'я полян – провідник грецької освіченості та культури на давньоруських землях» (Грушевський, 1991).

У дохристиянську добу: «племена <...> мали назви переважно згідно з місцем проживання. Такий поділ зберігався постійно <...>; теперішні етнографічні назви співпадають з тими, про які говорив Нестор». Також відрізнялася мова та побутові звички племен. Такі етнографічні відмінності зберігаються тривалий час, однак важливіше звертати увагу на глибинні ознаки української народності (Костомаров, 2014), її кореляції з релігійними віруваннями.

Саме релігія відіграє панівну роль у процесі формування етнічної ментальності, визначає ціннісні та світоглядні орієнтири людської спільноти, безпосередньо впливає на її поведінкові механізми та самовизначення (Попович, 2006).

Язичницька ментальність спиралася на дихотомію «священне – профанне». Перше вважалося сакральним, оскільки мало інший порядок речей порівняно з повсякденним життям. Шанування древніми людьми священного каміння та дерев пояснюється тим, що вони переставали бути для людей «самими собою», навколишня реальність трансформувалася в реальність трансцендентного характеру, утворення якої – процес, який неможливо пояснити повністю (Еліаде, 2000).

Капища були місцем зустрічі людей із божествами. Анімізм і натуралізм, вірування в душі природних елементів і явищ, становили основу для розуміння світу та взаємодії з ним, були ключовими аспектами язичницької ментальності.

Ритуальні практики язичницької доби були невід'ємні від природних явищ і полягали

в поклонінні божествам, як-от Перун, Велес, Макош, Сварог, багатьом іншим. Стародавні вірування підтримували соціальну та політичну організацію племінного життя: зберігалися головні принципи людської взаємодії, особливості поведінки, традиційний побут тощо (Потебня, 1865; Драгоманов, 1876; Гнатюк, 1993).

Дохристиянський період також характеризувався циклічним сприйняттям часу, що пояснюється зміною пір року, отже – аграрних циклів. Тогочасні ритуали, пов'язані із циклічністю природних змін, допомагали підтримувати зв'язок зі священним і забезпечувати добробут спільноти (Попович, 1998).

Етнологиня Н. Громова пояснює: «Уся календарна обрядовість базується <...> у більшості землеробських народів просто на тому, що сам собою врожай не ростиме. Тобто люди, окрім того, що вони вкладались реальними діями, робили багато магічних дій і думали, що без них нічого не відбудеться» (Громова, 2023).

Характер праці – це важливе джерело формування ментальних рис і загального світосприйняття, оскільки «відомо, що вся стародавня культура українців зростала на культурі землі, хліборобської праці. Хліборобство було для українців єдиною надією, мрією, ідеалом їхнього життя. Земля – основний елемент світобудови, головна ланка у світотворчому ланцюгу. Найяскравішою рисою особистості українця є незвичайний, таємничий контакт із духом рідної землі» (Абрамова, 2000).

Концептуально вдало узагальнює побутово-трудова характеристика української ментальності дослідниця О. Колесник, яка пише про «селянськість» як генетичну рису української культури – своєрідний антеїзм на місцевий лад: «Хліборобські ідеали впливали з родинного стилю життя і проймали свідомість і селянина, й інтелектуала. Природне відчуття близькості з народною стихією знайшло втілення в українському романтизмі, народництві, <...> у державницькій ідеології (еліта не може існувати без народу)» (Колесник, 2002).

У вітчизняній науковій думці існують полярні оцінки наслідків християнізації давньої Русі за східним обрядом – від позитивістських позицій І. Огієнка (фактичне ототожнення української культури та православної традиції) до критичних зауважень Ю. Михайла («Київська Русь не тільки зуміла підморозити візантійську

спадщину, а й біблейську спадщину задушила, закостенила, вийняла з неї обгороджену і живу душу») (Михайло, 2016).

Однак безперечно, що адаптація візантійського християнства в 988 р. стала переломним етапом давньоруської історії, оскільки був визначений подальший релігійно-культурний і ментальний розвиток регіону. Адаптація східного християнства долучила українські землі до візантійського цивілізаційного кола, сформувала тим самим характерне світовідчуття та морально-етичні орієнтири населення на різних рівнях ідентичності.

Місцеві боги та вірування не зникли, і східні слов'яни тривалий час жили в умовах двовір'я (Субтельний, 1991), яке сприяло збереженню язичницьких вірувань під зовнішнім шаром християнства – старовинні народні звичаї перебували в «гущавині народу, на дні фольклору, <...> у звичаях і обрядах» (Шаян, 1972).

Церквою було адаптовано велику кількість дохристиянських обрядів і традицій, зокрема свята, пов'язані із природними циклами, які інтегрувалися в церковний календар. Також язичницька символіка, зокрема природні мотиви, знайшла своє відображення в архітектурі та декоративних елементах церков.

Культурологиня Н. Кривда на прикладі ікон пояснює адаптацію язичницьких атрибутів після прийняття християнства: «Зайнявши місце давніх язичницьких богів, ікона не набула нового функціонального значення, а тому вшановувалася насамперед як оберіг, сила якого поширювалася тільки на представників певного роду» (Кривда, 2017).

Консенсусною думкою щодо глобальних наслідків прийняття візантійської духовної традиції є, з одного боку, інтеграція давньоруської держави до християнської Європи, а з іншого – поглиблення відмінностей між Східною і Західною Європою. Поступово виокремлюється середнє становище українського регіону на різних рівнях ідентичності, апіорі гетерогенного за своєю природою.

Відмінність ментальності пов'язана з відмінним релігійно-культурним середовищем. Католицький священник і філософ Ч. Тейлор говорить, що «латинський і грецький обряди сформували дві різні християнські цивілізації, <...> які пов'язані, але відмінні за богословськими поглядами та <...> різними імпульсами до реформ» (Тейлор, 2013).

Автор вказує на відмінний культурно-історичний контекст православного світу, який дотичний і до процесу формування українського народного характеру. В українському регіоні православна традиція стикається зі світом західного християнства, що концептуально було визначено А. Каппелером як «прикордоння православ'я щодо католицького світу» (Каппелер, 2017).

У «Книзі буття українського народу» М. Костомарова можна ретроспективно простежити культурно-релігійні доміанти народу, які змінювалися залежно від політичної ситуації навколо регіону. Історик пише про наближення до західної сусідки: «І поєдналась Україна з Польщею як сестра з сестрою, як єдиний люд слов'янський до другого люду слов'янського, нерозділимо і незмісимо, на образ іпостасі божої нероздільної і незмісимої, як колись поєднуються усі народи слов'янські поміж собою». А пізніше – коментар щодо зближення з Московією: «Україна пристала до Московщини і поєдналась з нею як єдиний люд слов'янський» (Костомаров, 1990). Однак першому М. Костомаров дорікає утисками народу з боку панів, а другому – жорстокістю царату, підкреслює тим самим середнє розташування українських земель, що підтверджується як географічно, так і в релігійно-культурній царині, а також на ширшому рівні узагальнення – ментальному рівні.

Вгадуються ознаки суперечливого характеру української ментальності стосовно обох слов'янських гілок, незважаючи на їхню культурно-історичну близькість.

Однак наявність взаємопроникнення двох християнських світів не підлягає сумніву. Безперервність історичних взаємин між православним і римо-католицьким світом доречно продемонструвати на прикладі Галицько-Волинського князівства у XIII ст., яке вважалося державою – спадкоємицею Київської Русі, де князя Данила Галицького було короновано Римським Папою.

Інший приклад – соціально-політична структура українських земель, яка із часів пізнього середньовіччя характеризувалася тим, що «східнослов'янське право було пов'язано із середньоєвропейськими елементами корпоративно-міських організаційних форм або німецьким міським правом».

У релігійній сфері одним із найважливіших періодів взаємодії східної та західної гілок християнства є унія 1596 р., яка спочатку спровокувала розкол українського православ'я, а пізніше стала каталізатором своєрідного православного ренесансу. Унія поєднала в собі грецькі та русько-українські елементи з польсько-латинськими.

У XVII–XVIII ст. з Польщі й Австрії транзитом через український регіон європейська культура приходила в Росію. Із другої половини XVIII ст. спостерігався і зворотний культурний рух, прикладом чого слугують Андріївська церква та Маріїнський палац у Києві – характерні архітектурні споруди тогочасної імперії Романових (Каппелер, 1999).

У результаті критичного огляду творів таких західноєвропейських мислителів різних епох, як Августин Аврелій, Тома Аквінський, М. Лютер, Ж. Кальвін, М. Вебер, Ж. Марітен, Р. Нібур і Ч. Тейлор, уможливується визначення головних аспектів західнохристиянської ментальності.

Становлення західноєвропейської думки та способу мислення відбувалося під впливом раціоналістичних ідей Арістотеля, які відіграли важливу роль у формуванні західних уявлень про мораль і право.

За часів Реформації були обґрунтовані ідеї індивідуальної відповідальності перед Богом та спасіння через віру, важливість Церкви як інституції, що стало основою протестантської етики та визначило західну систему цінностей і місце людини у світі (Августин, 2005; Аквінський, 1485; Лютер, 1996; Кальвін, 1939; Вебер, 2004; Марітен, 1936; Нібур, 1943; Тейлор, 2013).

Характерна особливість православної традиції полягає в її містичному і досвідному характері. Східне християнство розвиває богослов'я не як абстрактну філософію, а як містичне богопізнання, що базується на особистому досвіді спілкування з Богом. Теологія Східної церкви нерозривно пов'язана з теозисом. Відповідно, обожнення людини – це головна мета християнського життя на Сході.

Православне богослов'я тяжіє до апофатизму – негативної теології, де пізнання Бога здійснюється не через визначення його сутності, а через заперечення людських понять про нього. Це означає, що Бог є трансцендентним і незбагненим, і єдиний спосіб говорити про нього – це через те, чим він не є.

Церква має sacramentalний характер, оскільки є живим організмом, у якому діє Святий Дух. Церковні таїнства сприймаються як спосіб долучення до благодаті та божественних енергій, що сприяє її духовному зростанню і спасінню.

Також для Східної церкви важливу роль відіграє святоотцівська традиція у формуванні православного богослов'я. Священна традиція Церкви, передана через святих отців, є живою і динамічною, вона доповнює Святе Письмо в богослов'ї та житті Церкви. Саме цим пояснюється підкреслений історизм православної традиції, її опір прогресивним тенденціям (Лотоцький, 1928; Огієнко, 1942; Огієнко, 1954; Чижевський, 1960; Шевельов, 1996).

У літературі загальний лейтмотив критики західного християнства полягає у втраті ним первісної метафізичної і трансцендентної сутності. Християнство на Заході дедалі більше піддається секуляризації, стає формальністю, яка втратила зв'язок із містичним і духовним виміром.

Однією із причин кризи коментатори еволюції західнохристиянської традиції називають раціоналізм, що почав домінувати в західній культурі. У результаті лобіюється переконання, що розум і науковий метод можуть цілком пояснити дійсність, залишаючи за бортом духовний досвід і містичний бік буття. Такий підхід призводить до редукції віри до етичних і соціальних аспектів, а не до трансцендентного пізнання Бога (Шеррард, 1972).

Отже, Україна є прикладом міжкультурного кордону в широкому розумінні, оскільки на її території стикаються різні релігійні системи, взаємодіють різні етноси, відбувається лінгвістичне взаємопроникнення із сусідніми державами. Утворюється специфічна ментальність як результат симбіозу релігійно-культурних впливів Сходу і Заходу. До східних рис української ментальності належать важлива роль громади, взаємодопомога, релігійність, відданість традиціям та традиційному укладу життя, гостинність. Помітними західними рисами українського народного характеру є індивідуалізм,

раціональність, критичне мислення, важливість людських прав і свобод.

Висновки. Розглянуті у статті матеріали уможливають низку концептуальних узагальнень. У процесі дослідження встановлено, що глобалізаційні процеси сучасності не зменшують важливості народної самобутності, яка проявляє себе в релігійно-культурній сфері, а також у традиційній для окремої спільноти суспільно-політичній організації.

Формування етноментальності – це результат тривалого співжиття історично сформованої людської спільноти, етносу, народу, глибинне життя якого значною мірою відбувається поза політично-ідеологічною площиною. Така усталена етнічна група зберігає культурно-ментальні особливості протягом історії за допомогою звичаїв і обрядів, культурозбережувальна функція яких освячена традицією.

Ментальність українського народу проявляється на перетині різних релігійно-культурних систем – язичницької та християнської – у синкретичних проявах культурно-ментальних рис населення. Підкреслена ритуальність православної традиції переплелась із циклічністю язичницьких ритуальних практик, водночас адаптувала велику кількість дохристиянських елементів, що із плином часу сформувало звичне для нас культурно-релігійне середовище.

Специфіка українського регіону полягає в його розташуванні на перехресті східних і західних релігійно-культурних традицій. Обидва культурно-історичні полюси суттєво вплинули на релігійно-культурні основи формування етнічної ментальності українців.

Незважаючи на культурну спільність з іншими гілками слов'янства, спостерігається окремішність українського народного характеру, відмінні поведінкові архетипи. Перспективними напрямками подальших досліджень є визначення динаміки релігійно-культурних запозичень як християнського Сходу, так і християнського Заходу, вивчення специфічного побуту вірян, а також місіонерської діяльності християнських церков.

Список використаних джерел:

- Абрамова, І. (2000). Національний психотип українців (на матеріалі розвідки І. Нечуя-Левицького «Світогляд українського народу»). Вісник Запорізького державного університету. Аквінський, Т. (1485). Сума теології.

- Августин, А. (2005). Про Місто Боже / пер. з лат. П. Содомори. Київ: Наукова думка.
- Буравський, О. (2018). Ментальність. Київ: Благодіяльність.
- Вебер, М. (2004). Протестантська етика і дух капіталізму. Київ: Основи, 1994. 261 с.
- Венжинович, Н. (2006). Концептуальна й мовна картини світу як похідні етнічних менталітетів. Лінгвістичні студії: збірник наукових праць. Донецьк: ДонНУ, 2006. Вип. 14. С. 8–13.
- Воропай, О. (1957). Звичаї нашого народу. Мюнхен: Українське видавництво.
- Гнатюк, В. (1993). Язичництво. Львів: Наукова думка.
- Громова, Н. (2023). Свято Івана Купала: походження та історія. *Українська правда*. URL: <https://life.pravda.com.ua/society/649c2b03595f5/>.
- Грушевський, М. (1991). Історія України-Руси. Нью-Йорк: Книгоспілка.
- Драгоманов, М. (1876). Про віру й громадянство. Старі питання на новий лад.
- Еліаде, М. (2001). Священне і мирське. Київ: Основи.
- Кальвін, Ж. (1939). Настанови християнської релігії. Амстердам: Реформована Церква в Полудневій Африці.
- Каппелер, А. (2017). Нерівні брати: українці та росіяни від середньовіччя до сучасності. Видавництво: «Кри-тика».
- Каппелер, А. (1999). Україна між Сходом і Заходом. Схід – Захід: історико-культурологічний збірник. Випуск 2. Харків: Майдан.
- Колесник, О. (2002). Українська культура та історіографія: історія ментальностей. Український історичний журнал.
- Костомаров, М. (1845). Книга буття українського народу. Кирило-Мефодіївське товариство: у 3 т. Київ: Наук. думка. 1990. Т. 1. С. 250–258.
- Костомаров, М. (2014). *Український історичний журнал*. № 6.
- Костомаров, М. (1923). Дві руські народності / Микола Костомаров; перекл. Олександр Кониськи ; з переднім словом Дмитра Дорошенка. Київ; Ляйпціг: Українська накладня. Друкарня К.Г. Редера.
- Костюк, Л. (2018). Індивідуалізм української ментальності. Київ: Дух і літера.
- Кривда, Н. (2017). Ікона як один із чинників формування української етнічної ідентичності. Київ: Дух і літера.
- Лотоцький, О. (1928) Східні впливи в українському православ'ї. Київ: Наукова думка.
- Люгер, М. (1996). 95 тез. Пер. с лат.: О. Рубана; за ред. Ю. Голубця. Видавництво «Герменевт».
- Лютко, О. (2012). Релігійність як індикаційна ознака українського етносу. Видавництво Київського національного університету імені Тараса Шевченка.
25. Марітен, Ж. (1936). Інтегральний гуманізм. Київ: Наукова думка.
26. Михайло, Ю. (2016). Візантизм як фактор цивілізаційного впливу на українське суспільство. Україна – Європа – Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія №Історія, міжнародні відносини». Вип. 18. Тернопіль: Видавництво ТНПУ ім. В. Гнатюка.
- Нібур, Р. (1943). Природа і доля людини. Київ: Наукова думка.
- Огієнко, І. (1942). Східна церква та її вплив на Україну. Київ: Наукова думка.
- Огієнко, І. (1954). Візантія й Україна. Вінніпег: Українське наукове православне богословське товариство.
- Пономарьов, О. (2022). Архетипи української ментальності. Видавництво «Матеріали доукраїнської етнології».
- Попович, М. (2006). Теорія ментальності. Проблеми теорії ментальності / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. Сковороди; відп. ред. М. Попович. Київ, 2006.
- Попович, М. (1998). Нариси історії української культури. Київ: Дніпро.
- Потебня, О. (1865). Міфологія та фольклор слов'ян.
- Романенко, Ю. (2020). Проблеми сучасної української ментальності. Київ: Дух і літера.
- Степико, М. (2016). Українська ментальність та її культурно-історичні корені. Київ: Дух і літера.
- Субтельний, О. (1991). Україна: історія. Київ: Либідь.
- Тейлор, Ч. (2013). Секулярна доба. Книга перша. Пер. з англ. Київ: Дух і літера.
- Чижевський, Д. (1960). Східні і західні риси української культури. Київ: Наукова думка.
- Чижевський, Д. (1992). Нариси з історії філософії на Україні. Київ: Наукова думка.
- Шаян, В. (1972). Проблема української віри. Лондон, Торонто: Інститут Володимира Шаяна.
- Шевельов, Ю. (1996). Україна між Сходом і Заходом. Київ: Дніпро.
- Шеррард, Ф. (1972). Християнство: Правда або Ілюзія? Видавництво: фонд «Храм».

References:

- Abramova, I. (2000). Natsionalnyi psykhotyp ukrainsiv (na materialy rozvidky I. Nechuaia-Levytskoho "Svitohliad ukrainskoho narodu") [National psychotype of Ukrainians (on the material of I. Intelligence) Nechuy-Levitsky "Worldview of the Ukrainian people"]. S. 1–4 [in Ukrainian].
- Akvinskyi, F. (1485). Suma teolohii [The Sum of Theology] [in Ukrainian].
- Blazhennyi, A. (2005). Pro Misto Bozhe [About the City of God] / per. z lat. P. Sodomory. Patriiarkhat. 2005. № 4. S. 21 [in Ukrainian].
- Buravskyi, O. (2018). Mentalnist [Mentality]. Kyiv: Blahodiialnist [in Ukrainian].
- Veber, M. (2004). Protestantska etyka i dukh kapitalizmu [Protestant ethics and the spirit of capitalism]. Kyiv: Osnovy, 1994. 261 s. [in Ukrainian].
- Venzhynovych, N. (2006). Kontseptualna y movna kartyny svitu yak pokhidni etnichnykh mentalitetiv [Conceptual and linguistic pictures of the world as derivatives of ethnic mentalities]. Lnhvistychni studii: zb. nauk. prats. Donetsk: DonNU, 2006. Vyp. 14. S. 8–13 [in Ukrainian].
- Voropai, O. (1957). Zvychai nashoho narodu [Customs of our people]. Miunkhen: Ukrainske vydavnytstvo [in Ukrainian].
- Hnatiuk, V. (1993). Yazychnetstvo [Paganism]. Lviv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Hromova, N. (2023). Sviato Ivana Kupala: pokhodzhennia ta istoriia [Holiday of Ivan Kupala: origin and history]. Ukrainska pravda. Retrieved from: <https://life.pravda.com.ua/society/649c2b03595f5/> [in Ukrainian].
- Hrushevskyi, M. (1991). Istoriiia Ukrainy-Rusy [History of Ukraine-Rus]. Niu-York: Knyhospilka [in Ukrainian].
- Drahomanov, M. (1876). Pro viru y hromadianstvo. Stari pytannia na novyi lad [About faith and citizenship. Old questions in a new way] [in Ukrainian].
- Eliade, M. (2001). Sviashchenne i myrske [Sacred and Worldly]. Kyiv: Osnovy [In Ukrainian].
- Kalvin, Zh. (1939). Nastanovy khrystyianskoi religii [Guidelines for the Christian Religion]. Amsterdam: Reformovana Tserkva v Poludnevii Afrytsi [in Ukrainian].
- Kappeler, A. (2017). Nerivni braty: Ukrainsi ta rosiiany vid serednovichchia do suchasnosti [Unequal brothers: Ukrainians and Russians from the Middle Ages to the present] [in Ukrainian].
- Kappeler, A. (1999). Ukraina mizh Skhodom i Zakhodom [Ukraine between East and West]. Skhid – Zakhid: Istoryko-kulturolohichni zbirnyk. Vypusk 2. Kharkiv: Maidan, 1999. S. 5–12 [in Ukrainian].
- Kolesnyk, O. (2002). Ukrainska kultura ta istoriografii: istoriia mentalnosti [Ukrainian culture and historiography: the history of mentalities]. Ukrainskyi istorychnyi zhurnal. S. 31 [in Ukrainian].
- Kostomarov, M. (1845). Knyha buttia ukrainskoho narodu [The Book of Being of the Ukrainian People]. Kyrylo-Mefodiivske tovarystvo: u 3 t. Kyiv: Nauk. dumka. 1990. T. 1. S. 250–258 [in Ukrainian].
- Kostomarov, M. (2014). Ukrainskyi istorychnyi zhurnal [Ukrainian Historical Journal]. 2014. № 6 [in Ukrainian].
- Kostomarov, M. (1923). Dvi ruski narodnosti [Two Russian nationalities]. Mykola Kostomarov; pereklav Oleksander Konyskyi; z perednim slovom Dmytra Doroshenka. Kyiv; Liaiptsig: Ukrainska Nakladnia. Drukarnia K.H. Redera [in Ukrainian].
- Kostiuk, L. (2018). Indyvidualizm ukrainskoi mentalnosti [Individualism of Ukrainian mentality] [in Ukrainian].
- Kryvda, N. (2017). Ikona yak odyin iz chynnykiv formuvannia ukrainskoi etnichnoi identychnosti [Icon as one of the factors of formation of Ukrainian ethnic identity] [in Ukrainian].
- Lototskyi, O. (1928) Skhidni vplyvy v ukrainskomu pravoslavii [Eastern influences in Ukrainian Orthodoxy] [in Ukrainian].
- Liuter, M. (1996). 95 tez [95 theses]. Per. s lat.: O. Rubana; za red. Yu. Holubtsia. Vydavnytstvo "Hermenevt" [in Ukrainian].
- Liutko, O. (2012). Relihiinist yak indykatsiina oznaka ukrainskoho etnosu [Religiosity as an indication of the Ukrainian ethnic group] [in Ukrainian].
- Mariten, Zh. (1936). Intehrалnyi humanizm [Integral Humanism] [in Ukrainian].
- Mykhailo, Yu. (2016). Vizantyzm yak faktor tsyvilizatsiinoho vplyvu na ukrainske suspilstvo [Byzantium as a factor of civilizational influence on Ukrainian society]. Ukraina – Ievropa – Svit. Mizhnarodnyi zbirnyk naukovykh prats. Serii "Istoriiia, mizhnarodni vidnosyny". Vyp. 18. Ternopil: Vydavnytstvo TNPU im. V. Hnatiuka, 2016 [in Ukrainian].
- Nibur, R. (1943). Pryroda i dolia liudyny [Nature and destiny of man] [in Ukrainian].
- Ohiienko, I. (1942). Skhidna Tserkva ta yii vplyv na Ukrainu [The Eastern Church and its Impact on Ukraine] (1942). [in Ukrainian].
- Ohiienko, I. (1954). Vizantiia y Ukraina [Byzantium and Ukraine]. Vinnipeh: Ukrainske naukove pravoslavne bohoslovske tovarystvo. 96 s. [in Ukrainian].

-
- Ponomarov, O. (2022). Arkhetypy ukrainskoi mentalnosti [Archetypes of Ukrainian mentality]. Vydavnytstvo: "Materialy doukrainskoi etnologii" [in Ukrainian].
- Popovych, M. (2006). Teoriia mentalnosti [Theory of mentality]. Problemy teorii mentalnosti / NAN Ukrainy, In-t filosofii im. H. Skovorody; vidp. red. M. Popovych. Kyiv, 2006. 31. 32. Popovych, M. (1998). Narysy istorii ukrainskoi kultury [in Ukrainian].
- Popovych, M. (1998). Narysy istorii ukrainskoi kultury [Essays on the History of Ukrainian Culture]. Kyiv: Dnipro.
- Potebnia, O. (1865). Mifolohiia ta folklor sloviai [Mythology and folklore of the Slavs] [in Ukrainian].
- Romanenko, Yu. (2020). Problemy suchasnoi ukrainskoi mentalnosti [Problems of modern Ukrainian mentality] [in Ukrainian].
- Stepyko, M. (2016). Ukrainska mentalnist ta yii kulturno-istorychni koreni [Ukrainian mentality and its cultural and historical roots] [in Ukrainian].
- Subtelnyi, O. (1991). Ukraina: istoriia [Ukraine: History]. Kyiv: Lybid. 512 s. [in Ukrainian].
- Teilor, Ch. (2013). Sekuliarna doba [Secular Age]. Knyha persha. Per. z anhli. Kyiv: Dukh i litera, 2013. 664 s. [in Ukrainian].
- Chyzhevskiy, D. (1960). Skhidni ta zakhidni rysy ukrainskoi kultury [Eastern and Western features of Ukrainian culture] [in Ukrainian].
- Chyzhevskiy, D. (1992). Narysy z istorii filosofii na Ukraini [Essays on the history of philosophy in Ukraine]. Kyiv, 1992. S. 17–23 [in Ukrainian].
- Shaian, V. (1972). Problema ukrainskoi viry [The Problem of Ukrainian Faith]. London, Toronto: Instytut Volodymyra Shaiana [in Ukrainian].
- Shevelov, Yu. (1996). Ukraina mizh Skhodom i Zakhodom [Ukraine between East and West] [in Ukrainian].
- Sherrard, F. (1972). Khrystyianstvo: Pravda abo Iliuziia? [Christianity: Truth or Illusion?] [in Ukrainian].

Донець Олександр Борисович,
аспірант кафедри філософії та релігієзнавства
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка
orcid.org/0000-0002-8799-9747
sasha200673@gmail.com

СИМВОЛІЗМ ДЗЕН У ПРОСТОРИ КУЛЬТУРИ

Стаття присвячена дослідженню символізму дзен-буддизму та його значущості в різних культурних контекстах. Дзен, як філософська традиція, що виникла в Китаї та розвинулася в Японії, пропонує унікальні символи, які знайшли відображення в мистецтві, літературі та повсякденному житті. Символи дзен: порожнеча (空), саторі (悟り), Енсо (円相), мовчання (沈黙), «вабі-сабі» (侘寂) та одномоментність «тут і зараз» (瞬間), допомагають усвідомити своє місце у світі.

Порожнеча дзен не є відсутністю, а вказує на відкритість до нових начал, що дає змогу усвідомити потенціал змін у кожному моменті. Саторі відображає раптові моменти ясності, які змінюють сприйняття реальності. Ці миті проявляються в мистецтві та літературі, надаючи можливість пережити власні моменти просвітлення. Енсо, круг, намальований одним рухом кисті, символізує безкінечність і природу розуму, підкреслює, що досконалість – це процес, а не досягнення. Він наголошує на важливості безпосереднього переживання та миті «тут і зараз».

Мовчання, як символ умиротворення, має велике значення у дзен-буддизмі. Воно уособлює розуміння без слів і служить вираженням істини через відсутність мови. У сучасному світі, де інформаційний шум став нормою, мовчання слугує простором для роздумів. «Вабі-сабі» пронизує все мистецтво дзен, акцентує увагу на простоті та красі недосконалого, як і значущість одномоментності, зосередження на проживанні кожної миті життя. У статті розглянуто приклади з японської культури, як-от каліграфія, живопис і кам'яні сади, які втілюють ці символи. Традиційна каліграфія, зокрема, є не лише технікою написання, а й медитативною практикою, що досліджує символізм порожнечі.

Окрім того, у статті проаналізовано вплив дзен на західне мистецтво і філософію, зокрема на творчість Джона Кейджа в музиці, Джима Джармуша в кіно, Тадао Андо в архітектурі, які використовують дзенські концепції, щоб підкреслити важливість мінімалізму, споглядання й імпровізації. Дзенські символи, у контексті глобальних культурних процесів, слугують компасом, що вказує шлях до внутрішнього спокою і розуміння. У висновку наголошується, що символізм дзен є потужним інструментом для осмислення сучасного досвіду, збагачує наше розуміння культури та філософії. Ці символи, які продовжують жити в мистецтві, запрошують зануритись у глибини власної свідомості, шукати істину і знаходити гармонію в повсякденному житті.

Ключові слова: дзен-буддизм, символізм, порожнеча, Енсо, саторі, миттєвість, мовчання, японська культура, медитація, дзенська філософія, мистецтво, каліграфія, живопис, сприйняття, гармонія, символи дзен, культурні контексти, внутрішній спокій.

Donets Oleksandr,
Postgraduate Student
at the Department of Philosophy and Religious Studies
Kyiv Boris Grinchenko University
orcid.org/0000-0002-8799-9747
sasha200673@gmail.com

ZEN SYMBOLISM IN THE SPACE OF CULTURE

The article is devoted to the study of the symbolism of Zen Buddhism and its significance in various cultural contexts. Zen, a philosophical tradition that originated in China and developed in Japan, offers unique symbols reflected in art, literature, and everyday life. Zen symbols such as Emptiness (空), Satori (悟り), Enso (円相), Silence (沈黙), Wabi-Sabi (侘寂), and the Here-And-Now Moment (瞬間) help to realize one's place in the world.

The emptiness of Zen is not an absence but indicates openness to new beginnings, which makes it possible to realize the potential for change in every moment. Satori reflects sudden moments of clarity that change

the perception of reality. These moments are manifested in art and literature, providing an opportunity to experience their moments of enlightenment. The Enso, a circle drawn in one movement of the brush, symbolizes the infinity and nature of the mind, emphasizing that perfection is a process, not an achievement. He emphasizes the importance of immediate experience and the moment “here and now”.

As a symbol of pacification, silence is of great importance in Zen Buddhism. It represents understanding without words and serves as an expression of truth due to the lack of language. In today’s world, where information noise has become the norm, silence serves as a space for reflection. “Wabi-Sabi” permeates all the art of Zen, focusing on the simplicity and beauty of the imperfect and the significance of momentary, focusing on living each individual moment of life. The article examines examples from Japanese culture, such as calligraphy, painting, and stone gardens that embody these symbols. Traditional calligraphy, in particular, is a writing technique and a meditative practice that explores the symbolism of emptiness.

Furthermore, the article analyzes the influence of Zen on Western art and philosophy, specifically in the works of John Cage in music, Jim Jarmusch in film, and Tadao Ando in architecture, who use Zen concepts to emphasize the importance of minimalism, contemplation, and improvisation. In the context of global cultural processes, Zen symbols serve as a compass pointing the way to inner peace and understanding. In conclusion, it is emphasized that Zen symbolism is a powerful tool for making sense of contemporary experience, enriching our knowledge of culture and philosophy. These symbols, which continue to live in art, invite us to delve into the depths of our consciousness, seek truth, and find harmony in everyday life.

Key words: Zen Buddhism, symbolism, emptiness, Enso, satori, immediacy, silence, Japanese culture, meditation, Zen philosophy, art, calligraphy, painting, perception, harmony, Zen symbols, cultural contexts, inner peace.

Вступ. У статті здійснюється дослідження символізму дзен у просторі культури, що зумовлює актуальність теми для культурних і релігійнознавчих досліджень. Дзен-буддизм суттєво вплинув на культуру Східної Азії, пронизуючи мистецтво, літературу, філософію та ритуали. Символи, як-от *порожнеча, саторі, Енсо, мовчання, «вабі-сабі» й одномоментність*, допомагають глибше зрозуміти східний світогляд. Починаючи із середини ХХ ст. символізм дзен став важливим складником культурного обміну між Сходом і Заходом, надихав таких західних мислителів, як Аллан Воттс, діячів культури (Джон Кейдж). Це дослідження допомагає зрозуміти взаємовплив цих культур. Просвітлення у дзен пов’язане з безпосереднім досвідом, що робить дзен унікальним об’єктом у релігійнознавчих дослідженнях позарціональних форм знання. Дзен кидає виклик традиційним релігійним системам через відмову від догматів і формальних знань, що робить його важливою темою для переосмислення релігійної символіки. Дзенські символи, як-от *порожнеча*, можна порівнювати із символікою інших релігій, що сприяє міжрелігійному діалогу. Символізм дзен у культурі виражає ідеї мінімалізму, допомагає краще зрозуміти інтеграцію філософії дзен у повсякденні практики.

З огляду на вищезначені положення оформлюється мета статті – дослідження ключових символів дзен-буддизму в контексті культурно-релігійнознавчих практик. У написанні роботи використовувалися такі методи наукового

аналізу, як історичний, порівняльний, семантичний, герменевтичний і діалектичний, що уможливили комплексний розгляд феномену дзен-буддизму та його символіки.

Дзен-буддизм бере свій початок у вченні Сіддхартхи Гаутами (Будди), що жив в Індії приблизно в VI–V ст. до н. е. Ідеї дзен можна простежити в махаяністичних медитативних практиках, націлених на внутрішнє споглядання й інтуїтивне розуміння реальності. У VI ст. н. е. дзен, відомий у Китаї як Чань, формувався під впливом Бодхидхарми, який підкреслював пряме сприйняття істини через медитацію. Пік розвитку Чань припав на епоху Тан (VII–IX ст.), коли сформувалися його основні напрями (Schlütter, 2010). У XII ст. дзен був перенесений до Японії, де розвинувся у три ключові школи: Ріндзай (臨濟宗) (фокус на коанах і раптовому просвітленні), Сото (曹洞宗) (наголос на дзадзен – сидячу медитацію) і Обаку (黄檗宗) (поєднання китайської та японської традицій) (Suzuki, 1991).

Дзен (禪) інтегрувався в чайну церемонію, бойові мистецтва, сади каміння, каліграфію, живопис і поезію (зокрема, хайку). Важливими культурними символами стали простота, мінімалізм і одномоментність, що відображають ідеї гармонії та порожнечі (Suzuki, 2019). У ХХ ст. дзен здобув популярність на Заході завдяки таким авторам, як Дайсецу Тейтаро Судзукі й Аллан Воттс. Нині дзен впливає на світову філософію та духовні практики.

Основні ідеї дзен та культурні символи:

1. Порожнеча (空) – центральне поняття дзен, яке виражає взаємозв'язок усіх речей. Це наглядно проявляється в мінімалізмі дзенського мистецтва та садів (Suzuki, 2019).

2. Саторі (悟り) – миттєве просвітлення, досягнуте інтуїтивно (Watts, 2011).

3. Коло Енсо (円相) – символ порожнечі та нескінченності (Suzuki, 2020).

4. Мовчання (沈黙) – символізує вихід за межі концепцій і словесних обмежень (Suzuki, 1991).

5. Мінімалізм (пов'язаний також із поняттям «вабі-сабі» (侘寂)) – у мистецтві дзен проявляється в садівництві, архітектурі та поезії хайку (Koren, 2008).

6. Момент «тут і зараз», мить, або шункан (瞬間) – важливість зосередженості на моменті (Watts, 2011).

Дзен вплинув на багато аспектів азіатської культури, особливо Японії, формуючи її естетику та духовні цінності (Parkes & Loughnane, 2005). Порожнеча у дзен-буддизмі є глибоким і складним поняттям, яке відображає природу світу та розуму. Вона не є «ніщо» у загально-прийнятому розумінні, а радше відсутність постійної сутності та фіксованих форм у всіх явищах. Це стан, що дозволяє відчути реальність такою, якою вона є, без нав'язування концепцій і ментальних схем.

Однією із ключових філософських засад порожнечі є вчення про шуньяту (санскр. śūnyatā), що вказує на відсутність самостійного існування будь-яких речей. Усі явища вважаються порожніми, оскільки вони змінюються і взаємозалежні. Це поняття безпосередньо пов'язане з ідеєю непостійності (無常, «мудзе») – нічого не існує назавжди, усе перебуває в постійному русі та змінах. Отже, порожнеча передає ідею тимчасовості всіх речей та відсутності фіксованої сутності в них (Suzuki, 2019).

З погляду практики порожнеча у дзен-буддизмі розуміється як ключ до відстороненості від матеріальних і ментальних прив'язаностей. Вона дозволяє людині переживати теперішній момент у всій його повноті, без бажань, страхів і оцінок. Вона також є основою для стану саторі (просвітлення), коли розум звільняється від звичних концепцій і може безпосередньо переживати реальність.

У дзен-буддизмі порожнеча передається через різноманітні символи, які репрезентують сутність цього поняття (Suzuki, 2019; Parkes & Loughnane, 2005):

Енсо (円相) – це коло, намальоване одним рухом пензля, є одним із найважливіших символів порожнечі. Воно символізує і порожнечу, і цілісність, водночас відображає нескінченність, мінливість і гармонію всього існуючого.

Кам'яні сади (枯山水, карасансуй) – часто використовуються для вираження порожнечі через простоту і мінімалізм. Порожній простір, заповнений піском, символізує океан порожнечі, тоді як камені представляють острівці матеріального світу, показують взаємозалежність порожнечі та форми.

Мовчання (沈黙, чінмоку) – ще один спосіб передачі істини через відсутність мови. У дзен мовчання є інструментом для розуміння глибокої природи буття, оскільки істина не може бути повністю передана словами.

У медитативній практиці дзен простежується практичне розуміння порожнечі, де вона стає інструментом для пізнання себе і світу. Через спостереження за думками та почуттями, без фіксації на них, практикуючий може усвідомити порожнечу свого розуму (Suzuki, 2020). Цей стан називається «бездумним мисленням» (無心, мушин/му-сін), коли розум не прив'язаний до жодної концепції і може досягнути реальність в її справжньому вигляді (Suzuki, 2019).

Коани, парадоксальні питання або завдання, допомагають учневі звільнитися від звичної логіки та перейти до інтуїтивного усвідомлення порожнечі. Вони не мають логічних відповідей, що змушує практикуючого відірватися від ментальних схем і глибше зануритися в безпосереднє сприйняття реальності (Hori, 2003).

Порожнеча у дзен-буддизмі є філософською і практичною основою для досягнення просвітлення та духовного звільнення. Вона вказує на відсутність постійних сутностей і залежність усіх явищ одне від одного, формує глибоке розуміння єдності буття та небуття. Символізм порожнечі, виражений у колі Енсо, мовчанні та кам'яних садах, чайній церемонії, мистецтві каліграфії, передає сутність цієї ідеї через культурні й естетичні форми, робить її доступною для глибокого сприйняття і переживання.

Дзен-буддизм значно вплинув на візуальне мистецтво Японії, передаючи свої філософські

концепції через символізм, мінімалізм і естетичну простоту. Один із найвідоміших дзенських символів – Енсо (円相) – коло, намальоване одним безперервним рухом пензля, як відображення ідеї порожнечі, єдності, нескінченності та природи розуму, у дзенському мистецтві є виразом миттєвого просвітлення та гармонії зі світом (Suzuki, 2019).

Енсо також підкреслює важливість моменту та спонтанності, адже кожен мазок є остаточним, що відображає філософію дзен – справжнє розуміння проявляється лише через безпосередній досвід, а не роздуми. Це коло може бути замкненим або незамкненим, де кожна форма має глибокий сенс. Незамкнене коло символізує процес зростання та розвитку, а замкнене – повноту та завершеність.

Цей підхід також знаходить відображення у дзенському живописі Сумі-е, який використовує чорнило для створення простих, але насичених змістом зображень природи. Мінімалізм тут відіграє центральну роль, де кожна лінія має відображати суть об'єкта, а не його деталі, як це видно, наприклад, у зображеннях бамбука або птахів (Suzuki, 2019; Watts, 2011).

Дзенські сади (枯山水, «карасансуй») також є яскравим прикладом передачі символічних ідей дзен-буддизму. У цих садах каміння і пісок стають метафорами для гір і води, а порожній простір між ними представляє потенційність і порожнечу – одні із ключових понять дзен. Візерунки на піску, що створюються граблями, символізують мінливість і тимчасовість, які є важливими аспектами дзенського світосприйняття (Suzuki, 2019; Watts, 2011).

Чайна церемонія (茶道, «тядо») – шлях чаю, або «тя-но-ю» – процес приготування та подачі) – ще один символічний прояв через ритуал, що відображає дзенські ідеї простоти й уважності. Чайна церемонія у дзен-буддизмі – це не просто ритуал приготування та вживання чаю, але глибокий символічний акт, що відображає важливі принципи дзенської практики (Watts, 2011).

Основні ідеї, які втілюються в чайній церемонії, включають простоту, уважність і природність, мають глибоке філософське коріння у дзен-буддизмі (Suzuki, 1991).

У чайній церемонії цінується мінімалізм – і в обстановці, і в рухах. Простота, або скромність (簡素, «кансо»), символізує прагнення

порятунку від непотрібного, що також відображає дзенське розуміння звільнення від ілюзій і непотрібних уподобань. Усі елементи церемонії, зокрема й кераміка, дерев'яні або бамбукові інструменти, виконані у традиціях японської естетики «вабі-сабі» (Koren, 2008), яка підкреслює красу в недосконалості та простоті.

Уважне ставлення (一心, «іссін» – «одне серце», «один розум») до кожної миті та кожної дії – ключова складова частина чайної церемонії. Кожен крок – від підготовки до подачі чаю – виконується із глибоким зосередженням і увагою, що відображає дзенську практику медитації та цілковите занурення в зараз.

Гармонія із природою (和敬清寂, «ва-кэй-сэй-дзяку») є третім із центральних принципів чайної церемонії, розгалуженим на чотири ключові елементи, які можна перекласти так: ва (和), або гармонія, взаєморозуміння між учасниками церемонії та довкіллям; кэй (敬), або повага до інших, до інструментів, до ритуалів; сэй (清), або чистота фізична та духовна, досягнута очищенням простору, чайного начиння і себе, дзяку (寂) – створення атмосфери тиші та спокою, умиротворення. Ці принципи є провідними для чайної церемонії та допомагають учасникам поглибити своє розуміння і досвід у процесі спілкування із чаєм і один із одним. Принцип утілює важливість взаємодії із природою та поваги до навколишнього середовища, що тісно пов'язане із дзенським розумінням єдності зі світом (Suzuki, 1991).

Отже, і чайна церемонія у дзен – це не просто практично-естетичний ритуал, а спосіб глибше зрозуміти дзенські ідеї та втілити їх у повсякденному житті через практику простоти, уважності та гармонії із природою.

На Заході дзен-буддизм справив не менш глибокий вплив на різні аспекти культури, мистецтва (Franck, 1993), архітектури та філософії, інтегрував свої ключові символи й ідеї – порожнечу, природність, асиметрію (Keene, 1969) та медитативні практики. Вони зазнали адаптації, трансформуючись у нові форми, за збереження своєї здатності викликати зосередженість і внутрішню тишу. Вплив на західне мистецтво проявився в таких напрямках, як мінімалізм і абстрактне мистецтво. Художники, як-от Дональд Джадд (Meyer, 2004) і Йоко Оно (Basar, 2000), інтегрували дзенські принципи у творах з очищеними формами та мінімальною кількістю деталей, що

сприяє медитативному сприйняттю (Woo, 2022). Дзенська каліграфія стала популярною на Заході як форма художньої та духовної практики, що дозволяє митцям виразити природний стан через спонтанні та динамічні мазки.

Архітектори та дизайнери, як-от Тадао Андо, дотримувались принципу простоти та гармонії із природою у створенні просторів, що надихали людину зосередитися на миті, за допомогою гри світла і тіні. Дзенські елементи, як-от кам'яні сади та мінімалістичні інтер'єри, стали популярними в дизайні житлових просторів (Ando & Bogner, 1990).

Медитативні практики дзен, як-от усвідомленість (mindfulness) (Kabat-Zinn, 2001), знайшли застосування в західних техніках управління стресом, наприклад у Mindfulness-based Stress Reduction (MBSR), розробленій Джоном Кабат-Зінном (Kabat-Zinn, 2009). Алан Вотс переклав концепцію непостійності, порожнечі, поширюючи ідеї дзен на Заході (Watts, 2011).

Представники руху бітників – Джек Керуак і Гері Снайдер – використовували ідеї дзен у своїх творах. Дж. Керуак у романах «У дорозі» та «Бродяги Дхарми» виражав дух духовної свободи та спонтанності, що резонувало із дзенським способом життя тут і зараз (Kerouac, 1999; Kerouac, 2011). Снайдер вивчав дзен в Японії і відобразив філософію єдності із природою у своїх віршах, поєднуючи її з ідеями анархізму (Snyder, 2020).

Елементи дзен простежуються у кінематографі, зокрема у фільмах «Матриця» (1999 р.) і «Маленький Будда» (1993 р.) досліджено теми реальності й ілюзій, що перегукується із дзенським розумінням світу. Режисер Джим Джармуш створював медитативні фільми, просякнуті дзенською атмосферою, підкреслював увагу до деталей і повсякденного життя, у дусі дзенської практики усвідомленості (Rice, 2012). Твори Акіри Куросави (Yoshimoto, 2000), зокрема «Расьомон», розкривали теми невизначеності та внутрішнього пошуку за допомогою дзенських принципів прозріння та єдності із природою (Richie, 2023).

Символізм дзен-буддизму через такі свої прояви, як порожнеча, простота, асиметрія, природність і усвідомленість, вплинув на західну культуру. Ці символи набули різних форм та інтерпретацій залежно від культурних процесів і контекстів.

Дзен-буддійська порожнеча стала не відсутністю («нічим»), а нескінченними можливостями та потенціалом. У західній культурі ідея порожнечі проникла в мінімалізм у мистецтві, архітектурі та дизайні. Порожній простір сприймається як спосіб акценту на важливих елементах створення атмосфери спокою та медитації. Шляхом трансформації в масовій культурі порожнеча стала розумітися як тиша або відсутність чинників, які відволікають, що використовується для створення відчуття зосередженості та спокою.

Дзенська простота постала як відмова від надмірностей і повернення до природної, невигнаної форми, що втілюється у філософії «вабі-сабі», де цінується недосконалість і природна краса. Принцип простоти став ключовим для багатьох напрямів у мистецтві та дизайні (мінімалізм). В архітектурі дзенська простота надихнула створення просторів, де відсутня зайва декорація, а увага приділена основним елементам – світлу, матеріалам і простору. У масовій культурі простота стала символом балансу та мінімалізму, особливо в дизайні та моді.

Асиметричність дзен – це відображення динаміки життя, непередбачуваності та краси в недосконалому. Вона часто використовується в сучасному мистецтві (Holmes, & Horioka, 2015) і архітектурі для створення несподіваних композицій, що порушують традиційні правила гармонії. Асиметрія дозволяє глядачам чи користувачам взаємодіяти з об'єктами більш інтерактивно та творчо, стимулюючи свідомість. У західній моді та дизайні асиметрія стала символом індивідуальності та відмови від стандартів. Це також знайшло відображення в постмодернізмі, де порушення традиційних форм і структур стають елементом художньої гри та критики усталених норм (Keene, 1969).

Ідея природності знайшла відображення в екологічних рухах, органічному дизайні, де цінується використання природних матеріалів і мінімальне втручання в навколишнє середовище. У дзенських садах, наприклад, каміння та рослини розташовуються так, щоб справляти враження природної композиції. У сучасній культурі природність також стала синонімом екологічної стійкості та «зеленого» способу життя. У масовій культурі це знайшло відображення в русі “slow living” та відродженні

інтересу до натуральних матеріалів і методів виробництва.

Усвідомленість дзен проникла в західну культуру через такі практики, як “mindfulness”, що широко використовується для зниження стресу та покращення здоров’я. Усвідомленість трансформувалася в масовій культурі у вигляді трендів, як-от харчування, робота та спілкування. Іноді вона сприймається як спосіб підвищення продуктивності, що дещо відрізняється від її оригінального духовного значення дзен (Masuno, 2019).

Тиша як символ дзен проникла в сучасне мистецтво та музику. Прикладом є композиція Джона Кейджа «4’33”» (Cage, 2012), де

використовується тиша як основна форма вираження, що змушує аудиторію звернути увагу на навколишні звуки. У сучасних медіа тиша стає символом протидії інформаційному перевантаженню та шуму. Вона сприймається як необхідний елемент відновлення психічного інформаційного потоку.

У підсумку зазначимо, що символізм дзен активно взаємодіє з культурними процесами, змінюється й адаптується до нових контекстів. Залежно від часу та місця символи дзен-буддизму можуть зберігати свої оригінальні значення або трансформуватися в щось нове, інтегруючись у сучасне мистецтво, архітектуру, філософію, релігію та попкультуру.

Список використаних джерел:

- Ando, T., & Bogner, B. (1990). *Tadao Ando: The Yale Studio and Current Works*. Yale University Press.
- Basar, S. (2000). *YES Yoko Ono*.
- Cage, J. (2012). *Silence: Lectures and writings*. Wesleyan University Press.
- Franck, F. (1993). *Zen seeing, Zen drawing: Meditation in action*.
- Holmes, S.W., & Horioka, C. (2015). *Zen art for meditation*. Tuttle Publishing.
- Hori, V.S. (2003). *Zen sand: The book of capping phrases for koan practice*. University of Hawaii Press.
- Kabat-Zinn, J. (2001). *Mindfulness meditation for everyday life*. London, UK: Piatkus.
- Kabat-Zinn, J., & Hanh, T.N. (2009). *Full catastrophe living: Using the wisdom of your body and mind to face stress, pain, and illness*. Delta.
- Keene, D. (1969). Japanese aesthetics. *Philosophy East and West*, 19 (3), 293–306. <https://doi.org/10.1353/pew.1969.0033>.
- Kerouac, J. (1999). *Some of the Dharma*. Penguin.
- Kerouac, J. (2011). *The dharma bums*. Penguin UK.
- Koren, L. (2008). *Wabi-sabi for artists, designers, poets & philosophers*. Imperfect Publishing.
- Masuno, S. (2019). *The art of simple living: 100 daily practices from a Zen Buddhist monk for a lifetime of calm and joy*. Penguin.
- Meyer, J., & Meyer, J.S. (2004). *Minimalism: art and polemics in the sixties*. Yale University Press.
- Parkes, G., & Loughnane, A. (2005). *Japanese aesthetics*.
- Rice, J. (2012). *The Jarmusch Way: Spirituality and Imagination in Dead Man, Ghost Dog, and The Limits of Control*. Scarecrow Press.
- Richie, D. (2023). *The Films of Akira Kurosawa, expanded and updated*. University of California Press.
- Schlütter, M. (2010). *How Zen became Zen: The dispute over enlightenment and the formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*. University of Hawaii Press.
- Snyder, G. (2020). *The practice of the wild: Essays*. Catapult.
- Suzuki, D.T. (1991). *An introduction to Zen Buddhism*. Grove Press.
- Suzuki, D.T. (2019). *Zen and Japanese culture (Vol. 334)*. Princeton University Press.
- Suzuki, S. (2020). *Zen mind, beginner’s mind*. Shambhala Publications.
- Watts, A. (2011). *The way of Zen*. Vintage.
- Woo, J.A. (2022). Fluxus and the Politics of Zen Buddhism. *서양미술사학회논문집*, 56, 83–106.
- Yoshimoto, M. (2000). *Kurosawa: film studies and Japanese cinema (Vol. 36)*. Duke University Press.

References:

- Ando, T., & Bogner, B. (1990). *Tadao Ando: The Yale Studio and Current Works*. Yale University Press.
- Basar, S. (2000). *YES Yoko Ono*.
- Cage, J. (2012). *Silence: Lectures and writings*. Wesleyan University Press.
- Franck, F. (1993). *Zen seeing, Zen drawing: Meditation in action*.
- Holmes, S.W., & Horioka, C. (2015). *Zen art for meditation*. Tuttle Publishing.

- Hori, V.S. (2003). *Zen sand: The book of capping phrases for koan practice*. University of Hawaii Press.
- Kabat-Zinn, J. (2001). *Mindfulness meditation for everyday life*. London, UK: Piatkus.
- Kabat-Zinn, J., & Hanh, T.N. (2009). *Full catastrophe living: Using the wisdom of your body and mind to face stress, pain, and illness*. Delta.
- Keene, D. (1969). Japanese aesthetics. *Philosophy East and West*, 19 (3), 293–306. <https://doi.org/10.1353/pew.1969.0033>.
- Kerouac, J. (1999). *Some of the Dharma*. Penguin.
- Kerouac, J. (2011). *The dharma bums*. Penguin UK.
- Koren, L. (2008). *Wabi-sabi for artists, designers, poets & philosophers*. Imperfect Publishing.
- Masuno, S. (2019). *The art of simple living: 100 daily practices from a Zen Buddhist monk for a lifetime of calm and joy*. Penguin.
- Meyer, J., & Meyer, J.S. (2004). *Minimalism: art and polemics in the sixties*. Yale University Press.
- Parkes, G., & Loughnane, A. (2005). *Japanese aesthetics*.
- Rice, J. (2012). *The Jarmusch Way: Spirituality and Imagination in Dead Man, Ghost Dog, and The Limits of Control*. Scarecrow Press.
- Richie, D. (2023). *The Films of Akira Kurosawa, expanded and updated*. University of California Press.
- Schlütter, M. (2010). *How Zen became Zen: The dispute over enlightenment and the formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*. University of Hawaii Press.
- Snyder, G. (2020). *The practice of the wild: Essays*. Catapult.
- Suzuki, D.T. (1991). *An introduction to Zen Buddhism*. Grove Press.
- Suzuki, D.T. (2019). *Zen and Japanese culture (Vol. 334)*. Princeton University Press.
- Suzuki, S. (2020). *Zen mind, beginner's mind*. Shambhala Publications.
- Watts, A. (2011). *The way of Zen*. Vintage.
- Woo, J.A. (2022). Fluxus and the Politics of Zen Buddhism. *서양미술사학회논문집*, 56, 83–106.
- Yoshimoto, M. (2000). *Kurosawa: film studies and Japanese cinema (Vol. 36)*. Duke University Press.

Заєць Димитрій Валерійович,
*аспірант кафедри філософії та політології
історичного факультету
Житомирського державного університету імені Івана Франка
orcid.org/0000-0003-0826-293X
vlad.nemesis123@gmail.com*

ПРОБЛЕМАТИКА ДЕФІНІЦІЇ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ В ДОСЛІДНИКІВ ХІХ – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ. ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

Проблематика дефініції релігії та релігійної свідомості залишається актуальною вже протягом десятиліть. Актуальність як мінімум зумовлена розмаїтістю наявних теоретичних перспектив щодо зазначеного феномену, відсутністю консенсусу щодо проблематики; як максимум – вагомістю ролі релігії у формуванні культурного пласту суспільства, зокрема – українського. Окрім цього, релігійна свідомість є, очевидно, невід’ємною складовою частиною релігії, проте її роль не завжди чітко окреслена, що потребує додаткового аналізу.

Зазначена хронологія, яка підлягає розгляду, є найбільш плідною на теоретичні здобутки, започаткувавши відразу декілька предметних перспектив: соціологічну та психологічну; окремо зазначені філософська й антропологічна перспективи. Кожна з них має свою характерну методологію й орієнтованість, що прямим чином формує розуміння релігії як феномену; це впливає на становлення наукової парадигми щодо подальших, більш предметних і практичних наукових пошуків, зокрема під час соціологічних і психологічних досліджень. Характерна відмінність, переваги та недоліки окреслених перспектив і є предметом розгляду у статті.

У статті розглянуто напрацювання М. Вебера, Е. Дюркгайма, В. Джеймса, Т. Флурнуа, З. Фройда та Р. Отто. Вибір окреслених дослідників зумовлений впливом їхніх теоретичних здобутків: насамперед через формування вже окреслених перспектив, а також популярність у навчальних посібниках і курсах на теренах українського релігієзнавства. Важливо наголосити, що на перетині здобутків дослідників зазначеного періоду була заснована антропологія релігії – більш новітня релігієзнавча галузь. Оскільки її засади все ще тісно залежать від інтерпретації здобутків класиків, їх аналіз сприяє глибшій розбудові антропології релігії в науковому просторі.

Ключові слова: релігія, релігійна свідомість, дефініція релігії, психологія релігії, соціологія релігії, антропологія релігії.

Zaiets Dymytrii,
*Postgraduate Student at the Department
of Philosophy and Political Science of the Faculty of History
Zhytomyr Ivan Franko State University
orcid.org/0000-0003-0826-293X
vlad.nemesis123@gmail.com*

THE PROBLEM OF DEFINING RELIGION AND RELIGIOUS CONSCIOUSNESS AMONG RESEARCHES OF XIX – FIRST HALF OF XX CENTURY. COMPARATIVE ANALYSIS

The problem of defining religion and religious consciousness has remained actual for decades. The topic is actual, at least, due to variety of existing theoretical perspectives of the mentioned phenomenon, lack of consensus of the problem; primarily, due to the importance of religion’s role in formation of cultural layer of society – Ukrainian in particular. In addition, religious consciousness is obviously an integral component of religion, but its role isn’t always clearly defined, so that requires additional analysis.

The mentioned chronology, that is considered here, is the richest in theoretical achievements, started several subject perspectives at once: sociological and psychological; also stated philosophical and anthropological perspectives. Each of them has its own specific methodology and orientation, which directly shapes the understanding of religion

as a phenomenon; this, foremost, affects the formation of scientific paradigm regarding further, more subjective and practical scientific researches, especially during sociological and psychological researches. In conclusion, specific difference, advantages and disadvantages of mentioned perspectives are the subject of the article.

In the article are examined the works of M. Weber, E. Durkheim, W. James, T. Flournoy, Z. Freud, and R. Otto. The choice of mentioned researchers is due to the influence of their theoretical achievements: first of all, due to the formation of already mentioned perspectives, lastly – their ideas are still popular in textbooks and courses in the field of Ukrainian religious studies. It is important to outline that the anthropology of religion – as a more modern field of religious studies – was founded on the intersection of the achievements of researchers of the considered period. Since its foundations still closely depend on the interpretation of the achievements of the classics, their analysis contributes to a deeper development of anthropology of religion in the scientific space.

Key words: religion, religious consciousness, defining of religion, psychology of religion, sociology of religion, anthropology of religion.

Вступ. Актуальність дослідження. Звернення суспільства до релігії та релігійних інституцій напрочуд актуально в теперішніх обставинах: нестабільна геополітична обстановка у світі загострює екзистенційні питання та суперечності, тому релігія постає одним зі способів подолання особистісних криз. Світ здається невизначеним і мінливим, тоді як церква (матеріальне уособлення релігії) – «острівець» стабільності та прихистку в очах страждачого. Цілком очевидно, що релігія має напрацьований роками «інструментарій» взаємодії із суспільством, і плин часу лише підтверджує її ефективність. Проте сучасні гуманітарні науки все ще перебувають у пошуку визначення основної константи релігії як унікального феномену. Відповідно до цього релігійна свідомість також перебуває в межах цілковитої невизначеності, що зумовлює актуальність заданої теми.

Питання дефініції релігії та релігійної свідомості є антропологічним по своїй суті, уже довгий час точаться дискусії та наукові баталії у спробах окреслити так зване «релігійне». Відсутність стійкого розуміння сутності об'єкта дослідження негативно впливає на визначення парадигми подальших наукових пошуків, передусім у соціологічній і психологічній перспективах. Варто підкреслити, що проблематика дефініції релігії пов'язана з релігійним досвідом і у принципі з релігійністю – у контексті дослідження вони мають тотожний характер, лише акцентують увагу на окремому аспекті релігії як феномену. Окрім цього, залежно від онтологічного виміру релігії як соціокультурного явища постає проблематика ролі релігієзнавства як окремої гуманітарної дисципліни.

Мета дослідження – наглядно продемонструвати зріз перших цілісних наукових

здобутків у сфері окресленої проблематики; компаративно віднайти спільні та відмінні риси щодо проблеми дефініції релігії; виділити головні теоретичні моделі, що справили найбільший вплив на сприйняття об'єкта дослідження з тієї чи іншої наукової перспективи, з оглядом на сучасну антропологію релігії (Кліффорд Гірц, Паскаль Буайе), а також соціологію та психологію (Джонатан Тьорнер, Реймонд Палуціан).

Виклад основного матеріалу. Релігійна свідомість у цьому питанні постає органічно, видозмінюючись залежно від дескрипції релігії під пером тієї або іншої парадигми. Так, релігійна свідомість не завжди постає окремим предметом дослідження, зазвичай акцентуація на викладеному аспекті відсутня. Релігійна свідомість найкраще розкрита в контексті дослідження окремої складової частини релігії як релігійного досвіду, хоча й тут вона відіграє роль не досить висвітленого об'єкта, залишаючись немов би «вакуумом», що втілює в собі безліч релігійних конотацій. Український соціолог Олег Козловський влучно підкреслює зазначену особливість: «<...> термін «релігійна свідомість» виступає окремим випадком свідомості як такої, де предикат «релігійне» мало що пояснює в її характеристиках, особливостях, функціонуванні, але фіксує лише її змістову наповненість. Фактично цей предикат лише заднім числом фіксує те, що «релігійною» цю свідомість робить «занепокоєність» якимось «релігійним» об'єктом, тобто вона визначається чимось зовні. Аналогічним чином визначалася, наприклад, «специфіка» так званої «естетичної», або «етичної», свідомості» (Козловський, 2007, с. 17). Варто підкреслити, що ця особливість проявляється й у контексті того, що ми розуміємо під релігійним у принципі.

Існує безліч варіантів дефініції релігії; умовно їх можна поділити на два типи: дескриптивні (описові) та сутнісні. Перші зазвичай відзначають зовнішні характеристики релігії, її функціонування та реалізацію в соціумі тощо. Сутнісні намагаються виділити основний компонент, що робить релігію унікальною з-поміж інших феноменів (іноді й інших релігій). Варто підкреслити навмисну умовність зазначеного тезису: розуміння дослідником релігії, очевидно, ширше за коротке визначення і перебуває в полі галузевої спрямованості, наукових інтересів і залежності від наявного емпіричного матеріалу; та чи інша ознака релігійності видозмінюється в контексті того чи іншого дослідника, що суттєво впливає на подальшу інтерпретацію. Тому є доречним виділити основні перспективи погляду на проблематику дефініції релігії та релігійної свідомості в зазначеній хронології: соціологічну та психологічну. Окремо варто виділити філософську перспективу, яка вже існувала на той час.

Питання «Що таке релігія?» було неодноразово поставлено багатьма дослідниками крізь призму віків, починаючи від античності. Наприклад, відомий давньоримський філософ Цицерон давав визначення релігії як «поклонінню богам» (Цицерон, 2023, с. 363). Його визначення цілком логічне, проте аж ніяк не розкриває суті релігії – має лише дескриптивний характер. Дана «хвороба» простежується й в інших філософів і дослідників, і особливо гостро, незважаючи на деяку різноманітність, у представників XIX–XX ст.: «Будь-яка релігія є нічим іншим, як фантастичним відображенням тих зовнішніх сил, що володарюють над нами в повсякденному житті» (Engels, 1977, с. 64); антрополог Едвард Тайлор визначав релігію як «віру в надприродних сутностей» (Tylor, 1920, с. 15); класичне визначення релігії Фр. Шлеєрмахером як «відчуття абсолютної залежності» (Schleiermacher, 1893, с. 21); філософське визначення, дане Г. Гегелем: «Релігія – це та сфера нашої свідомості, у якій вирішені всі загадки світобудови, усунуті всі суперечності глибокої думки, згасає весь біль почуття; вона є сферою вічної істини, вічного спокою, вічного миру» (Сарапін, 2006, с. 30); соціологічне визначення хрещеним батьком соціології релігії Емілем Дюркгаймом: «Релігія є цілісною системою вірувань та дій, що належать

до священного, тобто віддаленим і забороненим речам; вірувань і дій, що об'єднують в єдину моральну спільноту, що називається Церквою, усіх, хто до неї належить» (Дюркгайм, 2002, с. 12); психологічне визначення, подібне до марксистського трактування, дане Зігмундом Фройдом: «Суть релігійних уявлень є тези, висловлювання про факти зовнішньої (чи внутрішньої) реальності, які свідчать дещо таке, що ми самі не виявляємо і що потребує віри» (Freud, 1961, с. 34); формальне визначення, базуючись на предметі психології релігії, запропоноване Вільямом Джеймсом: «<...> домовимося під релігією розуміти сукупність почуттів, досвіду та дій окремої особистості, тому що саме їхнім змістом установлюється її відношення до того, що вона вважає за Боже-ство» (James, 2009, с. 26); інше, подібне до Дюркгаймовського, визначення релігії Еріха Фромма, полягає в розумінні релігії як «будь-якої системи переконань і дій, що поділяється членами групи, яка дає індивіду орієнтири й об'єкт поклоніння» (Fromm, 2001, с. 29). Якщо «зрізати кути» і зосередитись на сутті питання, то філософська думка у проблематиці дефініції релігії розвинулася горизонтально, лише окремо описуючі ті чи інші аспекти релігійного буття.

Наведені вище дефініції релігії об'єднують їх дескриптивний характер за спробами окреслити сутність релігії суто за зовнішніми ознаками. Це є корисним у межах підходу порівняльного релігієзнавства, проте воно не охоплює глибини й нівелює спроби антропологічно підійти до проблематики релігійності та релігійної свідомості. Проте, як зазначає американський антрополог Кліффорд Гірц, ідеї, що належать даним дослідникам, усе ще становлять основу релігієзнавчих і антропологічних досліджень. Окремим стовпом тут постає напрям соціології релігії: «Ця теоретична спадщина Дюркгайма, Вебера, Фрейда та Малиновського; яку роботу не візьмеш, у кожній виявляється підхід, запозичений в одного чи двох із цих майстрів, з дуже незначними поправками другорядного характеру, які більшою мірою пояснюються тим, що основоположники завжди мають тенденцію перебільшувати, і тим, що з'являється новий фактичний матеріал» (Geertz, 1973, с. 87). Інше питання полягає в тому, що антропологічний аспект і не завжди цікавив дослідників: так,

зазначений вище Макс Вебер не вбачав ігнорування цього питання проблемою: «Нас тут узагалі цікавить не сутність релігії, а умови та вплив суспільної діяльності певного типу, розуміння якої можливо тільки виходячи із суб'єктивних переживань, уявлень і цілей окремої особистості – із «сенсу» діяльності, бо зовнішній її характер дуже різноманітний» (Weber, 1965, с. 1). Проте варто зазначити, що акцентуація на зовнішніх чинниках релігії характерна для більшості дослідників того часу.

Як і його колега, Еміль Дюркгайм традиційно вважається одним із родоначальників соціології релігії. До його заслуг у контексті дефініції релігійності належить запровадження структурно-функціонального аналізу як теоретичної моделі, що може обґрунтувати існування та функціонування релігії в соціумі та кореляцію соціуму з окремим індивідом і навпаки. Релігія у структурному викладі розглядається як інститут, що виконує функції в суспільстві. До їх переліку входять: а) інтеграційна функція (забезпечує створення та функціонування релігійних груп); б) дезінтеграційна (протилежна попередній – роз'єднує індивідів, проте це забезпечує її захист, шляхом усунення небажаних компонентів); в) світоглядна (наповнює релігійну свідомість потрібними символами, задає загальний дискурс мислення). Існування релігії в межах функціоналізму пояснюється дуже просто: є проблема, яку вирішує та чи інша функція, тому релігія існує, бо є на це потреба. Незважаючи на «спокусу» та мінливу простоту даного твердження, воно створює замкнуте коло, що нівелює змогу встановити причинність. Наприклад, існування інтеграційної функції зумовлюється потребою в консолідації, проте це не пояснює причину, навіть взагалі потрібна консолідація. Це лише можна пояснити, вийшовши за рамки даної теорії, проте тим самим релігійний інститут прирівнюється до будь-якого світського. Якщо провести звичайну аналогію зі світськими інститутами, релігійні, хоч і стають подібними до них, проте *причина* їх створення залишається в рамках функціоналізму, що вже веде до тавтологічного висновку (причина існування релігійних інститутів у тому, що потрібно задовольняти релігійні потреби). Дана замкнутість цієї теорії не спроможна надати вичерпну дефініцію релігії та релігійної свідомості, хоча її наочність

стосовно інституціональних і зовнішніх проявів релігії може бути корисною.

Окремо варто зупинитись на наведеній вище дефініції, яка була надана родоначальником психології релігії Вільямом Джеймсом. У даному висловлюванні В. Джеймс акцентує увагу на особистісному аспекті релігії з низки причин. Перша – це обґрунтовано методологічно, із ціллю окреслити предмет психології релігії; друга – хоч і не ставлячи антропологічного завдання, причину релігійності В. Джеймс убачав у ядрі особистості – підсвідомому, а воно може виражатись лише через вищезазначені прояви; третє – банально, ХХ ст. є тільки початком порушення проблеми дефініції релігії та релігійної свідомості, на той час спостерігався деякий «теоретичний» брак, обмежена кількість емпіричного матеріалу. І найголовніше – четверте, що споріднює дослідників ХХ ст. та неминуче задає дискурс наступним поколінням – прагматична спрямованість за аксіологічним чинником. За В. Джеймсом, не важливо, як проявляється релігія, не важливо, які конотації вона може мати. Критикуючи вульгарних матеріалістів того часу, які ототожнювали релігію із психічними розладами або вважали релігійність наслідком органічних проблем – це, на думку В. Джеймса, не відіграє жодної ролі, оскільки сама собою наявність того, що людина вважає значущим те, що вона відносить до релігійного, є вже достатнім для того, щоб її вивчати. Тобто лише існування релігії в соціумі варте її дослідження, а якщо брати до уваги її вплив, то й поготів. У праці «Різнороманітність релігійного досвіду» В. Джеймс не надає більш розгорнутого розуміння релігії та релігійної свідомості, проте розширяє їх конотаційне поле завдяки проявам релігійного досвіду, де окремі з них цілком можна вважати унікальними феноменами, які можуть свідчити про «унікальність» релігії як самостійної одиниці в межах суспільства, поряд із культурою або політикою. Проте через обмежену специфіку емпіричного матеріалу (В. Джеймс описує здебільшого свідчення людей, що сповідують християнство) його здобутки обмежуються географічно-культурними чинниками.

Не менш важливим є підхід психолога релігії Теодора Флурнуа, який повторює питання прагматичності, наукової неупередженості та предметності психології релігії. Проте він

підходить до питання з іншого боку: «Це обмірковане чи несвідоме уникнення проблематики трансцендентності (поряд із проблематикою дефіциції – Д. 3.) впливає із самих умов існування психології релігії як позитивної науки. Насправді ж цілком зрозуміло, що це була б безповоротна її загибель, якщо б вона дозволила увести себе у вирій метафізики чи епістемології та була б змушена для вивчення релігійних явищ доєднатись до тих, хто визнає існування Бога, або до тих, хто бачить у цьому лише ілюзії суб'єктивної свідомості, чи до тих, хто проповідує в цьому питанні обережну нерішучість, не говорячи вже про цілу гаму проміжних компромісів і відтінків» (Flournoy, 2010, с. 3). Тобто Т. Флурнуа визнає наявний методологічний тупик у розв'язанні цієї проблематики, закликає зосередитись на тих аспектах, які є змога дослідити емпірично. Проте Т. Флурнуа не відкидає ідею, що в майбутньому це питання може бути вирішене, бо «внутрішні процеси наших центрів (тобто мозку – Д. 3.) не на стільки ясні, щоб можна було б з якоююсь вірогідністю встановити, що відбувається в голові священика, який перебуває в екстазі, чи у грішника в мить навернення <...> ми майже вичерпали весь цикл наявних у наш час можливостей» (Flournoy, 2010, с. 11). Т. Флурнуа надає неабиякого значення біологічним характеристикам особистості, яка є свідком того або іншого релігійного досвіду, бо вважає релігійність біологічною потребою людини, що ніяк не відрізняється від інших психічних або соціальних.

Окрім цього, розглянутий часовий проміжок характеризується також увагою до зазначеної проблематики з боку філософії релігії, а пізніше й феноменології релігії. Найбільш популярний представник даної стезі – Рудольф Отто. На відміну від інших представників, Р. Отто намагається віднайти ядро релігійності – те, що робить релігію релігією незалежно від зовнішніх форм. Він виділяє категорію «священного» за основу: «Те, про що піде в нас мова і що ми намагаємось якоюсь мірою передати, тобто дати відчутти, живе в усіх релігіях як справжнє їхнє внутрішнє ядро, без якого вони взагалі б не були релігіями <...> безумовно, у всіх трьох мовах воно перекладається як «благо», чи добро як таке, тобто на найвищому ступені розвитку та зрілості ідеї, а тому ми перекладаємо це як священне» (Otto, 1924, с. 5). Феноменологічно

підійшовши до вирішення проблематики, Р. Отто вводить окреме поняття «нумінозне» як *уточнююче*, бо сам термін «священне» раціоналістично викривлює сутність, оскільки додає моральний компонент.

Також детального опису потребує розуміння релігії австрійським психологом Зігмундом Фройдом. Загалом, проблематику релігійності З. Фройд найкраще розкриває у праці «Майбутнє однієї ілюзії». Релігія працює в тісному взаємозв'язку з культурою, яка є головним *коригуючим* чинником суспільства: об'єднує людей у групи, формує в них уявлення про мораль і базові норми поведінки в соціумі; надає «арсенал» для взаємодії й опису навколишнього середовища. З. Фройд виділяє три головні функції релігії: «Боги зберігають своє трояке завдання: нейтралізують жах перед природою, примиряють із грізним роком, які виступають передусім в образі смерті, і нагороджують за страждання та втрати, що випадають на долю людини в культурній спільноті» (Freud, 1961, с. 24). Тобто релігія є інструментом для зумовлення екзистенційних проблем, а також інструментом для обґрунтування функціонування зовнішніх явищ із боку природи. Окрім цього, як було зазначено вище, релігія у взаємозв'язку з культурою формує моральні якості, які не тільки сприяють вирішенню зумовлених проблем, але й загалом створюють етично-психологічний портрет особистості для реалізації в культурно-соціальному просторі. На думку З. Фройда, релігія є деяким тимчасовим рішенням зазначених проблем, вони поступово заміщуються світськими аналогами (наприклад, навколишні явища вже здатна обґрунтувати наука). Також важливо зазначити, що З. Фройд, на відміну від більшості дослідників розглянутого періоду, не оминає антропологічну проблематику, пояснює причину виникнення релігій. За З. Фройдом, релігійні уявлення з'являються у процесі антропоморфізації сил природи, а власне процес антропоморфізації походить від відносин із батьками у глибокому дитинстві: амбівалентне відчуття страху та безпеки, покори й умовної свободи, помірний інфантилізм знаходять своє відображення у ставленні до богів і зумовлюють психологічний портрет віруючого. Проте, як було частково окреслено, таке ставлення поступово видозмінюється протягом віків через

паралельний розвиток світських наук, що втілюється у видозміні релігійної картини.

Висновки. Наведені вище приклади загалом репрезентують характерність поглядів на проблематику дефініції релігії та релігійності серед дослідників XIX – першої половини XX ст. Головна риса всіх теорій полягає у функціональній дефініції феномену; питання сутності релігії (що саме надає релігійний «характер») описано здебільшого тавтологічно; в інших випадках описано поверхнево, або ж узагалі навмисно уникнуто. Це саме стосується й антропологічної проблематики: передумови виникнення як, власне, і виникнення релігії майже не описано. Проблематика різноманітності релігійних течій також залишається відкритою; варто підкреслити, що основу емпіричного матеріалу здебільшого становлять

християнські вчення (як основний приклад) та первісні релігійні вірування (як альтернативний), що зумовлює деяку географічну та хронологічну обмеженість. Іншою характерною ознакою є соціологічна парадигма, що сформувала перспективу розуміння релігії як соціологічного феномену. Ця парадигма зберігається дотепер: структурно-функціональна теорія релігії все ще залишається ледь не єдиною під час формування навчальних посібників і курсів із релігієзнавства.

Незважаючи на наявні недоліки, напрацювання дослідників зазначеного періоду мали велике значення для розвитку сучасних напрямів релігієзнавства; на їх перетинах і сформувалась відносно нова галузь – антропология релігії, завданням якої і є відповідь на найважливіше питання релігієзнавства: «Що таке релігія?».

Список використаних джерел:

Дюркгайм, Е. (2002). Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / пер. із фр. Г. Філіпчук, З. Борисюк. Київ: Юніверс. 423 с.

Козловський, О. (2007). Релігійна свідомість і релігійні практики населення сучасної України як предмет соціально-філософського аналізу. URL: <https://i-soc.com.ua/assets/files/library/kozlovski.pdf> (дата звернення: 08.10.2024).

Сарапін, О. (2006). Логіка викладу Гегелем змісту релігії: задум та особливості його реалізації (за матеріалами «Лекцій з філософії релігії»). URL: <https://ekmail.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/5b8ebf9a-a72c-4640-ada3-1c001ced9129/content> (дата звернення: 16.10.2024).

Цицерон, М.Т. (2023). Про закони. Про державу. Про богів / пер. з латини В. Литвинова. Київ: Априорі. 392 с.

Boyer, P. (2001). Religion Explained: The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors. New York: Basic Books. 383 p.

Engels, F. (1977). Anti-Dühring. Herr Eugen Dühring's Revolution in Science. URL: <https://archive.org/details/antiduhring/page/n3/mode/2up> (дата звернення: 16.10.2024).

Flournoy, T. (2010). Les Principes De La Psychologie Religieuse. Whitefish: Kessinger Publishing. 28 p.

Freud, Z. (1961). The Future of an Illusion. URL: <https://ia802907.us.archive.org/17/items/SigmundFreud/Sigmund%20Freud%20%5B1927%5D%20The%20Future%20of%20an%20Illusion%20%28James%20Strachey%20translation%2C%201961%29.pdf> (дата звернення: 18.10.2024).

Fromm, E. (2001) Psychoanalysis and Religion. Review by Kim Han-Kyung. URL: https://people.bu.edu/wwildman/relexp/reviews/review_fromm01.htm (дата звернення: 16.10.2024).

Geertz, C. (1973). The interpretation of cultures. URL: <https://cdn.angkordatabase.asia/libs/docs/clifford-geertz-the-interpretation-of-cultures.pdf> (дата звернення: 12.10.2024).

James, W. (2009). The Varieties of Religious Experience: a Study in Human Nature. URL: https://csrs.nd.edu/assets/59930/williams_1902.pdf (дата звернення: 16.10.2024).

Otto, R. (1924). The Idea of the Holy. URL: <https://ia902901.us.archive.org/8/items/in.ernet.dli.2015.22259/2015.22259.The-Idea-Of-The-Holy.pdf> (дата звернення: 17.10.2024).

Raymond F. Paloutzian, Crystal L. Park. Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality. New York: The Guilford Press, 2005. 590 p.

Schleiermacher, F. (1893). On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers. URL: <https://www.ccel.org/ccel/s/schleiermach/religion/cache/religion.pdf> (дата звернення: 16.10.2024).

Turner, J. (1974). The Structure of Sociological Theory. Homewood, Illinois: The Dorsey Press. 560 p.

Tylor, E. (1920). Primitive culture. Research into the development of mythology, philosophy, religion language, art, and custom. URL: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/70458/pg70458-images.html> (дата звернення: 07.10.2024).

Weber, M. (1965). The Sociology of Religion. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.6718/mode/2up> (дата звернення: 16.10.2024).

References:

- Diurkhaim, E. (2002). Pervisni formy relihiinoho zhyttia: Totemna systema v Avstralii / per. iz fr. H. Filipchuk, Z. Borysiuk. [The elementary forms of religious life: Totem system in Australia]. Kyiv: Yunivers. 423 p. [in Ukrainian].
- Kozlovskiy, O. (2007). Relihiina svidomist i relihiini praktyky naseleння suchasnoi ukrainy yak predmet sotsialno-filosofskoho analizu [Religious consciousness and religious practices of modern Ukraine's people as subject of social-philosophy analysis]. Retrieved from: <https://i-soc.com.ua/assets/files/library/kozlovski.pdf> [in Ukrainian].
- Sarapin, O. (2006). Lohika vykladu Hegelem zmistu relihii: zadum ta osoblyvosti yoho realizatsii (za materialamy "Lektsii z filosofii relihii") [Hegel's logic of interpretation content of religion: idea and specifics of its realization (due to materials of "Lectures about philosophy of religion")]. Retrieved from: <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/5b8ebf9a-a72c-4640-ada3-1c001ced9129/content> [in Ukrainian].
- Tsitseron, M.T. (2023). Pro zakony. Pro derzhavu. Pro bohiv / per. z latyny V. Lytvynova. [About law. About government. About gods]. Kyiv: Apriori. 392 p. [in Ukrainian].
- Boyer, P. (2001). Religion Explained: The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors. New York: Basic Books. 383 p. [in English].
- Engels, F. (1977). Anti-Dühring. Herr Eugen Dühring's Revolution in Science. Retrieved from: <https://archive.org/details/antiduhring/page/n3/mode/2up> [in English].
- Flournoy, T. (2010). Les Principes De La Psychologie Religieuse. [Principles of Psychology of Religion]. Whitefish: Kessinger Publishing. 28 p. [in French].
- Freud, Z. (1961). The Future of an Illusion. Retrieved from: <https://ia802907.us.archive.org/17/items/SigmundFreud/Sigmund%20Freud%20%5B1927%5D%20The%20Future%20of%20an%20Illusion%20%28James%20Strachey%20translation%2C%201961%29.pdf> [in English].
- Fromm, E. (2001) Psychoanalysis and Religion. Review by Kim Han-Kyung. Retrieved from: https://people.bu.edu/wildman/relexp/reviews/review_fromm01.htm.
- Geertz, C. (1973). The interpretation of cultures. Retrieved from: <https://cdn.angkordatabase.asia/libs/docs/clifford-geertz-the-interpretation-of-cultures.pdf> [in English].
- James, W. (2009). The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Retrieved from: https://csrs.nd.edu/assets/59930/williams_1902.pdf [in English].
- Otto, R. (1924). The Idea of the Holy. Retrieved from: <https://ia902901.us.archive.org/8/items/in.ernet.dli.2015.22259/2015.22259.The-Idea-Of-The-Holy.pdf> [in English].
- Paloutzian R., Park, C. (2005). Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality. New York: The Guilford Press. 590 p. [in English].
- Schleiermacher, F. (1893). On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers. Retrieved from: <https://www.ccel.org/ccel/s/schleiermach/religion/cache/religion.pdf> [in English].
- Turner, J. (1974). The Structure of Sociological Theory. Homewood, Illinois: The Dorsey Press. 560 p. [in English].
- Tylor, E. (1920). Primitive culture. Research into the development of mythology, philosophy, religion language, art, and custom. Retrieved from: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/70458/pg70458-images.html> [in English].
- Weber, M. (1965). The Sociology of Religion. Retrieved from: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.6718/mode/2up> [in English].

Лавинюкова Анна-Валерія Робертівна,

аспірант кафедри релігієзнавства

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

orcid.org/0000-0002-5380-4067

Annlav@ukr.net

МОЖЛИВОСТІ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ У ВИВЧЕННІ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ

Статтю присвячено питанням співвідношення релігійного досвіду та штучного інтелекту (далі – ШІ) та потенційним можливостям ШІ в дослідженні релігійного досвіду. Розглянуто та проаналізовано два можливі варіанти взаємодії штучного інтелекту та релігійного досвіду, серед яких першим є можливість симуляції релігійного досвіду за допомогою технології штучного інтелекту, а саме те, що ШІ може детально проаналізувати емоції людини й на основі цієї інформації динамічно адаптувати візуальний та аудіальний контент для посилення певних емоційних станів. Схожі дослідження вже проводили й із цієї тематики є як практичні кейси (проєкт «Шолом Бога»), так і часткове теоретичне осмислення (роботи Томаса Метцінгера). Зазначається, що, з одного боку, це може негативно вплинути на сприйняття феномену релігійного досвіду, посприяти звуженню трактування та механічному уявленню про це явище.

На нашу думку, іншим варіантом є потенційна можливість використовувати ШІ для аналізу та інтерпретації релігійного досвіду людини. З вищезгаданої здатності штучного інтелекту аналізувати й використовувати одночасно великі масиви даних він може допомогти розшифрувати почуття людини та сприяти їх глибшому розумінню. На цій основі вже на сьогодні маємо приклади створення тематичних мобільних застосунків (FaithGpt) та висвітлення цієї теми в роботах науковців (Марк Вернон, Ервін Ріббан). На основі аналізу обидвох можливих шляхів розвитку подій у висновку виокремлено потенційно позитивні та негативні моменти взаємодії штучного інтелекту й релігійного досвіду. Серед позитивних указано на адаптивність, неупередженість та здатність ШІ оперувати великою кількістю даних з різних галузей і джерел.

Але навіть такі серйозні переваги не здатні перекрити необхідності використовувати критичне мислення, експертну інтерпретацію та етичний підхід у процесі дослідження й оцінюванні його результатів.

Ключові слова: релігійний досвід, релігійна віра, штучний інтелект, релігійна безпека, духовність.

Lavyniukova Anna-Valeriia,

Postgraduate Student at the Department of Religious Studies

Taras Shevchenko National University of Kyiv

orcid.org/0000-0002-5380-4067

annlav@ukr.net

POSSIBILITIES OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN THE STUDY OF RELIGIOUS EXPERIENCE

The article is devoted to the issue of the correlation between religious experience and artificial intelligence (AI) and the potential of AI in the study of religious experience. Generative artificial intelligence is already widely used in the field of religion, it helps to write sermons, and neural networks are implanted in temple statues. In 2020, the Vatican organised a conference attended by representatives of the most advanced technology companies such as IBM, Microsoft, FAO, and together with representatives of the Vatican and the government, they created and signed a document called Rome call for AI ethics, which refers to an ethical approach to the use of AI and emphasises the need for companies and governments to be extremely responsible for the creation and use of such technologies. All these facts emphasise the seriousness and importance of scientific understanding of this issue.

In this article, we have considered two possible options for the interaction between artificial intelligence and religious experience, the first of which is the possibility of simulating religious experience using artificial intelligence technology, namely that AI can analyse human emotions in detail and, based on this information, dynamically adapt visual and audio content to enhance certain emotional states. It sounds quite fantastic, but in practice, it is no longer impossible given the amount of information that modern AI operates with.

The second option, in our opinion, is the potential to use AI to analyse and interpret a person's religious experience. Given the aforementioned ability of artificial intelligence to use and analyse huge amounts of data simultaneously, it can help decipher human feelings and contribute to their deeper understanding.

Based on the analysis of both possible scenarios, the article identifies potentially positive and negative aspects of the interaction between artificial intelligence and religious experience.

Key words: religious experience, religious faith, artificial intelligence, religious security, spirituality.

Вступ. Постановка проблеми. Значні досягнення в обчислювальній потужності та алгоритмах машинного навчання дали змогу створювати більш складні та ефективні системи ШІ, а величезні обсяги цифрових даних стали доступними для навчання моделей ШІ, що покращило їх продуктивність. Розвиток цієї технології значно стимулювався через усвідомлення його надзвичайного економічного потенціалу, у результаті штучний інтелект нині активно застосовують у найрізноманітніших галузях – від персональних асистентів до медичної діагностики, до того ж схоже, що перелік сфер та можливих шляхів застосування ШІ лише розширюватиметься. Релігія як сфера людської діяльності не стала винятком, її також торкнулася поява цієї технології. Промовистим є факт, що у 2020 році Ватикан організував конференцію, у якій брали участь представники найбільш технологічних компаній, таких як IBM, Microsoft, FAO, і спільно з представниками Ватикану та уряду вони створили й підписали документ під назвою «Rome call for AI ethics» (The Call for AI Ethics, 2020), у якому йдеться про етичний підхід до використання ШІ і наголошується на необхідності винятково відповідального ставлення до таких технологій. Релігійні мислителі та діячі зараз активно обговорюють, осмислюють, а подеколи й застосовують ШІ. Й одним із найбільш цікавих та неоднозначних векторів дискусії про співвідношення релігії та штучного інтелекту є співвідношення ШІ й релігійного досвіду людини.

Аналіз досліджень і публікацій. Тема залучення штучного інтелекту в різноманітні аспекти нашого життя сьогодні становить науковий інтерес для дослідників із надзвичайно широкого спектра галузей. International Society for Science and Religion (ISSR) організували проєкт, у якому брали участь, зокрема, науковці, що розробляють проблематику впливу штучного інтелекту на духовність та релігію, серед них Марк Вернон (Vernon, 2023), що займається питаннями духовного інтелекту та впливу на нього ШІ. Також свідчення на дотичну тематику

містяться в роботах філософа Томаса Метцінгера (Metzinger, 2018) з університету Майнца, де він розглядає питання свідомості в контексті віртуальної реальності. Інше ґрунтовне дослідження про можливий вплив штучного інтелекту на духовність міститься в роботах Ервіна Рімбана (Rimban, 2024).

Мета дослідження – аналіз та висвітлення поточного стану цієї теми, а також окреслення можливих шляхів застосування штучного інтелекту для вивчення та інтерпретації релігійних переживань.

Виклад основного матеріалу. Релігія є одним із найдавніших та найбільш догматично зумовлених феноменів в історії людства, проте нині ми стали свідками того, як навіть кризь сформований попередніми тисячоліттями потужний масив релігійного комплексу пробиваються елементи технологій які, на перший погляд, майже неможливо поєднати з традиційним та усталеним поняттям про релігію. «Генеративний ШІ допомагає писати проповіді для християнських, мусульманських та юдейських служителів: духовенство ШІ-зується разом з політиками, юристами та маркетологами, які на повну користуються генеративними технологіями. У деяких питаннях духовенство йде навіть далі, наприклад, розвіртуалізовує штучний інтелект, заселяючи нейромережі в церковні статуї» (Жданов, 2023) – цим описом можна коротко описати ступінь залученості штучного інтелекту у сферу релігії. Насамперед зазначимо, що ми вкладаємо в термін «штучний інтелект» (далі – ШІ) у межах цього дослідження. Термін «штучний інтелект» ще в 1956 році ввів професор Дартмутського коледжу Джон Маккарті, коли очолив невелику команду вчених, щоб визначити, чи можуть машини вчитися, як діти, методом спроб та помилок, урешті розвинувши формальне мислення. Фактично проєкт базувався на намірі з'ясувати, як змусити машини використовувати мову, абстрактні форми, розв'язувати ті проблеми, які зазвичай вирішують люди, та вдосконалюватися. «Штучний інтелект – це здатність машин виконувати

завдання, які зазвичай вимагають людського інтелекту, як-от візуальне сприйняття, розпізнавання мови, ухвалення рішень і мовний переклад» (Штучний інтелект (ШІ) – що це таке, як працює і навіщо потрібен., б. д.) – це визначення є актуальним і вичерпним. ШІ тепер використовують чи принаймні теоретично можуть використовувати в багатьох аспектах релігійного життя людини. Він може писати проповіді, є ідея створити персонального ШІ-духовника, можливо змінити способи проведення релігійних служб, навчання та комунікації або ШІ може навіть стимулювати появу нових форм духовності та релігійних рухів. Але чи здатен ШІ вплинути на «серце» релігії, яке забезпечує функціонування її як системи та зумовлює існування релігійної віри? Інакше кажучи, чи може ШІ продукувати релігійний досвід?

Терміном «релігійний досвід» позначають «суб'єктивні переживання людиною «зустрічі з Богом (Абсолютом)» (Предко, 2021), він є чинником формування в людини релігійної віри та світогляду. У контексті цього дослідження надзвичайно важливим є те, що такий досвід є особистим, суб'єктивним, а отже таким, який надзвичайно важко або навіть неможливо відтворити за допомогою сторонніх засобів. Засновник концепту релігійного досвіду – Вільям Джеймс наполягав (James, 1902/2009) на цінності особистого релігійного досвіду на протигагу традиційним, інституційним формам релігії і такий погляд на релігійний досвід трапляється в більшості дослідників цієї тематики. Важливо зацентувати, що розгортання релігійного досвіду відбувається в площині «людина – Абсолют», що й робить цей досвід цінним. Додаткові елементи в такому разі неминуче зруйнують як процес набуття досвіду, так і те, що з нього постає.

Першим з аспектів можливого співвідношення штучного інтелекту та релігійного досвіду є ймовірність створення симуляції релігійного досвіду за допомогою технології штучного інтелекту. Наприклад, ШІ може використовувати техніки впливу на емоції людини, чим створювати відчуття благоговіння, трансцендентності чи єднання з божеством. Поєднання технологій аналізу емоцій та адаптивного контенту в такому разі може призвести до стану, максимально наближеного до стану єднання індивіду з Абсолютом. Для цього ШІ

може використати камери, датчики та алгоритми для розпізнавання емоційного стану людини за виразом обличчя, тоном голосу, серцевим ритмом і на основі даних такого аналізу динамічно адаптувати візуальний та аудіальний контент для посилення певних емоційних станів. На практиці це б могла бути більш розвинена VR-технологія, тобто технологія віртуальної дійсності, що містить також технології ШІ. Деякі дослідження на тему взаємодії VR-технологій, які ставлять запитання про можливість утворення й функціонування досвіду (зокрема, релігійного) за допомогою технологій доповненої реальності. Професор університету Майнца, німецький філософ Томас Метцінгер, який досліджував питання співвідношення VR-технологій та філософії у своїй статті «Why is virtual reality interesting for philosophers?» зазначає, зокрема, що «тепер релігійна свідомість не лише соціально та культурно вкорінена, а й піддається впливу технологічної галузі, яка швидко набуває автономної динаміки та щоразу нових властивостей. У цьому сплетінні свідомість, що шукає трансцендентності та технології, безумовно, впливають одне на одного способами, які ми тільки починаємо розуміти, і релігійна практика у VR може бути одним із таких способів» (Metzinger, 2018, p. 15). У цій праці автор не виключає можливість значного впливу цих технологій на релігійну віру та практики, проте йдеться про використання таких технологій як допоміжного інструмента для дослідників і не розглядається потенційна можливість їх широкого поширення.

Дослідження щодо симуляції релігійного досвіду за допомогою штучного інтелекту є відносно новою та дискусійною сферою. Однак є деякі проєкти та дослідження, які торкаються цієї теми й могли б значно розвинутися за більшої інтеграції ШІ. Прикладом такого проєкту є «Шолом Бога». У 1980-х рр. канадський нейробіолог М. Персінгер винайшов «Шолом Бога» (Persinger, 1983), який, як стверджує вчений, допомагає симулювати релігійний досвід, впливаючи магнітними полями на тім'яну частину мозку або, як зазначає у своїй монографії Денис Предко, «простіше кажучи, якщо стимулювати праву півкулю мозку (розташування емоцій) у зоні, яка, як передбачається, відповідає за самосвідомість, а потім ліву півкулю

(розташування мови), про яке говорять, що воно викликає це відчуття сутності, якої не існує, то мозок згенерує так звану відчувальну присутність» (Предко, 2018, с. 45). І хоча ставлення до цього дослідження не є однозначним серед наукової спільноти, ми все ж можемо припустити, що застосування ШІ в такого роду дослідженнях могло б посприяти створенню більш складних симуляцій завдяки здатності штучного інтелекту оперувати великими масивами інформації та систематизувати її. Особливо в цьому дослідженні могла б відіграти важливу роль здатність ШІ аналізувати дані нейровізуалізації (fMRI, EEG) для виявлення закономірностей в активності мозку під час медитації, молитви чи інших духовних практик і виявлення нейронних корелятивів релігійного досвіду. Але навіть теоретична можливість продукувати штучно створені релігійні переживання зразу викликає дискусію про етичність такої технології. Потенційна доступність має серйозний ризик психологічної залежності від штучно створених емоційних станів і може призвести до зловживання останніми, що, безумовно, чинитиме негативний вплив на психічне здоров'я людини. Також у такому разі є ризик надмірного спрощення або механізації розуміння духовного досвіду й постане питання цінності автентичного релігійного досвіду. Як зазначав Жан Бодріяр у своїй праці, присвяченій симулярам, «вдавання, чи дисимуляція, лишають незайманим принцип реальності: різниця завжди зрозуміла, вона лише прихована. Симуляція ж ставить під сумнів різницю між “істинним” і “хибним”, між “реальним” і “уявним”» (Бодріяр, 2004, с. 8). Технології можуть створювати сильні емоційні реакції, але вони не можуть замінити глибину справжнього релігійного досвіду, який часто базується на особистій вірі, культурному контексті та життєвому досвіді. ШІ потенційно може зробити симульований релігійний досвід більш доступним, але він точно не здатен замінити богоспілкування з його глибиною особистого духовного переживання людини.

Тож, як ми переконалися, на сьогодні ми бачимо можливість утворити альтернативні шляхи набуття симуляції релігійного досвіду, що не становить конкуренції чи загрози для автентичного релігійного досвіду людини. Є інша можливість використовувати технології

ШІ в цьому контексті, а саме йдеться про аналіз та інтерпретацію релігійного досвіду за допомогою ШІ. Результати інтерпретації релігійного досвіду є предметом вивчення для науковців з багатьох гуманітарних галузей, зокрема можна говорити, що якісно інтерпретований релігійний досвід міг би становити науковий інтерес для релігієзнавців, психологів, соціологів, антропологів та істориків. Використання технологій штучного інтелекту могло б значно допомогти в аналізі та інтерпретації релігійного досвіду, тому що ця технологія робить можливим аналіз одночасно величезного масиву інформації, у нашому випадку це означає, що ШІ може обробляти значні масиви текстів, описів релігійного досвіду з різних джерел та епох. Як наслідок, є шанс виявлення патернів і тенденцій, які можуть бути непомітні при залученні меншої кількості матеріалу. Оперування великими масивами інформації дає змогу здійснювати також текстовий аналіз задля виявлення ключових тем, емоційного забарвлення й лінгвістичних особливостей в описах релігійного досвіду. Інтерпретовані релігійні переживання здатні допомогти людині зрозуміти та контекстуалізувати свій релігійний досвід. Це надзвичайно важливо, адже так майже невлітими відчуття набувають структури та значення, як наслідок, призводять до усвідомленої рефлексії та сприйняття більшого спектра релігійних почуттів. Загалом, інтерпретований релігійний досвід є більш якісним та, як наслідок, цінним для індивіда, він цілком може сприяти глибшому самопізнанню та духовному розвитку особистості. Крім того, до інтерпретованого релігійного досвіду можливо застосувати критичний аналіз, який, з одного боку, посприє його осмисленню, з іншого – може убезпечити людину від маніпуляцій чи самонавіювання. Як зазначає у своєму дослідженні Ервін Рімбан, «надаючи персоналізовані рекомендації, засновані на переконаннях, практиках і досвіді людини, ШІ може покращити духовні практики та полегшити саморефлексію. Завдяки використанню контенту, створеного штучним інтелектом, люди можуть досліджувати різні духовні традиції, брати участь у керованих медитаціях й отримувати ідеї, адаптовані до їх конкретної духовної подорожі» (Rimban, 2024, р. 6).

Сьогодні вже є приклади розроблених застосунків із технологією генеративного штучного

інтелекту, які націлені на покращення, персоналізацію та відстеження духовного досвіду людей. Одним із них, наприклад, є FaithGPT. Розробники цього застосунку стверджують, що він є містком між сучасними технологіями та вічною біблійною мудрістю, а в контексті нашого дослідження хочеться виокремити той факт, що цей застосунок має функцію аналізу та інтерпретації обраних вами частин Біблії, зокрема й тих, які торкаються теми релігійного досвіду. Також цей застосунок пропонує інструмент під назвою «Таймер для керованої біблійної медитації», за допомогою якого користувач може вибрати вірш чи частину з Писання, завести таймер на певний проміжок часу та зосередитися на читанні й рефлексії над вибраним уривком. Крім того, ШІ може допомогти вибрати звуки, якими ви хотіли б супроводжувати свою медитацію. Якщо в процесі чи після медитації вам спала якась думка – можете записати її тут же в застосунку. «Роздуми над Писанням – це не просто розмова вправа; це духовна дисципліна, яка відкриває наші серця та розум для Божої присутності, дозволяючи Його Слову змінити нас зсередини» (Finding Stillness in the Storm: A Guide to Scripture Meditation, n. d.) – зазначено в описі до цієї функції. Такий кейс є прикладом того, як застосунок з технологією генеративного штучного інтелекту може допомогти людині систематизувати, якісно

покращити та місцями значно персоналізувати власний духовний шлях.

Висновки. Можна констатувати факт, що на сьогодні, говорячи про дослідження релігійного досвіду за допомогою ШІ, бачимо утворення кореляційного зв'язку між поняттями релігійного досвіду та штучного інтелекту, проте різняться думки й прогнози науковців стосовно того, є ця кореляція позитивною чи негативною. З одного боку, використання штучного інтелекту задля дослідження релігійного досвіду, безумовно, має низку значних переваг, серед яких: можливість ШІ використовувати величезні обсяги даних з різних джерел та галузей, виконувати мультимодальний аналіз заданої проблеми, отримати більш неупереджені результати в дослідженні. Вагомим аргументом є й адаптивність ШІ, тобто певні моделі ШІ можуть бути адаптовані під конкретні дослідницькі завдання.

До того ж необхідно зазначити, що ці переваги хоч і є значними, однак не замінюють необхідності критичного мислення, експертної інтерпретації та етичного розгляду в дослідженні релігійного досвіду. ШІ варто розглядати як потужний інструмент, що доповнює, а не замінює традиційні методи дослідження в релігієзнавстві та має використовуватися в поєднанні з людською експертизою, культурною чутливістю та етикою дослідження для досягнення повного розуміння релігійного досвіду.

Список використаних джерел:

- Бодрир, Ж. (2004). *Симулякри і симуляція* (В. Ховхун, Пер.). Соломії Павличко «Основи».
- Жданов, С. (2023, 8 червня). *Польські церкви та буддійські храми почали використовувати штучний інтелект. але, здається, сам ШІ перетворюється на окрему релігію*. URL: <https://zaborona.com/polski-czerkvy-ta-buddijski-hramy-pochaly-vykorystovuvaty-shtuchnyj-intelekt/>
- Предко, Д. Є. (2018). *Релігійні почуття: сутність та особливості прояву*. Вадекс.
- Предко, О. І. (2021, 22 квітня). *Релігійний досвід* URL: https://vue.gov.ua/Релігійний_досвід#.D0.9E.D1.81.D0.BD.D0.BE.D0.B2.D0.BD.D1.96_.D0.BF.D1.96.D0.B4.D1.85.D0.BE.D0.B4.D0.B8
- Штучний інтелект (ШІ) – що це таке, як працює і навіщо потрібен*. (б. д.). Termin Ua. URL: <https://termin.in.ua/shtuchnyy-intelekt/>
- Alkhouri, K. (2024). The Role of Artificial Intelligence in the Study of the Psychology of Religion. *Religions*, 15(3). <https://doi.org/10.3390/rel15030290>
- Finding Stillness in the Storm: A Guide to Scripture Meditation*. (б. д.). Faithgpt.io. URL: <https://www.faithgpt.io/tools/scripture-meditation-timer>
- James, W. (2009). *The Varieties Of Religious Experience: A Study In Human Nature*. CreateSpace Independent Publishing Platform. (Original work published 1902)
- Kovalenko, A. Y. (2024). ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND SPIRITUALITY: CHALLENGES AND THREATS. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*, 109(2), 77–86. <https://doi.org/10.33216/2220-6310/2024-109-2-77-86>
- Metzinger, T. (2018). Why Is Virtual Reality Interesting for Philosophers? *Front. Robot. AI*, (5), 2–30. <https://doi.org/10.3389/frobt.2018.00101>
- Persinger, M. (1983). Religious and Mystical Experiences as Artifacts of Temporal Lobe Function: A General Hypothesis. *Sage journals*, 57(3). URL: <https://journals.sagepub.com/doi/10.2466/pms.1983.57.3f.1255>

Rimban, E. (2024). Spiritual Journeys in the Age of Artificial Intelligence: Exploring Existentialism, Ethical Dilemmas, and Transformative Growth. *Cagayan State University Andrews Campus; Cagayan State University – College of Allied Health Sciences*, 1–24. <https://doi.org/10.2139/ssrn.4762356>

The Call for AI Ethics. (2020). RenAIssance foundation. URL: <https://www.romecall.org/the-call/>

Vernon, M. (2023). AI and Spiritual Intelligence. *Beshara Magazine*. URL: <https://www.markvernon.com/ai-and-spiritual-intelligence>

References:

Baudrillard, J. (2004). *Symulakry i symuliaciia [Simulacres et simulation]* (V. Hovhun, Trans.). Solomii Pavlychko “Osnovy” [in Ukrainian].

Zhdanov, S. (2023, 8 June). Polski tserkvy ta buddiiski khramy pochaly vykorystovuvaty shtuchnyi intelekt. ale, zdaietsia, sam ShI peretvoruietsia na okremu relihiu [Polish churches and Buddhist temples have started using artificial intelligence. but it seems that AI itself is turning into a separate religion]. Retrieved from: <https://zaborona.com/polski-czerkvy-ta-buddijski-hramy-pochaly-vykorystovuvaty-shtuchnyj-intelekt/> [in Ukrainian].

Predko, D. (2018). *Relihiini pochuttia: sutnist ta osoblyvosti proiavu. [Religious feelings: essence and features of manifestation]*. Vadex. [in Ukrainian].

Predko, O. (2021, 22 April). Relihiinyi dosvid [Religious experience] Retrieved from: https://vue.gov.ua/Релігійний_досвід#.D0.9E.D1.81.D0.BD.D0.BE.D0.B2.D0.BD.D1.96_.D0.BF.D1.96.D0.B4.D1.85.D0.BE.D0.B4.D0.B8 [in Ukrainian].

Shtuchnyi intelekt (ShI) – shcho tse take, yak pratsiuie i navishcho potriben. [Artificial Intelligence (AI) – what it is, how it works and why it is needed]. Termin Ua. Retrieved from: <https://termin.in.ua/shtuchny-intelekt/> [in Ukrainian].

Alkhouri, K. (2024). The Role of Artificial Intelligence in the Study of the Psychology of Religion. *Religions*, 15(3). <https://doi.org/10.3390/rel15030290>

Finding Stillness in the Storm: A Guide to Scripture Meditation. (n. d.). Faithgpt.io. Retrieved from: <https://www.faithgpt.io/tools/scripture-meditation-timer>

James, W. (2009). *The Varieties Of Religious Experience: A Study In Human Nature*. CreateSpace Independent Publishing Platform. (Original work published 1902).

Kovalenko, A. Y. (2024). Artificial intelligence and spirituality: Challenges and threads. *Personal spirituality: methodology, theory and practice*, 109(2), 77–86. <https://doi.org/10.33216/2220-6310/2024-109-2-77-86>

Metzinger, T. (2018). Why Is Virtual Reality Interesting for Philosophers? *Front. Robot. AI*, (5), 2–30. <https://doi.org/10.3389/frobt.2018.00101>

Persinger, M. (1983). Religious and Mystical Experiences as Artifacts of Temporal Lobe Function: A General Hypothesis. *Sage journals*, 57(3). Retrieved from: <https://journals.sagepub.com/doi/10.2466/pms.1983.57.3f.1255>

Rimban, E. (2024). Spiritual Journeys in the Age of Artificial Intelligence: Exploring Existentialism, Ethical Dilemmas, and Transformative Growth. *Cagayan State University Andrews Campus; Cagayan State University – College of Allied Health Sciences*, 1–24. <https://doi.org/10.2139/ssrn.4762356>

The Call for AI Ethics. (2020). RenAIssance foundation. Retrieved from: <https://www.romecall.org/the-call/>

Vernon, M. (2023). AI and Spiritual Intelligence. *Beshara Magazine*. Retrieved from: <https://www.markvernon.com/ai-and-spiritual-intelligence>

Леньов Андрій Андрійович,

аспірант кафедри філософії

Рівненського державного гуманітарного університету

orcid.org/0009-0000-9146-3390

Scopus Author ID: 58674850300

andriy.lenev@gmail.com

АМБІВАЛЕНТНИЙ ХАРАКТЕР СОЦІАЛЬНОГО СЛУЖІННЯ Й ВОЛОНТЕРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ УПЦ ПІД ЧАС РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Стаття присвячена висвітленню специфіки соціального служіння й волонтерської діяльності УПЦ під час російсько-української війни. У процесі реалізації цього завдання виявлено, що завдяки правовому закріпленню автономії держави та церкви й розробленню законодавчої бази утворення та функціонування релігійних організацій в Україні останні перетворилися на повноправні інститути громадянського суспільства, спрямовані на задоволення духовних потреб суспільства. Крім того формування правового поля діяльності релігійних організацій України дало їм можливість на партнерських засадах із державою здійснювати багатовекторне соціальне служіння у сферах перетину інтересів з нею, навіть попри не завжди однозначну їхню роль у розбудові громадянського суспільства. Найбільш яскраво ця амбівалентність проявлялася в діяльності УПЦ, очільники якої, попри відверту проросійську орієнтацію, реалізували низку соціальних програм через священнослужителів, активних парафіян, церкви й монастирі.

Революція Гідності й російська агресія на Сході України спонукали релігійні організації України витворювати свої соціальні доктрини, аби належним чином відреагувати на запити суспільства та своєї пастви щодо подій і викликів, що постали перед українським суспільством. Не стояла осторонь цих процесів й УПЦ. Як член ВРЦіРО, вона долучилася до розроблення проєктів національних реформ, стратегій розбудови України та соціально значущої діяльності, що, утім, не заважало її очільникам поширювати в суспільній свідомості російські наративи як у постмайданний період, так і в часи повномасштабної війни. Їх просування в умовах збройного протистояння супроводжується реалізацією низки соціально значущих проєктів, які, утім, за своїми масштабами не корелюються з розлогою церковною мережею та міжнародними зв'язками УПЦ. Така неоднозначна активність дає підстави дослідникам розглядати соціальне служіння й волонтерську діяльність УПЦ своєрідним прикриттям антиукраїнської діяльності. Попри те що подібні звинувачення не позбавлені раціонального зерна, на наш погляд, соціальне служіння й волонтерську діяльність УПЦ можна розглядати і як прояв т. зв. «низової» активності громад і вірян, у свідомості яких УПЦ постає не так органічною частиною РПЦ із центром у Москві, як носієм віковічних православних традицій українського народу.

Ключові слова: соціальне служіння, волонтерська діяльність, УПЦ, релігійні організації України, інститут громадянського суспільства, національна безпека.

Lenov Andrii,

Postgraduate of the at the Department of Philosophy

Rivne State University of the Humanities

orcid.org/0009-0000-9146-3390

Scopus Author ID: 58674850300

andriy.lenev@gmail.com

THE AMBIVALENT NATURE OF SOCIAL SERVICE AND VOLUNTEER ACTIVITIES OF THE UCC DURING THE “GREAT WAR”

The article is devoted to highlighting the specifics of social service and volunteer activities of the UOC during the Russian-Ukrainian war. In the course of realization of this task, it was found that in the process of legal consolidation of the autonomy of the state and the church and the development of the legislative framework for the formation and functioning of religious organizations in Ukraine, the latter were transformed into full-fledged civil society

institutions aimed at meeting the spiritual needs of society. In addition, the formation of the legal framework enabled all religious organizations of Ukraine to carry out multi-vector social service in areas of intersection of their interests on a partnership basis with the state, even though their role in building civil society is not always unambiguous. This ambivalence was most clearly manifested in the activities of the UOC, whose leaders, despite their openly pro-Russian orientation, implemented a number of social programs through clergy, active parishioners, churches and monasteries.

The Revolution of Dignity and Russian aggression in eastern Ukraine prompted religious organizations in Ukraine to develop their social doctrines in order to respond appropriately to the demands of society and their flocks regarding the events and challenges facing Ukrainian society. The UOC did not stand aside from these processes. As a member of the UCCRO, it joined the development of national reform projects, strategies for the development of Ukraine, and socially significant activities, which, however, did not prevent its leaders from spreading Russian narratives in the public consciousness both in the post-Maidan period and during the full-scale war. Their promotion, in the context of armed confrontation, is accompanied by the implementation of a number of socially significant projects, which, however, do not correlate in scale with the extensive church network and international relations of the UOC. This gave researchers grounds to consider the UOC's social service and volunteer activities as a kind of cover for anti-Ukrainian activities. Despite the fact that such accusations are not without rational basis, in our opinion, the social service and volunteer activities of the UOC can be seen as a manifestation of the so-called "grassroots" activity of communities and believers, in whose minds the UOC appears not so much as an organic part of the Russian Orthodox Church centered in Moscow, as a carrier of the centuries-old Orthodox traditions of the Ukrainian people.

Key words: social service, volunteer activity, UOC, religious organizations of Ukraine, civil society, national security.

Постановка проблеми. Попри довготривале збройне протистояння, яке розпочалося у 2014 році, повномасштабне вторгнення РФ застало українське суспільство зненацька. Шок, який воно переживало в перші дні війни, супроводжувався не тільки прагненням утекти від небезпеки, а й класичною для стресових ситуацій реакцією протистояти ворогу, спрямовуючи наявні ресурси на захист своєї держави й національних цінностей. У прагненні зреалізувати це завдання українське суспільство проявило неймовірно високий рівень громадянської активності, жваво долучаючись до спротиву в лавах ЗСУ, сил територіальної оборони, волонтерської діяльності та благодійництва. Демонструючи активну громадянську позицію, небайдужі люди, благодійні фонди та громадські організації стрімко й організовано включалися в роботу, спрямовану на забезпечення потреб ЗСУ, ТРО, допомогу внутрішньо переміщеним особам, людям, що постраждали від війни, жорстокості російських окупантів тощо. Не стояли осторонь цих процесів і релігійні організації, низка з яких уже на початку повномасштабного вторгнення РФ стрімко перетворилися на потужні волонтерські хаби, які активно допомагали ЗСУ, постраждалому від війни українству, а подекуди навіть проводили активну міжнародну діяльність, спрямовану на посилення підтримки закордонними партнерами України й українського суспільства в його збройному спротиві російській агресії.

Непересічний вплив релігії та релігійних організацій на процес націєтворення, перебіг збройних конфліктів, громадянську активність і світогляд людей повертає в поле суспільної уваги проблему світоглядної спрямованості соціального служіння й волонтерської діяльності різних церков, конфесій і релігійних організацій. Особливу увагу дослідники приділяють УПЦ, яка, попри свій історичний і генетичний зв'язок із РПЦ (Дудченко, 2018), зберігає прихильність серед українського населення, свідченням чому можуть стати соціологічні дані Центру Разумкова (*Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (листопад 2023р.)*, б. д.). Згідно з ними, як мінімум 6% українського населення вважають себе парафіянами цієї церкви, тоді як 13% не підтримують заборону на її діяльність в Україні. Попри досить високий рівень лояльності українського населення до УПЦ, ЗМІ, громадські активісти, політики й органи місцевого самоврядування схиляються до обмеження присутності й активності УПЦ в українському суспільному просторі через лояльність до держави агресора та проросійський курс розвитку.

Аналіз останніх досліджень. Дещо амбівалентне сприйняття УПЦ в сучасному українському суспільстві в останнє десятиліття сколихнуло хвилю наукового інтересу до цієї релігійної організації. У цьому контексті можна згадати монографію С. Шкіль (Шкіль, 2016),

у якій дослідниця ретельно й усебічно проаналізувала нарративний світ сучасного російського православ'я та показала його тісний ідеологічний зв'язок із державою, або ж дисертаційне дослідження А. Фоменко. Цей науковець докладно висвітлив джерела та своєрідність ідеології російського православного фундаменталізму, водночас зосереджуючи свою увагу на рецепціях останнього в українському православ'ї (Фоменко, 2019). Не можна, як нам видається, оминати увагою й численні наукові праці, публічні виступи та дописи широко відомого сьогодні богослова Ю. Чорноморця. Цей фундаментальний український учений упевнено та рішуче доводить, що УПЦ є частиною РПЦ й навіть після повномасштабного вторгнення не зробила рішучих кроків, аби стати самостійною (Чорноморець, 2024). Ще більш радикальними у висновках стали фахівці Інституту стратегічних досліджень. В аналітичних доповідях вони чітко й послідовно доводять, що сьогодні УПЦ стала суттєвою загрозою національній безпеці України (Здіорук & Токман, 2023). Цю думку загалом поділяє й широковідомий в Україні вчений В. Бондаренко. Працюючи разом із колегами, він, на противагу вище згаданим нами дослідникам, намагається знівелювати конфлікт у православному середовищі, а тому робить спробу віднайти «модель легітимації УПЦ, що, на його думку, сприятиме «унезалеженню православної церкви України від Москви й об'єднанню православних» (Бондаренко та ін., 2023, с. 3).

Попри спроби дослідників віднайти механізм для послаблення православного конфлікту, різка критика з боку цілої низки українських науковців ідеології та політики УПЦ не завжди схвально сприймається в українському суспільстві й передусім парафіянами цієї релігійної організації. Намагаючись протистояти докорам, вони зазвичай апелюють до активної волонтерської допомоги УПЦ у боротьбі з агресором. Така ситуація породжує дещо неоднозначне ставлення громадськості до УПЦ, яка в публічному просторі позиціює себе як повноправний і цілком лояльний до держави на нації інститут громадянського суспільства.

Мета й завдання статті. З огляду на крайню неоднозначну оцінку діяльності УПЦ в сучасному українському суспільстві та науковому середовищі, мета статі полягає в експлікації

УПЦ як інституту громадянського суспільства й висвітленні специфіки соціального служіння та волонтерської діяльності УПЦ під час російсько-української війни.

Виклад основного матеріалу. Експлікувати УПЦ як інститут громадянського суспільства та проаналізувати специфіку його соціального служіння чи волонтерської діяльності надзвичайно складно, оминувши контекст її формування. Це, як цілком справедливо зауважує вже згаданий нами А. Фоменко, викликано тим, що становлення й розвиток УПЦ відбувалися у просторі т. зв. «релігійної поліфонії» (Фоменко, 2019, с. 197). Вона вимагала від відновлених (УГКЦ, УАКЦ) і новостворених, до яких тоді належали УПЦ МП та УПЦ КП, релігійних організацій, високого рівня соціальної активності в конкурентному протистоянні між собою та з протестантськими деномінаціями за прихильність вірян. У таких соціокультурних умовах, на продовження своєї думки зазначає дослідник, усім релігійним організаціям «необхідно було не лише використовувати тактичні та стратегічні моделі, спрямовані на дискредитацію конкурента, а й уміти домовлятися, ділити сфери впливу та розвивати власну політичну програму, яка б допомогла здобути більше прихильників» (Фоменко, 2019, с. 198).

Сформована в період «світоглядного вакууму» соціокультурна ситуація заклала підвалини для формування специфічної «конкурентної» (Фоменко, 2019, с. 198), суспільно-політичної моделі, у межах якої виробилося дещо амбівалентне ставлення до центру, яким для УПЦ залишалася Москва. Зокрема, попри те що перший очільник УПЦ митрополит Філарет прагнув сепарації від Москви, практично зреалізувати це завдання в силу різних обставин йому так і не вдалося (Бондаренко та ін., 2023, с. 7). Натомість його наступник, митрополит Володимир (Сабодан), «вирізнявся урівноваженим характером, запобігав зайвій перестановці кадрів, українізації навчальних закладів і церкви загалом», хоч і «вирізнявся добротою характеру та любов'ю до української культури, але чіткого й послідовного плану унезалеження православних в Україні він не мав» (Бондаренко та ін., 2023, с. 7). Така ситуація викликала не тільки високий рівень лояльності УПЦ до Московського патріархату, єдність із яким мала

забезпечити зв'язок зі світовим православ'ям, а й міжцерковні протистояння.

Постання й розвиток УПЦ (МП) у конкурентному релігійному середовищі України відбувався в єдності з розвитком правових підвалин функціонування релігійних організацій. Першим кроком на цьому шляху став ухвалений у квітні 1991 року Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації», який гарантував громадянам України право на свободу совісті та здійснення цього права, визначав обов'язки держави щодо релігійних організацій і, навпаки, закладав підвалини для подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії й церкви тощо (Про свободу совісті та релігійні організації, 2024). Не менш важливу роль у процесі визначення правового статусу церкви й інших релігійних організацій мало ухвалення в червні 1996 році Конституції України. Статтею 35 Основного Закону закріплено право кожного «на свободу світогляду і віросповідання», яке включало право «сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність». Водночас ця стаття чітко й однозначно стверджувала, що «Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова» (Конституція України, 2021, с. 39).

Конституційне закріплення автономії держави та церкви в Україні заклало підвалини для перетворення церкви й інших релігійних організацій на потужні інститути громадянського суспільства, навіть попри те що в розбудові громадянського суспільства їхня роль у різний час залишалася доволі неоднозначною. З одного боку, стрімке розширення чисельності й «зони їх присутності в різних соціальних сферах, поглиблення діалогу із суспільством» заклало підвалини для переходу церкви в партнерські стосунки з державою (Служька, 2017, с. 99). Однак, з іншого боку, така ситуація сприяла використанню різними політичними силами релігійних організацій задля «сакральної легітимізації політичних організацій або громадських об'єднань і для збереження їхньої влади, оскільки релігія впродовж віків проповідує, що «всяка влада від Бога» (Служька, 2017, с. 100). Як приклад згадаємо

президенство В. Януковича. Як відомо, він позиціював «себе як православна людина» й, отримавши «благословення на свою президентську діяльність у Предстоятеля РПЦ Патріарха Кирила та Предстоятеля УПЦ Митрополита Володимира», відверто підтримував УПЦ (МП) (*Московський патріархат просить Януковича не йти в Європу*, 2011). Ця лояльність активувала політичну активність УПЦ, проросійський актив якої у 2011 році звернувся до влади з проханням надати їй статус «домінуючою» та припинити євроінтеграційний процес (*Московський патріархат просить Януковича не йти в Європу*, 2011). Ці домагання негативно позначилися на ставленні широкого українського загалу до цієї релігійної організації, що, проте, не зуміло істотно змінити її ролі й місця в українському суспільстві.

Попри дещо амбівалентну роль окремих церков і релігійних організацій у розбудові громадянського суспільства в Україні, усе ж немає підстав сумніватися в тому, що релігійні об'єднання, як відокремлені від держави соціальні суб'єкти, «відігравали в історичній ретроспективі й відіграють сьогодні роль суспільної совісті, суспільного арбітра, викривача суспільних недоліків, захисника від усіх форм насильства, надавача гуманітарної допомоги, ініціатора й організатора правозахисної й екологічної діяльності. Загальносуспільні й загальнодемократичні цінності й орієнтації піддаються ерозії поза духовно-релігійними цінностями, а теологія здатна долучити апробовані впродовж багатьох століть рецепти суспільної взаємодії, загальнозначущі норми моральної регуляції. Саме звідси бере початок традиція визнавати церкву елементом громадянського суспільства за умови того, що вона відділена від держави» (Дудка, 2019).

Попри конституційно закріплену автономію держави та церкви, визнання релігійних організацій невіддільною частиною громадянського суспільства заклало підвалини для їхньої взаємодії з державою, особливо в сферах перетину інтересів. Цьому сприяло й те, що релігійні організації та церкви, як невід'ємний компонент суспільного життя, не могли й залишатися осторонь тих подій і процесів, що відбувалися й у суспільстві, і в державі. Це вимагало від них вироблення як чіткої та послідовної соціальної доктрини, так і міжконфесійної терпимості.

Саме із цією метою за ініціативи Л. Кучми в грудні 1996 році заснована Всеукраїнська Рада Церков і Релігійних Організацій. Вона стала представницьким міжконфесійним консультативно-дорадчим органом, який об'єднував і координував зусилля церков і релігійних організацій, спрямовані на досягнення міжконфесійного діалогу, духовне відродження України, розроблення проєктів нормативних документів з питань церковно-державних відносин тощо (*Інформація про ВРЦіРО*, б. д.).

Справа духовного відродження й розвиток міжконфесійного діалогу стали важливими компонентами соціальної місії УПЦ як члена ВРЦіРО. Утім ними, як свідчить Соціальна концепція УПЦ, не обмежувалася її соціально значуща діяльність. Визначену для себе «місію спасіння роду людського» вона здійснює «не тільки через пряму проповідь, а й через добротність, спрямовану на поліпшення духовно-морального та матеріального стану навколишнього світу» (*Соціальна концепція УПЦ*, б. д.). Зокрема, «наслідуючи святих апостолів», УПЦ активно розвивала соціальне служіння, реалізуючи свої проєкти «через активних священнослужителів, місцеві парафії та монастирі» (*Синодальне управління – Соціальне служіння Православної Церкви України*, б. д.). Так, завдяки пожертвам і спонсорській допомозі від приватних осіб, українських і закордонних благодійних організацій, УПЦ змогла організувати багатовекторну соціальну роботу, яка передбачала допомогу людям із обмеженими можливостями, сиротам і дітям, які позбавлені батьківського піклування, соціально-психологічну підтримку людей з хронічними й важкими захворюваннями (ВІЛ-інфекція, онкологічні хворі) та алко- чи наркозалежних, піклування й опіку про людей похилого віку й інших нужденних. Не менш важливим складником соціального служіння УПЦ була неформальна освіта дітей і духовно-патріотичне виховання молоді, популяризація програм, які сприяють розвитку благодійництва й волонтерської діяльності в Україні (*Синодальне управління – Соціальне служіння Православної Церкви України*, б. д.).

Незважаючи на активне й багатовекторне соціальне служіння УПЦ в перші десятиліття української незалежності, Революція Гідності й подальша російська агресія стали якісно новою сторінкою в історії УПЦ та її

соціального служіння. Це викликано тим, що тільки після Майдану 2013–2014 року, одним із символів якого було гасло «Церква з народом», християнські церкви, деномінації та нехристиянські релігійні об'єднання України стали справді потужними інститутами громадянського суспільства й показали свій потенціал у відстоюванні європейського вибору України. Солідаризуючись з українською громадою та її вибором в часи Революції, вони надавали моральну й духовну підтримку учасникам протестів, багато уваги водночас приділяючи мирному врегулюванню конфлікту. У постмайданний період багато з них стали активними генераторами національних реформ. У цій діяльності активно проявилися УГКЦ та УПЦ КП, очільники яких увійшли до складу Наглядової ради Національного форуму «Трансформація України», що створена у 2015 році. Не стояла осторонь трансформаційних процесів і ВРЦіРО, яка активно долучилася до процесу конституційної реформи й надала власні пропозиції до Основного Закону. Не можна забувати й про різку критику з боку різних релігійних організацій України змін, унесених до Кодексу законів про працю України (Токман, 2017).

Загалом немає сумніву в тому, що в часи Майдану та постмайданний період ВРЦіРО, активним членом якої стала УПЦ, не залишається осторонь тих соціальних викликів, що поставали перед українським суспільством, привертаючи його увагу до проблем суспільної справедливості, необхідності «забезпечення свободи віросповідання та інших фундаментальних прав людини, захисту суспільної моралі, боротьби з корупцією, належного соціального захисту вразливих і малозабезпечених верств населення, проведення чесних і прозорих виборів» (Дудка, 2019). Для їхнього розв'язання при ВРЦіРО в грудні 2017 року створена Комісія з питань соціального служіння, завданням якої стало не тільки розроблення різноманітних соціальних проєктів, а й вироблення Стратегії участі Церков і релігійних організацій у відновленні миру, під назвою «Україна – наш спільний дім» (*Стратегія участі церков у миробудуванні «Україна – наш спільний дім»*, б. д.). Основна увага в цьому документі зосереджена на проблемах, що постали в ті роки перед сучасним українським суспільством і потребували нагального розв'язання спільними зусиллями.

Очевидно, що пріоритетними посеред останніх стали турботи внутрішньо переміщених осіб, поранених і полонених, протидія дезінформації та фейків тощо. Інакше кажучи, цілі й завдання Стратегії спрямовані на подолання внутрішніх розколів суспільства, урегулювання конфліктів і формування низки заходів, спрямованих запобігти їм у майбутньому.

Попри активну роботу на ниві соціального служіння всіма релігійними організаціями України, саме в часи Революції Гідності й особливо після початку російської збройної агресії на Сході України почала проявлятися надзвичайно неоднозначна позиція УПЦ щодо викликів, які постали перед українським суспільством. Як активний член ВРЦіРО, вона підтримувала й розвивала проекти, розгорнуті цією релігійною організацією (*Інформація про ВРЦіРО*, б. д.), і долучалася до викликів, що постали перед українським суспільством через російську агресію на Сході України. У прагненні допомогти державі розв'язати їх окремі громади та єпархії УПЦ не тільки продовжили розвивати чинні в той час благодійні проекти, а й активно включилися у волонтерську роботу. Зокрема, уже на початку військових дій на Сході України парафіяни цієї релігійної організації завдяки активній організаційній роботі духівництва активно включалися у волонтерську діяльність, спрямовану на допомогу ЗСУ, родинам загиблих воїнів, лікування поранених бійців, адаптацію та матеріальну підтримку внутрішньо переміщених осіб на новому місці. Досить активно виявилася й дипломатична місія. У період АТО очільники УПЦ МП брали участь у перемовинах із Росією про звільнення полонених військовослужбовців, організували міжнародну гуманітарну допомогу тощо (Токман, 2017).

Розгортання потужної волонтерської допомоги всім постраждалим від російської агресії УПЦ поєднувалося з українською неоднозначною громадянською позицією частини її ієрархів. Так, уже на початку збройної агресії на Сході України окремі з них підтримали російську агресію, натомість очільники єпархій УПЦ, які опинилися на окупованих територіях, розпочали «відверто колабораціоністську діяльність: це митрополити Луган. і Алчевський Митрофан (Юрчук), Сімферопольський і Кримський Лазар (Швець), Горлівський і Слов'янський

Митрофан (Нікітін). Зафіксовані публічні акції освячення єпископами УПЦ (МП) рос. зброї в Криму (митрополит Феодосійський і Керченський Платон (Удовенко)). Дехто з владик, як, напр., єпископ Банченський, вікарій Чернів. єпархії Лонгин (Жар), оголошуючи прокляття, називаючи команду Президента України П. Порошенка «сатаністами», відверто забороняв захищати Україну зі зброєю в руках, зривав мобілізацію до укр. армії. Мін-во к-ри України оскаржило дії владики Лонгина (Жара) заявою до СБУ» (Євсєєва, 2019).

Деяко неоднозначну громадянську позицію зайняли не тільки ті священники, які опинилися в окупації, а й очільники УПЦ. У цьому контексті привертають увагу заяви митрополита Онуфрія (Березовського), який і на початку бойових дій на Сході України, і після повномасштабного вторгнення закликав припинити «братовбивче кровопролиття на українській землі» та збройне «протистояння двох наших братніх народів» (*Звернення Священного Синоду Української Православної Церкви від 28 лютого 2022 року – Відділ зовнішніх церковних зв'язків УПЦ*, б. д.). Такі заяви, як нам видається, і стали підставою упередженого ставлення українського суспільства до УПЦ, яка, на жаль, не змогла чітко й однозначно засудити «дії та риторику російського політичного керівництва, російського патріарха, сам факт російської збройної агресії, вчинені російськими військовими і найманцями акти насильства проти українських захисників та мирного населення» (Здіорук & Токман, 2023, с. 12).

Звісно, указуючи на проросійську орієнтацію УПЦ, не варто забувати про ту частину священників, які зайняли більш виважену, ніж керівництво УПЦ, громадянську позицію. Заручившись підтримкою мирян, вони вже на початку повномасштабної війни звернулися до митрополита Онуфрія та Собору предстоятелів древніх православних із проханням «непоминання патріарха Кирила; проведення над ним церковного суду за моральні злочини; засудження ідеології «русского міра»; налагодження діалогу з ПЦУ» (Здіорук & Токман, 2023, с. 10). Крім того, у середовищі УПЦ почала проголошувалася ідея відокремлення від РПЦ (Здіорук & Токман, 2023, с. 10). Нерідко саме ця частина священників включалася й в активну волонтерську діяльність, допомагаючи всім

постраждалим від війни та здійснюючи душпастирську роботу в ЗСУ. Таку активність, як свідчать уже згадане нами звернення Священного Синоду УПЦ від 28 лютого 2022 року, підтримували й очільники цієї церкви.

Попри цілком суголосні викликам часу заклики очільників УПЦ до збереження миру між собою та взаємну допомогу, позиція УПЦ в умовах повномасштабної війни залишається дещо неоднозначною. Це викликано тим, що в риториці її очільників й досі наявні російські наративи, а її керівний центр знаходиться в державі, що здійснила воєнну агресію проти України, що, як нам видається, суперечить не тільки вимогам частини 4 статті 12 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (Про свободу совісті та релігійні організації, 2024), а й інтересам української громадськості. Утім, з іншого боку, УПЦ, реагуючи на запити часу й суспільства, продовжує своє соціальне служіння, водночас долучаючись до різноманітних волонтерських проєктів (*Синодалне управління – Соціальне служіння Православної Церкви України*, б. д.). Цікаво, що така соціально значуща діяльність УПЦ, яка нині має найбільш розгалужену мережу релігійних організацій і потужні міжнародні зв'язки, залишається точковою і доволі непослідовною (*УПЦ маніпулює своєю волонтерською діяльністю*, 2022). Натомість антиукраїнська діяльність, як цілком аргументовано стверджують фахівці Національного інституту стратегічних досліджень, доволі послідовна й систематизована. На їхню думку, саме завдяки активній позиції та риториці УПЦ відбувається таке:

«– поширення та вкорінення в Україні ідеології «руського міра»;

– розкол українського суспільства за світоглядно-ідеологічною основою;

– дискредитація української влади всіх рівнів, у т. ч. Президента України;

– колабораціонізм із окупаційною владою, унаслідок чого загинули тисячі українських громадян;

– безпосередня участь кліру УПЦ МП у бойових операціях не лише як корегувальників ракетних ударів чи артилерійських обстрілів українських Сил оборони, мирних міст і сіл, а навіть зі зброєю в руках у складі російських терористичних формувань;

– ескалація напруги та ворожнечі в релігійному середовищі» (Здіорук & Токман, 2023, с. 11).

Це ж, своєю чергою, дає підстави стверджувати, що УПЦ втрачає свій зв'язок із запитами суспільства, позбавляючи себе можливості залишатися ефективним інститутом громадянського суспільства.

Не змінює цього й соціальне служіння та волонтерська діяльність релігійних громад і низки ієрархів УПЦ (*Звіт Соціально-Гуманітарної Діяльності за 2022 та I–II квартал 2023 року*, б. д.; *Місія Милосердя*, б. д.; *У єпархиях УПЦ допомагають біженцям, нужденним, захисникам і лікарням – репортаж*, б. д.). На противагу їм, керівництво УПЦ хоч і закликає до взаємної допомоги та підтримки, проте не розвиває власної послідовної волонтерської діяльності й не проявляє належної дипломатичної активності задля збільшення міжнародної підтримки української держави та безпосередньо вірян своєї церкви. Навпаки, від початку повномасштабної війни в ЗМІ регулярно з'являється інформація про маніпуляції УПЦ волонтерською діяльністю (*УПЦ маніпулює своєю волонтерською діяльністю*, 2022), упереджене ставлення до загиблих воїнів (*На Волині прихильники УПЦ (МП) не відчинили храм для відспівування загиблого воїна-земляка*, 2024), антиукраїнську діяльність священнослужителів УПЦ (Здіорук & Токман, 2023, с. 14). Таку дещо амбівалентну, на наш погляд, активність фахівці НІСД вважають прикриттям «цілеспрямованої антиукраїнської діяльності» УПЦ, у тому числі й через те, що ця соціально значуща робота «ні за розмахом, ні за інтенсивністю не кореспондується з чисельними показниками відповідної церковної мережі на конфесійній карті України» (Здіорук & Токман, 2023, с. 10). Попри те що така позиція не позбавлена раціонального зерна, усе ж маємо визнати, що соціальне служіння й волонтерську діяльність УПЦ в умовах її проросійської орієнтації можна розглядати і як прояв «низової» активності громад і вірян, у свідомості яких УПЦ постає не так органічною частиною РПЦ з центром у Москві, як носієм віковичних православних традицій українського народу.

Висновки. Правове закріплення автономії держави й церкви в Україні заклало підвалини для перетворення церков та інших релігійних організацій на потужні інститути громадянського суспільства. Це дало їм можливість на партнерських засадах із державою здійснювали

багатовекторне соціальне служіння у сферах перетину їхніх інтересів, навіть попри не завжди однозначну роль у розбудові громадянського суспільства. Найбільш яскраво ця амбівалентність проявлялася в діяльності УПЦ, очільники якої, незважаючи на відверту проросійську орієнтацію, реалізували низку соціальних програм через священнослужителів, активних парафіян, церкви та монастирі.

Революція Гідності й російська агресія на Сході України спонукали релігійні організації України витворювати свої соціальні доктрини, аби належним чином відреагувати на запити суспільства та своєї пастви щодо подій і викликів, що постали перед українським суспільством. Не стояла осторонь цих процесів й УПЦ. Як член ВРЦіРО, вона долучилася до розроблення проєктів національних реформ, стратегій розбудови України та соціально значущої діяльності, що, утім, не заважало її очільникам

поширювати в суспільній свідомості російські нарративи як у постмайданний період, так і в часи повномасштабної війни. Їх просування в умовах збройного протистояння супроводжується реалізацією низки соціально значущих проєктів, які, однак, за своїми масштабами не корелюються з розлогою церковною мережею та міжнародними зв'язками УПЦ. Це дає підстави дослідникам розглядати соціальне служіння й волонтерську діяльність УПЦ як своєрідне прикриття антиукраїнської діяльності. Попри те що подібні звинувачення не позбавлені раціонального зерна, усе ж, на наш погляд, соціальне служіння й волонтерську діяльність релігійних громад УПЦ можна розглядати як прояв т. зв. «низової» активності громад і вірян, у свідомості яких УПЦ постає не так органічною частиною РПЦ з центром у Москві, як носієм віковичних православних традицій українського народу.

Список використаних джерел:

Бондаренко, В.Д., Целковський, Г.А., & Кушнірчук, В.А. (2023). Православ'я в Україні: динаміка трансформаційних змін, їх чинники та результати. *Культурологічний альманах*, (4), 3–11. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.4.1>.

Дудка, Л. (2019). Церква як соціальний інститут: досвід і виклики в контексті становлення громадянського суспільства. *Проблеми міжнародних відносин* : збірник наукових праць, (15.), 224–243.

Дудченко, А., протоієрей. (2018). 10 відповідей про автокефалію Православної Церкви України. URL: <https://web.archive.org/web/20190306044324/http://www.preobraz.kiev.ua/2019/02/10-vidpovidey-pro-avtokefaliyu-pravoslavnoi-tserkvy-ukrainy/>.

4. всеєва, Т. (2019). Українська Православна Церква (УПЦ). *Енциклопедія історії України: Україна – Українці*. Київ : Наукова думка. URL: http://www.history.org.ua/?termin=Ukrainska_pravoslavna_tserkva_UPTs.

Засуджені Цуманської колонії та церковна громада УПЦ надали фінансову та продовольчу допомогу Українській армії. (2014, 8 вересня). Православна Волинь. URL: <https://volyn.church.ua/2014/09/18/zasudzheni-cumanskoji-koloniji-ta-cerkovna-gromada-upc-nadali-finansovu-ta-prodovolchu-dopomogu-ukrajinskij-armiji/>.

Звернення Священного Синоду Української Православної Церкви від 28 лютого 2022 року – Відділ зовнішніх церковних зв'язків УПЦ. (б. д.). Відділ зовнішніх церковних зв'язків УПЦ – офіційний сайт Синодального Відділу. URL: <https://vzcz.church.ua/2022/02/28/zvernennya-svyashennogo-sinodu-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi-vid-28-lyutogo-2022-roku/>.

Звіт Соціально-Гуманітарної Діяльності за 2022 та I–II квартал 2023 року (Українська Православна Церква Одеська єпархія). (б. д.). URL: <https://eparhiya.od.ua/>.

Здіорук, С. & Токман, В. (2023). Державно-церковні та суспільно-релігійні відносини в умовах війни Росії проти України : аналіт. доп. НІСД, 36.

Інформація про ВРЦіРО. (б. д.). ВРЦіРО. URL: <https://vrciro.org.ua/ua/council/info>.

Конституція України (2021). ВАІТЕ, 324.

Місія Милосердя. (б. д.). Місія «Синодальний відділ УПЦ з соціально-гуманітарних питань». URL: <https://blago.church.ua/>.

Московський патріархат просить Януковича не йти в Європу. (2011, 14 квітня). Українська правда. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2011/04/14/6105958/>.

На Волині прихильники УПЦ (МП) не відчинили храм для відспівування загиблого воїна-земляка. (2024, 6 березня). Голос України. Газета Верховної Ради України. URL: <http://www.golos.com.ua/article/377335>.

Про свободу совісті та релігійні організації, Закон України № 987-XII (2024) (Україна). URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text>.

Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (листопад 2023р.). (б. д.). Центр Разумкова. URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-reliiynosti-dovira-do-tserkvy-konfesiinyi-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvi-lystopad-2023r>.

Слубська, А. (2017). *Громадянська релігія в українських реаліях: філософсько-релігієзнавчий аналіз* [Дис... к. філос. н]. Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, 210.

Соціальна концепція УПЦ. (б. д.). Відділ соціального служіння та благодійництва: Бориспільська єпархія Української Православної Церкви. URL: <https://dobro.church.ua/dokumenti-upc/>.

Стратегія участі церков у миробудуванні «Україна – наш спільний дім». (б. д.). ВРЦіРО. URL: <https://vrciro.org.ua/ua/documents/uccro-peacebuilding-strategy-ukraine>.

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

У єпархіях УПЦ допомагають біженцям, нужденним, захисникам і лікарням – репортаж. (б. д.). Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ. URL: <https://uoc-news.church/2022/04/12/u-jeparhiyah-upc-dopomaga-yut-bizhencyam-nuzhdennim-zaxisnykam-i-likarnyam-reportazh-ch-30/>.

УПЦ маніпулює своєю волонтерською діяльністю. Фактчек. (2022, 19 грудня). Без брехні. URL: <https://without-lie.info/factcheck/upts-manipuliue-svoieiu-volonterskoiu-diialnistiu/>.

Фоменко, А. (2019). *Фундаменталістський поворот у сучасному російському православ'ї* [Дис... к. філос. н]. Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, 255.

Чорноморець, Ю. (2024). *Не розумію чому політологи кинулися шукати зради у перемовинах з патріархом Варфоломієм.* Facebook. URL: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100087932614765>.

Шкіль С. (2016). *Наративний світ сучасного російського православ'я.* Вид-во ПФ «Фоліант», 320.

References:

Bondarenko, V.D., Tselkovsky, G.A., & Kushnirchuk, B.A. (2023). pravoslavia v Ukrainy: dynamika transformatsiinykh zmin, yikh chynnyky ta rezultaty. [Orthodoxy in Ukraine: dynamics of transformational changes, their factors and results]. *Culturological almanac*, (4), 3–11. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.4.1> [in Ukrainian].

Dudka, L. (2019). Tserkva yak sotsialnyi instytut: dosvid i vykyky v konteksti stanovlennia hromadianskoho suspilstva. [The Church as a Social Institution: Experience and Challenges in the Context of Civil Society Development]. *Problemy mizhnarodnykh vidnosyn [Problems of international relations]: zb. nauk. prats.*, (15.), 224–243 [in Ukrainian].

Dudchenko, A., protoierei. (2018). *10 vidpovidei pro avtokefaliuu Pravoslavnoi Tserkvy Ukrainy. [10 answers about the autocephaly of the Orthodox Church of Ukraine]*. Retrieved from: <https://web.archive.org/web/20190306044324/http://www.preobraz.kiev.ua/2019/02/10-vidpovidey-pro-avtokefaliuu-pravoslavnoi-tserkvy-ukrainy/> [in Ukrainian].

Yevsieieva, T. (2019). *Ukrainska Pravoslavna Tserkva (UPTs). [Ukrainian Orthodox Church (UOC)]. U Entsyklopediia istorii Ukrainy: Ukraina – Ukraintsi.* Naukova dumka. Retrieved from: http://www.history.org.ua/?termin=Ukrainska_pravoslavna_tserkva_UPTs [in Ukrainian].

Zasudzhenni Tsumanskoi kolonii ta tserkovna hromada UPTs nadaly finansovu ta prodovolchu dopomohu Ukrainskii armii. [Convicts of Tsumansky colony and UOC church community provide financial and food aid to Ukrainian army]. (2014, 8 veresnia). Pravoslavna Volyn. Retrieved from: <https://volyn.church.ua/2014/09/18/zasudzhenni-cumanskoji-koloniji-ta-cerkovna-gromada-upc-nadali-finansovu-ta-prodovolchu-dopomogu-ukrajinskij-armiji/> [in Ukrainian].

Zvernennia Sviashchenoho Synodu Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy vid 28 liutoho 2022 roku – Viddil zovnishnikh tserkovnykh zviazkiv UPTs. (b. d.). [Appeal of the Holy Synod of the Ukrainian Orthodox Church of February 28, 2022 – UOC DECR Department for External Church Relations]. Viddil zovnishnikh tserkovnykh zviazkiv UPTs – ofitsiinyi sait Synodalnoho Viddilu. <https://vzcz.church.ua/2022/02/28/zvernennya-svyashhennogo-sinodu-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi-vid-28-lyutogo-2022-roku/>.

Zvit Sotsialno-Humanitarnoi Diialnosti za 2022 ta I-II kvartal 2023 roku. [Report on Social and Humanitarian Activities for 2022 and I-II quarter of 2023]. (Ukrainska Pravoslavna Tserkva Odeska yeparkhiia). [UOC]. (b. d.). Retrieved from: <https://eparhiya.od.ua/> [in Ukrainian].

Zdiuruk, S. & Tokman, V. (2023). *Derzhavno-tserkovni ta suspilno-relihiini vidnosyny v umovakh viiny Rosii proty Ukrainy. [State-Church and Socio-Religious Relations in the Context of Russia's War Against Ukraine]: analit. dop.* NISD, 36. [in Ukrainian].

Informatsiia pro VRTsiRO. (b. d.). [Information about UCCRO]. VRTsiRO. Retrieved from: <https://vrciro.org.ua/ua/council/info> [in Ukrainian].

Konstytutsiia Ukrainy. [Constitution of Ukraine]. (2021). VAITE, 324 [in Ukrainian].

Misiia Myloserdia. [Mission of Mercy]. (b. d.). Misiia «Synodalnyi viddil UPTs z sotsialno-humanitarnykh pytan». Retrieved from: <https://blago.church.ua/> [in Ukrainian].

Moskovskiy patriarkhat prosyt Yanukovycha ne yty v Yevropu. [The Moscow Patriarchate asks Yanukovich not to go to Europe]. (2011, 14 kvitnia). Ukrainska pravda. Retrieved from: <https://www.ppravda.com.ua/news/2011/04/14/6105958/> [in Ukrainian].

Na Volyni prykhylnyky UPTs (MP) ne vidchynyly khram dlia vidspivuvannia zahybloho voina-zemliaka. [In Volyn, supporters of the UOC (MP) did not open the church for the funeral service of a fallen soldier from the region]. (2024, 6 bereznia). Holos Ukrainy. Hazeta Verkhovnoi Rady Ukrainy. Retrieved from: <http://www.golos.com.ua/article/377335> [in Ukrainian].

Pro svobodu sovisti ta relihiini orhanizatsii. [On Freedom of Conscience and Religious Organisations] № 987-XII (2024) (Ukrain). Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text> [in Ukrainian].

Riven relihiinosti, dovira do Tserkvy, konfesiyni rozpodil ta mizhtserkovni vidnosyny v ukrainskomu suspilstvi (lystopad 2023r.). (b. d.). [Level of Religiosity, Trust in the Church, Confessional Distribution, and Interchurch Relations in Ukrainian Society (November 2023)]. Tsentr Razumkova. [Razumkov Centre]. Retrieved from: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-relihiinosti-dovira-do-tserkvy-konfesiyni-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvi-lystopad-2023r>.

Slubska, A. (2017). *Hromadianska relihiia v ukrainskykh realiiakh: filosofsko-relihiieznachyvi anali. [Civil Religion in Ukrainian Realities: Philosophical and Religious Analysis].* [Dys...k.filos.n]. Natsionalnyi pedahohichnyi universytet imeni M.P. Drahomanova, 210 [in Ukrainian].

Sotsialna kontsepsiia UPTs. (b. d.). [The social concept of the UOC]. Viddil sotsialnoho sluzhinnia ta blahodiinytstva: Boryspilska yeparkhiia Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy. Retrieved from: <https://dobro.church.ua/dokumenti-upc/> [in Ukrainian].

Stratehiia uchasti tserkov u myrobudivanni «Ukraina – nash spilnyi dim». (b. d.). [Strategy of church participation in peacebuilding “Ukraine is our common home”]. VRTsiRO. [UCCRO]. <https://vrciro.org.ua/ua/documents/uccro-peacebuilding-strategy-ukraine> [in Ukrainian].

Tokman, V. (2017). *Sotsialno znachushcha diialnist relihiinykh orhanizatsii Ukrainy v suchasnykh suspilno-politychnykh umovakh. [Socially Significant Activities of Religious Organizations of Ukraine in the Current Socio-Political Conditions]: analit. dop. NISD.* Retrieved from: https://niss.gov.ua/sites/default/files/2017-09/relig_org_Ukr_953c2.pdf [in Ukrainian].

U yeparkhiakh UPTs dopomahaiut bizhentsiam, nuzhdennym, zakhysnykam i likarniam. [UOC dioceses help refugees, the needy, defenders and hospitals]. Reportazh. (b. d.). Synodalnyi informatsiino-prosvitnytskyi viddil UPTs. Retrieved from: <https://uoc-news.church/2022/04/12/u-jeparxiyax-upc-dopomagayut-bizhencyam-nuzhdennim-zaxisnikam-i-likarnyam-reportazh-ch-30/> [in Ukrainian].

UPTs manipuliuiie svoieiu volonterskoiu diialnistiu. [The UOC manipulates its volunteer activities]. Faktchek. (2022, 19 hrudnia). Bez brekhni. Retrieved from: <https://without-lie.info/factcheck/upts-manipuliuiie-svoieiu-volonterskoiu-diialnistiu/> [in Ukrainian].

Fomenko, A. (2019). *Fundamentalistskyi povorot u suchasnomu rosiiskomu pravoslavii. [The Fundamentalist Turn in Modern Russian Orthodoxy].* [Dys... k.filos.n]. Natsionalnyi pedahohichnyi universytet imeni M.P. Drahomanova, 255 [in Ukrainian].

Chornomorets, Yu. (2024). *Ne rozumiiu chomu politolohy kynulysia shukaty zrady u peremovynakh z patriarkhom Varfolomiem. [I do not understand why political scientists rushed to look for treason in the negotiations with Patriarch Bartholomew].* Facebook. Retrieved from: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100087932614765> [in Ukrainian].

Shkil, S. (2016). *Naratyvnyi svit suchasnoho rosiiskoho pravoslavlia. [The narrative world of contemporary Russian Orthodoxy].* Vyd-vo PF «Foliant», 320 [in Ukrainian].

Руснак Юрій Іванович,

*кандидат юридичних наук, старший дослідник,
заслужений юрист України, заступник начальника центру –
начальник науково-дослідного управління проблем ресурсного забезпечення у воєнній сфері,
сфері оборони та військового будівництва
Центру воєнно-стратегічних досліджень
Національного університету оборони України
orcid.org/0000-0002-1418-5793*

ФОРМУВАННЯ СЛУЖБИ ВІЙСЬКОВОГО КАПЕЛАНСТВА В ЗБРОЙНИХ СИЛАХ УКРАЇНИ В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ: ІСТОРИКО-ПРАВОВИЙ АСПЕКТ

Стаття є дослідженням капеланської служби в Збройних Силах України. Визначено, що капеланська служба в Збройних Силах України – це важливий складник духовного життя військовослужбовців. Капелани, представляючи різні релігійні конфесії, забезпечують духовну підтримку військовослужбовців. У відповідь на агресію російської федерації у 2014 році виникла необхідність удосконалити на законодавчому рівні діяльність військових капеланів у Збройних Силах України, оскільки потрібно було забезпечувати духовну та моральну підтримку військовослужбовців в умовах ведення бойових дій. У статті автор детально аналізує, як відбувалося становлення та розвиток законодавчої бази щодо впровадження капеланської служби в процесі проведення антитерористичної операції та операції Об'єднаних сил на Сході нашої держави в період з 2014 до 2022 року. Установлено, що за окреслений період ухвалено низку нормативно-правових актів, які на належному рівні врегулювали діяльність військових капеланів у Збройних Силах України. Важливим етапом у розвитку капеланської служби в Україні стало ухвалення Закону України «Про Службу військового капеланства» у 2021 році. Цей закон уперше в історії Збройних Сил України законодавчо визначив порядок регулювання відносин у сфері забезпечення права військовослужбовців на свободу світогляду та віросповідання. Також у Законі окреслено правові, організаційні основи та принципи функціонування служби військового капеланства.

Окремо автор звертає увагу на ключові нормативно-правові акти щодо діяльності військових капеланів, ухвалені в умовах широкомасштабного вторгнення російської федерації в Україну в лютому 2022 року. Так, дослідження трансформації законодавчої бази військового капеланства в Збройних Силах України є вкрай важливим та необхідним для забезпечення всебічного розуміння ролі капеланів в умовах російсько-української війни, а також з метою вдосконалення законодавчої бази, що регулює окреслену сферу.

Ключові слова: агресія російської федерації, капеланська служба, Збройні Сили України, моральна підтримка військовослужбовців.

Rusnak Yurii,

*PhD. in Law, Senior Researcher, Honored Lawyer of Ukraine,
Deputy Head of the Center – Head of the Research Department on Resource Provision Issues
in the Military Sphere,
Defense and Military Construction of the Center for Military-Strategic Studies
of the National Defense University of Ukraine
orcid.org/0000-0002-1418-5793*

FORMATION OF THE MILITARY CHAPLAINCY SERVICE IN THE ARMED FORCES OF UKRAINE IN THE CONTEXT OF THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR: A HISTORICAL AND LEGAL PERSPECTIVE

The article explores the chaplaincy service within the Armed Forces of Ukraine, emphasizing its importance as a key component of the spiritual life of service members. Chaplains, representing various religious denominations,

provide essential spiritual support to military personnel. In response to the Russian Federation's aggression in 2014, there arose a need to enhance the legislative framework governing the activities of military chaplains in Ukraine's Armed Forces, in order to provide both spiritual and moral support to service members engaged in combat. The author examines in detail the development and establishment of a legal foundation for the implementation of chaplaincy service during the anti-terrorist operation and Joint Forces Operation in Eastern Ukraine from 2014 to 2022. It is established that during this period, a series of regulatory acts were enacted to adequately govern the activities of military chaplains within the Armed Forces of Ukraine. A significant milestone in the development of chaplaincy in Ukraine was the adoption of the Law of Ukraine "On the Military Chaplaincy Service" in 2021. This law, for the first time in the history of Ukraine's Armed Forces, formally established the regulatory framework for safeguarding the rights of service members to freedom of conscience and religion. The law also outlined the legal, organizational, and operational principles for the functioning of the chaplaincy service.

The author further highlights key regulatory acts regarding the activities of military chaplains enacted in response to the large-scale invasion by the Russian Federation in February 2022. Thus, the study of the transformation of the legislative framework for military chaplaincy in Ukraine's Armed Forces is crucial for a comprehensive understanding of the chaplains' role in the context of the Russia-Ukraine war and to improve the legislative framework governing this field.

Key words: Russian Federation aggression, chaplaincy service, Armed Forces of Ukraine, moral support for military personnel.

Вступ. Постановка проблеми. З початком російської збройної агресії у 2014 році та окупації Автономної Республіки Крим, а також окремих районів Донецької та Луганської областей перед Україною постали нові виклики, які вимагали перегляду підходів до забезпечення не тільки матеріальних потреб військовослужбовців, а й морально-етичних. російська федерація (рф) використовувала широкий арсенал гібридних інструментів, поширювала пропаганду та здійснювала психологічні операції, унаслідок чого виникла гостра необхідність у формуванні внутрішньої єдності у військових колективах та забезпеченні моральної стійкості військовослужбовців. З початком російсько-української війни особливої актуальності та значущості набуло військове капеланство. Так, військові капелани надавали значну духовну підтримку військовослужбовцям, забезпечували їх психоемоційну стійкість, а також підвищували рівень патріотизму й формували морально-етичні цінності. Окреслені події стали підґрунтям для формування та розвитку законодавчої бази щодо діяльності військових капеланів у Збройних Силах України.

В умовах широкомасштабного вторгнення рф в Україну у 2022 році значно зросла роль військових капеланів у результаті масштабу бойових дій та залученні великої кількості особового складу. Тому дослідження розвитку законодавчої бази щодо діяльності військового капеланства в Збройних Силах України в умовах російсько-української війни є вкрай актуальним як з погляду історичної ретроспективи

в умовах проведення антитерористичної операції (АТО) та операції Об'єднаних сил (ООС) на Сході України, так і в умовах широкомасштабного вторгнення рф.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Питанню становлення та розвитку капеланства в Збройних Силах України присвячено низку праць науковців. Так, зокрема, військове капеланство досліджували: І. Голяченко, М. Ващук, І. Єленич, І. Риженко, С. Скуріхін та інші.

У своїй роботі О. Томчук досліджував волонтерську душпастирську службу в зоні АТО. У праці В. Гоголя та Р. Делятинського окреслено історію становлення військового капеланства в Збройних Силах України у період з 1991 до 2022 року. Дослідження О. Костюка спрямовано на аналіз капеланства в структурі морально-психологічного забезпечення Збройних Сил України у 2022–2023 роках. Утім, тривала агресія рф зумовлює подальші дослідження окресленої теми.

Мета і завдання статті – дослідити формування та розвиток законодавчої бази щодо діяльності служби військового капеланства в Збройних Силах України в умовах російсько-української війни.

Виклад основного матеріалу. Із квітня 2014 року в умовах проведення АТО на Сході України почав зароджуватися волонтерський рух капеланів. Для священнослужителів стали звичними виїзди до військових підрозділів, які перебувають на бойових завданнях (Томчук, 2018). Священники перебували з підрозділами в найнебезпечніших місцях зони проведення

АТО, безпосередньо виїжджали на лінію зіткнення та фактично мігрували за окремими військовими підрозділами. Крім того, вони переміщувалися між підрозділами певного батальйону й спілкувалися з військовослужбовцями на місцях (у бліндажах, окопах). Це дало змогу ефективно встановити зв'язок між капеланством як майбутньою традиційною інституцією та самими солдатами й офіцерами. Окреслене дало змогу капеланству впливати на морально-психологічний стан військових підрозділів (Костюк, 2023).

2 липня 2014 року Кабінетом Міністрів України видано Розпорядження «Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі» № 677-р (Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії, Державній спеціальній службі транспорту та Державній прикордонній службі, 2014), відповідно до якого в пункті 1 визначено, що Міністерству оборони, Міністерству внутрішніх справ та Адміністрації Державної прикордонної служби доручалося в місячний термін розробити та затвердити відповідно до компетенції положення про службу військового духовенства (капеланську службу) в Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі, визначивши, що священнослужителі, які запропоновані релігійними організаціями та успішно пройшли відбір, працевлаштовуються з укладенням відповідних трудових договорів у підрозділи Збройних Сил, Національної гвардії та Державної прикордонної служби, належать до персоналу Збройних Сил, Національної гвардії та Державної прикордонної служби і є військовими священниками (капеланами). Крім того, здійснити в місячний строк після затвердження зазначених положень відбір осіб з числа священнослужителів, які запропоновані релігійними організаціями для забезпечення душпастирської опіки військовослужбовців і резервістів Збройних Сил, Національної гвардії та Державної прикордонної служби, згідно з вимогами таких положень. Окремо звертається увага на організацію навчання військових священників (капеланів) основ військової справи, а також їх військово-гуманітарну та військово-психологічну підготовку.

Затвердження зазначеного Розпорядження стало основою для подальшого ухвалення нормативно-правових актів Міністерства оборони та Міністерства внутрішніх справ з метою налагодження діяльності військових капеланів і створення відповідних штатних посад.

У січні 2015 року на виконання пункту розпорядження Кабінету Міністрів України від 2 липня 2014 року № 677-р «Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі» та з метою організації діяльності військових священників (капеланів) у Збройних Силах України Міністерством оборони України видано Наказ «Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України» від 27 січня 2015 року № 40 (Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України, 2015). У цьому Положенні визначено призначення, головні завдання, порядок діяльності, взаємодію, права й обов'язки підрозділів (посадових осіб) з питань служби військового духовенства (капеланства), органів військового управління, військових священників (капеланів), консультативно-дорадчого органу – Ради в справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України, а також уповноважених від релігійних організацій за співробітництво з Міністерством оборони України у сфері реалізації особовим складом права на свободу світогляду й віросповідання.

Також у цьому Положенні зазначалося, що військові священники (капелани) є фізичними особами, які мають духовну освіту, є священнослужителями зареєстрованої в Україні релігійної організації, пройшли відбір та прийняті на роботу на посади працівників у військових частинах, військових навчальних закладах, установах та організаціях Збройних Сил України для задоволення релігійних потреб особового складу.

14 грудня 2016 року Розпорядженням Кабінету Міністрів України внесено зміни до Розпорядження Кабінету Міністрів України від 2 липня 2014 року № 677 «Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі», відповідно до

якого назву Розпорядження викладено в такій редакції: «Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії, Державній спеціальній службі транспорту та Державній прикордонній службі» (Про внесення змін до розпорядження Кабінету Міністрів України від 2 липня 2014 р. № 677, 2016).

7 липня 2015 року Міністерством оборони України видано Наказ «Про затвердження Положення про Управління з питань служби військового духовенства (капеланства) та Положення про територіальні відділення з питань служби військового духовенства (капеланства)» № 320. Відповідно до п. 1.1 вказаного Наказу, Управління з питань служби військового духовенства (капеланства) визначався як відокремлений підрозділ Міністерства оборони України, призначення якого полягало в організації підготовки, розподілу та організації діяльності військових священників (капеланів) задля задоволення релігійних потреб військовослужбовців та працівників Збройних Сил України. Крім того, Наказом передбачалося створення чотирьох територіальних відділень з питань служби військового духовенства (капеланства): Західне, Північне, Східне, Південне, та визначено зони їх відповідальності (Додаток до Положення про територіальні відділення) (Скуріхін, 2021). Окреслений Наказ втратив чинність на підставі Наказу Міністерства оборони України «Про визнання таким, що втратив чинність, наказу Міністерства оборони України від 07.07.2015 № 320» від 10 квітня 2017 року № 216 (Про визнання таким, що втратив чинність, наказу Міністерства оборони України від 07.07.2015 № 320, 2017).

У 2016 році робилися подальші кроки щодо вдосконалення служби військового капеланства в Збройних Силах України. Так, 14 грудня 2016 року було видано Наказ Міністерства оборони «Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України» № 685, на підставі якого втратив чинність Наказ Міністерства оборони України від 27 січня 2015 року № 40 «Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України» (Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах

України, 2016). У новому Положенні визначали основні завдання, порядок діяльності структурних підрозділів (посадових осіб) Міністерства оборони України, Збройних Сил України з питань організації діяльності служби військового духовенства (капеланства) та права й обов'язки військових священників (капеланів). Варто зазначити, що цей Наказ втратив чинність відповідно до Наказу Міністерства оборони України «Про визнання таким, що втратив чинність, наказу Міністерства оборони України від 14 грудня 2016 року № 685» від 18 липня 2023 року № 420 (Про визнання таким, що втратив чинність, наказу Міністерства оборони України від 14 грудня 2016 року № 685, 2023).

Отже, з 2017 року в Україні офіційно почав функціонувати інститут військового капеланства, військовий священник став штатною посадою, яка прирівнювалася до посади заступника командира полку або батальйону. Утім, на необхідності щодо запровадження інституту капеланів у військових формуваннях України наголошувалося ще з початком бойових дій на Сході України, коли український капеланський рух уже почав набувати власних унікальних рис (Ващук, 2018).

У 2018 році в умовах проведення ООС на Сході України продовжувалося вдосконалення законодавчої бази. Так, було видано Наказ Генерального штабу Збройних Сил України «Про затвердження Положення про духовні центри Збройних Сил України» від 20 листопада 2018 року № 417 (Про затвердження Положення про духовні центри Збройних Сил України, 2018). Цим Наказом визначено порядок організації діяльності та використання духовних центрів Збройних Сил України. У Наказі зазначено, що заборонено допускати до духовних центрів на території військових частин представників релігійних організацій, центри яких розташовані на території країн-агресорів, діяльність яких може спричинити міжконфесійні конфлікти у військовому середовищі, а також негативно вплинути на морально-психологічний стан особового складу (Етапи становлення служби військового духовенства в Збройних Силах України).

У вересні 2020 року Наказом начальника Генерального штабу Збройних Сил України затверджено Доктрину «Задоволення

духовно-релігійних потреб в об'єднаних операціях», яка стала визначальною з питань організації задоволення духовно-релігійних потреб в об'єднаних операціях (Доктрина «Задоволення духовно-релігійних потреб в об'єднаних операціях», 2020). Протягом 2019–2020 років забезпечення душпастирської опіки військовослужбовців спрямовувалося на розвиток капеланської служби, а саме завдяки вивчення досвіду задоволення духовно-релігійних потреб особового складу в умовах проведення ООС на Сході України, а також досвіду армій держав-членів НАТО стосовно організації діяльності служби військового духовенства та підготовки військових священників (капеланів) (Біла книга – 2019–2020. Збройні Сили України, Держспецтрансслужба, 2021). Варто зазначити, що інститут військового капеланства є одним зі стандартів НАТО, що запроваджується в українську військову систему. Військові капелани в країнах Північноатлантичного альянсу посідають одне з важливих місць, бо турбуються про людину у військовому однострою (Голяченко, 2023).

Важливим та значущим кроком стало ухвалення Закону України «Про Службу військового капеланства» від 30 листопада 2021 року № 1915-IX (Про Службу військового капеланства, 2021), яким уперше в історії Збройних Сил України законодавчо закріплено порядок регулювання відносин у сфері забезпеченні права на свободу світогляду та віросповідання військовослужбовців, а також визначено правові й організаційні засади та принципи діяльності служби військового капеланства (Риженко & Єленич, 2024).

В умовах широкомасштабного вторгнення РФ у 2022 році Законом України «Про внесення зміни до розділу IV “Прикінцеві положення” Закону України “Про Службу військового капеланства”» щодо дати набрання чинності від 15 березня 2022 року № 2131-IX внесено зміни до Закону України № 1915-IX (Про внесення зміни до розділу IV «Прикінцеві положення» Закону України «Про Службу військового капеланства» щодо дати набрання чинності, 2022), у результаті чого фактично завершилося законодавче становлення інституту військового капеланства.

У грудні 2022 року до Закону України «Про Службу військового капеланства» внесено

зміни Законом України «Про внесення зміни до статті 8 Закону України “Про Службу військового капеланства”» від 13 грудня 2022 року № 2845-IX, зокрема в частині 1 статті 8 (Підготовка військових капеланів) військові капелани Збройних Сил України, Національної гвардії України, інших утворених відповідно до законів України військових формувань та Державної прикордонної служби України проходять навчання за спеціальною програмою підготовки військових капеланів відповідно слова «у навчальному центрі Збройних Сил України, Національної гвардії України, Державної прикордонної служби України» замінено словами «у вищих військових навчальних закладах Збройних Сил України, Національної гвардії України, Державної прикордонної служби України та військових навчальних підрозділах закладів вищої освіти» (Про внесення зміни до статті 8 Закону України «Про Службу військового капеланства», 2022).

Також варто зазначити, що в березні 2024 року Законом України «Про внесення змін до деяких законів України щодо забезпечення прав військовослужбовців та поліцейських на соціальний захист» від 21 березня 2024 року № 3621-IX до Закону України «Про Службу військового капеланства» було внесено зміни, зокрема статтю 7 окресленого Закону доповнено частиною третьою такого змісту: «Не може бути військовим капеланом особа, яка належить до релігійної організації, що визнана такою, що входить до структури (є частиною) релігійної організації, керівний центр (управління) якої розташований у державі, визнаній такою, що здійснила збройну агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України» (Про внесення змін до деяких законів України щодо забезпечення прав військовослужбовців та поліцейських на соціальний захист, 2024).

Так, нова сторінка історії військового капеланства в Україні пишеться в складних умовах війни РФ проти України, у якій українська нація прагне відстояти незалежність власної держави та загальнолюдські цінності свободи людини, зокрема й право на свободу віросповідання. За таких обставин військові капелани у своєму служінні Богові й народові підтримують моральний дух воїнів і суспільства, сприяють формуванню сучасної української нації (Гоголь & Делятинський, 2022).

Висновки. Отже, основними завданнями капеланської служби в умовах російсько-української війни є підтримка належного морального й духовного стану, а також патріотичне виховання військовослужбовців. Формування та розвиток інституту капеланства в Збройних Силах України здійснювалося в надзвичайно важкий період, в умовах проведення АТО (ООС) на Сході України (з 2014 до 2022 року). Також в умовах

широкомасштабного вторгнення в лютому 2022 року законодавцем зроблено значні кроки щодо вдосконалення законодавства стосовно функціонування та діяльності військових капеланів у Збройних Силах України. Окреслене демонструє системність і цілеспрямованість державної політики в зазначеній сфері, відображаючи так необхідність духовно підтримати військовослужбовців в умовах війни.

Список використаних джерел:

- Біла книга – 2019–2020. Збройні Сили України, Держспецтрансслужба. Київ, 2021. 196.
- Ващук, М. М. (2018). Правові механізми реалізації військово-капеланської служби: українські реалії та польський досвід. Актуальні дослідження правової та історичної науки (випуск 8): *матеріали міжнародної науково-практичної інтернет-конференції / Збірник тез доповідей: випуск 8*, 3–6.
- Гоголь, В., Делятинський, Р. (2022). Історія становлення військового капеланства в Збройних Силах України (1991–2022 роки). *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. Випуск 42, 26–38.
- Голяченко, І. (2023). Компаративний аналіз інституту капеланства. *Актуальні проблеми правознавства*, 1 (33). 77–83.
- Доктрина «Задоволення духовно-релігійних потреб в об'єднаних операціях», Генеральний штаб Збройних Сил України (2020). URL: <https://dovidnykmpz.info/wp-content/uploads/2020/10/Doktryna-dukhovnykh-potreb.pdf>.
- Етапи становлення служби військового духовенства в Збройних Силах України, Генеральний штаб Збройних Сил України. *Facebook*. URL: <https://www.facebook.com/GeneralStaff.ua/posts/%D0%B5%D1%82%D0%B0%D0%BF%D0%B8-%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D1%8F-%D1%81%D0%BB%D1%83%D0%B6%D0%B1%D0%B8-%D0%B2%D1%96%D0%B9%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D0%B3%D0%BE-%D0%B4%D1%83%D1%85%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B0-%D0%B2-%D0%B7%D0%B1%D1%80%D0%BE%D0%B9%D0%BD%D0%B8%D1%85-%D1%81%D0%B8%D0%BB%D0%B0%D1%85-%D1%83%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D0%B8-%D0%BE%D1%84%D1%96%D1%86%D1%96%D0%B9/1154142448088344/>.
- Костюк, О. (2023). Капеланство у структурі морально-психологічного забезпечення Збройних Сил України у 2022–2023 роках. Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу: *матеріали V Міжнар. наук.-практ. конф., присвяченої пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького)*, 2018–221.
- Про визнання таким, що втратив чинність, наказу Міністерства оборони України від 07.07.2015 № 320, Наказ Міністерства оборони України № 216 (2017). URL: https://www.mil.gov.ua/content/mou_orders/216_nm_2017.pdf.
- Про визнання таким, що втратив чинність, наказу Міністерства оборони України від 14 грудня 2016 року № 685, Наказ Міністерства оборони України № 420 (2023). URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z1314-23#Text>.
- Про внесення змін до деяких законів України щодо забезпечення прав військовослужбовців та поліцейських на соціальний захист, Закон України № 3621-IX (2024). URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3621-20#Text>.
- Про внесення змін до розпорядження Кабінету Міністрів України від 2 липня 2014 р. № 677, Розпорядження Кабінету Міністрів України № 964-р (2016). URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/964-2016-p#Text>.
- Про внесення зміни до розділу IV «Прикінцеві положення» Закону України «Про Службу військового капеланства» щодо дати набрання чинності, Закон України № 2131-IX (2022). URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2131-20#Text>.
- Про внесення зміни до статті 8 Закону України "Про Службу військового капеланства", Закон України № 2845-IX (2022). URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2845-20#Text>.
- Про затвердження Положення про духовні центри Збройних Сил України, Наказ Генерального штабу Збройних Сил України №417 (2018). URL: <https://dovidnykmpz.info/zagalni/nakaz-heneral-noho-shtabu-zbroynykh-syl-ukrainy-vid-20-11-2018-417-pro-zatverdzhennia-polozhennia-pro-dukhovni-tsenry-zbroynykh-syl-ukrainy/>.
- Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України, Наказ Міністерства оборони № 40 (2015). URL: https://www.mil.gov.ua/content/other/MOU40_2015.pdf.
- Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України, Наказ Міністерства оборони України № 685 (2016). URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17#Text>.
- Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії, Державній спеціальній службі транспорту та Державній прикордонній службі, Розпорядження Кабінету Міністрів України № 677-р (2014). URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/677-2014-%D1%80/ed20140702#Text>.

Про Службу військового капеланства, Закон України № 1915-IX (2021). URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text>.

Риженко, І. М., Єленич, І. С. (2024). Військове капеланство в Україні як засіб формування і підтримки морально-психологічного стану військовослужбовців. Актуальні питання розвитку юридичної науки в період воєнного стану: *Міжнародна науково-практична конференція*. Науково-дослідний інститут публічного права, Львів – Торунь : Liha-Pres, 125–128.

Скуріхін, С. М. (2021). Правові основи церковного служіння в Збройних Силах України. *Юридичний науковий електронний журнал*, (1), 33–37.

Томчук, О. (2018). Волонтерська душпастирська служба в зоні АТО. *Військово-історичний меридіан*, (18), 121–130.

References:

Bila knyha – 2019-2020. Zbroini Syly Ukrainy, Derzhspetstranssluzhba. [White Book – 2019-2020. Armed Forces of Ukraine, State Special Transport Service]. Kyiv. 2021. 196 [in Ukrainian].

Vashchuk, M. M. (2018). Pravovi mekhanizmy realizatsii viiskovo-kapelanskoï sluzhby: ukraïnski realii ta polskyi dosvid. [Legal Mechanisms for the Implementation of Military Chaplaincy: Ukrainian Realities and Polish Experience]. Aktualni doslidzhennia pravovoi ta istorichnoi nauky (vyпуск 8): *materialy mizhnarodnoi naukovopraktychnoi internet-konferentsii / Zbirnyk tez dopovidei: vypusk 8*, 3–6 [in Ukrainian].

Hohol, V., Deliatynskyi, R. (2022). Istoriia stanovlennia viiskovoho kapelanstva v Zbroinykh Sylakh Ukrainy (1991–2022 roky). [History of the Formation of Military Chaplaincy in the Armed Forces of Ukraine (1991–2022)]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriiia filos.-politoh. studii*. Vypusk 42, 26–38 [in Ukrainian].

Holiachenko, I. (2023). Komparatyvnyi analiz instytutu kapelanstva. [Comparative Analysis of the Chaplaincy Institute]. *Aktualni problemy pravoznavstva*, 1 (33). 77–83 [in Ukrainian].

Doktryna “Zadovolennia dukhovno-relihiinykh potreb v obiednanykh operatsiiakh”. [Doctrine of 'Satisfaction of Spiritual and Religious Needs in Joint Operations'], Heneralnyi shtab Zbroinykh Syl Ukrainy (2020). Retrieved from: <https://dovidnykmpz.info/wp-content/uploads/2020/10/Doktryna-dukhovnykh-potreb.pdf> [in Ukrainian].

Etapy stanovlennia sluzhby viiskovoho dukhovenstva v Zbroinykh Sylakh Ukrainy. [Stages of the Formation of Military Chaplaincy in the Armed Forces of Ukraine], Heneralnyi shtab Zbroinykh Syl Ukrainy. Facebook. Retrieved from: <https://www.facebook.com/GeneralStaff.ua/posts/%D0%B5%D1%82%D0%B0%D0%BF%D0%B8-%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D1%8F-%D1%81%D0%BB%D1%83%D0%B6%D0%B1%D0%B8-%D0%B2%D1%96%D0%B9%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D0%B3%D0%BE-%D0%B4%D1%83%D1%85%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B0-%D0%B2-%D0%B7%D0%B1%D1%80%D0%BE%D0%B9%D0%BD%D0%B8%D1%85-%D1%81%D0%B8%D0%BB%D0%B0%D1%85-%D1%83%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D0%B8-%D0%BE%D1%84%D1%96%D1%86%D1%96%D0%B9/1154142448088344/> [in Ukrainian].

Kostiuk, O. (2023). Kapelanstvo u strukturi moralno-psykholohichnoho zabezpechennia Zbroinykh Syl Ukrainy u 2022-2023 rokakh. [Chaplaincy in the Structure of Moral and Psychological Support of the Armed Forces of Ukraine in 2022-2023]. *Filosofiiia religii ta medytsyny v postsekuliarnu dobu: materialy V Mizhnar. nauk.-prakt. konf., prysviachenoi pamiaty svt. Luky (V. F. Voïno-Yasenetskoho)*, 2018–221 [in Ukrainian].

Pro vyznannia takym, shcho vtratyv chynnist. [On the Recognition as Having Lost Effect], nakazu Ministerstva oborony Ukrainy vid 07.07.2015 № 320, Nakaz Ministerstva oborony Ukrainy № 216 (2017). Retrieved from: https://www.mil.gov.ua/content/mou_orders/216_nm_2017.pdf [in Ukrainian].

Pro vyznannia takym, shcho vtratyv chynnist. [On the Recognition as Having Lost Validity], nakazu Ministerstva oborony Ukrainy vid 14 hrudnia 2016 roku № 685, Nakaz Ministerstva oborony Ukrainy № 420 (2023). Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z1314-23#Text> [in Ukrainian].

Pro vnesennia zmin do deiakykh zakoniv Ukrainy shchodo zabezpechennia prav viiskovosluzhbovtsiv ta politseiskykh na sotsialnyi zakhyst. [On Amending Certain Laws of Ukraine Regarding the Protection of Rights of Service Members and Police Officers for Social Security], Zakon Ukrainy № 3621-IX (2024). Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3621-20#Text> [in Ukrainian].

Pro vnesennia zmin do rozporiadzhennia Kabinetu Ministriv Ukrainy vid 2 lypnia 2014 r. № 677. [On Amending the Resolution of the Cabinet of Ministers of Ukraine dated July 2, 2014, No. 677], Rozporiadzhennia Kabinetu Ministriv Ukrainy № 964-r (2016). Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/964-2016-r#Text> [in Ukrainian].

Pro vnesennia zminy do rozdiliv IV "Prykintsevi polozhennia" Zakonu Ukrainy "Pro Sluzhbu viiskovoho kapelanstva" shchodo daty nabrannia chynnosti. [On Amending Section IV 'Transitional Provisions' of the Law of Ukraine 'On the Military Chaplaincy Service' Regarding the Date of Entry into Force], Zakon Ukrainy № 2131-IX (2022). Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2131-20#Text> [in Ukrainian].

Pro vnesennia zminy do staty 8 Zakonu Ukrainy "Pro Sluzhbu viiskovoho kapelanstva". [On Amending Article 8 of the Law of Ukraine 'On the Military Chaplaincy Service], Zakon Ukrainy № 2845-IX (2022). Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2845-20#Text> [in Ukrainian].

Pro zatverdzhennia Polozhennia pro dukhovni tsentry Zbroinykh Syl Ukrainy. [On the Approval of the Regulations on Spiritual Centers of the Armed Forces of Ukraine], Nakaz Heneralnoho shtabu Zbroinykh Syl Ukrainy № 417 (2018). Retrieved from: <https://dovidnykmpz.info/zagalni/nakaz-heneral-noho-shtabu-zbroinykh-syl-ukrainy-vid-20-11-2018-417-pro-zatverdzhennia-polozhennia-pro-dukhovni-tsentry-zbroinykh-syl-ukrainy/> [in Ukrainian].

Pro zatverdzhennia Polozhennia pro sluzhbu viiskovoho dukhovenstva (kapelansku sluzhbu) u Zbroinykh Sylakh Ukrainy. [On the Approval of the Regulations on the Service of Military Chaplaincy (Chaplain Service) in the Armed Forces of Ukraine], Nakaz Ministerstva oborony № 40 (2015). Retrieved from: https://www.mil.gov.ua/content/other/MOU40_2015.pdf [in Ukrainian].

Pro zatverdzhennia Polozhennia pro sluzhbu viiskovoho dukhovenstva (kapelansku sluzhbu) u Zbroinykh Sylakh Ukrainy. [On the Approval of the Regulations on the Service of Military Chaplaincy (Chaplain Service) in the Armed Forces of Ukraine], Nakaz Ministerstva oborony Ukrainy № 685 (2016). Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17#Text> [in Ukrainian].

Pro sluzhbu viiskovoho dukhovenstva (kapelansku sluzhbu) u Zbroinykh Sylakh, Natsionalnii hvardii, Derzhavnii spetsialnii sluzhbi transportu ta Derzhavnii prykordonnii sluzhbi. [On the Service of Military Chaplaincy (Chaplain Service) in the Armed Forces, National Guard, State Special Transport Service, and State Border Guard Service], Rozporiadzhennia Kabinetu Ministriv Ukrainy № 677-r (2014). Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/677-2014-%D1%80/ed20140702#Text> [in Ukrainian].

Pro Sluzhbu viiskovoho kapelanstva. [On the Military Chaplaincy Service], Zakon Ukrainy № 1915-IX (2021). Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text> [in Ukrainian].

Ryzenko, I.M., Yelenych, I.S. (2024). Viiskove kapelanstvo v Ukraini yak zasib formuvannia i pidtrymky moralno-psykholohichnoho stanu viiskovosluzhbovtiv. [Military Chaplaincy in Ukraine as a Means of Shaping and Supporting the Moral and Psychological State of Service Members]. Aktualni pytannia rozvytku yurydychnoi nauky v period voiennoho stanu: *Mizhnarodna naukovo-praktychna konferentsiia*. Naukovo-doslidnyi instytut publichnoho prava, Lviv – Torun : Liha-Pres, 125–128.

Skurikhin, S. M. (2021). Pravovi osnovy tserkovnoho sluzhinnia v Zbroinykh Sylakh Ukrainy. [Legal Foundations of Church Ministry in the Armed Forces of Ukraine]. *Yurydychnyi naukovyi elektronnyi zhurnal*, (1), 33–37 [in Ukrainian].

Tomchuk, O. (2018). Volonterska dushpastyrska sluzhba v zoni ATO. [Volunteer Chaplaincy Service in the ATO Zone]. *Viiskovo-istorychnyi merydian*, (18), 121–130 [in Ukrainian].

Сарапін Олександр Васильович,

кандидат філософських наук,

доцент кафедри релігієзнавства

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

orcid.org/0000-0001-9339-2338

tenasand@gmail.com

ДО ПИТАННЯ ПРО КОНФЕСІЙНУ ІДЕНТИФІКАЦІЮ СВІДКІВ ЄГОВИ

У статті пропонується аналіз трьох частотних установок, наявних у працях дослідників та інсайдерів щодо розв'язання питання конфесійної ідентифікації Свідків Єгови. Ідеться про їх зарахування або до культурів (нових релігійних рухів), або до християнства загалом, або до протестантизму. Попередньо уточнюється смисл понятійної конструкції «конфесійна ідентифікація» та подається стисла презентація Свідків Єгови. По мірі верифікації установок видатних представників кожної з трьох позицій щодо конфесійної належності Свідків Єгови розкривається зміст таких ключових термінів, як «культи», «секти», «нові релігійні рухи», «християнство», «протестантизм», «маргінальний протестантизм». У контексті аналізу сприйняття Свідків Єгови як християн з'ясовується питання їхньої самоідентифікації. Висвітлюється позиція Свідків Єгови, в основі якої лежать твердження про їхню виняткову належність до «справжніх християн» і, відповідно, неприйняття «християнського світу». Подаються доводи ортодоксів, які категорично відкидають тезу про унікальність християнства Свідків Єгови. Автором пропонується аргументи на користь належності Свідків Єгови до маргінального протестантизму, які уможливаються в перспективі розкриття генетичного, теологічного та інституційного чинників.

Ключові слова: Свідки Єгови, конфесійна ідентифікація, культури, секти, нові релігійні рухи, християнство, протестантизм, маргінальний протестантизм.

Sarapin Alexander,

Candidate of Philosophical Sciences,

Associate Professor at the Department of Religious Studies

Taras Shevchenko National University of Kyiv

orcid.org/0000-0001-9339-2338

tenasand@gmail.com

ON THE QUESTION OF CONFESSIONAL IDENTIFICATION OF JEHOVAH'S WITNESSES

The article offers an analysis of three frequency settings present in the works of researchers and insiders regarding the solution to the issue of confessional identification of Jehovah's Witnesses. We are talking about their attribution either to cults (new religious movements), or to Christianity in general, or to Protestantism. The meaning of the conceptual construct "confessional identification" is preliminary clarified and a condensed presentation of Jehovah's Witnesses is offered. In the process of verifying the attitudes of prominent representatives of each of the positions regarding the confessional affiliation of Jehovah's Witnesses, the meaning of such key concepts as "cults", "sects", "new religious movements", "Christianity", "Protestantism", "marginal Protestantism" is revealed. In the context of analyzing the perception of Jehovah's Witnesses as Christians, the question of their self-identification is resolved. The position of Jehovah's Witnesses is highlighted, which is based on the assertion of their exclusive belonging to "true Christians" and, accordingly, rejection of the Christian world. The arguments of Christian orthodoxies are presented, who categorically reject the thesis about the uniqueness of Christianity of Jehovah's Witnesses. The author offers arguments in favor of Jehovah's Witnesses belonging to marginal Protestantism. Such arguments seem possible in the perspective of revealing genetic, theological and institutional factors.

Key words: Jehovah's Witnesses, confessional identification, cults, sects, new religious movements, Christianity, Protestantism, marginal Protestantism.

Вступ. У сучасному світовому релігієзнавстві досі дискусійним залишається питання конфесійної ідентифікації Свідків Єгови. Під конфесійною ідентифікацією розуміється встановлення співвіднесення якоїсь конфесії з певною релігійною традицією або її відгалуженням. Автори більшості досліджень, присвячених історії та віросповіданню Свідків Єгови, зазвичай уникали його розв'язання, обмежуючись або аксіоматичними твердженнями, або натяками на їхню належність до певного напряму християнської традиції. Однак ознайомлення з працями тих науковців, які докладно розглядали конфесійні особливості Свідків Єгови, дає змогу попередньо узагальнити про наявність трьох установок щодо розв'язання питання їхньої ідентифікації. Ідеться про належність цієї конфесії або до культів (нових релігійних рухів), або до християнства загалом, або до протестантизму. Звісно, слід зважати на аргументи за і проти кожної з декларованих позицій. При цьому можливими є варіативні розв'язання в межах згаданих трьох установок в інтервалі від навішування ярликів до установлення самоідентифікації. Звідси випливає мета дослідження – проаналізувати кожну з наявних установок, відображених в інсайдерській та дослідницькій літературі й обґрунтувати власну пропозицію щодо вирішення питання конфесійної ідентифікації Свідків Єгови.

Принагідно потребує уточнення об'єкт дослідження. Ідентифікації підлягатиме конфесія Свідків Єгови. Така її назва була санкціонована в липні 1931 р. на міжнародному конгресі в Колумбусі (штат Огайо). Тим самим Свідки Єгови відокремилися від інших релігійних груп, які виникли внаслідок розколу руху Дослідників Біблії. У питаннях віросповідання й практики вони підпорядковуються авторитету «Товариства Вартової башти, Біблій і трактатів», яке під такою назвою було офіційно зареєстроване в Детройті (штат Мічиган) в січні 1919 р. У соціологічній літературі побуває сприйняття Товариства Вартової башти як збірної назви організації Свідків Єгови (див.: Beckford, 1975, р. 13).

Розпочну з демонстрації першої позиції, представленої в працях Я. К. Ван Баалена, Е. Хоукема, У. Мартіна, Г. Керна, М. Інтровіньє, Дж. Кріссайдса, Р. Дерікбурга. Передусім варта уваги праця американського кальвіністського

теолога Яна Карела Ван Баалена «Хаос культів: дослідження сучасних змін», у якій Свідки Єгови потрапляють до когорти нехристиянських культів, але мають християнські корені. Викладу їхніх історій та віровчення присвячено окремих розділ (Van Baalen, 1947, р. 166–199).

Американський кальвіністський теолог Ентоні Хоукема визнавав Свідків Єгови нехристиянською культовою системою. З огляду на це, симптоматичною видається назва його праці «Чотири основні культу: Християнська Наука, Свідки Єгови, мормонізм, адвентизм сьомого дня». Причому Е. Хоукема уналежнював Свідків Єгови до «культів, які виникають усередині протестантизму» (Hoekema, 1963b, р. 374). Щоправда у своїй праці він уникає визначення культу як такого, обмежуючись розгорнутим аналізом його п'яти узагальнених характеристик. До останніх Е. Хоукема зараховував: «1) позабіблійне джерело авторитету; 2) заперечення виправдання тільки благодаттю; 3) знецінювання Христа; 4) самовизначення як виняткової спільноти врятованих; 5) центральну роль в есхатологічній кульмінації історії» (Hoekema, 1963b, р. 378–379, 382, 385).

Зазначимо, що кальвіністський теолог також писав про властивий культурам «різкий розрив з історичним християнством і його конфесіями» (Hoekema, 1963b, р. 374). Загалом, у нього вможливується сприйняття культу як типової релігійної організації, у якій є ознаки відходження від усталених структур християнської традиції.

До «царства культів» зводив Свідків Єгови американський теолог, баптист за віросповіданням Уолтер Мартін. Причому культом він уважав групу осіб, поєднаних довкола певної людини або її неправильного тлумачення Біблії. У. Мартін уважав, що «Свідки Єгови здебільшого є послідовниками тлумачень Чарльза Т. Рассела і Дж. Ф. Рутерфорда» (Martin, 1985, р. 11). В іншому місці тексту він обмовився про «культ, настільки явно нехристиянський, як Свідки Єгови» (Martin, 1985, р. 370). На ідентифікації Свідків Єгови як культу також наполягав американський лютеранський теолог Герберт Керн. Зокрема, він стверджував: «Організація Вартова Башта не є ревною і фундаменталістською християнською групою. Це радше нехристиянський культ, чиї переконання формуються його керівним органом» (Kern,

1995, р. 9). З огляду на твердження Я. К. Ван Баалена, Е. Хоукми, У. Мартіна і Г. Керна, Свідків Єгови наділяють статусом «культу» через їх відмову від дотримання традиційних християнських доктрин.

Італійський соціолог Массімо Інтровіньє у своїх публікаціях зараховує Свідків Єгови до нових релігій християнського походження. Спираючись на свою класифікацію нових релігійних рухів, яку умовно можна назвати типологією чотирьох «ні», він уналежнює Свідків Єгови до типу рухів, найменш віддалених від історичного християнства (Introvigne, 1993, р. 32–38). Для М. Інтровіньє в основі такого типу нових релігійних рухів полягає установка «Церква – ні, Христос – так». Додамо, що чотири типи «нових релігій» можна розглядати як концентричні круги, які поступово відходять від християнського ядра.

Принагідно потребує уточнення понятійна конструкція «нові релігійні рухи». Ідеться про більш-менш організовані конфесійні об'єднання, які виникають у другій пол. XIX ст. й у своєму подальшому існуванні або виходять за межі традиційних віросповідань, або вдаються до їх істотних трансформацій. Варта уваги характеристика таких конфесійних об'єднань, подана англійським релігієзнавцем Дж. Кріссайдсом. Він стверджував: «Нові релігійні рухи (НРР), або на думку деяких, «культи», становлять собою напрочуд різноманітну групу. Деякі з них теологічно консервативні, інші радикально новаторські; одні прямують у далеке майбутнє, інші назад у далеке минуле: одні можуть дотримуватися якоїсь широкої релігійної традиції або змішувати кілька традицій; їхні підходи до моралі й етики часто мають мало спільного, а їхні релігійні практики й організації однаково еклектичні» (Chryssides, 2001, р. XII). До речі, Дж. Кріссайдс зараховує Свідків Єгови до нових релігійних рухів, які вийшли з протестантизму (Chryssides, 2001, р. 85).

У вітчизняному релігієзнавстві до ідентифікації Свідків Єгови як представників нових релігійних рухів схиляється Костянтин Мезенцев. У відповідному підрозділі «Географії релігій» він зараховує цю релігійну організацію до «основних західних культів (неохристиянських релігій)» (Павлов, Мезенцев, Любіцева, 1999, с. 156–157).

Наскільки доречними є спроби уналежнити Свідків Єгови до нових релігійних

рухів? По-перше, слід зважати на аморфність самої понятійної конструкції «нові релігійні рухи». У релігієзнавчій літературі досі бракує її чіткого визначення, як, утім, і належного визначення поняття «культи». У більшості публікацій автори вдаються до описових характеристик «нових релігійних рухів» і «культурів». Наприклад, англійська соціологиня Айлін Баркер констатує: «У суто практичних цілях цей термін слід розуміти як той, що належить до груп, рухів або організацій, які називають альтернативними релігіями, нетрадиційними релігіями, культурами або сучасними сектами (Barker, 1989, р. 4). Відповідно, прихильники першої позиції наголошують на відходженні Свідків Єгови від форм історичного християнства, унаслідок якого начебто уможлиблюється їх найменування «новою» конфесією.

Проте прихильники цієї конфесії категорично не погоджуються з таким найменуванням. Натомість вони дотримуються установки: «Свідки Єгови не намагаються запроваджувати нові доктрини, новий спосіб поклоніння, нову релігію. Замість цього їхня сучасна історія відображає свідомі зусилля з навчання тому, що міститься в Біблії, натхненному Слові Божому» (Jehovah's Witnesses – Proclaimers of God's Kingdom, 1993, с. 120). Щоправда, на сторінках журналу «Вартова башта» неодноразово трапляється ідентифікація вчення Свідків Єгови як «нової релігії» в значенні тієї, що оновлює людину, змінює її життя на краще.

По-друге, представники нових релігійних рухів зазвичай поривають із цінностями тієї традиції, з арсеналу якої вони черпають свої, хоч і модифіковані, ідеї та уявлення. Точніше, ідеться про їх претензії на повний розрив з попередньою традицією або про її радикальну оптимізацію. У будь-якому разі адепти більшості нових релігійних рухів усіяко наголошують на своїй унікальності й неузгодженості з основоположеннями якоїсь релігійної традиції. Тим самим у багатьох дослідників з'являється спокуса уналежнювати Свідків Єгови до розряду «нових сект». Наприклад, французький соціолог Режі Дерікбур виокремлював сім характеристик, наявність яких дає змогу стверджувати про належність Свідків Єгови до сектантського руху. Ідеться про есхатологізм, міленаризм, утопічність, добровільне членство, елітарність, войовничість і радикалізм. (Dericquebourg,

1981, р. 125–132). Такі характеристики придатні для опису більшості нових релігійних рухів. Однак слід визнати проблематичними твердження про розрив Свідків Єгови з материнською Церквою. Зауважу, що ця релігійна організація виникає як група дослідників біблійних текстів, які прагнули їх зрозуміти й керуватися ними в повсякденному житті. Усе-таки варто погодитися з твердженням Арно Бланшара: «Мета Рассела і його послідовників – не створити новий релігійний рух, а просто поширити Біблію і зробити відомим її особливе прочитання» (Blanchard, 2006, р. 42).

Крім того, у релігієзнавчій та соціологічній літературі слово «секта» часто-густо вживається з образливим відтінком для позначення такої конфесійної меншини, яка перебуває в конфронтації з більшістю дійсних релігійних організацій. Тоді це слово набуває вибіркового полемічного значення, доволі помітного в публікаціях представників домінуючих християнських церков.

Тим самим уможлиблюється позиція тих дослідників, які наполягають на ідентифікації Свідків Єгови як християнських сектантів або просто сектантів. Зокрема, для американського баптистського проповідника Соммерфілда Вімбіша це «ворожа Слово Божому секта» (Вімбіш, 1958, с. 5). Польський католицький теолог Пйотр Йордан Слівінський зараховує Свідків Єгови до «різних сект християнського походження» (Слівінський, 1999, с. 47). Водночас він не визнавав їхню оригінальну християнську ідентичність.

У колах соціологів також домінує сприйняття Свідків Єгови як християнських сектантів або власне християн. Наприклад, американські соціологи Родні Старк і Лоуренс Яннаконе визначають Свідків Єгови як «християнську секту» (Stark & Iannaccone, 1997, р. 142).

Звісно, слід зважати на самоідентифікацію послідовників Товариства Вартової Башти як питомих християн. З огляду на це, варте уваги свідчення канадської антропологині, колишньої активістки Товариства Вартової Башти Хізер Деніз Боттінг. Вона стверджувала: «Назва “християнин” по праву належить тільки Свідкам Єгови, згідно з їхніми переконаннями, тому що християнське зібрання під керівництвом Христа – це сучасний “народ” Свідків Єгови» (Botting, 1984, р. 5).

Принагідно потребує уточнення семантика поняття «християнство». Йдеться про оформлену у варіативних напрямках, течіях й організаціях систему вірувань, цінностей і практик, в основі яких лежать проповіді Ісуса Христа та їхні подальші теологічні концептуалізації. У такому разі Свідки Єгови причетні до християн як таких.

Однак вони не вважають себе належними до «християнського світу». Натомість Свідки Єгови визнають себе «істинними» християнами. Наприклад, в одній із публікацій «Вартової башти» стверджується: «.. і правдиві християни є щасливі, тому що вони називаються християнські Свідки Єгови, оголошуючи Його ім'я у 200 країнах, навіть до кінців землі». (Любителі Божого Ім'я, 1969, с. 90). Між іншим, у публікаціях Товариства Вартової башти частотним аргументом на користь ідентифікації Свідків Єгови як християн слід визнати наголос на їх біблійній вкоріненості. Зокрема, в одному із журналів «Пробудись!» можна знайти імперативне твердження: «Свідки Єгови – християни, бо їхні вчення ґрунтуються на Біблії. Однак вони не є протестантами, католиками чи православними, оскільки деякі вчення цих релігій небіблійні» (Запитання, які часто ставлять люди, 2010, с. 6). Крім того, Свідки Єгови дотримуються установки, згідно з якою справжнє християнство кануло в Лету разом з останнім з апостолів. Тривалий час воно зазнавало деградації, аж поки Чарльз Тейз Рассел в 1870-х рр. не започаткував Товариство Вартової Башти. Звідси випливає претензія Свідків Єгови на статус справжніх християн. У такому разі послідовники Товариства Вартової башти не вважають себе належними до «загальноновизнаного християнства», або до «християнського світу». В одному з випусків «Вартової башти» сказано: «До загальноновизнаного християнства належать релігії, які стверджують, що є християнськими, але які не вчать людей поклонятися Єгови відповідно до його норм» (Залишайтеся вірними під час «великого лиха», 2019, с. 19).

На особливу увагу заслуговують свідчення віровідступників. Насамперед згадаю про канадського історика Джеймса Пентона. Колишній активіст Товариства Вартової башти не сумнівався в належності Свідків Єгови до християн. Д. Пентон писав про «значний християнський сектантський рух» і про «спільноту,

яка представляє собою одну з найзначніших християнських сект, що розвинулася в Америці й стала всесвітнім рухом» (Penton, 1985, р. 3, 253). Також варте уваги свідчення американського місіонера, колишнього члена Керівної ради Свідків Єгови Раймонда Франца. Він писав: «...хоч би якими іменами нас не називали люди, це не має значення для нас; ми не називаємось жодним іншим ім'ям, крім «єдиного імені, даного під небом і для людей – Ісуса Христа. Ми називаємо себе просто Християнами й не зводимо перепони, щоб відокремити від нас тих, хто вірить у наріжний камінь нашої споруди, згаданий Павлом: «Христос помер за гріхи наші, за Писанням»; а ті, для кого така позиція є недостатньо повною, не мають права називатися Християнами» (Franz, 2002, р. VII).

Не дивно, що претензія Свідків Єгови на статус справжніх християн викликає шквал критики з боку представників домінуючих християнських церков. На властивій текстам Свідкам Єгови антихристиянській мотивації наполягав кальвіністський теолог Е. Хоукема. Прикметним видається його узагальнення: «Отже, стверджується, що всі християнські групи за межами їхнього кола перебувають у п'їтми, незалежно від того, наскільки вони старанно вивчають Священне Писання; мовиться, що тільки Свідки Єгови ходять у світлі, оскільки їхній «помазаний клас» є Божим каналом освячення для всіх людей на землі» (Hoekema, 1963a, р. 35). В іншому місці тексту він наголошував: «Відношення Свідків Єгови до християнської церкви загалом настільки є фанатичним, що здається майже неймовірним. Тільки вони, Свідки Єгови, є істинним народом Бога; всі інші – послідовники диявола» (Hoekema, 1963a, р. 77). Також згадаю про інвективи польських католицьких теологів Войцеха Ганца і Теодора Ленкевича. Вони стверджують: «З аналізу усієї доктрини Свідків Єгови недвозначно випливає, що їх не можна зараховувати до християнських спільнот» (Ганц, Ленкевич, 1994, с. 43).

Більшість авторів, які негативно налаштовані до «нехристиянського» руху Свідків Єгови, зважає на принципову несумісність їх доктрин із доктринами історичних форм християнства. Критиці зазвичай піддають властиві послідовникам «Товариства Вартової вежі» антиринітаризм, невизнання божественності Христа

і Святого Духа, заперечення тілесного воскресіння Ісуса Христа, неприйняття безсмертя душі, відмова від шанування хреста та інших зображень. Такого кшталту віросповідні положення Свідків Єгови ортодокси сприймають як серйозні відхилення від форм церковного християнства. Однак Свідки Єгови у своїх публікаціях переконані в тому, що вони повернули християнству його первинне віровчення, яке, своєю чергою, зазнавало спотворення з боку традиційних церковних структур.

Третю позицію в питанні розв'язання конфесійної ідентифікації Свідків Єгови представляють ті дослідники, які наголошують на протестантській детермінанті. Така позиція виявляється доволі частотною в представників світового релігієзнавства. Наприклад, у томі VII авторитетної «Енциклопедії релігій» стверджується про Свідків Єгови як про «сектантську протестантську групу, засновану в кінці XIX століття» (Weddle, 2005, р. 4820).

Інші приклади. Джеймс Пентон у праці «Апокаліпсис відкладається» узагальнював: «Свідки Єгови вирости з релігійного середовища американського протестантизму кінця XIX століття. Хоча вони можуть здаватися помітно відмінними від основних протестантів і відкидати деякі центральні доктрини великих церков, насправді вони є специфічно американськими спадкоємцями адвентизму, пророчих рухів британського й американського евангелізму XIX століття, методизму й міленаризму як англіканства сімнадцятого століття, так й англійського протестантського нонкорформізму» (Penton, 1985, р. 13). Зауважу, що канадський історик вказував на віросповідні витоки Свідків Єгови, цілковито пов'язуючи їх з напрямками протестантизму. Американський філософ Стівен Браун уналежнює Свідків Єгови до «протестантського релігійного плавильного котла в Сполучених Штатах» (Brown, 2009, р. 11). Французький філософ Мішель Малерб стверджував про належність Свідків Єгови до протестантизму, точніше, до його «некласифікованих маргінальних рухів» (Malherbe, 1994, р. 50).

У колах вітчизняних релігієзнавців ідентифікація Свідків Єгови як представників саме пізнього протестантизму набуває статусу своєрідної аксіоми. Такої позиції дотримуються Вікторія Любашенко, Сергій Головащенко,

Петро Яроцький, Анатолій Денисенко. Зокрема, В. Любащенко містить *єгови́зм* [правопис авторки – О. С.] до течій пізнього протестантизму (Любащенко, 1995, с. 8). Для С. Головащенко Свідки Єгови – це «одна з найпізніших течій у протестантизмі» (Головащенко, 1999, с. 207). П. Яроцький зараховує Свідків Єгови до течій пізнього протестантизму (Яроцький, 2006, с. 179, 181) або до «протестантських церков» (Яроцький, 2008, с. 420, 428). Він же обмовляється про цілковите дотримання Свідками Єгови принципу *Sola Scriptura* і про половинчасте сприйняття ними принципів *sola fide* та *sola gratia*. Також київський релігієзнавець докладно розбирає їх учення про Бога, людину й спасіння. В остаточному підсумку П. Яроцький узагальнює, що Свідки Єгови «дійсно мають підстави не вважати себе протестантською течією, а окремою унікальною християнською релігією» (Яроцький, 2008, с. 421).

Питання ідентифікації Свідків Єгови також торкається А. Денисенко. Зокрема, Свідків *Ієгови* [правопис автора – О. С.] та мормонів він зараховує до релігійних груп, які перебувають «дещо відособлено від офіційно визнаного й традиційного (з погляду догматики) протестантизму» (Денисенко, 2018, с. 282). При цьому А. Денисенко наполягає на потребі враховувати суто генетичний і доктринальний чинники. На його думку, «якщо розглядати їх у контексті історичного становлення, зваживши на протестантське коріння їх походження, то їх, безперечно, можна називати протестантськими течіями. Проте дослідження їх віровчення крізь призму теології перешкоджає уналежнювати їх до протестантів» (Денисенко, 2018, с. 282).

Самі Свідки Єгови категорично відкидають усілякі спроби їх ідентифікації як протестантів. З огляду на це, варта уваги їхня мотивація подібного несприйняття, яку можна знайти в одному з випусків «Вартової башти». По-перше, Свідки Єгови не визнають властиві протестантським конфесіям учення про Трійцю, пекло й безсмертя душі, бо вони «не лише суперечать Біблії, а й спотворюють правду про Бога» (Чи Свідки Єгови – це протестантська релігія? 2009, с. 19). По-друге, Свідки Єгови «не бажають висловлювати якийсь протест, а прагнуть поширювати біблійне знання» (Чи Свідки Єгови – це протестантська релігія?

2009, с. 19). По-третє, Свідки Єгови «залишаються об'єднаним всесвітнім братством, тоді як протестантизм розколовся на сотні конфесій» (Чи Свідки Єгови – це протестантська релігія? 2009, с. 19). До того ж прихильники Товариства Вартової башти закидають протестантам у їхній прив'язаності до цінностей мирського життя. На їхню думку, «протестантизм зі своїми численними конфесіями осквернив себе комерційними й політичними звабами світу навіть більше, ніж його старша сестра в особі римського католицизму. Так, Єгова потурбується про те, щоб весь християнський світ було знищено» (*Jehovah Unsheathe His Sword!* 1988, р. 21).

Зауважу, що перший контраргумент видається свідченням властивого Свідкам Єгови виразного конфесіоцентризму. Ідеться, зокрема, про їх категоричну відмову від начебто «спотворених» в історії тринітарних форм протестантизму. Однак до обсягу класифікаційного осередку «протестантизм» також входять такі антитринітарні конфесії, як мормони та п'ятдесятники-унітарії.

З іншого боку, прихильники тих протестантських конфесій, які визнають Трійцю, пекло й безсмертя душі, також не бажають бачити у своїх лавах теократичне Товариство Вартової башти. Тому більшість протестантських авторів не тільки не визнає Свідків Єгови своїми, а й уважає їх тими, хто спотворив дух оновленої Реформацією християнської традиції. Наприклад, баптистський проповідник С. Вімбіш писав: «Ніколи ще в історії християнства не було такого фальшування та гвалтування Слова Божого, такого диявольського перекручування істини Божої, як це робиться цими так званими Свідками Єгови» (Вімбіш, 1958, с. 9). Додамо, що більшість протестантських теологів уважають упередженим «Переклад Нового світу Священного Писання», санкціонованого Товариством Вартової башти. Крім того, слід зважати на принципові розбіжності Свідків Єгови з традиційними протестантами щодо Трійці, особи Ісуса Христа, сприйняття пекла й ставлення до свят.

Далі, з огляду на тексти «Вартової башти», слово «протест» Свідки Єгови вважають пов'язаним зі Шпеєрською протестацією 1529 р. Тому для них протестанти є позначенням послідовників Мартіна Лютера. В одному

з випусків «Вартової башти» сказано: «З того часу ця назва поширилась на всіх, хто підтримував принципи та ідеї Реформації» (Чи Свідки Єгови – це протестантська релігія? 2009, с. 19). Звісно, що Свідки Єгови не вважають Реформацію сакральною подією і тим паче визначальною подією в історії християнства. Утім, таке розуміння слова «протестант» є тільки однією з версій його походження.

З іншого боку, у своїх публікаціях Свідки Єгови також вдаються до «народної етимології», в основі якої – походження слова «протестант» від слова «протест». Ідеться про «протест» проти чогось або когось. У згаданій вище статті «Чи Свідки Єгови – це протестантська релігія?» вони наголошують на несприйнятті протесту в значенні «заперечення» чи «незгоди з чимось». Тому в їхніх журналах можна знайти публікації, у яких Свідки Єгови протестують проти дискримінації членів своєї організації. Для прикладу згадаю про буклет «Народе Франції, тебе ошукують!» (січень 1999 р.), у якому стверджується: «250 000 Свідків Єгови та їхніх приятелів, які живуть у Франції, *протестують* проти того, як нечесно їхню християнську релігію, що існує у Франції з 1900 року, стали, починаючи з 1995 року, прирівнювати до небезпечних сект... *Протестують* проти постійного цькування, жертвою якого вони стали» (Свідки у Франції звертаються до громадськості, 1999, с. 9). Принагідно зауважимо, що Товариство Вартової башти відкидає будь-який компроміс з політичними системами з питань мілітаризму й патріотизму. Саме тому Свідків Єгови можна назвати свого роду протестною релігійною організацією. Інакше кажучи, у їхніх публікаціях має місце семантичне перекривання двох версій походження слова «протестант».

Зрештою, прибічники Товариства Вартової башти претендують на статус єдиної універсальної організації на противагу численним інституціональним осередкам протестантизму. Зауважимо, що Товариство Вартової башти претендує на статус саме такої організації, яка надає вірянам «правдиві знання». Словами Д. Бекфорда, «.. свідки Єгови стверджують, що тільки організація Товариства Вартової башти задовольняє всі біблійні критерії «істинної релігії» (Beckford, 1975, р. 108). Звісно, їхня претензія на статус єдиної релігійної організації

унеможливує належну конфесійну самоідентифікацію.

Якщо вдаватися до релігієзнавчої експертизи щодо виявлення місця Свідків Єгови серед конфесійного різноманіття, то доречним видається їх входження до маргінального протестантизму. До цієї групи належать ті конфесії, які вийшли з лона протестантизму, але за своїми доктринальними положеннями значно відійшли від відповідних положень материнського напрямку. Інакше кажучи, Свідки Єгови опинилися на узбіччі протестантського й загалом християнського світу. Певною мірою можна погодитися з думкою англійського соціолога Алана Олдріджа: «Секта Свідків Єгови посідає своє місце на далекому фланзі вкрай консервативного протестантизму, як і мормони» (Aldridge, 2000, р. 165). Щоправда Товариство Вартової башти в історичному поступі ХХ ст. вже позбавилося сектантських рис, набуваючи статусу деномінації.

Те, що Свідки Єгови опинилися на маргінесі протестантського світу, аж ніяк не означає, що вони остаточно поривають із цим напрямом християнства. Про близькість цієї релігійної організації до протестантизму можна стверджувати, якщо брати до уваги генетичний і теологічний чинники.

Незважаючи на декларовану Свідками Єгови самоідентифікацію як «істинних християн», все-таки доречно визнати їх генетичний зв'язок з американським протестантизмом другої пол. ХІХ ст. Принаймні не варто відкидати вплив адвентизму на формування віросповідних принципів Свідків Єгови й на погляди їх ідейного натхненника Ч. Т. Рассела. На думку Е. Хоукемі, «в адвентистів, Рассел, очевидно, запозичив такі доктрини, як щезання душі після смерті, знищення нечестивих, заперечення вогняного пекла й видозмінену форму судового слідства» (Hoekema, 1963a, р. 10). Звісно, можна натрапити на деякі доктринальні схожості віросповідання Свідків Єгови й інших напрямів протестантизму. Не кажучи вже про виявлення міри їхньої доктринальної унікальності. Але це вже тема для іншого дослідження. Загалом, Д. Пентон слушно відзначав: «Насправді, у їхній доктринальній системі дуже мало того, що виходить за межі широкої англо-американської протестантської традиції...» (Penton, 1985, р. 13). У будь-якому разі

генетичний і теологічний чинники дають змогу стверджувати про близькість Свідків Єгови до протестантизму.

Крім того, варто відзначити подібність теологічних доктрин Товариства Вартової башти з установками основоположних принципів протестантизму. Точніше, Свідки Єгови у питаннях віри й практики цілковито покладаються на авторитет Біблії як Слова Божого (*sola Scriptura*). А. Олдрідж слушно зауважив: «Неможливо стати Свідком Єгови без глибокого вивчення Біблії, як її тлумачить Товариство Вартової башти, Біблій і трактатів» (Aldridge, 2000, р. 42). До речі, Свідки Єгови погоджуються з установками історичних протестантських інституцій у питанні форми й структури біблійного канону. Інакше кажучи, Біблія для них – це 66 книг стандартної протестантської версії. З огляду на це, згадаємо слушне зауваження Е. Хоукемі: «*Sola Scriptura* повинна залишатися девізом кожної справді протестантської церкви» (Ноекета, 1963b, р. 379).

Далі в основі їхньої теології лежить концепція спасіння тільки однією вірою (*sola fide*) з поправкою, зробленою апостолом Яковом про справи, необхідні для віри. Ідеться, зокрема, про практики євангелізації, спрямовані на поширення біблійних знань. Також Свідки Єгови дотримуються вчення про *solus Christus*, з поправкою про обов'язковість віри в Ісуса як Сина Божого, але не віри в Христа як Бога. Зрештою, Свідки Єгови виявляються ревними прихильниками реалізації принципу *solī Deo gloria* (тільки одному Богу слава). Саме єдиний Бог через недооцінену благодать дарує спасіння кожному, хто вірою у викупну жертву Ісуса змінює своє життя й охрещується (натяк на *sola gratia*). Звісно, у теологічних концепціях Свідків Єгови слід ураховувати суттєві обмовки. Однак вони аж ніяк не свідчать про унікальний статус їхніх доктрин. Можна погодитися з думкою Д. Пентона: «Якщо вони багато в чому унікальні – а вони, безперечно, унікальні – то

це просто через особливі теологічні комбінації і перестановки їхніх доктрин, а не через їхню новизну» (Penton, 1985, р. 13).

Якщо ж брати до уваги інституційну ідентифікацію Товариства Вартової башти, то слід визнати їхню разючу схожість з певними організаціями американського протестантизму. Принаймні Свідки Єгови набувають організаційного оформлення по мірі відокремлення від кількох груп незалежних Дослідників Біблії в липні 1931 р. Нині структура Свідків Єгови виділяється централізованим і дещо строка-тим характером (Керівна Рада → Товариство Вартової Башти → зони → філії → області → райони → збори). Д. Пентон писав про «цибулинну форму управління Свідків Єгови, майже точну копію системи тоталітаристів» (Penton, 1985, р. 6). Проте у своєму функціонуванні їхні інституційні осередки не мають суттєвих розбіжностей з відповідними осередками американського протестантизму.

Також зауважмо на відсутності організаційної єдності в протестантському світі. Так, можна стверджувати про наявність різних інституційних форм від сектантських груп до церков. З огляду на це, організація Свідків Єгови відповідає соціологічним характеристикам деномінації. Зазвичай до таких характеристик належать: значна міра централізації та ієрархічний принцип управління; чітка інституційна структура; відсутність поділу на священнослужителів і мирян; постійне членство; контроль над дотриманням вірянами моральних норм; установка на персональну унікальність, яка врівноважується відкритістю для неофітів. Товариство Вартової башти можна зарахувати до конгрегаціоналістської моделі організації управління деномінацією, доволі частотної серед протестантських об'єднань.

Отже, верифікація Свідків Єгови щодо їх походження, теологічних доктрин та інституційних ознак дає змогу стверджувати про їх належність до маргінального протестантизму.

Список використаних джерел:

- Вімбіш, Дж. С. (1958). Що таке «Свідки Єгови?». The Gospel Press, Саскатун, Канада, 32 с.
- Ганц, В., Ленкевич Т. (1994). Свідки Єгови: апостоли чи заїди? (Ю. Антоняк, пер. з пол.). Львів : Свічадо, 48 с.
- Головащенко, С. (1999). Історія християнства. Курс лекцій. Київ :Либідь, 352 с.
- Денисенко, А. В. (2018). Протестантизм. Релігієзнавство : навчальний посібник. Київ, Дух і Літера. С. 270–286.
- Залишайтеся вірними під час «великого лиха» (2019). *Вартова башта*, жовтень. С. 14–19.
- Запитання, які часто ставлять люди (2010). *Пробудись! Серпень*. С. 6–7.

- Любащенко, В. (1995). Історія протестантизму в Україні : Курс лекцій. Львів : «Просвіта». 350 с.
- Любителі Божого Ім'я (1969). *Вартова Башта*. 1 червня. С. 90–94.
- Павлов, С. В., Мезенцев, К. В., Любіцева, О. А. (1999). Географія релігій. Київ : «АртЕк». 504 с.
- Свідки у Франції звертаються до громадськості (1999). *Вартова башта*, 1 серпня. С. 9.
- Слівінський, П. Й. (1999). Релігійний вінегрет: Кілька слів про нові релігійні і парарелігійні форми (Г. Теодорович, пер з пол.). Львів : Свічадо. 120 с.
- Чи Свідки Єгови – це протестантська релігія? (2009). *Вартова башта*. 1 листопада. С. 19.
- Яроцький, П. Л. (2006). Протестантизм як предмет релігієзнавчого дослідження. Академічне релігієзнавство України. Історія і сьогодення. Київ : УАР. С. 171–187.
- Яроцький, П. Л. (2008). Свідки Єгови. Історія релігії в Україні: у 10-ти т. 2-е видання. Том 6. Пізній протестантизм в Україні (п'ятидесятники, адвентисти, Свідки Єгови). Київ-Дрогобич : Сурма С. С. 416–616.
- Aldridge, A. (2000). *Religion in the contemporary world: a sociological introduction*. Cambridge, UK: Polity Press; Malden, MA: Blackwell Publishers. 232 p.
- Barker, E. (1989). *New Religions Movements: A Practical Introduction*. London: H.M. Stationery Office. XII, 234 p.
- Beckford, J. A. (1975). *The Trumpet of Prophecy: A sociological study of Jehovah's Witnesses*. Oxford: Blackwell. XII, 244 p.
- Blanchard, A. (2006). Le monde jéhoviste des imprimés. *Archives de sciences sociales des religions*. 134 (avril – juin), p. 37–62.
- Botting, H. D. (1984). *The Orwellian world of Jehovah's Witnesses*. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press. XXXIV, 213 p.
- Brown, S. F. (2009). *Protestantism*. New York: Chelsea House Publishers, 144 p.
- Chrystides, G. D. (2001). *Historical dictionary of new religious movements*. Lanham, Md., Scarecrow Press, XXXI, 515 p.
- Dericquebourg, R. (1981). La place des Témoins de Jéhovah dans les groupes sectaires d'après leurs écrits officiels. Note de sociologie religieuse. *Mélanges de science religieuse*. Vol. XXXVIII (2). P. 125–132.
- Franz, R. (2002). *Crisis of conscience*. 4th edition. Atlanta, Commentary Press, VII, 438 p.
- Hoekema, A. (1963a). *Jehovahs Witnesses*. Grand Rapids: Eerdmans, Michigan, 147 p.
- Hoekema, A. (1963b). *The four major cults: Christian Science, Jehovah's Witnesses, Mormonism, Seventh-Day Adventism*. Grand Rapids, Eerdmans, Michigan, XIV, 447 p.
- Introvigne, M. (1993). La questione della nuova religiosità. *Cristianità*. Piacenza, P. 32–38.
- Jehovah Unsheathes His Sword! (1988). *The Watchtower*. September 15. P. 16–21.
- Jehovah's Witnesses – Proclaimers of God's Kingdom (1993). Brooklyn NY, Watchtower Bible and Tract Society of New York, 750 p.
- Kern, H. (1995). *Jehovah's Witnesses*. St. Louis. MO, Concordia Pub. 60 p.
- Malherbe, M. (1994). *Les religions de l'humanité*. Paris: Critérion, 655 p.
- Martin, W. (1985). *The kingdom of the cults*. Minneapolis, Minn., Bethany House Publishers, 544 p.
- Penton, M. J. (1985). *Apocalypse delayed: the story of Jehovah's Witnesses*. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, XVII, 400 p.
- Stark, R. & Iannaccone, L. (1997). Why Jehovah's Witnesses Grow so Rapidly: A Theoretical Application. *Journal of Contemporary Religion*. Volume 12, Issue 2, P. 133–157.
- Van Baalen, J. K. (1947). *The chaos of cults: a study in present-day isms*. Sixth edition. Michigan, Grand Rapids, 280 p.
- Weddle, D. L. (2005). *Jehovah's Witnesses*. Encyclopedia of religion (L. Jones, editor in chief). Second edition. Vol. 7. Macmillan Reference USA, P. 4820–4824.

References:

- Wimbish, D. S. (1958). Shcho take “Svidky Jiegovy?” [What is a Jehovah's Witness?]. The Gospel Press, Saskatun, Canada [in Ukrainian].
- Hanz, W., Lenkiewicz, T. (1994). Svidky Jiegovy: apostoly chy zajdy? [Jehovah's Witnesses: apostles or intruders]. Lviv: Svichado [in Ukrainian].
- Golovashchenko, S. (1999). Istoryja khristianstva: Kurs lektzij [History of Christianity: Lectures]. Kyiv, Lybid [in Ukrainian].
- Denysenko, A. (2018). *Protestantizm. Religijeznavstvo: navchalnij posibnik* [Protestantism. Religious Studies: teaching manual]. Kyiv: Dukh i litera [in Ukrainian].

- Zalyshajtesjia virnymy pid chas "velykogo lyha". (2019). *Vartova bashta*. Jovten'. [Stay Faithful Through the «Great Tribulation»]. *The Watchtower*. October [in Ukrainian].
- Zapytannja, jaki chasto stavliat' liydy (2010). *Probudys'*. Serpen'. [Frequently Asked Questions]. *Awake!* August [in Ukrainian].
- Lyubashchenko, V. (1995). Istoryja protestantizmu v Ukrajinii. [History of Protestantism in Ukraine]. Lviv, Prosvita [in Ukrainian].
- Lyubyteli Bozhogo Imja (1969). *Vartova bashta*. 1 Chervnya. [Lovers of God's Name]. [*The Watchtower*. 1 June] [in Ukrainian].
- Pavlov, S., Mezentsev, K., Lyubizeva, O. (1999). Geografija religij [Geography of religions]. Kyiv, ArtEk [in Ukrainian].
- Svidky u Frantsii zvertajut'sia do gromads'kosti [Witnesses in France appeal to the public]. (1999). *Vartova bashta*. 1 Serpen'. *The Watchtower*. August 1 [in Ukrainian].
- Sliwinski, P. J. (1999). Religijnyj vinegret: Kil'ka sliv pro novi religijni i parareligijni formy [Religious vinaigrette: a few words about new religious and parareligious forms]. Lviv, Svichado [in Ukrainian].
- Chy Svidky Jiegovy – tse protestants'ka religija? (2009). *Vartova bashta*. 1 Lystopada. [Are Jehovah's Witnesses a Protestant religion?]. [*The Watchtower*. November 1] [in Ukrainian].
- Yarotskyi, P. (2006). Protestantizm jak predmet religijeznavchogo doslidjennia. Akademichne religijeznavstvo v Ukrajinii. Istoryja i siogodennia [Protestantism as a subject of religious studies. Academic religious studies of Ukraine. History and the present]. Kyiv, UAR [in Ukrainian].
- Yarotskyi, P. (2008). Svidky Jiegovy. Istoryja religiji v Ukrajinii u 10 t. Tom 6. Piznij protestantizm v Ukrajinii (pjatydesjatnyky, adventysty, Svidky Jiegovy). [History of religion in Ukraine in the 10th volumes. Volum 6. Late Protestantism in Ukraine (Pentecostals, Adventists, Jehovah's Witnesses)]. Kyiv-Drogobych: Surma S. [in Ukrainian].
- Aldridge, A. (2000). Religion in the contemporary world: a sociological introduction. Cambridge, UK: Polity Press; Malden, MA: Blackwell Publishers
- Barker, E. (1989). New Religions Movements: A Practical Introduction. London: H.M. Stationery Office.
- Beckford, J. A. (1975). The Trumpet of Prophecy: A Sociological Study of Jehovah's Witnesses. Oxford: Blackwell.
- Blanchard, A. (2006). Le monde jéhoviste des imprimés. *Archives de sciences sociales des religions*. [The Jehovahist world of print. Archives of the Social Sciences and Religions]. 134 (avril – juin). P. 37–62 [in French]
- Botting, H. D. (1984). The Orwellian world of Jehovah's Witnesses. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press.
- Brown, S. F. (2009). Protestantism. New York: Chelsea House Publishers,
- Chryssides, G. D. (2001). Historical dictionary of new religious movements. Lanham, Md.: Scarecrow Press,
- Dericquebourg, R. (1981). La place des Témoins de Jéhovah dans les groupes sectaires d'après leurs écrits officiels. Note de sociologie religieuse. [The place of Jehovah's Witnesses in sectarian groups according to their official writings. Note on religious sociology]. *Mélanges de science religieuse*. Vol. XXXVIII (2). P. 125–132 [in French].
- Franz, R. (2002). Crisis of conscience. 4th edition. Atlanta: Commentary Press,
- Hoekema, A. (1963a). Jehovah's Witnesses. Grand Rapids: Eerdmans, Michigan,
- Hoekema, A. (1963b). The four major cults: Christian Science, Jehovah's Witnesses, Mormonism, Seventh-Day Adventism. Grand Rapids: Eerdmans, Michigan,
- Introvigne, M. (1993). La questione della nuova religiosità. [The question of the new religiosity]. *Cristianità*. Piacenza, P. 32–38 [in Italian].
- Jehovah Unsheathes His Sword! (1988). *The Watchtower*. September 15. P. 16–1.
- Jehovah's Witnesses – Proclaimers of God's Kingdom (1993). Brooklyn NY, Watchtower Bible and Tract Society of New York.
- Kern, H. (1995). Jehovah's Witnesses. St. Louis, MO: Concordia Pub.
- Malherbe, M. (1994). Les religions de l'humanité. [Religions of humanity]. Paris: Critérium [in French].
- Martin, W. (1985). The kingdom of the cults. Minneapolis, Minn.: Bethany House Publishers.
- Penton, M. J. (1985). Apocalypse delayed: the story of Jehovah's Witnesses. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press,
- Stark, R. & Iannaccone, L. (1997). Why Jehovah's Witnesses grow so rapidly: a theoretical application. *Journal of Contemporary Religion*. Volume 12, Issue 2, P. 133–157.
- Van Baalen, J. K. (1947). The chaos of cults: a study in present-day isms. Sixth edition. Michigan: Grand Rapids.
- Weddle, D. L. (2005). Jehovah's Witnesses. Encyclopedia of religion (L. Jones, editor in chief). Second edition. Vol. 7. Macmillan Reference USA, 2005. P. 4820–4824.

Шиманович Андрій Олександрович,

кандидат філософських наук,

докторант кафедри богослов'я та релігієзнавства

Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

orcid.org/0000-0002-3046-4645

schimanovich@ukr.net

ГАНС УРС ФОН БАЛЬТАЗАР І ЙОГО ВНЕСОК У ПАТРИСТИЧНИЙ РЕНЕСАНС. ЧАСТИНА 2: ГРИГОРІЙ НИСЬКИЙ ТА МАКСИМ СПОВІДНИК

Для доповнення аналізу Бальтазарового прочитання св. Іренея та Орігена, викладеного в першій частині розвідки, у статті розглянуто інтерпретацію трактатів свт. Григорія Ниського та прп. Максима Сповідника. Тлумачення Григорієвого містичного богослов'я здійснено з урахуванням ідеї про енергійну та дієву природу Бога, яку кападокієць виклав у праці «Проти Євномія». З'ясовано, що Бальтазар виділив цей аспект з апологетичною метою – підкреслити екзистенціальний характер богослов'я Григорія, унаочнивши його неминущу актуальність на тлі повсюдного захоплення філософією М. Гайдегера та Ж.-П. Сартра. Окреслено й неабияке значення аскетичного складника в богословській епістемології Ниського єпископа.

Богослов'я Максима Сповідника Бальтазар пропонує тлумачити не як просту компіляцію з попередніх святоотцівських набутоків, а радше як майстерний синтез християнської містики, чернечої аскетичності, елементів аристотеліанства (метафізики Стагірита), а також неоплатонічної апофатики і космології Псевдо-Діонісія. Увиразнено акцент Бальтазара на спорідненості та, імовірно, прямиї ідейній тяглоті між Максимом та Аквінатором у питанні щодо позитивної конститутивної ролі множинності в межах єдиного Божого творіння. Також приділено чимало увагу критичним голосам на адресу застосовуваної Бальтазаром методології в його патрологічних розвідках.

У висновках розгорнуто ідею про те, що Бальтазар, з одного боку, не обмежував себе винятково історично-контекстуальним вивченням отців, з іншого ж боку, його креативний підхід не передбачав зухвалого штучного прилаштування святоотцівської думки до мислительних патернів модерної доби для конструювання власне Бальтазарового проекту. Також важливо, що під час створення своєї богословської програми Бальтазарові вдалося майстерно уникнути ще двох крайнощів – (1) хворобливо-скрупольозного аналітичного розтинання святоотцівських трактатів та (2) їх необґрунтованої, штучної гармонізації, яка б анулювала характерні самобутні риси кожного з них.

Ключові слова: отці Церкви, філософсько-богословський синтез, містицизм, аскетизм, візантійське богослов'я.

Shymanovych Andrii,

PhD in Theology,

Postdoctoral Researcher at the Department of Theology

and Religious Studies

Dragomanov Ukrainian State University

orcid.org/0000-0002-3046-4645

schimanovich@ukr.net

HANS URS VON BALTHASAR AND HIS CONTRIBUTION TO THE PATRISTIC RENAISSANCE. PART II: GREGORY OF NYSSA AND MAXIMUS THE CONFESSOR

To supplement the analysis of Balthasar's reading of St. Irenaeus and Origen presented in the first part of the survey, this article examines his interpretation of the treatises written by St. Gregory of Nyssa and St. Maximus the Confessor. The interpretation of Gregory's mystical theology considered the idea of God's active nature, expounded by the great

Cappadocian in *Contra Eunomium*. It was established that Balthasar highlighted this aspect with an apologetic purpose, to emphasize the existential character of Gregory's theology by showing its everlasting relevance against the background of the widespread fascination with the philosophy of M. Heidegger and J.-P. Sartre. The significant importance of the ascetic component in the theological epistemology of the Bishop of Nyssa is also outlined.

Balthasar proposes to interpret the theology of St. Maximus the Confessor not as a simple compilation of previous patristic achievements, but rather as a masterful synthesis of Christian mysticism, monastic asceticism, elements of Aristotelianism (metaphysics of the Stagirite), as well as Neoplatonic apophatic theology and the cosmology of Pseudo-Dionysius the Areopagite. Balthasar's emphasis on kinship and, probably, a direct connection between Maximus and Aquinas in the matter of the positive constitutive role of multiplicity within God's one creation is emphasized. Attention is also paid to critical voices regarding the methodology used by Balthasar in his Patristic studies.

The conclusions unfold the idea that, on the one hand, Balthasar did not limit himself exclusively to the historical-contextual study of the Fathers, on the other hand, his creative approach did not involve the provocative and artificial adaptation of their thought to modern philosophical-theological patterns to construct Balthasar's synthesis. It is also important that while creating his theological program Balthasar masterfully managed to avoid two more extremes – (1) a meticulous analytical dissection and fragmentation of the patristic treatises and (2) their unjustified harmonization that would nullify the characteristic authentic features of each of them.

Key words: Church Fathers, philosophical and theological synthesis, mysticism, asceticism, Byzantine theology.

Вступ. Постановка проблеми. У першій частині дослідження проаналізовано, якими підходами керувався швейцарський теолог Ганс Урс фон Бальтазар у своєму змальовуванні дерзновенного поступу в осмисленні Божого об'явлення, що його здійснили в II і III століттях сщмч. ІрENEЙ Ліонський та Оріген. Утім, цей виклад був би не повним без ретельного осмислення двох інших християнських авторів пізнішого періоду, писання яких слугували багаторічною інспірацією для богословської роботи Бальтазара.

Тому **мета дослідження** – проаналізувати Бальтазарове розуміння внеску в богослов'я Церкви перших століть найбільш самобутніх та наскрізно філософічних церковних мислителів патристичної доби – свт. Григорія Ниського та прп. Максима Сповідника. Ще одна мета другої частини єдиної розвідки про патристичні студії Бальтазара – усебічно розглянути низку критичних зауважень щодо використовуваної ним методології, які були озвучені фахівцями в галузі патристики.

Дискусія та результати. Період свого богословського становлення Бальтазар характеризує не стільки як процес поступового інтелектуального збагачення й зростання, а радше як реакційне протистояння панівному неосхоластичному дискурсу в царині католицької освіти. Анрі де Любак (1896–1991) спромігся прищепити молодому богословському талантові смак до динамічного христоцентричного богослов'я в дусі раннях отців Церкви, яке було «більше пов'язане з літургією, аніж із навчальною аудиторією» (Daley, 2004, с. 189). Тому дослідники

акцентують, що базовим наміром молодого Бальтазара та його однодумців було «зруйнувати bastions страху, якими Церква хотіла відмежувати себе від світу, щоб вивільнити й відкрити Церкву до спасительної місії Бога в Христі для світу» (Wigley, 2010, с. 14). Уже наприкінці життєвого шляху Бальтазар згадував себе в юні роки як «молоду людину, що нудиться в пустелі неосхоластики» (Balthasar, 1993, с. 89), тож уже перші роки богословського становлення майбутнього генія стали початком «нещадної боротьби з безрадiсністю теології, із тим, на що люди перетворили славу об'явлення» (Schindler, 1991, с. 13). Як показав перебіг церковного життя під час роботи та після завершення II Ватиканського собору (1962–1965), ці натхнені поривання молодого покоління теологів, вихованих у 1930–1940-х роках, багато в чому виявилися результативними.

Заохочувальні роздуми Бальтазара зі вступу до книги про Григорія Ниського можуть слугувати програмною тезою, що розкриває його мотиви до вивчення патристичних витоків християнського богослов'я: «Давайте читати історію, нашу історію, як живий звіт про те, ким ми були, з обоюдогострим усвідомленням того, що все це назавжди минуло, і все ж, незважаючи ні на що, період нашої молодості й кожна мить нашого життя залишаються таємничим чином присутніми в джерелах нашої душі у своєрідній чарівливій вічності» (Balthasar, 1995, с. 13). Ця зацікавленість Бальтазара мала своїм результатом написання трьох базових богословських розвідок, які вийшли друком у 1938–1941 рр. і були присвячені таким представникам грецької

патристики, як Ориген (Balthasar, 1938), Григорій Ниський (Balthasar, 1939) та Максим Сповідник (Balthasar, 1941). С. Віглі пропонує інтерпретувати появу цих книг як перше намагання Бальтазара спробувати себе як автора концептуальної трилогії, задовго до написання ним свого п'ятнадцяти томного *opus magnum* (Wigley, 2010, с. 14).

Григорій Ниський

Святитель Григорій Ниський – велика богословська пристрасть швейцарського мислителя на ранніх етапах патристичних досліджень. У 1942 р. в Парижі побачила світ монографія Бальтазара *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (з фр. – «Присутність і думка: есей про релігійну філософію Григорія Ниського») (Balthasar, 1942). У вступі до книги автор зізнається, що для нього Ниський єпископ – «найглибший філософ християнської епохи», а також «незрівнянний містик і поет» (Balthasar, 1942, с. xiii). Використовуючи томістичний понятійний апарат, Е. Ніколс пояснює це захоплення Бальтазара тим, що Ниський-єпископ «поєднує в собі “суттєве” – філософське дослідження концептів, які охоплюють природу речей, та “екзистенціальне” – драму прожитого буття» (Nichols, 2007, с. 37). Першорядна інтенція Бальтазара полягала в тому, щоб якомога виразніше окреслити саме другий, екзистенціальний вимір Григорієвих трактатів із філософсько-апологетичною метою – спонукати представників французької інтелектуальної еліти відволіктися від захоплення М. Гайдегером і Ж.-П. Сартром, звернувши увагу на екзистенціальні аспекти у вченні про Бога історичного християнства. Цей намір змусив Бальтазара робити особливий акцент на тезі свт. Григорія з праці «Проти Євномія» стосовно того, що Бог – «суцільно енергійний і діючий» (*holon energês kai praxis*) (Nichols, 2007, с. 37), що значною мірою обмежує когнітивні можливості людини, яка силкується здійснити повне раціональне схоплення Божої природи.

Бальтазар доповнює екзистенціальний аспект учення про Божу природу свт. Григорія не менш динамічним ученням Ниського-єпископа про людське богопізнання. У першій книзі «Проти Євномія» Григорій постулює таку тезу: «Позаяк Перше Благо є нескінченним за своєю природою, участь того, хто насолоджується ним, також повинна бути безмежною,

осягаючи щодалі більше і завжди відкриваючи те, що перевищує осягнуте» (Gregory of Nyssa, 2018, с. 125). Спонукана благодаттю, невтамована спрага пізнати Творця щодалі більш посилюється залежно від того, як душа поступово виходить за межі себе (грец. *ἐπέκτασις*) й духовно насичується досвідним Богоспілкуванням. Надважливе місце християнської аскези та слідування за Христом у богословській епістемології Григорія Ниського зумовлене тим, що пізнання людиною Бога відбувається винятково через співприродність, себто подібне пізнається лише подібним, через максимальне зближення та набуття онтологічної спорідненості.

Для позначення взаємного зближення між Богом і світом Бальтазар вдається до влучного слововжитку: у випадку з піднесенням духовно очищеної людини назустріч Творцеві теолог пише про *theologia ascendens* (з лат. – висхідна теологія), коли ж він говорить про подолання Богом нездоланної прірви між ним і людством згори, ідеться про *theologia descendens* (з лат. – низхідна теологія). Кульмінацією низхідного Божого руху до свого творіння є темпорально протяжне Боговтілення в Ісусі Христі – від Благовіщення до Вознесіння. Надалі ж Церква є історичним продовженням Втілення і тією граничною реальністю, де відбувається Бого-людська зустріч: «Будучи межею між смертю і життям, славою і ганьбою, Богом та світом, Церква тим самим є точкою дотику протилежностей, а отже, справжньою посередницею. Вона є правдою образу – вікном, через яке потоки божественного життя проникають у творіння» (Balthasar, 1942, с. 122). Ближче до завершення своєї розвідки Бальтазар підводить читача до вчення свт. Григорія про благодатний дотик містика до вічності та досвідне проживання ним своєї присутності перед лицем тринітарної реальності. Згідно з висновками Бальтазара, «містицизм Григорія логічно й обов'язково увінчується тринітарною теологією» (Balthasar, 1942, с. 133), адже Отець є вічним життям для всіх, хто намагається його пізнати (Ін. 17:3), Син містить у собі вічне життя для всіх, хто вірує в нього (Ін. 3:36), Дух Святий, названий у Біблії духом життя (Іов. 33:4, Рим. 8:2), є запорукою вічного онтологічного єднання в любові між творінням і триєдиним Творцем.

Чимало фахівців розкритикували Бальтазарове дослідження про Григорія Ниського за

надмірну систематичність та структуровану злагодженість, штучно нав'язану творчій спадщині мислителя IV ст. (Löser, 1976, с. 102f11). Е. Ніколсу належить думка, що «Бальтазар зробив із Григорія систематичного мислителя на тевтонський манер» (Nichols, 2007, с. 38), а за висновками Б. Дейлі, «монографія Бальтазара має тенденцію відходити від своєї теми та страждає від концептуальної структури, непростой суміші Гегеля та неотомізму, у якій він досліджує праці Григорія» (Daley, 2004, с. 197). Але бодай щонайменшою заслугою Бальтазара в цьому разі варто визнати здійснену ним реабілітацію тривалий час знехтуваного отця Церкви та привернення уваги до нього як до самобутнього мислителя, а не лише як до нібито вторинного оригеніста з похідним і запозиченим богослов'ям.

Максим Сповідник

Преподобний Максим Сповідник для Бальтазара – «не лише найбільш сміливий систематизатор свого часу, а й незаперечний стовп Церкви» (Balthasar, 2003, с. 29). У патрологічних розвідках швейцарського теолога Максим є тією постаттю, у якій «духовність і геніальність, свобода і сміливість ніколи не відокремлені одне від одного» (Balthasar, 2003, с. 30). Бальтазар підкреслює, що візантійський мислитель, будучи смиренним ченцем, який тривалий час перебував у горнилі випробувань через заздрощі та спроби дифамації через наклепи, зростив у собі справжню «євангельську любов, яка зріклася будь-якої власної сили» і водночас стала «найвищою синтезувальною силою його думки і його життя» (Balthasar, 2003, с. 30). На засадничій імпліцитній основі біблійних текстів Максим блискуче поєднав християнську містику, елементи античної метафізики (Арістотелеве вчення про першоматерію і його ж розрізнення між потенційністю та актуальністю), а також учення Псевдо-Діонісія про «непорушну автономію кінцевого світу – як цілого, так й окремих його членів – щодо нескінченної реальності Бога» (Balthasar, 2003, с. 49).

Метафізика прп. Максима, його есхатологічні надії, розуміння благодаті та духовного поступу християнина, згідно з трактуванням Бальтазара, міцно вкорінені в «збалансованих парадоксах Халкедону» (Daley, 2004, с. 201). Водночас суцільно поглинутий аскетичним чернечим праксисом, Максим змальовував

стосунки між Богом і творінням не тільки за допомогою халкедонської формули, а й у категоріях всеохопної Божої любові та належної відповіді з боку створіння: «Любов, яка є найвищим рівнем союзу, вкорінюється лише в дедалі вищій незалежності люблячих; союз між Богом і світом виявляє в самій створюваній ним близькості між цими двома полюсами буття дедалі більшу неподібність між створеним буттям та істотно незрівнянним Богом» (Balthasar, 2003, с. 64). Бачимо, що в цьому тексті Бальтазара тьмяно відлунується концепція *analogia entis* (з лат. – «аналогія буття»), якій – у контексті Бальтазарового мислення – властиво радше увиразнювати різницю між Богом і світом, аніж надмірно зближувати ці якісно відмінні реальності.

Видана в 1941 р., Бальтазарова розвідка про богослов'я Максима (Balthasar, 1941) продемонструвала, що його доробок є концептуальною системою і майстерно сконструйованим *синтезом*. Тим самим книга підважила стале уявлення тогочасних патрологів про те, що візантійський мислитель нібито був лише «компілятором або, в кращому випадку, вмістищем розрізнених традицій» (Balthasar, 2003, с. 24). У цій праці Бальтазар виступив апологетом ідеї про «несподівану релевантність для сучасної інтелектуальної сцени» (Balthasar, 2003, с. 25) синтезу Максима, який став з'єднувальною ланкою між Сходом і Заходом, причому не лише між Константинополем і Римом, а між Азією та всім Західним світом (див. Naupes, 2019).

Бальтазар пояснює, що йдеться не про поєднання Максимом відмінних географічних чи то політичних реальностей, і навіть не про узгодження грецької та римсько-африканської традицій богословствування. За спостереженням теолога, далекосяжність думки Максима простягається до осмислення присутності азійських моделей природної релігійності, які він ідентифікує як «спосіб позбавлення від форми, щоб знайти нескінченний Абсолют у стані безформності» (Balthasar, 2003, с. 45). Ці моделі імпліцитно передбачають, що в зіставленні з реальністю Єдиного «світ є ірреальністю, відпадінням від вічної єдності», тому осмислена в цих категоріях християнська доктрина про Боговтілення може означати «поступку, благодатне сходження Бога в множинність, у сферу матерії, щоб привести множинне назад

до єдності» (Balthasar, 2003, с. 45). Зрештою, Бальтазар висновує, що геніальність Максима – з-поміж решти його здобутків – полягає в тому, що він зумів «підвести повноту азіатської релігійної думки під потрійний примат філософського логосу, біблійного Христа та центральної влади Риму» (Balthasar, 2003, с. 47).

Е. Ніколс вирізняє чотири головні результати, що їх, згідно з баченням Бальтазара, вдалося здобути завдяки філософсько-богословському проєктові Максима:

1. Візантійський мислитель зробив акцент на першорядній значущості апофатички Псевдо-Діонісія, який до створення Максимом своїх трактатів був популярним здебільшого серед монофізитів, але не в ортодоксальних інтелектуальних колах. Діонісієве розуміння космосу Бальтазар велично й піднесено змальовує як «екстатичне бачення святого всесвіту, що тече хвиля за хвилею з незбагнених Божих глибин, і центр якого завжди перебувають поза межами досягнення створінь» (Balthasar, 2003, с. 58). Водночас уся сукупність Божого творіння «усвідомлює себе в щодалі більш віддалених відлуннях, доки воно, нарешті, не згасає на межах небуття, але яке утримується разом, об'єднується та “приноситься додому” крок за кроком, крізь висхідні єдності благоговійної любові» (Balthasar, 2003, с. 58). Понад усе інше Бальтазарове наукове й стилістичне зацікавлення апофатикою Діонісія проглядає крізь його розмисли про споглядальну молитву, у яких теолог стверджує, що без пришествя Христа у світ «споглядання Бога було би можливим лише у формах негативного, апофатичного містицизму, який прагне зустріти Бога поза всім, що є у світі, як Абсолютно Інакшого, якого неможливо ні уявити, ні побачити, ні досягнути» (Balthasar, 1986, с. 54). І лише Втілення Сина Божого стало позитивним цьогосвітнім само-розкриттям, самооприявненням Бога, що уможливило його пізнання в межах тих здатностей, якими Творець обдарував свої створіння.

2. Максим реабілітував найзначніші елементи Орігенового вчення, унаочнивши неабиякий вплив останнього на свт. Григорія Богослова – отця Церкви з репутацією бездоганно ортодоксального мислителя.

3. Бальтазар схвально відгукується про дерзновенну спробу Максима відновити добре ім'я Євагрія Понтійського, посилятися на

якого в VII ст. можна було лише анонімно (як і на Орігена). Е. Ніколс дає таку оцінку спадщині контрверсійного містика IV ст.: «Євагрій запропонував аналіз розвитку морального й споглядального життя, який синтезував александрійську думку та мудрість отців-пустельників» (Nichols, 2007, с. 43).

4. Максим спромігся віддати належне Антіохійській богословській традиції через здійснений ним акцент на наявності в Христі не лише божественної, а й людської волі.

Варта уваги влучна порівняльно-узагальнювальна теза Бальтазара про застосовану Максимом методологію під час створення його унікального філософсько-богословського синтезу: «Максим ніколи не демонструє жодної антикварної заклопотаності, яка пізніше з'явиться у Фотія. Навпаки, він скрізь дотримується практики важкого вибору: усе другорядне має зникнути, натомість повинні виднітися лише основні опорні стовпи» (Balthasar, 2003, с. 37). Вагомою заслугою швейцарського теолога слід визнати й те, що він здійснив обґрунтовану ревізію усталеної версії про Максимове авторство схолій у трактатах Псевдо-Діонісія, атрибувавши ці пояснювальні коментарі Іоанну, єпископу Скіфопольському (VI ст.) (Balthasar, 1940). Загалом слід зазначити, що Іоанн, якого Бальтазар називає «великим ученим і не посереднім філософом» із «вишуканим стилем» (Balthasar, 2003, с. 366), а також Ареопажит та Євагрій Понтійський – це три ключові історичні джерела, спираючись на які прп. Максим сформував свій синтез.

Справедливим видається судження, згідно з яким прп. Максим став для візантійського богослов'я тим, ким св. Тома став для середньовічного католицького богослов'я. Ба більше, немає жодних підстав уважати, що здійснений Максимом синтез *не* вплинув на величну філософсько-богословську вежу, зведену самим Аквінатором: «Максим – справжній попередник Томи Аквінського, який передбачає його турботу про збереження сутності кожної деталі або, краще сказати, про встановлення інтегральної повноти кожної деталі в межах відкритості та готовності до єднання, що дозволяє їй бути піднесеною та приведеною до звершення» (Balthasar, 2003, с. 71). Твердження Максима про засадничу конститутивну роль різноманіття в межах сотвореного світу цілком легітимно

можна порівняти з Аквінатовим ученням про найбільш досконале віддзеркалення слави Господньої саме у строкатій гетерогенності сотворених істот (Thomas Aquinas, 1956, с. 131–136).

Слід згадати й про критику Бальтазарової методології в опрацюванні патристичних трактатів. Думка Б. Дейлі про книгу «Космічна літургія» аналогічна його висновкам щодо монографії Бальтазара, присвяченої Григорію Ниському: «Тут Максим також прочитується крізь дивне взаємонакладання лінз томістської онтології та гегелівської логіки» (Daley, 2004, с. 198). Хоч подібне судження й видається трохи гіперболізованим, усе ж для цього погляду є певні підстави. Наприклад, у своєму роз'ясненні Максимової христології Бальтазар дійсно послуговується виразно томістськими категоріями *сутності* та *екзистенції* (Balthasar, 2003, с. 246–248). Але було би перебільшенням стверджувати, що він нав'язує Максимові ці схоластичні мислительні категорії, позаяк, на думку Бальтазара, вони є тим, що «Максим ніколи не зміг чітко розпізнати для себе» (Balthasar, 2003, с. 248). Певною мірою вплив Гегеля прочитується і в слововжитку Бальтазара, це фрази на кшталт «іпостась Христа одночасно є тезою і синтезом» (Balthasar, 2003, с. 247), і в намаганнях віднайти у візантійського мислителя протогегелівські інтуїції в царині логіки розгортання історії. Але насправду Бальтазар є доволі обережним. Маючи на увазі Максима, він забезпечує себе від можливих звинувачень акцентом на тому, що «від Гегеля його відділяє прірва» (Balthasar, 2003, с. 248). Сутнісна ж відмінність полягає в такому: «У Гегеля боротьба сама по собі є основою синтезу, тоді як у Максима все залежить від попередньої, необмеженої, вільної дії особи, яка дослухається до боротьби зверху, і від добровільного характеру “невимовного принесення себе в жертву” цією особою» (Balthasar, 2003, с. 248–249). До того ж саме філософське поняття синтезу в молодого Гегеля швейцарський богослов вважає лише «секуляризованим похідним від біблійної теології» (Balthasar, 2003, с. 66).

Після публікації в 1961 р. виправленого й доповненого видання «Космічної літургії» (Balthasar, 1961) Дом Полікарп Шервуд – один із рецензентів і знаний фахівець у галузі – у журналі *Traditio* висловив свою незгоду з надто зухвалою, на його думку, деконтекстуалізацією

Максима. Бальтазар звинувачується Шервудом у спробі аналізувати синтез Максима на тлі модерних філософських програм, недостатньо повно враховуючи візантійський історичний контекст Максимової думки. На додачу Шервуд згадує про другий том «Слави Господньої» Бальтазара, де той розглядає богословський стиль дванадцяти церковних мислителів від св. Іренея Ліонського до французького поета і драматурга Шарля Пері (1873–1914). І Шервуд неначе злегка натякає на сумнівну нормативність Бальтазарового підходу до Максима та решти отців через його надто активне апелювання до свого базового інтелектуального ресурсу – обізнаності в германістиці, класичній та модерній літературі: «В обох цих випадках, взятих з екстрем його літературознавчої кар'єри, окремі автори вивчаються з увагою до їхньої релевантності ширшій темі» (Sherwood, 1964, с. 428), себто темі власного Бальтазарового проєкту.

Шервуд так формулює свою незгоду з методологічними засадами Бальтазарового прочитання богослов'я Максима: «Мої окремі розвідки про Максима мали за безпосередню сферу компетенції розуміння Максима зсередини його власної традиції... З іншого боку, Бальтазар почав свою роботу зовсім по-іншому... Він убачає завдання богослова в тому, щоб бути відчайдушно творчим, бути тим, хто міг би сполучити в єдине загальне уявлення об'єктивні цінності нашого посткартезіанського світу, що несе на собі дуже сильний відбиток як німецького ідеалізму, так і сучасної науки... Багатьох компетентних дослідників візантійського богослов'я така процедура бентежить більше, ніж відсутність детальних розвідок, ніж брак упевненості в його інтерпретаціях Максима на основі текстів, оскільки вона виходить за межі, які зазвичай встановлені для їхніх досліджень» (Sherwood, 1964, с. 433–434). Дійсно, підхід Бальтазара був доволі новаторським і не надто вкладався в усталені тогочасні стандарти для здійснення патристичних досліджень. Щоправда, у своїй критиці Шервуд не надає великої кількості прикладів методологічних «похибок» Бальтазара. Найбільш змістовний закид – лише посилання (Balthasar, 1961, с. 246f1), за допомогою якого Бальтазар відсилає читача до своєї ранньої тритомної праці 1937–1939-х рр. *Apokalypse der deutschen Seele*

(з нім. – «Апокаліпсис німецької душі»), а саме до розділів про Й. В. фон Гете, Е. Гусерля, М. Шелера та М. Гайдегера.

Зауваження Б. Дейлі до використаної Бальтазаром методології в його патристичних студіях можна звести до трьох пунктів:

1. Нерелевантність Бальтазарового прочитання отців у контексті новітніх здобутків у сфері патрології. Звісно, було б несправедливо звинувачувати Бальтазара в тому, що його ранні розвідки не є релевантними в зіставленні зі здобутками патристики початку XXI ст. Але правда полягає в тому, що, як порівняти із ситуацією 1940–1950-х рр., у наш час чимала кількість тогочасних «аксіоматичних» тверджень зазнали доглибної ревізії. Насамперед неактуальною є презентація Бальтазаром (1) Орігена та Григорія Ниського як мислителів нібито із цілісною та упорядкованою системою богословських поглядів, а також (2) антиохійських богословів V ст. як захисників нередукованої людської природи Христа, що, мовляв, було базовим пунктом усіх їхніх богословських пошуків.

2. Необґрунтована вибірковість, незрозумілість критеріїв, якими керувався Бальтазар, добираючи ті чи ті постаті для своїх патрологічних студій. Б. Дейлі здивований відсутністю цікавості з боку Бальтазара до монументального доробку Климента, Афанасія та Кирила Александрийських, а також Григорія Назіянського – «поета і ритора, пастиря і філософа Боготвілення, чий богословський “стиль” близький до Бальтазарового» (Daley, 2004, с. 202).

3. Нестача відчуття історичного контексту. За шанобливим виключенням монографії про Максима та розділу в другому томі «Слави Господньої» про Діонісія Ареопагіта, «трактування Бальтазаром патристичних авторів, як правило, не є такими есе, які можна було б рекомендувати тим, хто прагне глибшого знайомства з самими авторами» (Daley, 2004, с. 202). Бальтазар, створюючи доволі креативний і захопливий наратив на основі праць конкретного отця Церкви, силоміць нав'язує йому власний порядок денний і притлумлює автентичний голос самого древньоцерковного автора.

Насамкінець низку своїх претензій стосовно невинуватості вибіркової, еkleктичності в підході Бальтазара до патристичних текстів, а також щодо штучного втягнення отців

у постпросвітницький культурно-філософський дискурс Б. Дейлі підсумовує за допомогою такої вельми ефектної метафори: «Як колекціонер картин усіх епох, він зібрав надзвичайну галерею богословських позицій, аргументів, впливів і зв'язків. Але оскільки колекція є настільки еkleктичною, а її впорядкування так ретельно контролюється ширшою інтелектуальною програмою, вона, зрештою, говорить нам більше про смак і розуміння самого колекціонера, ніж про художників та їхні роботи» (Daley, 2004, с. 203).

Справедливим є формулювання Е. Ніколса про те, що в грецьких отців Бальтазар знайшов «містичну теплоту» та знаменну «риторичну потугу» (Nichols, 1998, с. xv). Своєю чергою, Б. Квош вдало доповнює цю думку спостереженням про віднайдення Бальтазаром у ранньопатристичних джерелах «відкритості до всього обсягу Божого об'явлення» та «непідробно молитовної теології» (Quash, 2005, с. 107). Це пасіонарно-доксологічне богослов'я отців не містило в собі ані найменшого страху перед парадоксами, маючи в якості свого засновку благоговійні взаємини людини з Богом, підкріплені досвідним переживанням динамізму, свободи, впевненості та палкої любові, які притаманні цим Бого-людським відносинам. Як зазначає автор однієї з перших і досі найкращих інтелектуальних біографій швейцарського мислителя, «для Бальтазара отці Церкви були в певному сенсі надто успішними. Їхня велика чеснота – молодість духу. Фактично, вивчення патристики так вабить нас у цьому столітті саме тому, що вони на вигляд такі свіжі та енергійні для нас, які живуть зимою нашого невдоволення» (Oaks, 1994, с. 115). Подібну ж думку знаходимо в Е. Ніколса: патристична доба – «це весна Церкви у світі, *Jugendzeit*, сповнений негайністю реагування. У Афанасія, Василя, Кирила, Златоуста, Амвросія, Августина життя і вчення були однією реальністю. І так була виграна перша, найбільша й найважча боротьба з духовно-інтелектуальними силами язичництва» (Nichols, 2007, с. 26–27). І саме з огляду на таке активне привернення уваги з боку Бальтазара до грекомовних патристичних джерел, зарахування його постаті до табору *nouvelle théologie* (з фр. – «нова теологія») можна вважати небезпідставним та обґрунтованим, а його стиль розгортання власних ідей – суголосним

із формою богословствування основних представників руху *ressourcement* (з фр. – «повернення до джерел») (Martin, 2015, с. 6).

Б. Макінерні досить вдало визначає ухиляння Бальтазара від намагань створити жорстку, усебічно вивірену й знерухомлену систему ідей як «концептуальний мінімалізм», що визнає принципову невичерпність таїни Бога, яка «пропонує себе для нескінченних теологічних формувань» (McInerney, 2020, с. 168). Себто вкорінена в богослов'ї отців творча, молитовно-поетична інтенційна відкритість теолога до незбагненої таїни Бога не мала ані найменшого зв'язку з бажанням щосили концептуалізувати свої осяяння й здобуті напрацювання, сконструювавши стабільну теоретичну рамку (і тим самим межі) власного богослов'я. Навіть створення Бальтазаром п'ятнадцятитомного шедевр, розкриття ним багатства й сутнісного розмаїття святоотцівських богословських візій не було інспіроване прагненням до інтелектуальної інженерії задля створення громіздкої, чітко структурованої й монолітної богословської концепції на імпліцитно патристичній основі. Напевне, найбільш недолугим і нерелевантним поняттям, яке можна було би застосувати для зображення Бальтазарової масштабної богословської візії, стало б слово «система».

Висновки. У контексті його патрологічних студій Бальтазар не був мрійливим ідеалізатором минувшини, який ностальгує за сфантазованою «золотою добою» в історії Церкви. Подеколи йому була властива гостра аналітична критика, і в тих випадках, коли він не був суголосним із тим чи тим отцем Церкви, ми не бачимо жодних вагань з його боку в чіткому й недвозначному висловленні цієї незгоди. Цю рису Бальтазара вдало описує Е. Оукс: «Те, що Бальтазар найбільше запозичив у отців, так це їхню сміливість, але, як їхній справжній син, він не ухиляється від застосування цієї ж сміливості у своїй критиці їх самих. Це надає його інтерпретації патристики сміливості, що може збентежити інших практиків у цій галузі» (Oaks, 1994, с. 126). На додачу Оукс ділиться своїм точним спостереженням щодо неабиякої подібності між Бальтазаром та Орігеном: «Він є справжнім орігеністом у своїй сміливості, силі зосередженості, комплексному розумінні справжньої суті проблеми, здатності залучати різноманітні джерела (з якими, як і Оріген, він

має найбезпосередніше знайомство) і – можна бути впевненим – він також схожий на Орігена у своїй приреченості на формування наступних поколінь» (Oaks, 1994, с. 128–129). Дійсно, важко не дійти висновку, що нестримне дерзновення, холістична манера богословствування та масштабність охопленої тематики насправду є тими характеристиками, які дозволяють говорити про значну схожість між двома славетними християнськими мислителями III та XX століть.

З одного боку, метою Бальтазара все-таки не було силоміць втиснути патристичні джерела в прокрустове ложе модерної культури, нав'язавши древнім авторам суголосність із сучасними мислительними чи то естетичними категоріями. З іншого боку, він не схилився й до винятково контекстуального вивчення отців у чітко окреслених межах їхньої культури без будь-яких намагань актуалізувати їхні інтуїції для сьогодення. Бальтазар працював десь на помежів'ї двох згаданих методологій, використовуючи підхід, який ще за життя теолога В. Лозер схилився ідентифікувати як форму «богословської феноменології» з причини безупинного пошуку Бальтазаром вищої, холістичної форми й стилю викладу, на противагу науково скрупульозному, але знеживленому аналізу сухих історичних даних та відстороненій, байдужій трансляції отриманих результатів у сучасний світ (Löser, 1976, с. 11).

Е. Ніколс влучно підмітив, що «представити морфологію живого організму – це більше, ніж запропонувати його біохімічний аналіз» (Nichols, 2007, с. 24). Важко повірити, що перед словесним оформленням цієї вдалої наочної метафори Ніколс не був інспірований схожим і набагато більш яскравим формулюванням самого Бальтазара, який у першому томі «Богословської естетики» писав: «Безперечно, одного разу розкладені та розпиляні шматки – хай би які важливі анатомічні відкриття обіцяла така процедура – уже не зібрати знов у єдину цілу форму. Анатомію можна вивчати тільки на мертвій плоті, оскільки вона протистоїть живому рухові й прагне від цілого до окремого, до елементів» (Balthasar, 1982, с. 31). У результаті, не чинячи насилля над писаннями древніх свідків християнської істини (ані через хворобливо скрупульозне розтинання, ані через штучну гармонізацію святоотцівських творів),

швейцарський теолог спромігся запропонувати унікальний інтелектуальний синтез у цілісній богословській формі зі збереженням автентичних рис кожної зі складових частин.

Двадцять років тому видатний ірландський літературознавець Деніс Донох'ю (1928–2021) написав про Бальтазара піднесені слова, з якими важко не погодитися: «Якби ми ставилися до нього так само серйозно, як він на те заслуговує, нам довелося би змінити своє життя» (Donoghue, 2003, с. 56). І ця висока оцінка не видається перебільшенням. Завдяки своєму дерзновенно-креативному прочитанню комплексу головних патристичних джерел та геніальній трилогії, Бальтазарові вдалося уникнути загрози штучного замкнення себе в межах

одного академічного напрямку. Попри бездоганну обізнаність в отцях Церкви він не став власне патрологом, якщо порівняти його доробок із розвідками Жана Данієлу. Розлогі екскурси Бальтазара у твори отців та здійснені ним інтерпретативні переклади патристичних текстів були використані теологом як «акомпанемент до його дуже особистого інтелектуального порядку денного» (Daley, 2004, с. 189) – виразної сольної партії в симфонії християнського богослов'я та культури загалом або ж у хоровому творі, який виконується вже дві тисячі років видатними майстрами з оспівування Божої величі, де Бальтазар наразі є одним із найбільш самобутніх, витончених та вишуканих голосів з усіх тих, які долучилися до цього хору впродовж XX століття.

Список використаних джерел:

- Balthasar, H. U. von. (2003). *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 424 p.
- Balthasar, H. U. von. (1940). Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis. *Scholastik*, 15, 16–38.
- Balthasar, H. U. von. (1939). *Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes*. In *Kürzung übertragen und eingeleitet*. Salzburg, Leipzig: Otto Müller. 167 s.
- Balthasar, H. U. von. (1961). *Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenner*. Einsiedeln, Schweiz: Johannes-Verlag. 691 s.
- Balthasar, H. U. von. (1941). *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*. Freiburg im Breisgau: Herder. vii + 373 s.
- Balthasar, H. U. von. (1993). *My Work: In Retrospect*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 120 p.
- Balthasar, H. U. von. (1938). *Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*. Salzburg, Leipzig: Otto Müller. 570 s.
- Balthasar, H. U. von. (1986). *Prayer*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 311 p.
- Balthasar, H. U. von. (1995). *Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 194 p.
- Balthasar, H. U. von. (1942). *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris: Beauchesne. xxvi + 152 p.
- Balthasar, H. U. von. (1982). *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, Volume I: Seeing the Form*. Edinburgh, Scotland: T&T Clark. 691 p.
- Daley, B. E. (2004). Balthasar's reading of the Church Fathers. In E. T. Oaks and D. Moss (Eds.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar* (pp. 187–206). Cambridge: Cambridge UP.
- Donoghue, D. (2003). *Speaking of Beauty*. New Haven, CT: Yale UP. xi + 209 p.
- Gregory of Nyssa, St. (2018). *Contra Eunomium I. An English Translation with Supporting Studies*. Leiden; Boston: Brill. xiv + 638 p.
- Haynes, D. (Ed.). (2019). *A Saint for East and West: Maximus the Confessor's Contribution to Eastern and Western Christian Theology*. Eugene, OR: Cascade Books. xxv + 281 p.
- Löser, W. (1976). *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*. Frankfurt am Main: Knecht. xiii + 270 s.
- Martin, J. N. (2015). *Hans Urs von Balthasar and the Critical Appropriation of Russian Religious Thought*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. xii + 310 p.
- McInerney, B. (2020). *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar: An Introduction*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. 237 p.
- Nichols, A. (2007). *Divine Fruitfulness: A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy*. London: T&T Clark. viii + 364 p.
- Nichols, A. (1998). *The Word has been Abroad: A Guide Through Balthasar's Aesthetics*. Edinburgh: T&T Clark. xx + 268 p.

- Oaks, E. T. (1994). *Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar*. New York: Continuum. xii + 334 p.
- Quash, B. (2005). Hans Urs von Balthasar. In D. F. Ford and R. Muers (Eds.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918* (pp. 106–123). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Schindler, D. L. (Ed.). (1991). *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*. San Francisco, CA: Ignatius Press. xiii + 305 p.
- Sherwood, D. P. (1964). Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor. *Traditio*, Vol. 20, 428–437.
- Thomas Aquinas, St. (1956). *On the Truth of Catholic Faith, Summa Contra Gentiles; Book II: Creation*. Garden City, NY: Image Books. 351 p.
- Wigley, S. (2010). *Balthasar's Trilogy: A Reader's Guide*. London: Continuum. viii + 171 p.

References:

- Balthasar, H. U. von. (2003). *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 424 p. [In English].
- Balthasar, H. U. von. (1940). Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis [John of Scythopolis' Work on the Scholia]. *Scholastik*, 15, 16–38. [In German].
- Balthasar, H. U. von. (1939). *Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes. In Kürzung übertragen und eingeleitet* [Gregory of Nyssa: The Sealed Spring. Interpretation of the Song of Songs. Translated and Interpreted in Abbreviation]. Salzburg, Leipzig: Otto Müller. 167 s. [In German].
- Balthasar, H. U. von. (1961). *Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenner* [Cosmic Liturgy: The Worldview of Maximus the Confessor]. Einsiedeln, Schweiz: Johannes-Verlag. 691 s. [In German].
- Balthasar, H. U. von. (1941). *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds* [Cosmic Liturgy. Maximus the Confessor: The Height and Crisis of the Greek Worldview]. Freiburg im Breisgau: Herder. vii + 373 s. [In German].
- Balthasar, H. U. von. (1993). *My Work: In Retrospect*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 120 p. [In English].
- Balthasar, H. U. von. (1938). *Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften* [Origen: Spirit and Fire. A Structure of His Writings]. Salzburg, Leipzig: Otto Müller. 570 s. [In German].
- Balthasar, H. U. von. (1986). *Prayer*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 311 p. [In English].
- Balthasar, H. U. von. (1995). *Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 194 p. [In English].
- Balthasar, H. U. von. (1942). *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* [Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa]. Paris: Beauchesne. xxvi + 152 p. [In French].
- Balthasar, H. U. von. (1982). *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, Volume I: Seeing the Form*. Edinburgh, Scotland: T&T Clark. 691 p. [In English].
- Daley, B. E. (2004). Balthasar's reading of the Church Fathers. In E. T. Oaks and D. Moss (Eds.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar* (pp. 187–206). Cambridge: Cambridge UP. [In English].
- Donoghue, D. (2003). *Speaking of Beauty*. New Haven, CT: Yale UP. xi + 209 p. [In English].
- Gregory of Nyssa, St. (2018). *Contra Eunomium I. An English Translation with Supporting Studies*. Leiden; Boston: Brill. xiv + 638 p. [In English].
- Haynes, D. (Ed.). (2019). *A Saint for East and West: Maximus the Confessor's Contribution to Eastern and Western Christian Theology*. Eugene, OR: Cascade Books. xxv + 281 p. [In English].
- Löser, W. (1976). *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter* [In the Spirit of Origen. Hans Urs von Balthasar as an Interpreter of the Church Fathers' Theology]. Frankfurt am Main: Knecht. xiii + 270 s. [In German].
- Martin, J. N. (2015). *Hans Urs von Balthasar and the Critical Appropriation of Russian Religious Thought*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. xii + 310 p. [In English].
- McInerney, B. (2020). *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar: An Introduction*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. 237 p. [In English].
- Nichols, A. (2007). *Divine Fruitfulness: A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy*. London: T&T Clark. viii + 364 p. [In English].
- Nichols, A. (1998). *The Word has been Abroad: A Guide Through Balthasar's Aesthetics*. Edinburgh: T&T Clark. xx + 268 p. [In English].
- Oaks, E. T. (1994). *Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar*. New York: Continuum. xii + 334 p. [In English].

Quash, B. (2005). Hans Urs von Balthasar. In D. F. Ford and R. Muers (Eds.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918* (pp. 106–123). Oxford: Wiley-Blackwell. [In English].

Schindler, D. L. (Ed.). (1991). *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*. San Francisco, CA: Ignatius Press. xiii + 305 p. [In English].

Sherwood, D. P. (1964). Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor. *Traditio*, Vol. 20, 428–437. [In English].

Thomas Aquinas, St. (1956). *On the Truth of Catholic Faith, Summa Contra Gentiles; Book II: Creation*. Garden City, NY: Image Books. 351 p. [In English].

Wigley, S. (2010). *Balthasar's Trilogy: A Reader's Guide*. London: Continuum. viii + 171 p. [In English].

Янауер Мечислав Мирославович,
аспірант кафедри богослов'я та релігієзнавства
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0008-2717-0145
20a.m.yanauer@std.npu.edu.ua

ОПТИМІЗАЦІЯ ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ: ІСТОРИЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ТА АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ

Статтю присвячено оптимізації державно-конфесійних відносин в Україні на тлі історичних трансформацій та сучасних викликів. Аналізується еволюція державних інституцій, відповідальних за регулювання релігійних відносин, починаючи з ухвалення Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації». Розглядаються різні етапи адміністративних реформ, включно зі створенням та реорганізацією Державного комітету в справах релігій, Департаменту в справах релігій при Мінкультури України й Державної служби з етнополітики та свободи совісті (ДЕСС).

Визначаються основні проблеми інтеграції функцій релігійної політики у ширші міністерства, такі як подвійна підзвітність, бюрократизація процесів реєстрації релігійних організацій та розпорошення спеціалізованих кадрів. Пропонуються рекомендації щодо створення більш ефективних механізмів управління для протидії нагальним зовнішнім загрозам та потенційної оптимізації. Підкреслюється необхідність балансу між державним контролем та автономією релігійних громад для забезпечення прав і свобод усіх релігійних спільнот у демократичному суспільстві. Висвітлюється роль ДЕСС у сучасних умовах та актуальні проблеми, які залишаються невирішеними, що потребує подальшого вдосконалення законодавства та адміністративних структур.

Ключові слова: політична модель релігійних відносин, законодавче регулювання релігійних організацій, державно-конфесійні відносини, органи влади, що реалізують політику в сфері релігії, юридична реєстрація релігійних організацій.

Yanauer Mechyslav,
Postgraduate Student at the Department of Theology and Religious Studies
Mykhailo Drahomanov National University
orcid.org/0009-0008-2717-0145
20a.m.yanauer@std.npu.edu.ua

OPTIMIZATION OF STATE-CONFESSIONAL RELATIONS IN UKRAINE: HISTORICAL TRANSFORMATIONS AND CONTEMPORARY CHALLENGES

The article is dedicated to the optimization of state-religious relations in Ukraine against the backdrop of historical transformations and contemporary challenges. It analyzes the evolution of state institutions responsible for regulating religious relations, starting from the adoption of the Law of Ukraine “On Freedom of Conscience and Religious Organizations”. Various stages of administrative reforms are examined, including the creation and reorganization of the State Committee on Religious Affairs, the Department of Religious Affairs under the Ministry of Culture of Ukraine, and the State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience.

The main issues in integrating religious policy functions into broader ministries are identified, such as dual accountability, bureaucratization of the registration processes for religious organizations, and the dispersion of specialized personnel. Recommendations are proposed for creating more effective management mechanisms to counter urgent external threats and potential optimization. Emphasis is placed on the necessity of balancing state control with the autonomy of religious communities to ensure the rights and freedoms of all religious groups in a democratic society. The role of State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience in current conditions and the unresolved issues that require further improvement of legislation and administrative structures are highlighted.

Key words: political model of religious relations, legislative regulation of religious organizations, state-religious relations, authorities implementing policy in the field of religion, legal registration of religious organizations.

Вступ. Актуальність дослідження. Державно-конфесійні відносини в Україні перебувають у стані постійної трансформації, що зумовлено як внутрішніми процесами, так і зовнішніми впливами. Релігійний фактор чинить значний вплив на суспільне життя, будучи важливим елементом культурної та національної ідентичності. У цьому контексті питання ефективної взаємодії між державою та релігійними організаціями набуває особливої актуальності.

Побудова конструктивного діалогу між місцевими органами влади, які безпосередньо співпрацюють з релігійними громадами, та центральними органами влади є ключовою умовою для забезпечення стабільності та гармонії в суспільстві. Місцеві органи можуть оперативно реагувати на потреби та виклики, що виникають на місцях, тоді як центральні органи забезпечують координацію дій на загальнодержавному рівні та відповідність політики міжнародним стандартам.

Однак завдання побудови такої ефективної взаємодії є складним, оскільки необхідно знайти баланс між різними інтересами та забезпечити дотримання принципів свободи віросповідання. Надмірне регулювання може обмежувати права релігійних громад, тоді як недостатня увага з боку держави може призвести до виникнення конфліктних ситуацій. Так, актуальність дослідження полягає в необхідності проаналізувати еволюцію державних органів, відповідальних за регулювання релігійних відносин, з метою виявлення накопичених проблем та розробки науково обґрунтованих рекомендацій для їх оптимізації. В умовах сучасних викликів, включно зі зростанням релігійного плюралізму та потребою в дотриманні міжнародних стандартів прав людини, наукові дослідження щодо вищезазначеної теми сприятимуть удосконаленню механізмів управління, підвищенню ефективності взаємодії між центральними та місцевими органами влади й забезпеченню більш гнучкого та адаптивного реагування на актуальні завдання у сфері державно-конфесійних відносин.

Виклад основного матеріалу. Після проголошення незалежності Україна зіткнулася з необхідністю створити нове правове поле для регулювання державно-конфесійних відносин. Радянське законодавство не відповідало

вимогам демократичної держави, тому виникла потреба розробити нормативно-правові акти, які б гарантували свободу віросповідання та забезпечували рівність усіх конфесій.

У 1991 році ухвалено Закон України № 987-ХІІ «Про свободу совісті та релігійні організації» (Закон, 1991), який закріпив принципи свободи віросповідання, відокремлення церкви від держави та рівності релігійних організацій перед законом. Цей закон гарантував громадянам право на свободу совісті, можливість сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, а також надав релігійним організаціям право на юридичну реєстрацію та ведення діяльності відповідно до законодавства.

Зазначений закон заклав основу для створення державних інституцій, які мали б ефективно реалізовувати державну політику у сфері релігії за умов переходу від тоталітарної системи до демократичного суспільства. Зокрема, стаття 30 передбачала утворення центрального органу виконавчої влади, відповідального за забезпечення реалізації права на свободу совісті та координацію діяльності релігійних організацій. Також центральний орган повинен був не лише контролювати дотримання законодавства у сфері релігії, а й сприяти розвитку державно-конфесійних відносин, забезпечуючи взаємодію між різними релігійними спільнотами та державою.

Важливою функцією новоствореного органу була реєстрація статутів окремих релігійних організацій, що мали особливий статус, оскільки їх діяльність часто виходила за межі однієї області та мала загальнодержавне або навіть міжнародне значення. Реєстрація статутів цих організацій на центральному рівні була зумовлена необхідністю забезпечення єдиного підходу до їх діяльності та координації їх взаємодії з державою. Це давало змогу уникнути правових колізій та забезпечити контроль за дотриманням законодавства на всій території країни. До таких організацій належали:

- релігійні центри та управління, які координували діяльність релігійних громад й інших структурних підрозділів певної конфесії на території України;
- монастирі, що були осередками духовного життя та релігійної освіти, а тому часто чинили значний вплив на вірян не лише в окремому регіоні, а й на національному рівні;

– релігійні братства та місії, які провадили благодійну, просвітницьку та місіонерську діяльність, зокрема за межами України;

– духовні навчальні заклади, які готували священнослужителів та інших релігійних діячів для різних конфесій.

Вищезазначений підхід забезпечував єдність правового поля та допомагав державі ефективно взаємодіяти з такими організаціями, враховуючи їх масштаб та вплив. Це було важливим кроком у забезпеченні свободи віросповідання, підтримці міжконфесійного діалогу й запобіганні можливим конфліктам на релігійному ґрунті. Водночас необхідно відзначити, що обраний підхід до класифікації релігійних громад є явно конфесійно орієнтованим, зосередженим переважно на православних громадах. Наприклад, Максим Васін справедливо зазначає, що така орієнтація створює диспропорції в правовому регулюванні інших конфесій, що може призводити до їх недооцінки або нерівного ставлення з боку держави (Васін, 2021, с. 193–194). Конфесійно орієнтований підхід обмежує різноманіття релігійних практик та впливів, що є в сучасному українському суспільстві, і не враховує специфічних потреб та особливостей меншинних релігійних спільнот. Це створює правову нерівність між різними релігійними громадами, оскільки закони та регуляції, розроблені з урахуванням переважної ролі православних структур, можуть бути непридатними або недостатньо ефективними для інших конфесій. Так, є нагальна потреба оновити законодавство, яке б забезпечувало більш інклюзивний та збалансований підхід до класифікації релігійних громад.

Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» також регламентував процедуру реєстрації релігійних організацій на місцевому рівні. Він передбачав, що для реєстрації невеликих локальних релігійних громад необхідно звертатися до органів місцевої влади, зокрема до міських або обласних державних адміністрацій. Це положення підкреслило важливість регіональних органів у реалізації державної політики щодо релігії, формуючи управлінську вертикаль від центрального до місцевого рівня. Такий підхід сприяв децентралізації управління в релігійній сфері, даючи змогу враховувати особливості регіонів, культурні традиції та потреби релігійних громад на

місцях, а також давав змогу ефективніше розподіляти навантаження на спеціалістів.

Місцеві органи влади отримали змогу безпосередньо співпрацювати з релігійними громадами, розуміти їхні потреби та оперативно реагувати на актуальні виклики. Це мало особливе значення в умовах багатоконфесійного українського суспільства, де регіони різняться за релігійним складом та традиціями. Так, Закон № 987-ХІІ не лише гарантував права та свободи громадян у сфері релігії, а й започаткував інституційну основу для ефективної взаємодії держави з релігійними організаціями, що було особливо важливо на момент становлення демократичних інститутів та переходу від централізованої системи управління до більш адаптивної моделі.

У перші роки незалежності функції регулювання релігійної сфери виконувала Рада в справах релігій при Кабінеті Міністрів України. Цей орган, який був спадкоємцем аналогічної структури радянського періоду, зосереджувався на координації взаємодії між державою та релігійними організаціями, забезпеченні дотримання законодавства про свободу совісті та сприянні легалізації діяльності релігійних громад. Основний акцент робився на адаптації законодавства до нових демократичних стандартів, створенні умов для відродження релігійного життя та подоланні наслідків державного атеїзму, що панував у попередні десятиліття.

У 1994 році, з метою більш ефективного вирішення питань, пов'язаних з культурною та етнічною різноманітністю суспільства, створено Міністерство України у справах національностей, міграції та культур (Указ, 1994). Цей орган об'єднав функції регулювання у сферах національностей, міграції та релігії, що дало змогу комплексно підходити до проблем інтеграції національних меншин, регулювання міграційних процесів та відродження духовності. Проте актуалізація проблем національних меншин та масштаб роботи з релігійною мережею України, яка в умовах звільнення від атеїстичної ідеології почала активно розростатися, призвели до розуміння, що найбільш доречним варіантом було б розділення функцій та завдань заради уникнення високої концентрації в межах одного органу. Насамперед реорганізація призвела до утворення в 1994 році Державного комітету України

в справах національностей та міграції. Відповідно, цей орган зосередив свою увагу на питаннях міграції та захисту прав національних меншин. Функції регулювання релігійної сфери тимчасово відійшли на другий план, що тільки актуалізувало необхідність створити спеціалізований орган, відповідальний саме за конфесійні питання.

У 1995 році засновано Державний комітет України у справах релігій, який функціонував як центральний орган виконавчої влади та початково був підвідомчим Кабінетові Міністрів України (Указ, 1995). Відповідно до встановлених процедур, Комітет подавав на розгляд Президента України та уряду пропозиції щодо формування державної політики у сфері релігії, церкви та релігійних організацій. Комітет також виконував міжгалузеву координацію та регулювання питань, що належали до його компетенції. У межах своїх повноважень він забезпечував виконання законодавчих актів, здійснював систематичний контроль за їх імплементацією та розробляв пропозиції щодо вдосконалення чинного законодавства в релігійній сфері.

Окрім основних завдань, спрямованих на забезпечення свободи совісті та гармонізації державно-церковних і міжконфесійних відносин, Державний комітет України у справах релігій та його регіональні підрозділи виконували додаткові функції, необхідні для збалансованого розвитку релігійного життя в країні. До цих функцій належало сприяння релігійним організаціям у реалізації їхніх статутних завдань; проведення релігієзнавчої та юридичної експертизи статутів релігійних організацій та їх державна реєстрація; надання консультативної допомоги як релігійним, так і державним інституціям; узагальнення практики застосування законодавства у сфері свободи совісті та діяльності релігійних організацій; здійснення аналітичної роботи тощо. Особлива увага приділялася врегулюванню юрисдикційних суперечок між різними православними церквами, що було надзвичайно важливим у контексті формування національної ідентичності та забезпечення релігійного плюралізму.

Майже водночас була оформлена вертикаль місцевих виконавчих органів з питань релігій. Постанова Кабінету Міністрів України № 697 від 29 червня 1996 р. (Постанова, 1996) затвердила типові положення про управління

(відділ) у справах релігій обласної, Київської та Севастопольської міської державної адміністрації. Відповідно до цієї постанови, управління (відділи) у справах релігій обласної, Київської та Севастопольської міської державної адміністрації були місцевим органом виконавчої влади, утвореним головою відповідної державної адміністрації та прямо підпорядковані не тільки голові, а й Державному комітету України в справах релігій. Управління та відділи забезпечували реалізацію державної політики щодо релігії та церкви на локальному рівні та фактично дублювали завдання центрального органу з питань релігійної політики, але в межах окремих місцевих громад.

Однак підхід до створення спеціалізованого центрального органу в справах релігій, а також відповідних місцевих органів викликав низку проблем. З одного боку, інтеграція центрального органу в справах релігій в інший орган або суміщення його функцій з іншими сферами призводило до відсутності необхідної спеціалізації. Така розпорошеність уваги ускладнювала ефективну реалізацію державної політики в релігійній сфері, оскільки специфіка релігійних відносин вимагає глибокого розуміння та фаховості. Відсутність спеціалізованого органу могла призвести до недостатньої уваги до питань свободи совісті, прав релігійних організацій та гармонізації міжконфесійних відносин.

З іншого боку, існування потужного спеціалізованого органу в справах релігій нагадувало радянські часи, коли держава здійснювала жорсткий контроль над релігійним життям громадян. Така концентрація влади могла призвести до надмірного втручання держави у внутрішні справи релігійних організацій, обмеження свободи віросповідання та порушення принципу відокремлення церкви від держави. Ці обставини призвели до спроби часткового реформування органу, що було здійснено у 2000 році. Указом Президента України визначалося, що Державний комітет України в справах релігій є центральним органом виконавчої влади, діяльність якого спрямовується й координується Кабінетом Міністрів України через Міністра юстиції України. (Указ, 2000) Хоча Комітет залишався незалежним органом, його спеціальне директивне підпорядкування Міністерству юстиції встановлювало певні умови. Це

дало змогу зберегти необхідну спеціалізацію в питаннях релігії, водночас інтегруючи діяльність Комітету в загальну систему державного управління. Підпорядкування Міністерству юстиції також посилило правовий аспект діяльності Комітету, що було важливим для забезпечення дотримання законодавства про свободу совісті та права людини. Це відповідало міжнародним стандартам і практикам демократичних держав, де роль держави у релігійній сфері зводиться до забезпечення прав і свобод громадян без прямого втручання у внутрішні справи релігійних організацій. Варто відмітити, що на місцеві органи, що здійснювали державну політику в сфері релігії, вищезазначена ініціатива окремо не вплинула.

Більш рішуча спроба реформування центрального органу в справах релігій мала місце у 2005 році. Так, Указом Президента України Комітет було ліквідовано, а натомість утворено Державний департамент у справах релігій, який діяв у складі Мін'юсту та був йому підпорядкований. На думку Олександра Сагана, «підставою для ліквідації цього органу стало переконання Президента Віктора Ющенка в тому, що держава не повинна втручатися в релігійне життя, а віросповідання є особистою справою кожного громадянина. Відповідно, проблеми, пов'язані з розвитком релігійних інститутів, мають вирішуватися судовими органами» (Саган, 2017, с. 42).

Однак інтеграція органу в справах релігій до структури Міністерства юстиції мала і певні недоліки. Відсутність спеціалізованого центрального органу знижувала рівень уваги до специфічних питань релігійного життя та могла обмежувати можливості держави в сприянні міжконфесійному діалогу та запобіганні релігійним конфліктам. Це викликало необхідність подальшого вдосконалення системи державного управління в цій сфері.

У листопаді 2006 року створено Державний комітет України в справах національностей та релігій, який поєднав функції з питань національної політики та релігії (Постанова, 2006). Цей орган забезпечував комплексний підхід до управління етнонаціональною та релігійною сферами, що давало змогу ефективніше вирішувати проблеми міжетнічних та міжконфесійних відносин.

Створення Державного комітету України у справах національностей та релігій було

зумовлене усвідомленням необхідності застосування спеціалізованого підходу до складних питань релігійного життя та міжетнічних відносин. Поєднання функцій у сфері національностей та релігії сприяло більш ефективному вирішенню проблем інтеграції національних меншин, збереженню їх культурної та релігійної спадщини, а також підтримці міжконфесійного миру. Відтоді таке поєднання залишається характерним для адміністративної практики державного управління України й донині.

Адміністративна реформа 2010 року, ініційована урядом України, призвела до значних змін у структурі центральних органів виконавчої влади, особливо у сфері релігії та міжнаціональних відносин. Функції Державного комітету України у справах національностей та релігій були передані Міністерству культури України, де був створений Департамент у справах релігій та національностей (Указ, 2010). Цей крок зумовлений кількома ключовими причинами.

По-перше, реформа мала на меті оптимізувати державне управління шляхом скорочення кількості центральних органів виконавчої влади та усунення дублювання їх функцій. Концентрація повноважень у межах Міністерства культури давала змогу підвищити ефективність роботи державних інституцій та забезпечити більш скоординований підхід до реалізації державної політики в суміжних сферах.

По-друге, інтеграція функцій у сфері культури, релігії та національностей відображала усвідомлення тісного взаємозв'язку між цими сферами. Релігія розглядається як невід'ємний складник національної культури та ідентичності, а питання міжнаціональних відносин тісно переплітаються з культурними й релігійними аспектами суспільного життя. Об'єднання цих напрямів під керівництвом Міністерства культури мало б сприяти гармонізації державної політики та розвитку міжкультурного й міжконфесійного діалогу.

По-третє, реформа відповідала міжнародним зобов'язанням України, зокрема щодо виконання вимог Ради Європи у сфері прав людини, оскільки мала б сприяти деконцентрації влади та зробити адміністративне управління у сфері релігії менш схожим на радянську модель з єдиним централізованим органом. Це мало на меті забезпечити більш демократичний підхід до

державно-конфесійних відносин, зменшити можливість надмірного державного втручання в релігійне життя та посилити децентралізацію управління, відповідно до принципів європейської правової традиції.

Проте адміністративна реформа 2010 року не принесла очікуваних результатів. По-перше, міністри культури часто розглядали питання державно-церковних відносин як додатковий тягар, що не входив до їхніх пріоритетних обов'язків (Саган, 2017, с. 40). Це призвело до розпаду вертикалі посадовців, які спеціалізувалися виключно на питаннях державно-церковних відносин, що спричинило втрату механізмів ефективного реагування на порушення законодавства з боку як духовенства, так і чиновників. У багатьох регіонах країни управління, відділи та сектори, що опікувалися релігійними питаннями, були реорганізовані або об'єднані з управліннями культури, часто зі значним скороченням персоналу. Відповідна інтеграція місцевих управлінь у структуру департаментів культури призвела до того, що залучення фахівців у сфері релігійної політики стало не обов'язковим. Критерії відбору працівників були такими ж, як і для звичайних державних службовців, без урахування специфіки релігійної сфери. Також унаслідок вищезазначеної інтеграції місцеві органи у сфері релігії перестали бути прямо підзвітними та підконтрольними центральному органу в справах релігій, оскільки вертикаль міністерства культури визначалась достатньою. Це негативно вплинуло на ефективність управління в цій галузі, враховуючи її специфічний характер та особливі вимоги.

По-друге, гостро постала проблема подвійної реєстрації статутів релігійних організацій, яка залишається актуальною донині. Оскільки в межах тієї ж реформи у 2010 році було створено Державну реєстраційну службу України (у 2015 році інтегрована до складу Міністерства юстиції), яка і повинна була надавати статус юридичної особи релігійним громадам, що прагнули державної реєстрації. Це означало, що релігійні громади спочатку мали зареєструвати свій статут у місцевому або центральному органі з питань релігії, а потім повторно подавати його до реєстраційної служби. Така процедура призводила до зайвої бюрократизації та фінансового навантаження на вірян через фактичне дублювання процесу реєстрації.

По-третє, сама процедура реєстрації статуту релігійної організації фактично зводилася до юридичної перевірки його відповідності законодавству України без будь-якого релігійнознавчого аналізу. І хоча такий підхід може бути обґрунтованим по суті, його практична реалізація була недосконалою, що часто призводила до неправомірних відмов у реєстрації. (Свято-Михайлівська..., 2007) Відсутність дієвого механізму розгляду таких питань на центральному рівні змушувала релігійні громади звертатися до суду для захисту своїх прав, хоча першочерговою ланкою могло бути б звернення саме до центрального органу, що реалізовує державну політику у сфері релігії.

По-третє, все одно мали місце спроби авторитарного підходу до діяльності релігійних громад з боку державних органів. Наприклад, у січні 2014 року Міністерство культури України направило листа до Глави Української греко-католицької церкви з вимогою припинити «незаконну» діяльність, пов'язану з функціонуванням молитовного намету на майдані Незалежності під час подій Революції гідності (Заява, 2014). У листі містилася загроза можливого скасування реєстрації Церкви в разі невиконання цієї вимоги. Цей інцидент викликав широкий суспільний резонанс та критику з боку як громадськості, так і міжнародних організацій, оскільки суперечив принципам свободи віросповідання та відокремлення церкви від держави.

Так, адміністративна реформа 2010 року не досягла очікуваних результатів у сфері державно-конфесійних відносин. Вона призвела до послаблення інституційного потенціалу держави в цій галузі, ускладнення процедур реєстрації релігійних організацій та збільшення бюрократичного навантаження на них. Відсутність спеціалізованих кадрів та належної координації між центральними та місцевими органами влади негативно вплинула на ефективність реалізації державної політики у сфері релігії.

Події 2014 року, зокрема Революція гідності та початок військової агресії з боку Російської Федерації, поставили перед державою нові виклики у сфері національної безпеки та протидії зовнішнім загрозам. З огляду на це виникла потреба в підвищенні ефективності державної політики у сфері релігії та етнополітики. У 2019 році з метою посилення державної політики у сферах міжнаціональних відносин

та релігії відбулося повернення до політики окремого центрального органу в справах релігії. Цим органом стала Державна служба України з питань етнополітики та свободи совісті (далі – ДЕСС), що отримала статус центрального органу виконавчої влади та координувалася Кабінетом Міністрів України через Міністра культури (Постанова, 2019). Створення ДЕСС зумовлено необхідністю забезпечення комплексного підходу до питань етнополітики та релігії, особливо в умовах агресії з боку Росії та активного використання нею релігійного фактору в межах гібридної війни.

6 грудня 2022 року Кабінет Міністрів України затвердив постанову «Деякі питання діяльності Державної служби з етнополітики та свободи совісті» (Постанова, 2022), якою встановлено, що ДЕСС функціонує як центральний орган виконавчої влади, діяльність якого спрямовується та координується безпосередньо Кабінетом Міністрів України. Відповідно, структурні підрозділи обласних і Київської міської державних адміністрацій (військових адміністрацій), які опікуються питаннями етнополітики та свободи совісті, визначалися підзвітними та підконтрольними Державній службі України з етнополітики та свободи совісті. Проте важливим аспектом є те, що підпорядкованість цих структурних підрозділів місцевим департаментам культури не була скасована, оскільки вони залишилися в їхній структурі та не були реорганізовані в регіональні підрозділи ДЕСС. Це призвело до фактичної подвійної підзвітності, оскільки підрозділи одночасно підпорядковуються як місцевим виконавчим органам в сфері культури, так і ДЕСС.

Причини трансформацій органів державного управління у сфері релігії пов'язані з прагненням держави адаптуватися до політичних та соціальних змін, необхідністю реагувати на зовнішні виклики та інтеграцією до європейського правового простору. Кожен етап реорганізації був спрямований на підвищення ефективності державної політики, оптимізацію взаємодії з релігійними організаціями та забезпечення прав і свобод громадян. Від створення окремих органів, що спеціалізувалися на релігійних питаннях, до інтеграції цих функцій у ширші міністерства, держава шукала оптимальний баланс між свободою віросповідання та національною безпекою.

Необхідно зазначити, що подальша еволюція органів державного управління у сфері релігії в Україні фактично призвела до повернення до попередньої моделі з окремим центральним органом. Попри модернізацію цього центрального органу, що відображалося навіть у його назві та підкреслювало функції забезпечення свободи совісті замість управління релігійними громадами, більшість попередніх проблем залишилися. Ба більше, з'явилися додаткові виклики через нові умови державного управління та зовнішні загрози. Однією з ключових проблем є те, що ДЕСС формально не має місцевих підрозділів, які могли б ефективно взаємодіяти з релігійними громадами на локальному рівні. Як наслідок, наявна структура призводить до того, що місцеві органи, відповідальні за релігійні питання, підзвітні та підконтрольні ДЕСС, але все ще містяться в структурі місцевих органів у сфері культури, що ускладнює ефективне управління.

Умови повномасштабного вторгнення Російської Федерації та використання нею релігійного фактору висунули на перший план необхідність оперативного та ефективного державного реагування на можливі загрози, що однозначно робить корисним існування окремого сильного органу саме зараз. Однак загальна тенденція говорить про необхідність розгляду альтернативних моделей управління, які б забезпечували більш ефективну координацію діяльності релігійних організацій, стимулюючи їх самоорганізацію. Одним із запропонованих варіантів є створення інституту омбудсмена з питань релігії, який би займався лише фіксацією порушень прав релігійних громад та забезпеченням їх захищеності. Такий омбудсмен міг би здійснювати моніторинг дотримання законодавства, розглядати звернення релігійних громад та координувати дії з іншими державними органами для розв'язання виявлених проблем. Водночас інші функції, такі як реєстрація статутів релігійних організацій чи окремі майнові питання, могли б бути передані відповідним спеціалізованим органам, як-от Міністерство юстиції. Це дало б змогу уникнути дублювання функцій, зменшити бюрократичне навантаження на релігійні громади та обмежити потенційний авторитарний вплив держави на релігійні організації.

Крім того, актуальним є питання залучення більшої кількості фахівців з релігієзнавства

в контексті активної протидії гібридним загрозам з боку Росії для виявлення потенційних джерел вразливості релігійних громад до зовнішнього впливу. Однак найбільш доцільним було б використання аутсорсингових моделей залучення фахівців та співпраця з іноземними експертами, що забезпечило б більшу об'єктивність та нейтральність у вирішенні релігійних питань, при цьому не навантажуючи державний апарат новими кадрами.

Так, подальший розвиток державно-конфесійних відносин в Україні потребує інтеграції спеціалізованих механізмів управління з урахуванням сучасних викликів і міжнародних стандартів. Важливим є баланс між державним контролем та автономією релігійних громад, що забезпечить ефективне управління й захист прав усіх релігійних спільнот у демократичному суспільстві. Наступні кроки повинні містити створення незалежних регуляторних інститутів, удосконалення процедур реєстрації та залучення кваліфікованих фахівців для забезпечення відповідності законодавства й практики міжнародним нормам прав людини.

Висновки. Повномасштабна агресія Російської Федерації проти України суттєво змінила ландшафт державно-конфесійних відносин, висунувши нові виклики та підкресливши необхідність ефективної координації між центральними та місцевими органами влади. Використання релігійного фактору як інструменту гібридної війни Росією, зокрема через активну роль Російської православної церкви, створює додаткові загрози національній безпеці та суспільній стабільності України. У таких умовах ефективна взаємодія між місцевими органами

влади, відповідальними за державно-конфесійні відносини, та центральними органами є критично важливою для своєчасного реагування на потенційні ризики й забезпечення відповідності державної політики міжнародним стандартам.

Аналіз адміністративної реформи 2010 року показав, що інтеграція функцій державно-конфесійних відносин у Міністерство культури не розв'язала наявних проблем, а навпаки, призвела до подвійної підзвітності та зниження спеціалізації управлінських структур. Станом на зараз наявність ДЕСС як центрального органу виконавчої влади, що координується Кабінетом Міністрів України, є важливим кроком у забезпеченні комплексного підходу до питань етнополітики та релігії. Однак для досягнення максимальної ефективності необхідно розв'язати проблему відсутності спеціалізованих місцевих підрозділів, що дасть змогу уникнути подвійної підзвітності та забезпечити більш гнучке реагування на місцеві виклики.

При цьому подальший розвиток державно-конфесійних відносин вимагає впровадження інноваційних моделей управління, які б сприяли самоорганізації релігійних громад, залишаючи окремі функції управління відповідним спеціалізованим органам. Комплексний аналіз еволюції державних інституцій у сфері релігії та етнополітики підкреслює необхідність подальшого вдосконалення законодавства й адміністративних структур. Це сприятиме забезпеченню балансу між державним контролем та автономією релігійних громад, зміцненню національної безпеки й підтримці соціальної стабільності в умовах сучасних викликів.

Список використаних джерел:

Васін, М. (2021). Конституційно-правові засади взаємодії держави і релігійних організацій в Україні : дис. ... канд. юрид. наук. Національний Авіаційний Університет. Київ, 242.

Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації». Київ, 1991. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text>

Заява Глави УГКЦ з приводу листа Міністерства культури України щодо підстав для припинення діяльності релігійних організацій УГКЦ. Київ, 2014. URL: <https://docs.ugcc.ua/1313/>

Постанова Кабінету Міністрів України «Деякі питання діяльності Державної служби з етнополітики та свободи совісті». Київ, 2022. URL: <https://www.kmu.gov.ua/npas/deiaki-pytannia-diialnosti-derzhavnoi-sluzhby-z-etnopolitykuta-svobody-sovisti-1355-061222> Постанова Кабінету Міністрів України «Про затвердження Типового положення про управління (відділ) у справах релігій обласної, Київської та Севастопольської міської державної адміністрації». Київ, 1996. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/697-96-%D0%BF#Text>

Постанова Кабінету Міністрів України «Про утворення Державного комітету України у справах національностей та релігій». Київ, 2006. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1575-2006-%D0%BF#Text>

Постанова Кабінету Міністрів України «Про утворення Державної служби України з етнополітики та свободи совісті». Київ, 2019. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/503-2019-%25D0%25BF#Text>

Саган, О. (2017). Державно-церковні відносини в Україні на сучасному етапі: об'єктивна необхідність зміни моделей. Релігійна свобода, № 20. С. 39–44. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/religfree_2017_20_9

Справа «Свято-Михайлівська Парафія проти України». Рішення Європейського Суду з прав людини від 14.06.2007 року (Заява № 77703/01) URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/974_254/print1475593415435567.

Указ Президента України «Про затвердження Положення про Міністерство України у справах національностей, міграції та культур». Київ, 1994. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/703/94#Text>

Указ Президента України «Про оптимізацію системи центральних органів виконавчої влади». Київ, 2010. URL: <https://www.president.gov.ua/documents/10852010-12181>

Указ Президента України «Про утворення Державного комітету України у справах релігій». Київ, 1995. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/944/95#Text>

Указ Президента України «Про утворення Державного комітету України у справах релігій». Київ, 2000. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1229/2000#Text>

References:

Vasin, M. (2021). *Konstytutsiyno-pravovi zasady vzayemodiyi derzhavy i relihiynykh orhanizatsiy v Ukrayini* [Constitutional and Legal Principles of Interaction Between the State and Religious Organizations in Ukraine]. Dissertation for the degree of Candidate of Legal Sciences. National Aviation University. Kyiv, 242 pages [in Ukrainian].

Zakon Ukrayiny “Pro svobodu sovisti ta relihiyni orhanizatsiyi” [Law of Ukraine “On Freedom of Conscience and Religious Organizations”]. Kyiv, 1991. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text> [in Ukrainian].

Zayava Hlavy UHKTs z pryvodu lysta Ministerstva kul'tury Ukrayiny shchodo pidstav dlya pryypynnyya diyal'nosti relihiynykh orhanizatsiy UHKTs [Statement of the Head of the UGCC Regarding the Letter of the Ministry of Culture of Ukraine Concerning the Grounds for Terminating the Activities of UGCC Religious Organizations]. Kyiv, 2014. Retrieved from: <https://docs.ugcc.ua/1313/> [in Ukrainian].

Postanova Kabinetu Ministriv Ukrayiny “Deyaki pytannya diyal'nosti Derzhavnoyi sluzhby z etnopolityky ta svobody sovisti” [Resolution of the Cabinet of Ministers of Ukraine “Some Issues of the Activities of the State Service on Ethnopolitics and Freedom of Conscience”]. Kyiv, 2022. Retrieved from: <https://www.kmu.gov.ua/npas/deiaki-pytannia-diialnosti-derzhavnoi-sluzhby-z-etnopolityky-ta-svobody-sovisti-1355-061222> [in Ukrainian]. Postanova Kabinetu Ministriv Ukrayiny “Pro zatverdzhennya Typovoho polozhennya pro upravlinnya (viddil) u spravakh relihiy oblasnoyi, Kyivs'koyi ta Sevastopol's'koyi mis'koyi derzhavnoyi administratsiyi” [Resolution of the Cabinet of Ministers of Ukraine “On Approval of the Model Regulation on the Department (Division) for Religious Affairs of the Regional, Kyiv, and Sevastopol City State Administration”]. Kyiv, 1996. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/697-96-p#Text> [in Ukrainian].

Postanova Kabinetu Ministriv Ukrayiny “Pro utvorennya Derzhavnoho komitetu Ukrayiny u spravakh natsional'nostey ta relihiy” [Resolution of the Cabinet of Ministers of Ukraine “On the Establishment of the State Committee of Ukraine for Nationalities and Religions”]. Kyiv, 2006. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1575-2006-p#Text> [in Ukrainian].

Postanova Kabinetu Ministriv Ukrayiny “Pro utvorennya Derzhavnoyi sluzhby Ukrayiny z etnopolityky ta svobody sovisti” [Resolution of the Cabinet of Ministers of Ukraine “On the Establishment of the State Service of Ukraine on Ethnopolitics and Freedom of Conscience”]. Kyiv, 2019. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/503-2019-p#Text> [in Ukrainian].

Sagan, O. (2017). Derzhavno-tserkovni vidnosyny v Ukrayini na suchasnomu etapi: ob'yektyvna neobkhdnist' zminy modeley [State-Church Relations in Ukraine at the Present Stage: The Objective Necessity of Changing Models]. *Relihiyna svoboda* [Religious Freedom], No. 20, pp. 39–44. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/religfree_2017_20_9 [in Ukrainian].

Sprava “Svyato-Mykhaylivs'ka Parafiya proty Ukrayiny” [Case “Svyato-Mikhailivska Parish v. Ukraine”]. Judgment of the European Court of Human Rights from June 14, 2007 (Application No. 77703/01). Retrieved from: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/974_254/print1475593415435567 [in Ukrainian].

Ukaz Prezydenta Ukrayiny “Pro zatverdzhennya Polozhennya pro Ministerstvo Ukrayiny u spravakh natsional'nostey, mihratsiyi ta kultiv” [Decree of the President of Ukraine “On Approval of the Regulation on the Ministry of Ukraine for Nationalities, Migration and Cults”]. Kyiv, 1994. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/703/94#Text> [in Ukrainian].

Ukaz Prezydenta Ukrayiny “Pro optymizatsiyu systemy tsentral'nykh orhaniv vykonavchoyi vlady” [Decree of the President of Ukraine “On Optimization of the System of Central Executive Bodies”]. Kyiv, 2010. Retrieved from: <https://www.president.gov.ua/documents/10852010-12181> [in Ukrainian].

Ukaz Prezydenta Ukrayiny “Pro utvorennya Derzhavnoho komitetu Ukrayiny u spravakh relihiy” [Decree of the President of Ukraine “On the Establishment of the State Committee of Ukraine for Religious Affairs”]. Kyiv, 1995. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/944/95#Text> [in Ukrainian].

Ukaz Prezydenta Ukrayiny “Pro utvorennya Derzhavnoho komitetu Ukrayiny u spravakh relihiy” [Decree of the President of Ukraine “On the Establishment of the State Committee of Ukraine for Religious Affairs”]. Kyiv, 2000. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1229/2000#Text> [in Ukrainian].

ІСТОРІЯ ТА АРХЕОЛОГІЯ

УДК [726:272-523.41-312.47-9] (477.83-25) «13/19»

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.4.14>

Дем'янчук Андрій Львович,
*доктор філософії (історія мистецтва), доцент,
доцент кафедри театрознавства та акторської майстерності
факультету культури та мистецтв
Львівського національного університету імені Івана Франка
orcid.org/0000-0002-3399-4537
andriy.demyanchuk@lnu.edu.ua*

ЛЬВІВСЬКА АРХІКАТЕДРАЛЬНА БАЗИЛІКА ВНЕБОВЗЯТТЯ ПРЕСВЯТОЇ ДІВИ МАРІЇ: ІСТОРІЯ ТА САКРАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО

Метою дослідження є представлення історії Львівської архікатедральної базиліки Внебовзяття Пресвятої Діви Марії від початку побудови до наших днів та її сакрального мистецтва. Популяризація в науковому середовищі унікальної пам'ятки Римо-католицької церкви в Україні. У дослідженні застосовано комплексний підхід із використанням методів наукового аналізу, систематизації й узагальнення. Про архікатедральный собор Внебовзяття Пресвятої Діви Марії писали відомі вчені, зокрема, Маурицій Дідушицький / Maurycy hr. Dzieduszycki (1872 рік); Юзеф Бартоломеї Зіморович / Józef Bartłomiej Zimorowicz (1835, 1899 роки); Станіслав Зайончковський / Stanisław Zajaczkowski (1924 рік); Тадеуш Маньковський / Tadeusz Mańkowski (1974 рік); Ольга Козубська (2004 рік); римо-католицький єпископ Мар'ян Бучек і викладач Львівської духовної семінарії Ігор Седельник (2004 рік); Якуб Адамський / Jakub Adamski, Мартін Бернат / Marcin Biernat, Ян К. Островський / Jan K. Ostrowski, Єжи Т. Петрус / Jerzy T. Petrus (2013 рік) та інші. Львівський архікатедральный собор Внебовзяття Пресвятої Діви Марії (друга половина XIV століття – 1481 рік) став першим собором, який на землях України отримав статус базиліки меншої в 1910 році. У 1760 році за сприяння архієпископа Вацлава Сераковського архітектор Петро Полейовський перебудував собор у бароковому стилі. Під час ремонту було демонтовано та перебудовано багато старих вівтарів і каплиць. З 1776 року катедрі отримувє статус Санктуарію Матері Божої Милосердної, а з 1948 року – Божого Милосердя. Будівля має не тільки велике релігійне значення, але й становить велику історичну цінність, є визначною пам'яткою архітектури національного значення (Ох. № 316/0). Наукова новизна отриманих результатів полягає у зборі та представленні наукової інформації про історію Львівської архікатедральної базиліки Внебовзяття Пресвятої Діви Марії – унікальної пам'ятки сакрального мистецтва Львова. Представлення історії Львівської архікатедральної базиліки Внебовзяття Пресвятої Діви Марії надзвичайно важливе для популяризації сакрального мистецтва Римо-католицької церкви в Україні та світі.

Ключові слова: базиліка Внебовзяття Пресвятої Діви Марії, історія, сакральне мистецтво, Римо-католицька церква, Україна.

Demianchuk Andrii,
*PhD in History of Arts, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Theater Studies and Acting
Faculty of Culture and Arts of the
Ivan Franko National University of Lviv
orcid.org/0000-0002-3399-4537
andriy.demyanchuk@lnu.edu.ua*

THE ARCHCATHEDRAL BASILICA OF THE ASSUMPTION OF THE BLESSED VIRGIN MARY IN LVIV: HISTORY AND SACRED ART

The aim of the study is to present the history of the Lviv Archcathedral Basilica of the Assumption of the Blessed Virgin Mary from its inception to the present day, as well as its sacred art. The research seeks to promote this unique

monument of the Roman Catholic Church in Ukraine within the academic community. A comprehensive approach has been employed in this study, utilizing methods of scientific analysis, systematization, and generalization. The Archcathedral Basilica of the Assumption of the Blessed Virgin Mary has been studied by prominent scholars, including Maurycy hr. Dzieduszycki (1872), Józef Bartłomiej Zimorowicz (1835, 1899); Stanisław Zajączkowski (1924), Tadeusz Mańkowski (1974), Olga Kozubska (2004), Roman Catholic Bishop Marian Buczek and lecturer at the Lviv Theological Seminary Ihor Sedelnyk (2004), Jakub Adamski, Marcin Biernat, Jan K. Ostrowski, Jerzy T. Petrus (2013), among others. The Archcathedral Basilica of the Assumption of the Blessed Virgin Mary in Lviv (second half of the 14th century – 1481) became the first cathedral on Ukrainian soil to receive the status of a Minor Basilica in 1910. In 1760, under the patronage of Archbishop Wacław Sierakowski, architect Piotr Polejowski remodeled the cathedral in the Baroque style. During the renovation, many of the old altars and chapels were dismantled and rebuilt. Since 1776, the cathedral has held the status of a Sanctuary of the Merciful Mother of God, and since 1948, a Sanctuary of Divine Mercy. The building holds great religious significance and historical value. The Lviv Basilica is an architectural monument of national importance (Protection № 316/0). The scientific novelty of the obtained results lies in the collection and presentation of scholarly information about the history of the Lviv Archcathedral Basilica of the Assumption of the Blessed Virgin Mary, a unique monument of sacred art in Lviv. The presentation of the history of the Lviv Archcathedral Basilica of the Assumption of the Blessed Virgin Mary is of utmost importance for promoting the sacred art of the Roman Catholic Church in Ukraine and worldwide.

Key words: Basilica of Assumption of Blessed Virgin Mary, history, sacred art, Roman Catholic Church, Ukraine.

Вступ. Постановка проблеми. З відновленням структур Римо-католицької церкви в 1991 р. та здобуттям Україною незалежності повсталала нагальна потреба поглибленого вивчення сакральної середньовічної архітектури Львова. Передусім це стосується Львівської архікатедральної базилики Внебовзяття Пресвятої Діви Марії – унікальної готичної пам'ятки другої половини XIV–XV ст. Дослідження Львівської катедральної базилики Внебовзяття Пресвятої Діви Марії, яка через історичні реконструкції та перебудови поєднала два великі стилі минулих епох – готику та бароко, потребує подальшого вивчення й аналізу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Про катедральний собор Внебовзяття Пресвятої Діви Марії, унікальну пам'ятку сакрального мистецтва XIV ст., писали відомі вчені, зокрема, польський історик, письменник XIX ст. Маурицій Дідушицький / Maurycy hr. Dzieduszycki, 1813–1877 рр. (Dzieduszycki, 1872), Юзеф Бартоломей Зіморович / Józef Bartłomiej Zimorowicz (Zimorowicz, 1835, 1899), Станіслав Зайончковський / Stanisław Zajączkowski (Zajączkowski, 1924), Тадеуш Маньковський / Tadeusz Mańkowski (Mańkowski, 1974), римо-католицький єпископ Мар'ян Бучек і викладач Львівської духовної семінарії Ігор Седельник (Бучек, Седельник, 2004), Ольга Козубська (2004) та інші. Цінним є дослідження, яке провели відомі польські вчені Якуб Адамський, Мартін Бернат, Ян К. Островський, Єжи Т. Петрус у праці «Катедра латинська у Львові» (Краків, 2013 р.) (Jakub Adamski et al., 2013). За унікальним оздобленням екстер'єру й інтер'єру вчені порівнюють цю святиню з найбільшими монастирськими костелами

Львова – отців бернардинців і отців домініканців (Adamski et al., 2013).

Мета статті – представлення історії Львівської архікатедральної базилики Внебовзяття Пресвятої Діви Марії від початку побудови до наших днів, а також її сакрального мистецтва. Популяризація в науковому середовищі унікальної сакральної пам'ятки Римо-католицької церкви в Україні.

Виклад основного матеріалу. З історії відомо, що першим собором, який на землях України отримав статус базилики меншої, у 1910 р. став катедральний собор Внебовзяття Пресвятої Діви Марії (1368–1480 рр.). Цей собор із 1776 р. є Санктуарієм Матері Божої Милосердної, а з 1948 р. – Божого Милосердя. Будівля не тільки має велике релігійне значення, але й становить велику історичну цінність, є пам'яткою архітектури національного значення (Ох. № 316/0).

Варто пригадати, що ще на початку 60-х рр. XIV ст. король Казимир III Великий отримав дозвіл Авінйонської Курії на будівництво великого катедрального собору у Львові на земельній ділянці, що належала до південно-західного кварталу біля площі Ринок. У 1368 р. було закладено фундамент костелу, будівництво якого тривало 113 років, у 1368–1481 рр. (Dzieduszycki, 1872, с. 8; Львів. Кафедральний собор; Бучек, Седельник, 2004, с. 149). Юзеф Бартоломей Зіморович / Józef Bartłomiej Zimorowicz записав цю подію у своїй хроніці 1370 р. (Zimorowicz, 1835, с. 112; Zimorowicz, 1899, с. 68; Ostrowski, 2013, с. 14, прим. 7).

Конкретні згадки про будівельні роботи у храмі датуються 1480-ми рр., а будівлю називають “ecclesia beate Marie Virginis” (костел Пресвятої Діви Марії). У міських записках “Pomniki dziejowe Lwowa z archiwum miasta” Т. I: Najstarsza księga miejska, 1382–1389; Т. 2, Księga przychodów i rozchodów miasta, у 1404–1414 рр. упорядкованих і опублікованих у Львові у 1892 р. Олександром Чоловським / Aleksander Czołowski, уже є згадки про костел Пресвятої Діви Марії (“ecclesie beate Marie Virginis”) (Pomniki dziejowe Lwowa z archiwum miasta. Т. I, n. 183, 199, 202, 211, Т. II; Козубська, 2004, с. 74). З 1387 р. костел подається у джерелах як парафіяльний (Ostrowski, 2013, с. 15). Існує також припущення, що під час будівництва нині існуючого катедрального костелу поруч існував тимчасовий невеликий костел, побудований із дерева. Цю версію інколи пов’язують зі згадкою Каєтана Андрусевича / Kajetan Andrusiewicz про закладення перших фундаментів великого мурованого костелу в 1344 р. Маньковський / Mańkowski і Чуба / Czuba навіть стверджували, що це перший дерев’яний собор Пресвятої Трійці, який згорів приблизно в 1350 р. (Mańkowski, 1974, с. 30; Czuba, 2006, с. 65; Ostrowski, 2013, с. 15, прим. 13).

Наприкінці XIV ст. будівництво храму прискорилося. У хроніці 1395 р. згадується каплиця Святих Петра і Павла та костельний, який доглядав за нею, – altarysta Ян Штехер / Jan Stecher. 30 січня 1399 р. міська рада Львова виділила кошти на будову вівтаря на честь десяти тисяч мучеників і святих Агнеси, Катерини і Дороти. Тоді ж Львівський архієпископ Якуб Стрепа / Strzemię подбав про збагачення літургії та встановив у костелі 20 листопада 1402 р. вечірню до Пресвятої Діви Марії, де учні парафіяльної школи співали “Salve Regina z Recordare Virgo Mater” і антифон із Пісні Пісень, молитву “Da pace Domine”, щонеділі під органну музику (“cum modulatione intermixta organorum”) (Ostrowski, 2013, с. 15).

У 1760 р. за сприяння архієпископа Вацлава Сераковського архітектор Петро Полейовський розпочав перебудову Львівського катедрального собору. Варто зауважити, що реконструкція й оновлення проводилися в бароковому стилі. Під час ремонту було демонтовано та перебудовано багато старих вівтарів і каплиць. Також

у цей час було споруджено нові вівтарі. У 1765 р. з розібраної каплиці Домагаличів було перенесено чудотворний образ Матері Божої Милосердної та розміщено на головному вівтарі катедри. У 1769–1775 рр. стіни інтер’єру катедри та стелю розписав відомий львівський маляр Станіслав Строїнський. 12 травня 1776 р. відбулась церемонія коронації чудотворного образу Матері Божої Милостивої (відомої також як Мати Божа Ласкава та Домагаличівська) коронами, які надіслав із Риму Папа Римський Пій VI. Тоді ж костел було освячено та проголошено Санктуарієм Матері Божої Милостивої (Історія коронації львівського чудотворного образу, 2014; Бучек, Седельник, 2004, с. 149–150).

До мурованого тринавного готичного катедрального собору Внебовзяття Пресвятої Діви Марії прилягають прибудови та каплиці. Північна вежа, яка служить дзвіницею, накрита куполом, виконаним Яном Недзвецьким у 1766 р., та увінчана позолоченим хрестом Кароля Сіверта 1844 р. До внутрішнього простору храму ведуть три притвори (Митрополіча базиліка). В оздобленні інтер’єру катедри орнаментальне архітектонічне малярство вдало поєднане з елементами дерев’яного різьблення та скульптурної пластики. Різьблені з дерева та позолочені гірлянди у верхній частині стін і під капітелями міжнавових стовпів виконав Ян Крушановський / Jan Kruszanowski, у 1771–1772 рр., а фігурне оздоблення – Ян Оброцький / Jan Obrocki, приблизно в 1772–1774 рр. (фігурки ангелів, що стоять навколішки на хмарах, сяючі слави з релігійними символами, чаша, хрест, палаюче серце тощо) (Adamski et al., 2013, с. 82). В інтер’єрі Львівського катедрального собору встановлений головний вівтар у центральній частині пресбітерія та два бічні вівтарі, які розміщені по обидва боки в бічних навах, а також вісім каплиць при бічних стінах. Подаємо коротку історію їх створення згідно із планом розміщення в інтер’єрі храму (Львівський катедральний собор, 2022).

Каплиця *Ісуса Милосердного і Матері Божої Неустанної Допомоги* була споруджена в 1628 р. на місці каплиці Убогих (або Жебраків). Її фундатором був Петро Мілевський. За архієпископа Вацлава Сераковського каплицю перебудували в пізньобароковому стилі. А в 1904 р. ця каплиця була перебудована

архітектором Владиславом Садловським у модерному стилі сецесії, а склепіння розписав львівський маляр Мирон Петш, заклавши фрески Станіслава Строїнського виконані у 1774–1775 рр. (Бучек, Седельник, 2004, с. 154). У каплиці Господа Ісуса Милосердного на стінах, під антаблементом – барельєфи «В'їзд Христа в Єрусалим», які виконав Алойзі Бунш / Alojzy Bunsch, та «Падіння під хрестом» – Томаш Дикас / Tomasz Dykas, виготовлені з білого мармуру, 1905–1907 рр. Реставрацію скульптур провели Катажина Бромінка / Katarzyna Brominka та Малгожата Раєвська / Małgorzata Rajewską під керівництвом Януша Смази / Janusza Smaży у 2001 р. (Adamski et al., 2013, с. 82).

Каплиця *Матері Божої Ченстоховської* була побудована під час перебудови катедрі замість каплиці Купців. У 1774–1775 рр. Станіслав Строїнський виконав у ній розписи, а вівтар у стилі рококо, зі скульптурами святого Йоакима і святої Анни – Ян Оброцький / J. Obrocki в 1775 р. У 1869 р. архієпископ Франциск Вержлейський / Franciszek Wierchleyski провів урочисту церемонію освячення каплиці та надав їй титул Матері Божої Ченстоховської. У центральній частині вівтаря був розміщений образ Матері Божої Ченстоховської (Бучек, Седельник, 2004, с. 154). Цей образ в обрамленні подарувала в 1869 р. Францішка Вітковська / Franciszkę Witkowską із Ченстохови. На завісі був образ Пресвятої Діви Марії Непорочно Зачатої, намальований олійними фарбами на полотні в середині XVIII ст. А у верхній частині – образ батьків Матері Божої, що моляться у храмі, намальований олійними фарбами на полотні у XVIII ст. Моделювання й оздоблення мармуром вівтаря в каплиці Матері Божої Ченстоховської виконали в 1774 р. Т. Копчинський / T. Kopczyński, Ф. Маковецький / F. Makowiecki та Я. Міхлевич / J. Michlewicz (Adamski et al., 2013, с. 88).

Каплиця *Господа Ісуса Розп'ятого* (Яблоновських) споруджена в 1769–1771 рр. на місці колишньої каплиці Радників 1454 р. У 1773–1775 рр. Станіслав Строїнський розписав стіни каплиці, які в 1930 р. відновив Мечислав Висоцький. Вівтар і ліпний декор виконав Ян Оброцький у 1775–1777 рр.; мотиви подібні до оздоблення каплиці Пресвятого Сакраменту; барельєфи Іллі та Мойсея, різьблені скульптури ангелів на хмарах. У 1771 р.

в каплицю перенесли велике розп'яття, привезене в 1473 р. із Кракова й освячене архієпископом Григорієм із Санока (Бучек, Седельник, 2004, с. 155; Adamski et al., 2013, с. 82). Вівтарні комплекси побудовані за проектом Петра Полейовського / Piotr Polejowski, архітектонічні, муровані із пластичним декором зі стукко, частково позолочені, з дерев'яним різьбленням (Ostrowski, 2013, с. 86).

Головний вівтар був виготовлений у 1766–1770 рр. Пластичне різьблення виконали Мацей Полейовський / Maciej Polejowski та Ян Оброцький / Jan Obrocki, золочення – Мадей Мілер / Madej Miler і Юзеф Лукашевич / Józef Łukaszewicz. У 1988 та 1999–2001 рр. вівтар був реставрований, а у 2008 р. його цілковито відреставрував Ян Вілкоїця / Jan Wiłkojcia з майстрами (Див.: Ostrowski, 2013, с. 86). У верхній частині вівтаря розміщена промениста слава з ієрограмою MARIA / МАРІЯ. У центрі ніша, у якій розміщено срібний ретабель, складений із семи колон (по три з боків і однією в центрі), що підтримують секції антаблементу, утворюючи так званій Domus Sarpientiae (Дім Премудрості), виконав Юзеф Лукашевич / Józef Łukaszewicz, до 1776 р. У центрі розміщена копія чудотворного образу Матері Божої Милостивої з Дитятком Ісусом, також відомої як Мати Божа Ласкава (Чудотворні образи Ісуса Христа та Пресвятої Діви Марії...; Митрополича базилика). Оригінальний образ намалював темперними фарбами на дошці в 1598 р. Юзеф Шольц-Вольфович / Józef Szolc-Wońfowicz. Спочатку слугував як епітафія для Катерини Домагаличівни / Katarzyny Domagaliczówny в каплиці Домагаличів (пол. Kaplica Domagaliczów) (Ostrowski, 2013, с. 86). Чудотворний образ Матері Божої Милостивої був рекоронований Папою Римським Йоаном Павлом II у Ченстохові (1983 р.) та Львові (2001 р.). На вівтарі біля чотирьох великих вівтарних колон розміщені чотири скульптурні постаті отців Церкви: святого Августина, святого Григорія, святого Амбросія та святого Ієроніма, створені Мацеєм Полейовським, які є символами «духовних стовпів церкви» (Див.: Бучек, Седельник, 2004, с. 151; Митрополича базилика).

Бічні вівтарі *Пресвятої Трійці* та *Преображення Господнього*, споруджені в 1773–1776 рр. за проектом Петра Полейовського й оздоблені у стилі рококо, містять образи (XVIII ст.) пензля

Йосифа Хойницького / Józef Chojnicki, учня Станіслава Строїнського (Бучек, Седельник, 2004, с. 151–152). Скульптурну пластику бокового вітваря Пресвятої Трійці, у кінці північної нави, виконав Ян Оброцький у 1778 р. У центральній ніші вітваря, заокругленій у верхній частині, розміщений образ Пресвятої Трійці, намальований олійними фарбами на полотні в 1688/1690 рр., який зверху вкривають срібні рельєфні шати і позолочені корони. Цей образ відновив і провів консервацію Ян Вілкою у 2006 р. На завісі намальований образ «Гостинність Авраама». Цей образ намалював олійними фарбами в 1775 р. Йосиф Хойницький. У 1833 р. образ реставрував Казімеж Родецький, у 1983 р. – Лев Скоп, а у 2009 р. – Єва Вількойч / Ewa Wilkojć та Юля Островська. З боків вітваря розміщені скульптури святого Миколая і святого Атанасія, а вгорі на волютах – скульптури уклінних ангелів. На завершених вітваря – трикутник із трьома полум'ями у сяючій славі з фігурами ангелів у хмарах. Вітвар щедро оздоблений рокайлевим орнаментом (Ostrowski, 2013, с. 87). Скульптурну пластику бокового вітваря Преображення Господнього, у кінці південної нави, виконав Ян Оброцький у 1778 р. У центрі вітваря розміщений образ «Преображення Господнього», який намалював олійними фарбами на полотні в 1775 р. Йосиф Хойницький. На завісі образ «Христос у саду» також намалював олійними фарбами на полотні в 1775 р. Йосиф Хойницький. З боків скульптури святий Яків і святий Петро, а вгорі вітваря, на волютах, розміщені скульптури ангелів, що стоять на колінах. На завершених – трикутник із єврейською ієрограмою Яхве / Jahwe у сяючій славі з фігурами ангелів у хмарах (Ostrowski, 2013, с. 87). На вітварі розміщений релікварій із мощами святого архієпископа Йосифа Більчевського, який перенесли до храму у 2011 р. з Янівського цвинтаря у Львові. У північній наві на вітварі Пресвятої Трійці розміщений образ Пресвятої Трійці, намальований у XVII ст., а з боків розташовані скульптури святого Миколая та святого Атанасія (Митрополича базиліка).

Каплиця *Святого Йосифа* побудована під час барокової реконструкції катедрі на місці давньої каплиці святої Анни XVI ст., яка була перебудована на усипальницю архієпископа Йоана Замойського. Склепіння каплиці

в 1774–1775 рр. розписав Станіслав Строїнський, а пізньоренесансовий алебастровий вітвар виготовив у 1592 р. краків'янин Ян Бялий / Jan Biały (sygn. R. IAN BIALI R-S. 1592) із фундації Яна Димитра Соліковського / Jan Dumitr Solikowski. У 1870 р. відбулася ґрунтовна реставрація каплиці (Бучек, Седельник, 2004, с. 155; Ostrowski, 2013, с. 85). Вітвар у каплиці Святого Йосифа доповнив пластичним різьбленням у 1874 р. Едмунд Яскульський / Edmund Jaskólski за стараннями консерватора Мечислава Потоцького / Mieczysława Potockiego (Ostrowski, 2013, с. 85). У центральній частині ніші зображений святий Йосиф з Дитятком Ісусом. Цей образ намалювала 5 грудня 1853 р. олійними фарбами на полотні Сабіна Карніцка / Sabina Karnicka (Ostrowski, 2013, с. 85). У нішах – скульптури святого Станіслава Щепановського / Św. Stanisław Szczepanowski і святого Яцека. На пределлі сцена Благовіщення, яку утворюють розташовані поруч барельєфи Архангела Гавриїла та Пресвятої Діви Марії. На завершених вітваря розміщений овальний медальйон із барельєфом Пресвятої Діви Марії (Ostrowski, 2013, с. 85). Вітвар родини Запалінських / Zapaliński, який розміщений у великій захристії, виготовлений із червоного мармуру й алебастру в кінці XVI ст., був відреставрований у 1867 р. У центральному полі вітваря міститься барельєф Розп'яття зі святим Йоаном Євангелістом, Пресвятою Дівою Марією і Марією Клеофовою із червоного мармуру, а біля підніжжя хреста зображено фундатора, який стоїть на колінах. У нішах обабіч розміщені скульптури святого Адальберта та святого Бенедикта (Ostrowski, 2013, с. 85; Kościół Katedralny, 2022, с. 12). У великій захристії на стелі є розпис Станіслава Строїнського «Бог карає у храмі Надаба і Абію, синів Арона» (Kościół Katedralny, 2022, с. 12).

Каплицю *Святого Казимира* збудували у другій половині XVIII ст., замінивши нею стару каплицю Польських Святих. У 1771 р. каплицю було відновлено та споруджено вітвар у бароковому стилі, який виготовив у 1775 р. скульптор Ян Оброцький (Бучек, Седельник, 2004, с. 155). У центрі вітваря розміщено великий образ святого королевича Казимира, який намальований олійними фарбами на полотні у другій половині XIX ст. У верхній частині вітваря розміщено образ Матері Божої

Годуючої в овальній круглій рамі цього ж періоду, а в нижній, з боків, розміщені скульптури сидячих ангелів (Kościół Katedralny, 2022, с. 13; Ostrowski, 2013, с. 88).

Золота каплиця *Пресвятих Дарів* (Вишневецьких) була споруджена Анною Бучацькою в 1495 р. як каплиця *Пресвятої Диви Марії і Святого Станіслава*. Каплицю розбудовували й оздоблювали: у 1587 р. – архієпископ Ян Соліковський, у другій половині XVII ст. – архієпископ Миколай Кросновський, у 1733–1770 рр. – князь Йоан Вишневецький (Бучек, Седельник, 2004, с. 153–154). У каплиці Пресвятих Дарів розміщений дерев'яний позолочений вітвар, який виконав у 1743–1746 рр. Марцін Ринський / Marcin Ryński (Ostrowski, 2013, с. 85). А в 1760 р. архієпископ Вацлав Сераковський освятив вітвар (Бучек, Седельник, 2004, с. 153–154). Протягом 1891–2013 рр. вітвар відновлювали: Юзеф Рильський / Józef Rylski – у 1891, 1906 рр.; реставратор, якого відомі тільки ініціали JK (ЯК), – у 1938 р.; Ян Вілкоєць / Jan Wilkojec з майстрами – у 2010–2013 рр. (Ostrowski, 2013, с. 85). У центрі вітваря розміщений образ «Зняття із хреста», намальований олійними фарбами в XVII ст. Угорі картуш із єврейською ієрографією Яхве / Jahwe у сяючій славі. У бічних полях – скульптури святих апостолів Петра і Павла, на консолях із боків від крайніх колон – Аарон і Давид, унизу на постаментах ангели тримають картуші з написами. Табернакулум виготовлений у бароковому стилі в середині XIX ст., з євхаристійним престолом (Ostrowski, 2013, с. 85). У каплиці Пресвятих Дарів (Найсвятішого Сакраменту) у 30-ті рр. XVIII ст. виготовлені у стукко: пластичні персоніфікації: Церкви, Надії, Віри і Любові, фігури ангелів, трикутник у сяючій променистій славі з ієрографією Яхве / Jahwe, а також плоскорізьби «Жертва Авраама» та «Мельхіседека» (Adamski et al., 2013, с. 82).

Каплицю *Матері Божої і Святого Антонія* збудували у 70–80-х рр. XVIII ст. У 1774–1775 рр. розписи в ній виконав Станіслав Строїнський. У другій половині 70-х рр. XVIII ст. в каплиці був споруджений вітвар у стилі рококо (Бучек, Седельник, 2004, с. 153). У центрі вітваря розміщений образ Матері Божої з Дитятком Ісусом. Цей образ намалював олійними фарбами на полотні в 1804 р. Юзеф Язвінський / Józef

Jaźwiński. У 1690 р. на образ накладені срібні шати, покриті позолотою, з гофрованим декором із рослинними квітковими мотивами. Реставрацію та консервацію образу провели у 2008 р. Марія й Інгеборг Банаш / Ingeborgę Banasz. На завісі – образ святих Станіслава Костки, Яна з Дуклі, Архангела Михаїла, Яна Кантога, Станіслава Щепановського і Флоріана, які намалював олійними фарбами на полотні у третій чверті XVIII ст. Ян Хойницький / J. Chojnicki. Реставрацію та консервацію образу провели у 2006 р. Марія й Інгеборг Банаш. З боків скульптури святих, у верхній частині, на фрагментах фронтона, скульптури святих ангелів і пластичний рослинний орнамент. На менші розміщений образ святого Антонія Падевського. Його намалював олійними фарбами на полотні у другій чверті XIX ст. маляр Рейчан / Rejchan (Ostrowski, 2013, с. 88).

Каплицю *Господа Ісуса Бичованого*, відому також як Каплиця Кампанів, побудовано в ренесансному стилі в середині XVII ст. Її архітекторами були Павло Римлянин і Андрій Бремер (Бучек, Седельник, 2004, с. 153). Відомо, що в каплиці встановлений вітвар, який у 1586 р. виготовив із мармуру Генрик Хорст / Henryk Horst. У 1765 р. цей вітвар відреставрував Себастьян Фесігер / Sebastian Fesinger. У 1774–1775 рр. на склепінні каплиці Станіслав Строїнський намалював фреску «Христос перед Пилатом» (Митрополіча базиліка; Бучек, Седельник, 2004, с. 153).

У центрі нижнього ярусу розміщений образ Ісуса Христа біля колони, намальований олійними фарбами на полотні в XVII ст. До 1939 р. навколо голови Ісуса Христа був срібний променистий німб (Бучек, Седельник, 2004, с. 153; Ostrowski, 2013, с. 84) і perizonium (нині зберігається в катедральній скарбниці, див.: Ostrowski, 2013, с. 84), а в бічних полях, у конхових нішах розміщені скульптури святого Петра і святого Павла, виготовлені із червоного мармуру (Ostrowski, 2013, с. 84). У центрі вітваря у верхньому ярусі зберігається образ Ісуса Христа із хрестом, який намалювала в XIX ст. Сабіна Карніцка / Sabina Karnicka Morstinowa (1830–1891 рр.) олійними фарбами на полотні. З боків у нішах – скульптури святого Августина і святого Яна Кантія. Угорі в центральному картуші – барельєф Бога Отця (Ostrowski, 2013, с. 85).

У 1905 р. архітектор Владислав Садловський і художник Генрик Кюхн здійснили ґрунтовну реставрацію каплиці Господа Ісуса Бичованого (Митрополіча базиліка; Бучек, Седельник, 2004, с. 153).

У 1896 р. в інтер'єрі катедри були розписані стіни та склепіння пресбітерію за проєктом архітектора Михайла Ковальчука. Цей розпис майже цілком закритий фрески Станіслава Стронського, які були намальовані в 1769–1770 рр. У 1896–1898 та 1902 рр. у вікнах були встановлені вітражі (Бучек, Седельник, 2004, с. 151). Великий вітраж над входом до катедрального храму «Матір Божа – Цариця Ангелів» виготовлений у 1895 р. за проєктом Теодора Оксентовича / Teodora Axentowicza. Центральний вітраж у пресбітерію виготовлений у 1902 р., має назву «Мати Божа Королева Корони Польської (Речі Посполитої)», з гербами Русі, Польщі та Литви (проєкт Едварда Ігнатія Лепшого / Edwarda Ignacego Lepshogo, майстерня вітражів і мозаїк В. Екельського / W. Ekielskiego й А. Туха / A. Tucha у Кракові) (Kościół Katedralny, 2021, с. 8–9; Kościół Katedralny, 2021, с. 4).

Наприкінці XIX ст. єпископ-помічник Йоан Пузина за підтримки комітету здійснив спробу повернути костелу готичний вигляд, проте роботи були проведені лише у пресбітерії, оскільки у Відні цю ініціативу не підтримали. У 1910 р. Папа Пій X присвоїв храму титул малої базиліки. Протягом 1908–1930 рр. у соборі тривали реставраційні роботи.

З 1765 р. на катедральній парафії, яка була осередком Львівського міського деканату, душпастирську діяльність проводила колегія вікаріїв на чолі з парохом. У 1885 р. понад дві тисячі парафіян перебувало під опікою настоятеля о. Кароля Тужанського, а з 1932 р. парох о. Казимир Дзюржинський мав під своєю опікою майже п'ять тисяч вірних. Після Другої світової війни обов'язки настоятеля виконував о. Кароль Ястжембський, а в 1948 р., коли катедра стала Санктуарієм Божого Милосердя, її парохом призначили францисканця о. Рафаїла Керницького. У ці надзвичайно важкі для

Римо-католицької церкви часи о. Рафаїлу Керницькому вдалося не допустити до закриття костелу, і храм весь радянський період діяв. Також у соборі проводилися реставраційні та консерваційні роботи (Бучек, Седельник, 2004, с. 150–151).

2 березня 1991 р., уперше після 1933 р., у Львівській катедрі отримали єпископські свячення призначені єпископи-помічники: о. Рафаїл Керницький, о. Маркіян Трофим'як і о. Йоан Ольшанський (Бучек, Седельник, 2004, с. 151). 18 травня 1991 р. відбувся урочистий інгрес до базиліки Львівського митрополита архієпископа Мар'яна Яворського. З 1999–2001 рр. у костелі тривали ремонтно-реставраційні роботи. 25 червня 2001 р. Львівський катедральний собор відвідав Папа Римський Йоан Павло II під час візиту в Україну. 20 червня 2002 р. у Львівській катедрі відбулися єпископські свячення о. Мар'яна Бучека й о. Леона Малого (Бучек, Седельник, 2004, с. 151). А 22 листопада 2008 р. – урочистий інгрес (уведення на престол) митрополита Львівського архієпископа Мечислава Мокшицького.

Висновки. Історичний огляд архітектури та збережених пам'яток сакрального мистецтва Львівської базиліки Внебовзяття Пресвятої Діви Марії дає підстави ствердити, що ця святиня є найціннішою пам'яткою середньовічної архітектури Львова. Потреба поглибленого вивчення готичної архітектури собору й окреслення генезису його конструктивних форм ускладнена ремонтами храму й оздобленням інтер'єру в бароковому стилі у другій половині XVIII ст., неоготичною реконструкцією пресбітерію в 90-х рр. XIX ст. На думку багатьох дослідників, усі ці зміни, реконструкції та перебудови, які проводилися в різні історичні періоди у Львівській катедрі із залученням відомих малярів, скульпторів і архітекторів, створили її унікальний вигляд, який поєднав два великі стилі минулих епох – готику та бароко. Львівська катедра продовжує милувати зір жителів Львова та всіх поціновувачів сакральної спадщини Католицької церкви.

Список використаних джерел:

Бучек, М. (2004). Львівська Архідієцезія латинського обряду. Ілюстрована розповідь. Т. 1, Ч. 1. *Парафії, костели та каплиці (Львівська обл.)* / єп. Мар'ян Бучек, Ігор Седельник. Львів: Курія Львівської Архідієцезії РКЦ, 322 с.

Дем'янчук, А. (2023). Чудотворні образи Ісуса Христа та Пресвятої Діви Марії в Римо-католицькій церкві які мають надприродне походження. *V Correspondence International Scientific and Practical Conference "Scientific*

researches and methods of their carrying out: world experience and domestic realities” (February 17, 2023). Vienna, Austria: NGO European Scientific Platform and LLC International Centre Corporative Managemen. № 24. С. 815–822. URL: <https://archive.journal-grail.science/index.php/2710-3056/issue/view/17.02.2023/12>.

Історія коронації львівського чудотворного образу (серпень 23, 2014) / *Львівська Архідієцезія Римсько-католицької церкви* https://www.rkc.lviv.ua/news_view-Istoriya_koronacii_lvivskogo_chudotvornogo_obrazu_-ua.

Козубська, О. (2004). Сакральна готика середньовічного Львова: історичний контекст: дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01. Львів, 190 с.

Львів. Кафедральний собор Успіння Пресвятої Діви Марії (1368–1480)... / *Костели і каплиці*. <https://rkc.in.ua/index.php?m=k&f=skb>.

Львівський кафедральний собор Успіння Пресвятої Діви Марії / Kościół katedralny p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny we Lwowie. Львів: Вид-ня парафії Львівського кафедрального собору, 2006. 39 с.

Митрополита базилика Внебовзяття Пресвятої Діви Марії у Львові / *Слідами історичної спадщини: Україна-Польща* (грудня 29, 2018). Львів. https://www.youtube.com/watch?v=tCCXkD_lkx0.

Митрополита базилика. Собор Успіння Пресвятої Діви Марії у Львові: Архітектура. <https://lwowskabazylika.org.ua/uk/kostel/arkhitektura>.

Adamski, J., Biernat, M., Ostrowski, J., & Petrus, J. (2013). Katedra Łacińska we Lwowie / *Materiały do dziejów sztuki sakralnej na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej: 23 t. Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego. Część I.* / Redakcja naukowa Jan K. Ostrowski. Kraków: Międzynarodowe centrum kultury, Wydawnictwo Antykwa. T. XXI. 289 s., ill.: ss. 290–530.

Czuba, M. (2006). Archikatedra łacińska. Zarys dziejów i problematyki artystycznej gotyckiej katedry we Lwowie, “Zabytki i Konserwacje”, 3, 64–80, S. 65.

Dzieduszycki, M. (1872). Kościół katedralny lwowski obrządku łacińskiego. Lwów: Nakładem X.O. Hołyńskiego; Druk. Karola Budweisera; 92 s. (reprint: Warszawa, 1989, Interim).

Kościół Katedralny p. w. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny. *Львівський кафедральний собор Успіння Пресвятої Діви Марії*. Lwów: Katedra Lwowska, 2022. 15 s.

Mańkowski, T. (1974). Dawny Lwów. Jego sztuka i kultura artystyczna. Tadeusz Mańkowski. Londyn: Fundacja Lanckorońskich: Polska Fundacja Kulturalna, 442, S. 30.

Pomniki dziejowe Lwowa z archiwum miasta. T. 2, Księga przychodów i rozchodów miasta, 1404–1414 / wyd. Aleksander Czołowski. Lwów: Gmina król. stoł. miasta Lwowa, 1896. 152 s. (Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie).

Pomniki dziejowe Lwowa z archiwum miasta. T. I: Najstarsza księga miejska, 1382–1389 / Wyd. Aleksander Czołowski. Lwów: Gmina król. stoł. miasta Lwowa, 1892. 152 s. (Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie).

Zajączkowski, S. (1924). Z dziejów katedry lwowskiej. Przegląd Teologiczny / Stanisław Zajączkowski. Rocznik V, Lwów, s. 41–55, 280–301.

Zimorowicz, J.B. (1835). Historia miasta Lwowa, Galicji i Lodomerii królestw stolicy / Józef Bartłomiej Zimorowicz, tłum. M. Piwocki. Lwów, S. 112.

Zimorowicz, J.B. (1899). Józefa Bartłomieja Zimorowicza Pisma do dziejów Lwowa odnoszące się: z polecenia reprezentacyi miasta / Józef Bartłomiej Zimorowicz, wyd. K. Heck. Lwów, S. 68.

References:

Buchek, M. (2004). Lvivska Arkhidiietseziia latynskoho obriadu. Iliustrovana rozpovid. T. 1, Ch. 1. Parafii, kostely ta kaplytsi (Lvivska obl.) / Yep. Marian Buchek, Ihor Sedelnyk [Buchek M. Lviv Archdiocese of the Latin Rite. Illustrated story] / Bp. Maryan Buchek, Ihor Sedelnyk. Vol. 1, Part 1. Lviv: Curia of Lviv Archdiocese, 322 p. [in Ukrainian].

Demianchuk, A. (2023). Chudotvorni obrazy Isusa Khrysta ta Presviatoi Divy Marii v Rymo-Katolytskii Tserkvi yaki maiut nadprirodne pokhodzhennia. [Miraculous images of Jesus Christ and the Blessed Virgin Mary in the Roman Catholic Church of supernatural origin]. *V Correspondence International Scientific and Practical Conference “Scientific researches and methods of their carrying out: world experience and domestic realities”* (February 17, 2023). Vienna, Austria: NGO European Scientific Platform and LLC International Centre Corporative Managemen, № 24. pp. 815–822. <https://doi.org/10.36074/grail-of-science.17.02.2023.152> [in Ukrainian].

Istoriia koronatsii lvivskoho chudotvornoho obrazu (2014). *Lvivska Arkhidiietseziia Rymsko-Katolytskoi Tserkvy* [History of the Coronation of the Lviv Miraculous Image] (August 23, 2014) / *Lviv Archdiocese of the Roman Catholic Church*. Retrieved from: https://www.rkc.lviv.ua/news_view-Istoriya_koronacii_lvivskogo_chudotvornogo_obrazu_-ua [in Ukrainian].

Kozubska, O. (2004). Sakralna hotyka serednovichnoho Lvova: istorychnyi kontekst. Dysertatsiia na zdobuttia naukovoho stupenia kandydata istorychnykh nauk. spetsialnist 07.00.01 Istoriia Ukrainy. LNU imeni Ivana Franka / Olha Kozubska [Sacred Gothic of medieval Lviv: historical context. Dissertation for obtaining the scientific degree of candidate of historical sciences]. Lviv, 190 p. [in Ukrainian].

Lviv. Kafedralnyi sobor Uspinnia Presviatoi Divy Marii (1368–1480) ... / *Kostely i kaplytsi* [Lviv. Cathedral of the Assumption of the Blessed Virgin Mary (1368–1480) ... / *Churches and chapels*]. Retrieved from: <https://rkc.in.ua/index.php?m=k&f=skb> [in Ukrainian].

Lvivskyi katedralnyi sobor Uspinnia Presviatoi Divy Marii (2006). *Kościół katedralny p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny we Lwowie*. Lviv: Vyd-nia parafii lvivskoho katedralnoho soboru [Lviv Cathedral of the Assumption of the Blessed Virgin Mary]. Lviv: Publication of the Parish of the Lviv Cathedral, 39 p. [in Ukrainian].

Mytropolycha bazylika Vnebovziattia Presviatoi Divy Marii u Lvovi (2018). *Slidamy istorychnoi spadshchyny: Ukraina-Polshcha*, Lviv [Metropolitan Basilica of the Assumption of the Blessed Virgin Mary in Lviv] (December 29, 2018). Lviv. Retrieved from: https://www.youtube.com/watch?v=tCCXkD_lkx0 [in Ukrainian].

Mytropolycha bazylika. Sobor Uspinnia Presviatoi Divy Marii u Lvovi: Arkhitektura [Metropolitan Basilica. Cathedral of the Assumption of the Blessed Virgin Mary in Lviv: Architecture]. Retrieved from: <https://lwowskabazylika.org.ua/uk/kostel/arkhitektura/> [in Ukrainian].

Adamski, J., Biernat, M., Ostrowski, J., & Petrus, J. (2013). Katedra Łacińska we Lwowie / *Materiały do dziejów sztuki sakralnej na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej: 23 t. Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego wojewódstwa ruskiego. Część I.* / Redakcja naukowa Jan K. Ostrowski. [The Latin Cathedral in Lviv / Materials for the history of sacred art in the eastern territories of the former Polish-Lithuanian Commonwealth: 23 vols. Part I / Scientific editor Jan K. Ostrowski]. Kraków: Międzynarodowe centrum kultury, Wydawnictwo Antykwa. Vol. XXI. 289 pp., ill.: pp. 290–530 [in Polish].

Czuba, M. (2006). Archikatedra łacińska. Zarys dziejów i problematyki artystycznej gotyckiej katedry we Lwowie / *Zabytki i Konserwacje* [The Latin Archcathedral: history and artistic problems of the Gothic cathedral in Lviv]. 3, pp. 64–80, S. 65 [in Polish].

Dzieduszycki, M. (1872). Kościół katedralny lwowski obrządku łacińskiego. Lwów: Nakładem X.O. Hołyńskiego; Druk. Karola Budweisera [Lviv Cathedral of the Latin Rite]. 92 pp. (reprint: Warsaw, 1989, Interim) [in Polish].

Kościół Katedralny p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny. Lwów: Katedra Lwowska, [Cathedral Church of the Assumption of the Blessed Virgin Mary] Lviv: Lviv Cathedral, 2022. 15 pp. [in Polish].

Mańkowski, T. (1974). Dawny Lwów. Jego sztuka i kultura artystyczna / Tadeusz Mańkowski. Londyn: Fundacja Lanckorońskich: Polska Fundacja Kulturalna [Old Lviv. Its Art and Artistic Culture] / Tadeusz Mańkowski. London: Lanckoroński Foundation: Polish Cultural Foundation. 442, 30 [in Polish].

Pomniki dziejowe Lwowa z archiwum miasta. T. 2, Księga przychodów i rozchodów miasta, 1404–1414 / wyd. Aleksander Czołowski. Lwów: Gmina król. stoł. miasta Lwowa (Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie) [Historical Monuments of Lviv from the City Archives. Vol. 2, Book of revenues and expenditures of the city, 1404–1414] / published by Aleksander Czołowski. Lviv, 1896. 152 p. [in Polish].

Pomniki dziejowe Lwowa z archiwum miasta. T. I: Najstarsza księga miejska, 1382–1389 / Wyd. Aleksander Czołowski. Lwów: Gmina król. stoł. miasta Lwowa (Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie) [Historical monuments of Lviv from the city archive. Vol. I: The oldest city book, 1382–1389] / published by Aleksander Czołowski. Lviv, 1892. 152 p. [in Polish].

Zajączkowski, S. (1924). Z dziejów katedry lwowskiej. Przegląd Teologiczny / Stanisław Zajączkowski. Rocznik V, Lwów [From the history of the Lviv cathedral. Theological Review] / Stanisław Zajączkowski. Vol. V, Lviv, pp. 41–55, 280–301 [in Polish].

Zimorowicz, J.B. (1835). Historia miasta Lwowa, Galicji i Lodomerii królestw stolicy / Józef Bartłomiej Zimorowicz, tłum. M. Piwocki, Lwów [History of the city of Lviv, Galicia and Lodomeria] / Józef Bartłomiej Zimorowicz, translated by M. Piwocki, Lviv. p. 112 [in Polish].

Zimorowicz, J.B. (1899). Józefa Bartłomieja Zimorowicza Pisma do dziejów Lwowa odnoszące się: z polecenia reprezentacji miasta. / Józef Bartłomiej Zimorowicz, wyd. K. Heck [Józef Bartłomiej Zimorowicz, Writings on the history of Lviv relating to: by order of the city representation] / Józef Bartłomiej Zimorowicz, ed. K. Heck]. Lwów, 1899. p. 68 [in Polish].

Карбардін Андрій Валерійович,
аспірант історичного факультету
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0008-9545-5900
a.v.karabardin@npu.edu.ua

КУЛЬТУРНІ ТА ОСВІТНІ УСТАНОВИ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ 20–30-Х РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ ЯК ОСЕРЕДКИ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ (НА ОСНОВІ МАТЕРІАЛІВ ЕМІГРАЦІЙНОГО ЖУРНАЛУ «ТРИЗУБ»)

Статтю присвячено аналізу ролі культурних й освітніх установ української діаспори 20–30-х років ХХ століття як осередків збереження національної ідентичності. У цей період українці, які були змушені емігрувати через політичні та соціальні потрясіння, стикнулися з викликами збереження своєї культури та національної свідомості. У статті розглядається, як у складних умовах вигнання українська діаспора створювала культурно-освітні осередки, які ставали центрами відродження національної пам'яті та підтримки української ідентичності. На основі матеріалів еміграційного журналу «Триzub» простежується діяльність різних освітніх, наукових та культурних закладів, що функціонували за межами України й відігравали важливу роль у формуванні національної спільноти. Автор аналізує вплив культурних ініціатив на процеси консолідації української діаспори. Розглядаються заходи з популяризації української культури в Європі, організація наукових зібрань, лекцій, емігрантських з'їздів, а також видання наукових праць українською та іншими мовами. Значне місце посідає аналіз діяльності освітніх закладів, які стали осередками інтелектуальної та культурної діяльності. Діяльність цих закладів сприяла об'єднанню українців навколо спільних національних цінностей, підтримувала культурну спадщину, забезпечувала науковий розвиток та виховання нових поколінь у дусі патріотизму. Наведені приклади показують, що навіть у складних умовах еміграції освіта та наука залишалися важливими пріоритетами для українців, сприяючи збереженню національної свідомості та підготовці до відновлення державності. У статті зроблено висновок про значущість культурних й освітніх ініціатив для підтримки української нації в умовах розпорошення, підкреслюючи, що ці осередки були важливими інструментами збереження національної пам'яті та ідентичності. У цьому контексті підкреслюється унікальна роль еміграційного видання «Триzub», яке не лише документувало події, а й формувало інформаційний простір української діаспори, сприяючи поширенню національної ідеї та об'єднанню громади навколо спільних ідеалів.

Ключові слова: українська діаспора, національна ідентичність, культурні осередки, наукова діяльність, освітні заклади.

Karabardin Andrii,
Postgraduate Student at the Historical Faculty
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0008-9545-5900
a.v.karabardin@npu.edu.ua

CULTURAL AND EDUCATIONAL INSTITUTIONS OF THE UKRAINIAN DIASPORA AS CENTRES OF UKRAINIAN IDENTITY IN THE 20–30S OF THE 20TH CENTURY (BASED ON MATERIALS OF THE EMIGRATION MAGAZINE “TRYZUB”)

The article analyzes the role of cultural and educational institutions of the Ukrainian diaspora in the 20s and 30s of the twentieth century as centers of preservation of national identity. During this period, Ukrainians who were forced to emigrate due to political and social upheavals faced challenges in preserving their culture and national consciousness. The article examines how, in the difficult conditions of exile, the Ukrainian diaspora created cultural and educational centers that became centers for the revival of national memory and the maintenance of Ukrainian identity.

Based on the materials of the emigration publication “Tryzub”, the author traces the activities of various educational, scientific, and cultural institutions that functioned outside Ukraine and played a key role in the formation of the national community. The author analyzes the impact of cultural initiatives on the consolidation of the Ukrainian diaspora. The author examines measures to popularize Ukrainian culture in Europe, the organization of scientific meetings, lectures, emigrant congresses, and the publication of scientific works in Ukrainian and other languages. A significant place is occupied by an analysis of the activities of educational institutions that have become centers of intellectual and cultural activity. The activities of these institutions helped unite Ukrainians around common national values, supported cultural heritage, ensured scientific development, and educated new generations in the spirit of patriotism. These examples show that even in the difficult conditions of emigration, education and science remained important priorities for Ukrainians, contributing to the preservation of national consciousness and preparation for the restoration of statehood. The article concludes that cultural and educational initiatives were important for sustaining the Ukrainian nation in the face of dispersion, emphasizing that these centers served as important tools for preserving national memory and identity. In this context, the author emphasizes the unique role of the emigration publication “Tryzub”, which not only documented events but also shaped the information space of the Ukrainian diaspora, contributing to the spread of the national idea and uniting the community around common ideals.

Key words: Ukrainian diaspora, national identity, cultural centers, scientific activity, educational institutions.

Вступ. Постановка проблеми. Нині, в умовах повномасштабної війни з ворогом, ми розуміємо важливість збереження української нації та ідентифікації себе як українця – волелюбної людини, яка прагне до мирного життя. У цьому ракурсі перед історичною наукою постає важливе завдання – вивчити особливості нашої нації, її основні ознаки, орієнтири, властивості тощо. У такому контексті особливо актуальними постають історичні періоди, коли українська нація перебувала у важкому становищі, але її представники активно намагалися її зберегти та примножити навіть у таких умовах.

Один із таких періодів – 20–30-ті роки ХХ століття, коли українська діаспора, розкидана по світу через політичні та соціальні потрясіння, зіткнулася з викликами збереження своєї національної ідентичності та культурної спадщини. В умовах вигнання та розпорошення українці почали створювати власні культурні осередки, які стали центрами не лише національної пам’яті, а й відродження та підтримки української ідентичності. Ці заклади – школи, університети, інститути, організації, пластові осередки – виконували роль форпостів української культури, зберігаючи традиції, мову, історичну пам’ять та виховували нові покоління українців у дусі патріотизму та національної свідомості.

Одним із джерел, де можливо дізнатися про такі культурні та освітні осередки, є еміграційне видання «Триzub», яке видавали з 1925 до 1940 року. «Триzub» був офіційним інформаційним органом УНР в екзилі, тому на його сторінках у значній кількості можливо почерпнути інформацію про ті місця, де активно розвивалася національна ідея.

Історіографія питання. Журнал «Триzub» на сьогодні є недостатньо вивченим як джерело дослідження культурних осередків української діаспори 20–30-х років ХХ століття. Деякі дослідники частково висвітлюють це питання, як-от І. Ключковська (Ключковська, 2010), О. Хміль (Хміль, 2015), проте на сьогодні є значний потенціал для наукових розвідок видання «Триzub» у контексті поставленої проблеми та інших різноманітних аспектів досліджень для наукової спільноти.

Це пояснюється тим, що важливість «Триzub» як інформаційного джерела, який є ретранслятором сьогодення в контексті вивчення діяльності історії України та світу у 20–30-х роках ХХ століття загалом і дослідження українських культурних освітніх осередків у цей період зокрема, є недооціненою. Саме тому глибше вивчення журналу «Триzub» як джерела вивчення культурних осередків української діаспори створює нові перспективи для розуміння їхнього внеску в збереження української національної ідентичності у 20–30-х роках ХХ століття.

Мета та завдання дослідження. Мета статті – дослідити роль культурних та освітніх осередків української діаспори в 1920–1930-х роках як важливих чинників збереження та формування української національної ідентичності на основі аналізу матеріалів еміграційного журналу «Триzub». Завдання дослідження – виявити культурні та освітні установи української діаспори 20–30-х років ХХ століття, згадані в матеріалах журналу «Триzub», та проаналізувати їх роль у збереженні національної ідентичності українців. Також автор ставить за

завдання окреслити основні просвітницькі, культурно-громадські та виховні функції проаналізованих культурних й освітніх осередків та проаналізувати взаємодію культурних закладів діаспори з представниками інших націй, які спостерігали за процесом збереження ідентичності українців, а також оцінити їх вплив на міжнародне сприйняття українців як нації.

Виклад основного матеріалу дослідження.

Найперше в контексті поставленої мети статті варто схарактеризувати, чому культура була важливим складником збереження нації в той період. Загалом, культура відіграє досить важливу роль у формуванні ідентичності нації. Сам собою культурний код, що формується в людей, є універсальною формою відтворення соціальності та виکارбовує ідентичність серед представників окремого етносу або нації. Своєю чергою, національна ідентичність у межах окремої нації визначає цінності суспільства, які формують систему політичності людської спільноти. Крім того, звичайно, культура є засобом передавання знань, традицій, уроків історії від одного покоління до іншого. Це допомагає зберігати національну пам'ять і цінності, які формують основу національної єдності (Суший, 2012, с. 3–4).

Коли уряд УНР опинився поза межами Батьківщини та став діяти в еміграції, перед його керівництвом постало завдання об'єднати націю. Щодо цього ми поділяємо думку історика Василя Яблонського, що головним постулатом уряду стала віра й упевненість у відновленні власної держави (Яблонський, 2021, с. 88). Проте такі реалії формували й відповідні доречні завдання для досягнення такої мети.

Очільник уряду УНР в екзилі Симон Петлюра, розуміючи складність нових політичних обставин у Європі та світі, а також у принципі відсутність вагомих інструментів впливу на міжнародну політику, намагався через ядро нової хвилі еміграції здійснити афект на європейський політикум та соціум. Звичайно, методи в цьому плані й були інші, уже не політичні та військові, а освітні, наукові й культурні (Піскун, 2009, с. 4–5).

У цьому контексті варто згадати й біографію самого Петлюри, адже він був тісно пов'язаний з культурою. Схильність із дитинства до мистецтва, театру та письменства, незакінчена освіта

в духовній семінарії, тривала кар'єра журналіста, де Симон Петлюра сам свого часу був послом усього українського, перебуваючи спочатку в петербурзі, а потім у москві. Уже під час самих національно-визвольних змагань Петлюра пропагував розвиток культури й за часів Центральної Ради, і за часів Української Держави П. Скоропадського, і за часів Директорії УНР. Одним із найвідоміших його культурних проєктів слід уважати культурно-просвітницьку місію Української республіканської капели на чолі з диригентом Олександром Кошицем, ціль якої полягала у визнанні України та українськості як суб'єктів для існування, що, своєю чергою, заперечували більшовики. Тому, урахувавши ці факти, слід уважати, що культурний складник був для Петлюри важливим і точним та не міг бути проігнорованим для досягнення державницьких цілей (Пересунько, 2023).

Що стосується ідеї консолідації нації в еміграції, то ця ідея була наявна у свідомості Симона Петлюри ще з періоду перебування в Польщі. У 1923 році під псевдонімом О. Ряст вийшла стаття «Сучасна українська еміграція та її завдання». У ній Петлюра писав: «Опинившись в еміграції, ми не кинули своєї боротьби за національно-державні ідеали. Той, хто уникає од неї, хто поступає по прислів'ю “моя хата з краю – нічого не знаю”, той свідомо себе виводить із фаланги активних борців нашої справи...». Із цих слів видно, що Петлюра продовжував мати активну позицію щодо здобуття незалежності та національного будівництва України, навіть перебуваючи поза її межами. І задля досягнення поставленої цілі Петлюра запропонував різноманітні шляхи реалізації (Кравченко, 2014, с. 282–284).

Детально їх описує В. Яблонський: одними з них, зокрема, були завдання щодо «з'ясування ваги української проблеми» не тільки як проблеми одного народу, а як проблеми загальноєвропейської. Дієвими засобами тут мали стати робота українських журналістів у європейських засобах масової інформації та організація різноманітних лекцій з української проблематики. Також важливим було органічне входження до Європи та перейняття наукових здобутків для визвольної боротьби. Ішлося й про вивчення мови та опрацювання творів про країну перебування, і про організацію праці в справі перекладів, написання оригінальних праць, збирання

бібліотечних фондів та архівні розвідки, видавничу справу й заопікування співвітчизниками, особливо студентами (Яблонський, 2021, с. 90–91).

Отже, культура відігравала важливу роль у збереженні національної ідентичності українців в умовах еміграції після поразки УНР. Симон Петлюра як її очільник в екзилі використовував культурні, освітні та наукові ініціативи як інструменти для консолідації нації та поширення української проблематики на міжнародній арені. Петлюра, вважаючи боротьбу за національну ідентичність і державність України важливим завданням, навіть перебуваючи за межами батьківщини, пропонував різноманітні шляхи для її досягнення через культурні проекти й наукову діяльність. Саме ці сфери стали активно розвиватися серед української діаспори.

Свою чергою, такі осередки мали на меті пробудити почуття національної свідомості та уроки історичної пам'яті. Як зазначає дослідниця, А. Тимошик-Сударикова, така загальна ідея об'єднання спонукала до проведення різноманітних емігрантських з'їздів, утворення різних громадських, політичних, наукових, культурологічних організацій та інституцій (Тимошик-Сударикова, 2012, с. 115–117).

Звичайно, коли ми говоримо про культурні осередки української еміграції в цей період, першою маємо згадати Чехословаччину. Уряд цієї країни всіляко підтримував українство. Окрім різних технічних курсів зі спеціальності та підготовчих шкіл для вищої освіти, на території країни було засновано чотири університети: Український університет, Господарську академію, Педагогічний інститут та Художню студію. Ці заклади, з одного боку, акумулювали навколо себе українських науковців, які отримали можливість продовжувати професійну діяльність, з іншого – дали змогу українській молоді завершити здобуття освіти та стати спеціалістами у своїй сфері. До того ж така молода людина була потенційним кандидатом до праці на Батьківщині, коли вона буде визволена від ворога. Студентів тоді активно підтримували: було створено Чесько-український комітет, який опікувався питанням матеріальної допомоги молоді.

Автор опису університетів, або ж, як їх називали в «Тризубі», «високих шкіл», Олександр Лотоцький, викладаючи історію про Український університет у Празі, зазначає, що

в закладі «викладовою мовою» була українська, існували два факультети: філософський з історико-філософським та природничо-математичним відділами і факультет права та суспільних наук. При університеті діяли наукові установи: Історико-філософське товариство, Юридичне товариство, Музей української визвольної боротьби.

За матеріальної допомоги чехословацького уряду заклад видавав наукові роботи, зокрема такі монографії, як «Українська історіографія Д. Дорошенка», «Загальна наука права і політики» С. Дністрянського, «Історія українського права» Р. Лашенка. Видавали лекції професорів, підручники для студентів (Лотоцький, 1925, с. 10–12).

Окремої уваги заслуговують наукові збірники, які видавали періодично та які висвітлювали різноманітну палітру наукових досліджень професорів і доцентів – від історії та права до біології і хімії. Сам Лотоцький в одній з інших своїх статей – «Наші видавництва» – зазначає, що на момент написання статті, а це 1925 рік, видавництво зупинило роботу, оскільки планувало перейти на друк із літографічних зшитків на друковані книжки в ширшому масштабі, «а ці плани й надії не справдилися досі». Автор зазначає також, що до друку вже готові понад 500 друкованих аркушів, які чекають своєї черги (Лотоцький, 1925, с. 14–17).

Уже інший автор, описуючи ще один заклад у Чехословаччині, а саме Українську господарську академію в Подебрадах, пише, що до створення цього закладу частина еміграції спочатку навіть ставилась скептично. Вони аргументували це тим, що за сучасних умов не знайдеться достатня кількість як і кадрів, так і слухачів для академії та що українська наука просто згانیється, як і загалом українська національна справа. Проте після створення академії вона продемонструвала зворотне: заклад розвинувся в якісну вищу технічну школу, викладачі отримали визнання (зокрема, один із професорів В. Тимошенко отримав Рокфеллерівську стипендію), а охочих абітурієнтів було так багато, що деяким доводилося відмовляти.

В академії існувало три факультети: агрономічно-лісовий, інженерний (з гідротехнічним та технологічним відділами), економічно-кооперативний (з економічним, кооперативним, статистичним, банковим відділами).

Заклад за майже чотири роки видав 143 наукові праці своїх викладачів та підручників для студентів, а праці своїх учнів презентувала на різноманітних сільськогосподарських виставках, де отримувала визнання й винагороди. Самі студенти – емігранти-українці, гуртуються в різні наукові гуртки відповідно до фаху – гурток лісників, агрономів, техніків, пасічників, кооператорів тощо. При академії також діють факультативні гуртки: музичний, співочий, драматичний, соколів, футболістів, шахістів, театральний тощо (Д. С., 1926, с. 10–13).

З прикладів цих освітніх установ можемо наглядно впевнитися в тому, що освіта й наука, навіть попри скрутні умови існування в еміграції, залишалися пріоритетом для українців. І справа мала подвійний ефект: інтелектуальна спільнота була забезпечена роботою, а молодь отримувала нові знання та фах.

Такі освітньо-наукові осередки мали місце не тільки в Чехословаччині. Зокрема, з однієї зі статей «Тризуба» ми можемо дізнатися докладно про історію та діяльність Українського наукового інституту в Берліні. Сам інститут був заснований з ініціативи берлінського «Українського товариства допомоги біженцям», який очолювала дружина гетьмана Павла Скоропадського Олександра. Розміщувався він у стінах сучасного університету імені Гумбольдтів, а до кураторії, яку на сучасний манер можна назвати «наглядова рада», були залучені не тільки українці, а й лояльні до української справи німці. Так головою кураторії став Вільгельм Гренер, відомий генерал часів Першої світової війни і також відомий як «друг Скоропадського», а його заступником – Олександр Скоропис-Йолтуховський, який за часів Української Держави був губернатором Холмщини. Очолив інститут колишній міністр закордонних справ Української Держави, історик Дмитро Дорошенко.

Пріоритетом для інституту стала науково-дослідницька робота, для чого в структурі були різноманітні за профілем кафедри: історії України (з підвідділами історії української державності та історії внутрішнього життя українського народу), українського мистецтва та матеріальної культури, народного господарства України тощо. Що показово, спеціальні лекції та цілі курси читали німецькою мовою для ознайомлення широкого загалу про наукові здобутки інституту у сфері української справи.

Самі ж результати наукової роботи планували висвітлювати в наукових збірниках українською, німецькою, англійською, французькою та «московською» мовами. У «Тризубі» описуються плани інституту на початок 1927 року щодо цього, зокрема: В'ячеслав Липинський готує роботу «Основи теорії форм держави та уряду», Іван Мірчук готує працю «Філософічні елементи у світогляді українського народу», до друку готують праці Івана Крип'якевича «Схід Європи в часи Тридцятилітньої війни» та «Нові додатки до історії сучасників Богдана Хмельницького».

Активно проводили й наукові зібрання, на яких результати досліджень учених також апробували. Ареал тем також був широкий і стосувався питань історії, філософії, мистецтва. Турбувався інститут і про молоде покоління: студенти під супроводом своїх керівників проводили активну наукову роботу, зокрема згадуються такі теми молодих науковців: «Історія Унії на Україні», «Філософія мови в Потєбні», «Протестантизм на українському ґрунті», «Відносини між курфюрстом Фрідріхом Вільгельмом Великим і Україною». Передбачено й освітній складник – для студентів читали окремі курси, на які, до речі, був вільний вхід для всіх охочих.

Досить показово, що навіть попри можливі залишки політичного післясмаку національно-визвольних змагань діячі й УНР, й Української Держави мали спільну ідею щодо розвитку української науки й культури, про що й писав автор статті про інститут: «Можемо ми сходитися чи розходитися в політичних поглядах... думається, що кожний українець може тільки радіти повстанню Українського наукового інституту в Берліні» («Український науковий інститут у Берліні», 1927, с. 12–15).

Своєрідну традицію шанування української культури запропонував відомий політичний, громадський, науковий та церковний діяч Іван Огієнко. У своїй статті у львівському журналі «Діла» він улітку 1925 року опублікував статтю «Свято української культури», у якій аргументував тезу, що українці ще мало знають свою культуру й тому мало її цінують, тому радив вводити традицію «свят української культури» для більшого розуміння та поширення власної культури. На це й відгукнулись еміграційні осередки українців у Європі. Одним із перших

виявив ініціативу краківський осередок – місцеві організації «Просвіта», «Союз українок», студентські громади створили спільний комітет, який у грудні 1925 року організував запропонований Огієнком захід.

Автор статті в «Тризубі» про цей захід із красномовним псевдонімом Присутній описав детально його програму. О 9-й ранку відбулася церковна служба, яку місцевий священник присвятив українській культурі й потребі її шанувати. Об 11-й розпочався концерт для дітей, а о 13-й відкрилася виставка картин українських студентів Краківської академії мистецтв, на якій, за словами автора, побувала значна кількість відвідувачів. Уже ввечері розпочалася основна частина свята. Організатори запросили ініціатора створення такого формату Івана Огієнка, який підготував доповідь «Українська культура та її вплив на культуру слов'янських народів». Доповідь мала на меті розповісти слухачеві, а їх було близько 600, що таке українська культура, який її зміст, які джерела вона містила, який був вплив української культури на інші слов'янські народи, а саме на росіян, поляків, сербів та болгар. На заході були присутні не тільки українці, тому професор приділив увагу тому, щоб донести й до них певні яскраві факти про культуру. Після лекції відбувся концерт, а завершилося все виставою про гетьмана Дорошенка. Такими заходами, які організовували наші співвітчизники у своїх осередках, звичайно, розвивалося в них почуття власної окремішності, унікальності, яка прагне до самовизначення та незалежності. А для інших націй, які були свідками таких подій, неодмінно також складалася подібна думка й поступово розвіювалися міфи та стереотипи, які навіювали «совіти» (Присутній, 1926, с. 20–21).

Активно в ті роки розвивався й жіночий рух, який був представлений культурними організаціями. Так, зокрема, у 1934 році в Станіславі (сучасному Івано-Франківську) проведено перший Конгрес українського жіноцтва. Сама подія була організована з нагоди 50-річчя створення першого українського громадського жіночого товариства «Товариство руських жінок» Наталією Кобринською, а ініціатором «Союз українок», почесними членами якого були Ольга Кобилянська, Софія Русова, Марія Білецька та інші. Головним результатом того конгресу стала ініціатива до створення

в 1937 році всеукраїнського об'єднання жіночих організацій у Світовому Союзі українок із центром у Львові («Відбувся перший Конгрес українського жіноцтва», 1934).

У «Тризубі» ми можемо ознайомитися із запрошенням на конгрес, яке організаторки опубліковували в одному з випусків під назвою «Українська жінко!». Що показово в нашому контексті, то в запрошенні вказується, що конгрес скликається не тільки для рефлексії досвіду розвитку жіночого руху, а й для визначення ролі українських жінок у важливих питаннях національного життя народу: «Конгрес укаже українській жінці її роль у змаганнях нації. Він освідомить нам нашу велику відповідальність перед народом, як громадянок і матерей нових українських поколінь». З такою амбітною метою організатори запрошують жінок до участі в Конгресі, незважаючи на їх місцеперебування: «Тебе, громадянко західних українських земель», «Тебе страднице-емігрантко», «Тебе, україно з'єднаних держав Америки, Канади, Бразилії та Аргентини», «Тебе, україно Зеленого клину». Із цієї стислої примітки можемо нагально побачити, наскільки українці йшли в ногу з боротьбою за права жінок й що у відбудові нації жіноцтво на той час відігравало важливу роль та мало свої організовані осередки («Українська жінко!», 1934, с. 11–12).

Варто зазначити, що власні культурні осередки, які були об'єднані навколо національної ідеї, українці мали не тільки в Європі. Хоча, звичайно, про їх існування й розвиток було складно сформулювати уявлення на початку існування там діаспори. Зокрема, в одній зі статей, описуючи життя українців в Канаді, авторка Харитя Кононенко зазначала, що «за тяжкою роботою мало часу лишалося на роздумування про те, хто він (українець – ред.) і що він, та на те, щоб дбати про якесь культурніше і свідоміше життя». Проте згодом це розуміння почало певною мірою викристалізовуватися: певна когорта інтелігенції, одночасно боючись процесів асиміляції та відчуваючи національну гордість, взялася за розвиток українських громад. Первинними з них стала поява Народних домів, які слугували не тільки майданчиком для культурних заходів (концертів, вистав тощо), також при них почали існування рідні школи, де викладали українську мову, розповідали про українську культуру та формували в молоді

національну гордість. Проте існувала проблема в кадрах – самі українські вчителі не були досвідчені як і в компетентнісному, так і методичному аспектах, оскільки їх здебільшого навчали й виховували в «англійських школах». Діаспора вирішила цей недолік так: заснувати свій освітній заклад, де, окрім професійної підготовки вчителів, виконували завдання з формування ідентичності майбутніх педагогів, які б мешкали в українському оточенні. Так були засновані Інститут імені Петра Могили в Саскатокі та Інститут імені Михайла Грушевського в Едмонтоні. Унаслідок цього рішення діаспора підготувала не лише важливу для формування нації молодь, яка сама, як пише авторка, «вже не соромиться потім признаватись, що вони українці», а й учительські кадри, які готові розповідати й передавати національні атрибути нащадкам (Кононенко, 1926, с. 6–11).

Уже з роками можемо побачити, як українська діаспора активно розвивалася за океаном та як культурні осередки в цьому питанні їй сприяли. Зокрема, у жовтні 1939 року в «Тризубі» була надрукована стаття голови товариства «Просвіта» в Парагваї Івана Мартинюка. Стаття під назвою «Праліси шумлять» описувала процес візиту новообраного президента Хосе Фелікса Естігарібії в місто Енкарнаціон. Комісія міста з прийняття президента запрошувала представників місцевих діаспор долучитися до заходу, на що українська діаспора радо відповіла й подала офіційну заяву про участь з національним прапором й оркестром. Проте в останній день голову «Просвіти» Мартинюка була викликано в поліцію, де йому повідомили, що український прапор буде заборонено на заході. На думку автора, цілком зрозуміло, що навіть за океаном була пророблена агентурна робота ворога. «Просвіта», зі свого боку, подала протест, який задовольнили. Уже в самі дні візиту український оркестр як учасник урочистостей співав для місцевих такі пісні: «Гей ну те хлопці до зброї», «Ми гайдамаки», «Нам допоможе Святий Юрій...». Публіка була в захваті, адже ніхто з представників діаспор не мав оркестру, який до того ж був одягнений у національний, колоритний для парагвайця, одяг. Під час самої зустрічі з президентом Естігарібією йому подарували китицю квітів, пов'язану національними стрічками, а секретар «Просвіти» іспанською привітав президента, подякував за гостинність,

висловив надії та бажання українців у Парагваї. Така маніфестація надовго запам'яталась очевидцям, а як написав Мартинюк наприкінці статті, «українські патріоти дають про себе знати, працюючи на полі національної пропаганди і виконують з честю покладене на них долею завдання» (Мартинюк, 1939, с. 24–25). Так, наглядно можемо побачити, як українська культура впливає на розвиток української ідентичності, навіть коли ти перебуваєш далеко за межами території нації, та як культурні осередки відіграють важливу роль у збереженні й поширенні національної ідеї.

Шкільні заклади як такі осередки теж впливали на розвиток української ідентичності. У випуску 659 за березень 1939 року публікується стаття «Шкільництво в українській станиці в Каліші». У ній спершу розповідається про Українську гімназію імені Т. Шевченка, яка функціонувала у 20–30 роках ХХ століття в одному з найстаріших міст Польщі, до того ж Каліш був табором для інтернованих вояків армії УНР в період з 1920 до 1924 року (Науменко, 2007). Гімназія відіграла важливу роль у житті української еміграції, оскільки молодь, «яку визвольна боротьба відірвала від шкільної лави», зрештою здобула освіту, а вже в Європі здобула освіту вищу, де й «провадить та ширить національну-ідейну працю» Автор подає таку статистику: з 874 дітей, які завершили навчання в гімназії, 136 не тільки отримали дипломи вищих шкіл континенту, а й професію зі спеціальності. Але вже згодом, у 1933-му, гімназія закрилася, оскільки «вичерпала всі молоді кадри». Коли вже підросли діти шкільного віку, українська діаспора зніщувала питання заснування української школи, і вже в 1935 році було відкрито Станичну школу імені Симона Петлюри в Каліші. Що важливо: хоч автор і зазначає, що школа була підпорядкована калішському шкільному інспектору познанської кураторії, до програми також додають такі предмети, як українська мова й культура, письменство, історія й географія України. Окремо зазначається, що школа має не меті викладати не лише шкільну програму, а й «виховні завдання, які торкаються нашого, можливо, уже недалекого майбутнього», тобто стає цілком зрозумілим, що адміністрація і викладацький склад має на меті виховати сформовану людину, яка себе ідентифікує саме як українця.

Й акцент на вивченні додаткових предметів, які стосуються українського, теж цей факт підкріплює («Шкільництво в українській станиці в Каліші», 1939, с. 17–18).

Важливим складником підготовки молоді був і скаутський рух, зокрема відома його організація «Пласт», яка виникла в 1911 році та існує донині. «Пласт» як організація, відповідальна за виховання молодого покоління, і в умовах вимушеної еміграції продовжувала свою діяльність та мала на меті підготувати молодь до національної боротьби та втілення ідей щодо відновлення української державності («Кілька слів про історію Пласту у Франції», 2010). Один із керівників паризького осередку пластунів Семен Нечай писав про це так: «Коли для успішності нашої національної боротьби треба буде одного дня закликати до неї мільйонові національно-організовані маси українського народу, коли треба буде напружити всі сили нації для розрішення в українському смислі питань, що будуть торкатися Українського Народу – ті майбутні мільйонові маси, що будуть приведені в рух, будуть ще більшими, ще сильнішими, коли не лише дорослі будуть активними, а й молодь збільшить суму загальних зусиль ... для більшої успішності нашої боротьби мають бути організовані й належно виховувані й приготовлювані навіть українські діти! Такий наказ часу».

Сам Нечай описує, що «Пласт» у своїй діяльності надихається українською армією та застосовує такі атрибути, як зовнішній вигляд, військові пісні, військовий дух, військова команда, а також шанує і «кохається

в плеканні українських військових і козацьких традицій» (Нечай, 1939, с. 11–15). Так, це свідчить про спроби зберегти національну пам'ять через виховання дисципліни та національної гордості в молоді.

Висновки. Отже, на основі вищевикладеного можемо зробити висновок, що культурні та освітні установи української діаспори 20–30-х років ХХ століття, які були згадані та проаналізовані в матеріалах журналу «Тризуб», були ключовими осередками збереження української національної ідентичності та пам'яті в умовах вимушеної еміграції нації. Ці установи, виконуючи роль культурно-громадських, освітньо-наукових центрів, водночас виконували важливі просвітницькі, а інколи й виховні функції, формуючи у співвітчизників відчуття національної єдності. Вони активно плекали українську мову, історичну пам'ять, традиції та цінності, що дало їм змогу підтримувати зв'язок із рідною культурою і забезпечувати безперервне формування національної свідомості. Що важливо, цей процес не був залишений без уваги представниками й інших націй, які для себе робили висновки щодо ідентифікації українців як окремої нації, яка має право на самовизначення та державність.

Так, досвід української діаспори у 20–30-х роках ХХ століття свідчить про невичерпну силу національної культури як засобу виживання нації в складних умовах її існування. Культурні заклади стали місцем збереження та трансляції національної пам'яті, що дало змогу українцям зберігати свою ідентичність навіть за межами батьківщини, готуючи ґрунт для майбутнього відродження державності.

Список використаних джерел:

- Відбувся перший Конгрес українського жіноцтва. Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського. URL: <http://www.nbuv.gov.ua/node/4160>.
- Д. С. (1926). Наші школи. Тризуб. Ч. 12 (12). С. 10–13.
- Кравченко, О. Л. (2014). Сучасна українська еміграція та її завдання С. Петлюри як джерело вивчення української видавничої справи 20-х рр. ХХ ст. Наукові записки Інституту журналістики. Т. 54. С. 282–285.
- Кілька слів про історію Пласту у Франції. Історичний пластовий блог. URL: <https://100kroktiv.info/2017/10/kilka-sliv-pro-istoriyu-plastu-u-frantsiji/>.
- Ключковська, І. Фактори збереження національної ідентичності українців Франції URL: <https://miok.lviv.ua/?p=375>.
- Кононенко, Х. (1926). Вражіння з Канади. Тризуб. Ч. 21 (21). С. 6–11.
- Лотоцький, О. (1925). Наші видавництва. Тризуб. Ч. 9 (9). С. 14–17.
- Лотоцький, О. (1925). Наші школи. Тризуб. Ч. 6 (6). С. 10–12.
- Мартинюк, І. (1939). Праліс шумить (лист з Парагваю). Тризуб. Ч. 34-35 (684-685). С. 24–25.
- Науменко, К. Є. (2007). КАЛІШ, табір для інтернованих вояків Армії УНР 1920–1924. Енциклопедія історії України: Т. 4: Ка-Ком / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін.; НАН України. Інститут історії України. К.: Наукова думка, 528 с.: іл. URL: <http://www.history.org.ua/?termin=Kalish>.
- Нечай, С. (1939). Пласт на чужині. Тризуб. Ч. 14–15 (664-665). С. 11–15.

Пересунько, Т. Залюблений у мистецтво головнокомандувач. Локальна історія. URL: <https://localhistory.org.ua/texts/statti/zaliublenii-u-mistetstvo-golovnokomanduvach/>.

Присутній. (1926). Свято української культури в Кракові (лист із Польщі). *Триzub*. Ч. 14 (14). С. 20–21.

Піскун, В. М. (2009). С. Петлюра як політичний лідер УНР в умовах еміграції: міжнародний і український контексти. *Український історичний журнал*. № 3. С. 4–14.

Суший, О. В. Культурно-символічні засади національної ідентичності URL: <https://bit.ly/3xVJzdN>.

Тимошик-Сударикова, А. М. (2012). Редакційна політика паризького журналу «Триzub» (1925–1940 pp.) : дис. ... канд. наук із соц. комун. : 27.00.04. Київ : КНУ, 384 с.

Український науковий інститут в Берліні. (1927). *Триzub*. Ч. 7 (65). С. 12–15.

Українська жінко! (1934). *Триzub*. Ч. 18 (424). С. 11–12.

Х. Шкільництво в українській станиці в Каліші. (1939). *Триzub*. Ч. 9 (659). С. 17–18.

Хміль, О. Видавнича діяльність українських осередків у Франції, Чехословаччині, Німеччині у рецепції журналу *Триzub*. URL: <https://www.lsl.lviv.ua/wp-content/uploads/Z/Z2015/JRN/PDF/26.pdf>

Яблонський, В. М. (2021). Діяльність державного центру УНР в екзилі (1920-1992 pp.) : дис. ... докт. істор. наук : 07.00.01. Київ : Інститут історії України НАН України, 486 с.

References:

Vidbuvsia pershyi Konhres ukrainskoho zhinoctva [The first Congress of Ukrainian Women took place]. Natsionalna biblioteka Ukrainy imeni V. I. Vernadskoho [V. I. Vernadsky National Library of Ukraine]. www.nbuv.gov.ua. Retrieved from: <http://www.nbuv.gov.ua/node/4160> [in Ukrainian].

D. S. (1926). Nashi shkoly [Our Schools]. *Tryzub*, 12(12), 10–13 [in Ukrainian].

Kravchenko, O. L. (2014). Suchasna ukrainska emihratsiia ta ii zavdannia S. Petliury yak dzherelo vyvchennia ukrainskoi vydavnychoi spravy 20-kh rr. XX st. [S. Petliura's "The Modern Ukrainian Emigration and Its Tasks" as a Source for Studying Ukrainian Publishing in the 1920s]. *Naukovi zapysky Instytutu zhurnalistyky – Scientific Notes of the Institute of Journalism*, 54, 282–285 [in Ukrainian].

Kilka sliv pro istoriiu Plastu u Frantsii [A few words about the history of Plast in France]. *Istorychnyi plastovyi bloh – Historical Plast Blog*. 100krokiv.info. Retrieved from: <https://100krokiv.info/2017/10/kilka-sliv-pro-istoriyu-plastu-u-frantsiji/> [in Ukrainian].

Kliuchkovska, I. Faktory zberezhenia natsionalnoi identychnosti ukrainsiv Frantsii [Factors of Preserving the National Identity of Ukrainians in France]. [miok.lviv.ua](https://miok.lviv.ua/?p=375). Retrieved from: <https://miok.lviv.ua/?p=375> [in Ukrainian].

Kononenko, Kh. (1926). Vrazhinnia z Kanady [Impressions from Canada]. *Tryzub*, 21(21), 6–11 [in Ukrainian].

Lototskyi, O. (1925). Nashi vydavnytstva [Our Publishing Houses]. *Tryzub*, 9(9), 14–17 [in Ukrainian].

Lototskyi, O. (1925). Nashi shkoly [Our Schools]. *Tryzub*, 6(6), 10–12 [in Ukrainian].

Martyniuk, I. (1939). Pralis shyshmyt (lyst z Parhavaui) [The Forest is Noisy (A Letter from Paraguay)]. *Tryzub*, 34–35 (684–685), 24–25 [in Ukrainian].

Naumenko, K. Ye. (2007). Kalish, tabir dlia internovanykh voiakiv Armii UNR 1920–1924 [Kalish, the Camp for Interned Soldiers of the UPR Army 1920–1924]. In V. A. Smolii (Ed.), *Entsyklopediia istorii Ukrainy – Encyclopedia of Ukrainian History* (Vol. 4: Ka-Kom, pp. 1–528). Kyiv: Naukova dumka. www.history.org.ua Retrieved from: <http://www.history.org.ua/?termin=Kalish> [in Ukrainian].

Nechai, S. (1939). Plast na chuzhyni [Plast Abroad]. *Tryzub*, 14–15 (664–665), 11–15 [in Ukrainian].

Peresunko, T. (2024). Zaliublenyi u mystetstvo holovnokomanduvach [The Art-Loving Commander-in-Chief]. *Lokalna istoriia – Local History*. localhistory.org.ua. Retrieved from: <https://localhistory.org.ua/texts/statti/zaliublenii-u-mistetstvo-golovnokomanduvach/> [in Ukrainian].

Prisutnii. (1926). Sviato ukrainskoi kultury v Krakovi (lyst iz Polshchi) [The Festival of Ukrainian Culture in Krakow (Letter from Poland)]. *Tryzub*, 14(14), 20–21 [in Ukrainian].

Piskun, V. M. (2009). S. Petliura yak politychnyi lider UNR v umovakh emihratsii: mizhnarodnyi i ukrainskyi konteksty [S. Petliura as a Political Leader of the UPR in Exile: International and Ukrainian Contexts]. *Ukrainskyi istorychnyi zhurnal – Ukrainian Historical Journal*, 3, 4–14 [in Ukrainian].

Sushyi, O. V. (2024). Kulturno-symvolichni zasady natsionalnoi identychnosti [Cultural and Symbolic Principles of National Identity]. Retrieved from: <https://bit.ly/3xVJzdN> [in Ukrainian].

Tymoshyk-Sudarykova, A. M. (2012). Redaktsiina polityka paryzskoho zhurnalu "Tryzub" (1925–1940 rr.) [Editorial Policy of the Parisian Journal "Tryzub" (1925–1940)]. *Candidate's thesis*. Kyiv: KNU [in Ukrainian].

Ukrainskyi naukovyi instytut v Berlini [Ukrainian Scientific Institute in Berlin]. (1927). *Tryzub*, 7(65), 12–15 [in Ukrainian].

Ukrainska zhinko! [Ukrainian Woman!]. (1934). *Tryzub*, 18 (424), 11–12 [in Ukrainian].

Kh. (1939). Shkilnytstvo v ukrainskii stanytsi v Kalishi [Schooling in the Ukrainian Settlement in Kalish]. *Tryzub*, 9 (659), 17–18 [in Ukrainian].

Khmil, O. (2024). Vydavnycha diialnist ukrainskykh oseredkiv u Frantsii, Chexoslovachchyni, Nimechchyni u retseptsi zhurnalu *Tryzub* [Publishing Activities of Ukrainian Centers in France, Czechoslovakia, and Germany as Perceived by the *Tryzub* Journal]. [lsl.lviv.ua](https://www.lsl.lviv.ua/wp-content/uploads/Z/Z2015/JRN/PDF/26.pdf). Retrieved from: <https://www.lsl.lviv.ua/wp-content/uploads/Z/Z2015/JRN/PDF/26.pdf> [in Ukrainian].

Yablonskyi, V. M. (2021). Diialnist derzhavnogo tsentru UNR v ekzili (1920–1992 rr.) [Activities of the Government Center of the UPR in Exile (1920–1992)]. *Doctor's thesis*. Kyiv: Instytut istorii Ukrainy NAN Ukrainy [in Ukrainian].

Кузнець Тетяна Володимирівна,

доктор історичних наук, професор,

завідувач кафедри історії України

Уманського державного педагогічного університету імені Павла Тичини

orcid.org/0000-0002-9282-110X

tetiana.kuznets@gmail.com

ЕЛІТА ПРАВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ ХІХ СТ. В МАТЕРІАЛАХ ПОВІТОВОГО СУДУ: МІКРОІСТОРИЧНИЙ ВИМІР У КОНТЕКСТІ ПОВСЯКДЕННЯ

Мета статті – проаналізувати судово-слідчу практику Уманського повітового суду для з'ясування причин притягнення до суду представників панівної і заможної верхівки тогочасного суспільства. Адже такі матеріали є цінним інформаційним джерелом для локальної, регіональної історії, історії повсякдення й слугують для персоніфікації історії, розширення в ній людиноцентризму. Причини притягнення до суду дворян, шляхти, поміщиків, купців можуть слугувати своєрідним маркером стану суспільної моралі.

Наукова новизна роботи полягає в тому, що вперше комплексно використано матеріали Уманського повітового суду, що доповнює знання про компетенцію повітових судів, підтверджує їх усестановість, розширює межі розуміння внутрішнього життя соціуму, проливає світло на відносини між різними верствами суспільства і державою.

З'ясовано, що представників привілейованої верхівки суспільства притягували до судової відповідальності. Із 1817 судових справ за 1800–1872 роки архів Уманського повітового суду містить 111 справ, порушених проти дворян, родини Потоцьких, шляхти, поміщиків, купців. Причиною судових проваджень найчастіше було стягнення боргів, дрібні правопорушення (крадіжки, підробка документів, видача фальшивих свідоцтв, захоплення земель, сінокосів, лісових масивів), незаконне заволодіння чужим майном, бійки, побиття, співжиття без шлюбу, самовільний перехід в іноземне підданство. Притягували до суду за проживання без «вида на жительство», за переховування рекрутів-втікачів, дезертирів, за порушення умов контрактів, за постачання недоброякісних товарів. Проти родини Потоцьких вели судові справи за захоплення чужого майна, за підтримку польського патріотичного руху. Поділ майна між спадкоємцями, оцінка економічного стану помість, надання відомостей про маєтності та платоспроможність їхніх власників теж становили частину судово-слідчої практики Уманського повітового суду. Зазначається, що матеріали архіву суду є цінним історичним джерелом, яке вимагає комплексного дослідження. Адже в судових справах відклалася інформація про господарство чи майно відповідача, що може доповнити аграрну та соціальну історію України. У них наявні різні довідки з економічною статистикою. Матеріали судово-слідчої практики повітового суду містять персональні дані учасників історичного процесу зазначених хронологічних меж. А причини притягнення до судової відповідальності представників еліти можуть слугувати своєрідним маркером моральності суспільства.

Ключові слова: повітові суди, судова система в Правобережній Україні, дворяни, шляхта, поміщики, родина Потоцьких, купці, судово-слідча практика, Уманський повітовий суд.

Kuznets Tetiana,

Doctor of Historical Sciences, Professor,

Head of the History of Ukraine Department

Pavlo Tychyna Uman State Pedagogical University

orcid.org/0000-0002-9282-110X

tetiana.kuznets@gmail.com

THE ELITE OF RIGHT-BANK UKRAINE IN THE 19TH CENTURY IN THE MATERIALS OF THE DISTRICT COURT: A MICROHISTORICAL DIMENSION IN THE CONTEXT OF EVERYDAY LIFE

The object of the article is to analyze the judicial and investigative practice of Uman County Court to find out the reasons for taking to court the representatives of the ruling and wealthy elite of the society at that time. Such

materials are a valuable source of information for local, regional and everyday history and serve to personify history and expand its human-centrism. The reasons for taking nobles, gentry, landowners and merchants to court can serve as a kind of marker of the public morality state.

The scientific novelty lies in the fact that for the first time the materials of Uman County Court were comprehensively used, which complements the knowledge about the competence of the county courts, confirms their comprehensiveness, expands the boundaries of understanding the internal life of society and sheds light on the relations between different layers of society and the state.

It was found that representatives of the privileged top of society were brought to justice. Out of 1817 court cases for the years 1800–1872, the archive of Uman County Court contains 111 cases brought against the nobles, the Potocki family, the gentry, landowners and merchants. The reasons for court proceedings were most often debt collection, minor offenses (theft, forgery of documents, issuance of false certificates, seizure of land, hayfields, forest areas), illegal acquisition of other people's property, fights, beatings, living in fornication, voluntary transfer to foreign citizenship. They were brought to court for living without a “residence permit”, for hiding fugitive recruits, deserters, for violating the terms of contracts, for supplying low-quality goods. Court cases were conducted against the Potocki family for seizing other people's property and for supporting the Polish patriotic movement. The division of property between heirs, assessment of the economic condition of estates, provision of information on the estates and solvency of their owners were also part of the judicial and investigative practice of Uman County Court. It is noted that the materials of the court archive are a valuable historical source that requires comprehensive research. Thus, the information about the defendant's farm or property, which can supplement the agrarian and social history of Ukraine, was delayed in court cases. They have various references with economic statistics. The materials of the judicial and investigative practice of the county court contain personal data of the participants of the historical process of the specified chronological boundaries. The reasons for bringing people who enjoyed livelihood privileges to justice can serve as a peculiar marker of society's morality.

Key words: county courts, judicial system in the Right Bank Ukraine, nobles, gentry, landowners, the Potocki family, merchants, judicial and investigative practice, Uman county court.

Вступ. Оновлення політико-правової системи вимагає вивчення історичного досвіду її функціонування в різні часові проміжки поступу українського соціуму. У структурі такого досвіду є історія судової системи та судочинства. Чітке функціонування всіх гілок судової влади безпосередньо впливає на політичну, економічну та інші сторони життя суспільства. До того ж дослідження еволюції судової системи є одним із ракурсів висвітлення історичного процесу, об'єктивне осмислення якого актуалізує звернення до історичного досвіду функціонування судових інстанцій. Актуальності задекларованій темі додає і те, що глибоке осмислення й детальне висвітлення судочинства насадженої в Україні практики російської судової системи є ще одним маркером сутності інкорпораційної політики імперської влади. І ще одним аргументом на користь актуальності означеної теми є те, що судово-історична практика може слугувати цінним джерелом для історії повсякдення, соціальної історії, міської історії, локальної історії.

Історіографія судової влади на Правобережній Україні має незаперечні здобутки. Оскільки через систему судової влади імперська влада в ХІХ ст. мала потужний вплив на суспільні відносини, то її функціонування досліджували в площині інкорпораційної політики щодо України. Повітові суди розглядали як

сегмент судової системи, і в полі дослідницького зацікавлення перебували питання формування судів, окреслення меж їх компетенції, процес кадрового забезпечення, еволюції судової системи в різних часових проміжках. Так, О. Ільїн, досліджуючи судову систему на українських землях у складі Російської імперії в 1781–1796 рр., зазначав, що створенням повітового суду верховна влада допустила повітове дворянство до участі в судовій владі, що відповідало тоді дворянським бажанням (Ільїн, 2016, с. 24–28). Окремі аспекти формування повітових судів висвітлив М. Бармак, розглядаючи російські судові органи в системі управління українських земель Правобережної України наприкінці ХVІІІ – у першій половині ХІХ ст. (Бармак, 2016, с. 19–25). Роль повітових судів на Правобережній Україні в останній чверті ХVІІІ – 60-х рр. ХІХ ст. висвітлив С. Дегтярьов (Дегтярьов, 2004, с. 210–217). Зазначаючи, що в системі судочинства кінця ХVІІІ – 60-х рр. ХІХ ст. повітовий суд виявився однією з найбільш сталих установ, він окреслював склад і повноваження повітових судів, їхні функції, висвітлив правила зносин повітових судів з іншими установами. При цьому вчений зазначив, що між рівними установами повіту, а саме дворянською опікою, повітовим казначеєм, магістратом, ратушею та сирітським судом, повітовий суд уважали першим. Указував

С. Дегтярьов і на негативні явища в діяльності повітових судів.

Окрему нішу в історіографії судової влади на Правобережній Україні кінця XVIII – першої третини XIX ст. становлять наукові праці А. Шевчука. Він досліджував судове врегулювання поземельних відносин у 1797–1840 рр. на Правобережній Україні (Шевчук, 2020, с. 29–45). Грунтовністю та потужним джерельним забезпеченням відзначається його наукова праця про повітові та головні суди Правобережної України в 1797–1831 рр., у якій він висвітлює улаштування, кадровий склад та діяльність судів (Шевчук, 2021, с. 50–64). Ще більшою грунтовністю та довершеністю відзначається монографія А. Шевчука про конструювання імперського правосуддя в Україні, кадровий склад судів, судово-процесуальні практики на Правобережній Україні кінця XVIII – першої третини XIX ст. (Шевчук, 2022). Окремим підпунктом (2.3) монографії є матеріал про відновлення мережі повітових судів. Розглядаючи становлення повітових судів, науковець з'ясував питання про терміни повноважень членів суду, терміни судових засідань, про контроль за діяльністю судових установ, про брак кваліфікованих кадрів, про врегулювання питання з адвокатами тощо.

Так, історіографія судової влади на Правобережній Україні наприкінці XVIII – до судової реформи 1864 року, упродовж реалізації якої повітові суди ліквідовувалися, має значні наукові напрацювання. Становлення, еволюція повітових судів, їх кадрове забезпечення, особливості функціонування та негативні явища в судовій практиці знайшли достатнє висвітлення в сучасній історіографії. Але стовідсоткової повноти не досягнуто з огляду на те, що недостатньо вивченою є судово-слідча практика.

Мета статті – проаналізувати судово-слідчу практику Уманського повітового суду для з'ясування причин притягнення до суду представників панівної і заможної верхівки тогочасного суспільства. Такі матеріали є цінним інформаційним джерелом для локальної, регіональної історії, історії повсякдення та слугують персоніфікації історії, розширення в ній людиноцентризму. Причини притягнення до суду дворян, шляхти, поміщиків, купців можуть слугувати своєрідним маркером стану суспільної моралі.

Уніфікація управління й судочинства за російським зразком на Правобережній Україні розпочата згідно із законодавчим актом від

7 листопада 1775 р., відомим як «Учреждения для управления губерній Всероссийской империи». Формувалася система юстиції з трьох інстанцій: повітові суди, губернські судові палати з кримінальних та цивільних справ, Сенат. Відповідно до штатів 31 грудня 1796 р. в кожному повіті створювався повітовий суд (Шандра, 2009). Цікаво, що в офіційній документації послуговувалися терміном польського походження «поветовий» замість російського «уездный». Це було в руслі політики співпраці з місцевими елітами, що виявлялося в збереженні певних поступок польській шляхті правобережних українських губерній. Збереження регіональних особливостей судової влади мало на меті досягти примирення місцевої знаті з російським пануванням і зменшити соціальне напруження на інкорпорованих територіях. Улаштування повітових судів вимагало чіткої регламентації судової практики та вирішення кадрових питань. У Київській губернії імперська влада зіткнулася з тим, що в деяких повітах не було достатньої кількості шляхтичів для формування судів. Тому у Васильківському, Черкаському та Уманському повітах вибори повітових судів були скасовані, і в 1801 р. для цих повітів діяв єдиний Васильківсько-Богуславський повітовий суд. Та це створювало незручності і в 1804 р. Сенат ухвалив рішення про формування повітових судів у Богуславі, Чигирині, Умані, Липовці та Махнівці (Полное собрание законов Российской империи, 1804, с. 500–504). Польське Листопадове повстання 1830–1831 рр. остаточно змінило імперську політику щодо соціоетнічно складного регіону – Правобережної України. Там почалася повна перебудова судових органів за зразком російської судової традиції. Від 30 жовтня 1831 р. повітові суди перейменовували в «уездные», як було передбачено «Учреждениями для управления губерній Всероссийской империи» 1775 року. Улаштування судів, питання їх кадрового забезпечення, формування нормативної бази для судочинства, формування системи звітності та підконтрольності висвітлювали юристи та історики.

В архіві Уманського повітового суду відкриті документи, які допомагають реставрувати рівень завантаженості суду, персоніфікувати його особовий склад, скласти уявлення про його фінансування тощо. Серед архівних матеріалів збереглися циркуляри Київського губернського правління та Палат цивільного й кримінального суду, які допомагають скласти уявлення

про нормативну базу цієї гілки судової системи та організаційні зміни. Так, у справі 730 за 1861 р. «Циркуляры Губернского правления о преобразовании городских ратуш» є матеріали про перейменування земських судів у земську поліцію та про передавання судових справ ратуш в повітові суди (ДАЧО, ф. 833, оп. 1, спр. 730, 1861 р.). Досить об'ємні архівні справи «Циркуляры Губернского правления и Палаты гражданского суда за 1866 год» (ДАЧО, ф. 833, оп. 1, спр. 816, 1864 р.), «Циркуляры Губернского правления и Палаты гражданского суда за 1866 год» (ДАЧО, ф. 833, оп. 1, спр. 833, 1866 р.), «Циркуляры Губернского правления и Палаты гражданского суда за 1866 год» (ДАЧО, ф. 833, оп. 1, спр. 912, 1867 р.) містять нормативні документи до повітового суду. Уявлення про діапазон розглядуваних справ надають журнали засідань суду, як-от: «Журнал заседаний суда по уголовным делам за 1831–1835 годы» чи «Решения суда по уголовным делам за 1840 год». Узагальнені відомості про діяльність суду містять річні звіти. В архіві Уманського повітового суду збереглися: «Генеральный отчет за 1865 год» (ДАЧО, ф. 833, оп. 1, спр. 881), «Генеральный отчет за 1866 год» (ДАЧО, ф. 833, оп. 1, спр. 884), «Генеральный отчет за 1867 год» (ДАЧО, ф. 833, оп. 1, спр. 913).

Персоніфікувати склад Уманського повітового суду дають змогу формулярні списки та матеріали про особовий склад судової установи. В архіві збереглися формулярні списки службовців суду за 1844 рік, розпорядження суду про особовий склад за 1852–1854 роки, формулярний список судового слідчого першої дільниці колезького секретаря Міхлова (1860–1863 рр.) і формулярні списки службовців повітового суду на час його ліквідації в 1872 році.

Доповнюють уявлення про матеріальне становище службовців повітового суду такі архівні матеріали: «Дело о 50% надбавке к денежному содержанию чиновников суда» (1865 р.), «Сведения о расходе средств, отпущенных по сметам, утвержденным Министерством юстиции на содержание уездных судов» (1863 р.), «Ведомости на выплату денежного содержания чиновникам суда за февраль-март 1869 года», «Требовательные ведомости на выплату денежного содержания чиновникам и кассовые отчеты за 1870 год».

Загалом джерельну базу історії Уманського повітового суду становлять 1817 архівних справ за 1800–1872 роки. У полі нашого наукового

інтересу перебували судові справи, учасниками (позивачами чи відповідачами) яких були представники заможних станів – дворяни, польські аристократи Потоцькі, шляхта, поміщики, купці. Це всього сто одинадцять справ, ознайомлення з якими створює уявлення про майновий стан, рівень відповідальності, моральні устої представників панівних верств населення тогочасного суспільства.

Звернення дворян до повітового суду стосувалися переважно стягнення боргів. У 1855 р. у судовому засіданні слухали кілька позовів дворян та купців щодо стягнення боргів за взаємними письмовими зобов'язаннями й векселями. У 1862–1866 роках розглядали судову справу про стягнення боргу з графа Красицького на користь купців Тульчинського та Ревуцького. З позовом про стягнення боргів до суду зверталися зазвичай тоді, коли заявників було декілька або коли сума боргу була значною. Так, у 1863 році Уманський повітовий суд розглядав колективну скаргу групи дворян про стягнення боргу з графа Берчинського. У судовому позові 1860 року до графа Комаровського фігурувала сума боргу 3 000 рублів, які він заборгував сенатському регістратору Повстанському, а 1867 року позов до суду на Комаровського подав дворянин Абрамович, якому останній заборгував 2 250 рублів. У 1868 році Уманський повітовий суд розглядав справу про ще більшу суму боргу: дворянка Ритаровська вимагала від дворян Веліжинських повернення 6 000 рублів з процентами.

Уманський повітовий суд розглядав скарги на дворян з різних питань. Так, 1838 року в судовому засіданні розглядалася справа про звинувачення дворянина міста Умань Кубицького та однодворців-братів Скепковських у крадіжці корабельної міді. У 1841 році поміщиця Піонтковська судилася з дворянином Піонтковським за підроблення грошового документа на 1659 рублів. У 1844–1846 роках суд розглядав справу про звинувачення дворянина Фіалковського й колезького регістратора Гучинського щодо видачі фальшивих білетів та свідоцтв. У 1850–1854 рр. у провадженні Уманського повітового суду перебувала справа про звинувачення дворянки Кривевичевої в захопленні земельної ділянки, що належала уманській дворянці Томашевській. Два роки (1853–1855 рр.) суд розглядав справу про звинувачення дворянина Грабовського в завданні образи квартальному наглядачу Уманської військово-міської поліції Сандулу. Уманський повітовий суд

здійснював розгляд справ щодо побиття дворянами інших громадян: у 1863–1864 рр. у провадженні була справа про бійку між дворянами С. Бех та К. Бех, а у 1864–1865 рр. суд розглядав звинувачення в побитті дворянином Василевським однодворця Новаківського.

Уманський повітовий суд здійснював розгляд справ і про порушення етичних та моральних норм. У 1838 році в провадженні перебували відразу дві справи про співжиття без церковного шлюбу: звинувачувався дворянин Буксельський за співжиття із селянкою Ніконенко та дворянин Карпінський за співжиття з пасербицею А. Цибульською. А 1845 р. суд розглядав справу про співжиття дворянина Яловецького з двоюрідною сестрою.

Позивачами до суду в більшості судових проваджень були потерпілі, але архіви зберегли справи, коли дворян звинувачувала влада. Так, 1854 р. Уманський повітовий суд розглядав справу про звинувачення графа Йосифа Мошинського і його дружини за перехід у французьке підданство без погодження з російським урядом. Такі справи були поодиноким явищем у судовій практиці повітового суду, але їх наявність свідчить про статусність цієї інстанції судової системи.

В Уманський повітовий суд потрапляли скарги й на представників польської аристократичної родини Потоцьких, яка мала великі маєтності на Уманщині. У 1809 р. суд здійснював розгляд скарги чиновника Круховецького на управителя економією графа Потоцького за захоплення його млина. Більшість судових справ стосувалася економічних інтересів Потоцьких, як-от: 1814 р. поміщик Ясинський звернувся до суду зі скаргою про захоплення графом Потоцьким його кріпаків, у тому ж році суд розглядав справу про захоплення поміщиком Шолайським земельної власності графині Потоцької; у 1827 р. дворянин Журавицький скаржився на графиню Потоцьку за захоплення його будинку та саду. Але повітовий суд розглядав і сімейні справи Потоцьких. У 1819 р. суд здійснював розгляд скарги графів Станіслава і Ярослава Потоцьких на Феклу та Володимира Потоцьких, які знищили документи на поділ і володіння помістям.

За підтримку польського патріотичного руху графа Потоцького покарали конфіскацією маєтностей і через Уманський повітовий суд у 1836 р. велося листування з адміністратором конфіскованого помістя графа щодо надання відомостей про капітали та кількість кріпаків

Потоцького. У 1838 р. у провадженні суду була справа про накладання секвестру на помістя поміщиці Потоцької за борги поміщикам Кисельовій і Нарішкіній та справа про стягнення грошей зі спадкоємців графа Потоцького, що були пожертвовані графом Немирівському повітовому училищу. У 1839 р. дворяни брати Раковицькі подали позов до Уманського повітового суду про стягнення з графа Потоцького боргу в сумі 6 539 рублів.

Судових справ проти шляхтичів в архіві Уманського повітового суду виявлено чотири. У 1809 році здійснювалося судове провадження за скаргою соцького села Кривець за побиття його нагайкою шляхтичем Буневським, причиною чого був несвоєчасний ремонт містка, що належав графині Потоцькій. У 1833 році суд розглядав справу про самогубство шляхтича Піотковського. У 1835 році тривало провадження по справі звинувачення шляхтича Муравського в проживанні «без вида на жительство». А у 1836 р. судили шляхтича Бродецького за виготовлення фальшивих свідоцтв.

Шляхту притягували до суду за участь чи підтримку учасників польського патріотичного руху. В архіві Уманського повітового суду збереглося дев'ять справ про дії імперської влади до учасників польських повстань XIX ст.: Листопадового 1830–1831 рр. та Січневого 1863–1864 років. Щодо першого, то збереглися Укази Губернського правління про конфіскацію майна учасників польського повстання (1831 р.), справа 1832 р. щодо звинувачення поміщика Боровського в продажі коней та зброї учасникам польського повстання і справа 1839 року, у якій відклялися Укази й циркуляри Губернського правління про конфіскацію майна учасників таємних товариств з підготовки польського повстання зі списками членів таких товариств.

Щодо Польського повстання 1863–1864 рр., то в архіві зберігається чотири справи 1863 року про конфіскацію майна учасників польського повстання 1863 року, справа 1866 року з Указами Губернського правління про конфіскацію майна учасників польського повстання й про зняття арешту з майна виправданих поміщиків, справа 1867 року про конфіскацію помість і капіталів учасників повстання.

Здебільшого судові справи, відкриті проти поміщиків, стосувалися стягнення боргів, невиконання умов контрактів, захоплення чужого майна тощо. У 1850 р. Уманський повітовий суд здійснював розгляд справи за позовом поміщика

Далькевича до Парфенова за знищення мирової «сделки» на 39 500 рублів. Тоді ж у провадженні перебувала справа по скарзі міщанина міста Ставище Беседського на поміщика князя Любомирського за несплату за борговою розпискою 1 186 рублів. З 1850 до 1869 року в судовому провадженні перебувала справа про стягнення недоїмки з поміщиків Далькевича і Парфенова. І таким же тривалим у часі був розгляд у суді справи за позовом поміщика Богуміла до поміщика Рженжевського за позичковим листом на 350 рублів. У судовому засіданні розглядали справи про повернення й більших сум боргів. Наприклад, 1859 р. чиновник Ількевич судився з поміщиком Васютинським за повернення йому 2 000 рублів боргу. А в 1871 р. з позовом до суду зверталися почесні громадяни села Кобиляк Тульчинські, щоб примусити поміщиків Селіrentовських повернути за позичковими листами та вексями 6 000 рублів.

Іноді в судові справи щодо стягнення боргів були втягнуті по кілька осіб, а поміщики були як позивачами, так і підсудними. У 1866–1872 р. в Уманському повітовому суді тривало провадження справи за позовом поміщика Галицького та провізора Дейна до дворянина Радвана щодо повернення боргу за розписками й вексями. А поміщик села Посувка Бржозовський судився із солдатом Левченком та однодворцем Деляновським про повернення боргу в 500 рублів. Траплялося, що заборговували й іноземні громадяни, через що теж ставали фігурантами судових справ. Так, 1864 р. поміщик Новінський судився з утримувачем цукрового заводу іноземцем Буксом за цукрові буряки на загальну вартість 4 484 рублі.

Попри різні терміни судових проваджень зі стягнення боргів, суд задовольняв позивачів, оскільки поміщики чи купці мали можливість відшукати необхідні кошти. У разі же неплатоспроможності поміщика його майно конфісковували. Так, у 1863 р. Уманський повітовий суд наклав арешт на маєтність поміщиків Семяреновських за борги купцеві Тульчинському. Якщо коштів для покриття боргів у поміщика не було, то за рішенням суду помістя продавали. Таким, наприклад, був вирок Уманського повітового суду 1855 р. по справі щодо сплати боргу кредиторам поміщика Добровольського: борги були повернуті з коштів, виручених від продажу села Янківки, власником якого був Добровольський.

Коли ж поміщика визнавали неплатоспроможним, то кошти для покриття боргів

кредиторам стягували з його помістя, яке передавали під опіку іншій особі або конкурсного суду. У 1814 р. Уманський повітовий суд виніс вирок про встановлення опіки над помістям «несостоятельного должника» поміщика Мальчевського. У 1832 р. повітовий суд ухвалив рішення про передачу в конкурсний суд помістя поміщика Соколовського в селі Покотилове Уманського повіту, який був визнаний «несостоятельным должником», для погашення боргів його кредиторам. У 1839 р. Уманським повітовим судом було ухвалене рішення про передачу в конкурсний суд помістя поміщика Туровського із села Кам'яне, який був визнаний не платоспроможним боржником, для повернення коштів його кредиторам. Залежно від суми боргу вирішували питання про власність поміщика. Наприклад, у 1845–1846 рр. суд розглядав справу про продаж тільки частини помістя поміщика Яворського, що було достатнім для сплати боргів.

Позови до суду кредиторів щодо виплати боргів поміщиками часто зумовлювали тривале в часі провадження, а судові справи були досить об'ємними, оскільки містили економічну статистику та різноманітну інформацію про економічний стан боржника. Так, судова справа за позовом кредиторів до поміщика Боровського про сплату боргів містить 500 аркушів, а судові провадження по ній вели сім років.

Архів Уманського повітового суду містить справи про облік майна поміщиків, оскільки часто для оцінки їх економічного потенціалу робили запити про наявні ресурси помістя. Так, 1864 роком датована судова справа, що містить листування з Київським губернським правлінням із селянських справ про наявність боргів чи секвестрів на помістя поміщиків повіту. У 1844 році суд витребував копії свідочств про нерухоме майно поміщиків Улашина і Хоментовської. Детальну економічну статистику містять судові справи щодо вирішення майнових суперечок чи поділу майна між спадкоємцями. Такими є справи про вирішення майнової суперечки між поміщиками братами Метелицькими (1855 р.), справа про поділ майна між спадкоємцями поміщика Етлінгера (1870 р.) та об'ємна – 389 сторінок – справа про вирішення суперечки між поміщиком Добровольським й орендарем Кляде про невиконання контракту щодо експлуатації цукрового та винокурного заводів (1856–1864 рр.).

Поміщики ставали фігурантами судових справ не тільки як боржники чи позивачі до

боржників, а і як охочі привласнити чуже майно. Так, 1835 року Уманський повітовий суд здійснював розгляд двох справ про злочинну діяльність поміщиків: землевласника Метелицький звинувачували в захопленні майна та худоби в орендатора помістя села Томашівка, а поміщик села Красний Кут Кондрацький відповідав за захоплення майна міщанина Зубатого. Упродовж 1860–1868 років тривало судове провадження в справі звинувачення поміщика села Маньківка Ротейка за самовільне захоплення сінокоосу на казенній лісовій дачі. І ще довшим у часі (тривало впродовж 1852–1864 рр.) було провадження за скаргою купця Шуляченка на поміщика Ракитського за виселення його з будинку в селі Русалівка.

Але не тільки майнові інтереси поміщиків ставали причиною притягнення до суду. В Уманському повітовому суді розглядали справи за судовим провадженням за таке: 1835 р. поміщика Яворського судили за переховування біглого рекрута; поміщика села Полонисте в 1847–1851 роках звинувачували в наданні притулку воєнному дезертирові Гладишу; 1849 р. поміщика Галевського судили за непристойні висловлювання про російську царицю; поміщика Русецького двічі (у 1859 і 1868 роках) судили за продаж змішаного із землею меду.

Ще одним заможним станом тогочасного соціуму було купецтво. Воно найчастіше ставало учасниками судових справ щодо стягнення боргів. В архіві Уманського повітового суду збереглося 24 справи, укладені за позовами купців чи до купців, серед яких 13 – це провадження по боргах. Заборговані суми були різними й коливалися в межах 500–22 000 рублів. У 1861 р. до суду звертався купець Островський щодо стягнення боргу з поміщика Ржунжевського; у 1857 р. вимагав повернути 482 рублів боргу купець Кауров, які за векселем йому заборгував міщанин Заславський; 1863 р. за взаємною розпискою купець Тульчинський вимагав повернення 926 рублів купцем Айзенером; 1866 р. купець Людвинський через суд вимагав у міщанина Волинця повернути 1 250 рублів боргу; 1853 р. харківська купчиха Добичіна вимагала повернення 4 628 рублів уманською купчихою Плотніковою; у 1861–1864 рр. велося судове провадження за позовами бургомістра Умані Мадіса про повернення купцем Турковським боргу на суму 5 941 рубля, у 1862–1867 рр. тривало провадження за позовом купця Письменного до

графа Красицького щодо повернення за борговими розписками 10 917 рублів. У 1865 р. Уманський повітовий суд розглядав позовну заяву купців Волошина й Жевелики щодо повернення поміщицями Комаровською та Гулевичевою за борговими розписками 18 840 рублів. Того ж року в провадженні суду був позов поміщика і його дружини Семерентовських щодо повернення їм 21 000 рублів, які заборгували уманські купці Тульчинські.

У судовому порядку стягували борги уманських купців не тільки приватним особам, а й банківським установам. Так, 1846 р. велося судове провадження про стягнення зі спадкоємців померлих купців Рапопорта і Гросмана на користь казни 10 268 рублів; у 1865 р. розглядалась справа про стягнення з купця Шаргородського заборгованих банку 8 500 рублів і було розпочато справу за позовом Київської контори держбанку до купця міста Умань Збирського, який заборгував за векселями 6 000 рублів. А в 1866 р. у провадженні перебувала справа про стягнення з купця Лейберського 2 140 рублів, які він заборгував Київській конторі державного банку.

Зверталися купці до суду й щодо порушення умов контракту. Наприклад, 1848 р. уманський купець Рабінович звернувся з позовом до суду на поміщика Ракитського за невиконання контракту на питейні та млинарські заклади. А 1862 р. купець Маркман через суд вимагав виплату неустойки за недотримання контракту на продаж гарячого вина поміщиком Тверкевичем.

У разі банкрутства купця суд ухвалював рішення про продаж його майна для покриття боргів. Таку ухвалу виніс Уманський повітовий суд у 1864 р. по справі щодо продажу майна купця Теплицького за борги Київській конторі державного банку. Аналогічна ухвала була винесена 1869 р. про продаж з торгів будинку уманського купця Баландіна, а 1870 р. за рішенням суду продавалося майно купця Вольніна.

Уманські купці ставали фігурантами судових справ і з багатьох інших причин. Так, 1840 р. здійснювалося судове провадження щодо звинувачення купців Айзенберга, Купа і Флайнда в доставці недоброякісних продуктів у магазини міста Звенигородка, 1866 р. суд розбирав позов селянина Склярука до купця Вольніна щодо повернення помилково переданих грошей при купівлі вина. Іноді й заповіти засвідчували в судовому порядку. Так, 1869 р. в Уманському повітовому суді велося провадження про засвідчення духовного заповіту купця 2-ї гільдії Ревуцького.

Отже, вивчення матеріалів Уманського повітового суду, зокрема судових справ, фігурантами яких були представники еліти Правобережної України – дворяни, шляхта, поміщики, купці, дає змогу доповнити знання про відносини між державою і землевласниками, між представниками різних суспільних станів, про внутрішнє життя еліти соціуму, про майновий стан та рівень моралі верхівки суспільства. Систематизація інформації уможливила виокремлення причин звернення / притягнення до суду представників еліти. Так, дворян притягували до суду для стягнення боргів за різні дрібні правопорушення: крадіжки, підроблення документів, видача фальшивих свідоцтв, самовільне захоплення земельних ділянок, бійки, побиття, співжиття без шлюбу (із селянкою, з родичами), самовільний перехід в іноземне підданство. Найбільшим землевласником Уманського повіту була польська аристократична родина Потоцьких, представники якої теж були фігурантами судових справ Уманського повітового суду. Їх судили за захоплення чужого майна, за борги, за підтримку польського патріотичного руху. Через Уманський повітовий суд російська влада витребувала відомості про їхні маєтності на Уманщині. Польських шляхтичів притягували до суду за побиття урядників, за проживання без «вида на жительство», за підтримку польських повстань. Уманський повітовий суд ухвалював рішення про конфіскацію майна учасників польського патріотичного руху. Судові справи про поміщиків вели щодо стягнення боргів, невиконання умов контрактів, захоплення чужого майна. Як правило, позови за борги задовольняли, а в разі неплатоспроможності поміщика за рішенням суду його помістя продавали або передавали під опіку іншій особі до повернення боргів. У судовому порядку державні органи

отримували відомості про майно поміщиків, здійснювали поділ майна між спадкоємцями. Та найчастіше поміщиків притягували до судової відповідальності за захоплення чужого майна (земель, сінокосів, лісових масивів). Судили поміщиків і за переховування рекрутів-втікачів та дезертирів, за непристойні висловлювання на адресу вінценосних осіб, за шахраювання в торгівлі. Щодо купців, то їх притягували до суду для стягнення боргів, причому суми боргів були від 500 до 22 000 рублів. Борги були не тільки приватним особам, а й банкам. У разі банкрутства купця суд ухвалював рішення про продаж його будинку чи майна для погашення боргу. Судили купців і за постачання недоброякісних товарів. Купці зверталися до повітового суду щодо порушення умов контрактів з метою стягнення пені. У судовому порядку засвідчували й заповіти. Тобто представники суспільної еліти ставали підсудними / відповідачами у повітовому суді, найчастіше за борги, за самовільне захоплення чужого майна, за дрібні правопорушення, за невиконання умов контракту. Притягування до суду з таких причин, з позицій суспільної моралі, виглядало справедливим. Щодо покарання Потоцьких та іншої польської шляхти за підтримку польського патріотичного руху, то такі справи є ілюстрацією до інкорпораційної політики російської влади.

Загалом, варто зазначити, що матеріали судової практики Уманського повітового суду містять економічні показники господарської діяльності в помістях, населених пунктах повіту, що є інформативним джерелом для локальної та регіональної історії. Судово-слідчі матеріали можуть прислужитися для персоніфікації історії, розширення в ній людиноцентризму, містять великий масив інформації для історії повсякдення.

Список використаних джерел:

Бармак, М. 92016). Російські судові установи в системі управління українських земель Правобережної України наприкінці XVIII–в першій половині XIX ст. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія*. Вип. 2. С. 19–25.

ДАЧО, (1864). ф. 833, оп. 1, спр. 881, 104 арк.

ДАЧО, (1866). ф. 833, оп. 1, спр. 884, 195 арк.

ДАЧО, (1867). ф. 833, оп. 1, спр. 913, 120 арк.

ДАЧО, (1864). ф. 833, оп. 1, спр. 816, 209 арк.

ДАЧО, (1866). ф. 833, оп. 1, спр. 833, 155 арк.

ДАЧО, (1867). ф. 833, оп. 1, спр. 912, 76 арк.

Дегтярьов, С. І. (2004). До питання вивчення ролі повітових судів (остання чверть XVIII – 60-х рр. XIX ст. *Сумська старовина*. № 23–24. С. 210–217.

Державний архів Черкаської області (далі – ДАЧО), ф. 833, оп. 1, спр. 730, 1861 р., 102 арк.

Льїн, О. В. (2016). Судова система на українських землях у складі Російської імперії в 1781–1796 рр. *Право і безпека*. № 1. С. 24–28.

Полное Собрание Законов Российской империи. Собр. 1. Т.28 (1804–1805). № 21440. С. 500–504.

Шандра, В. С. (2009). «Губернии на особых правах и привилегиях состоящие...» як політичний проєкт. *Регіональна історія України*. Вип. 3. С. 191–204.

Шевчук, А. (2020). Судове врегулювання поземельних відносин у Правобережній Україні (1797 – 1840 рр.). *Український історичний журнал*. № 6. С. 29–45

Шевчук, Андрій. (2021). Повітові та головні суди Правобережної України (1797–1831 рр.): улаштування, кадровий склад, діяльність. *Український історичний журнал*. № 4. С. 50–64.

Шевчук, Андрій. (2022). Судова влада в житті суспільства Правобережної України (кінець XVIII – перша третина XIX ст.). Житомир, 580 с.

References:

Barmak, M. (2016). Rosiiski sudovi ustanovy v systemi upravlinnia ukrainskykh zemel Pravoberezhnoi Ukrainy naprykintsy KhVIII–v pershii polovyni KhIKh st. [Russian Judicial Institutions in the System of Administration of Ukrainian Lands of Right-Bank Ukraine at the End of the 18th and the First Half of the 19th Century]. *Naukovi zapysky Ternopil'skoho natsionalnoho pedahohichnoho universytetu imeni Volodymyra Hnatiuka. Seriya: Istorii*, 2, 19–25 [in Ukrainian].

DACHO (1864). *F. 833, op. 1, spr. 816*, 209 ark. [in Ukrainian].

DACHO (1866). *F. 833, op. 1, spr. 833*, 155 ark. [in Ukrainian].

DACHO (1867). *F. 833, op. 1, spr. 912*, 76 ark. [in Ukrainian].

DACHO (n.d.). *F. 833, op. 1, spr. 881*, 104 ark. [in Ukrainian].

DACHO (n.d.). *F. 833, op. 1, spr. 884*, 195 ark. [in Ukrainian].

DACHO (n.d.). *F. 833, op. 1, spr. 913*, 120 ark. [in Ukrainian].

Dehtiarov, S. I. (2004). Do pytannia vyvchennia roli povitovykh sudiv (ostannia chvert XVIII – 60-kh rr. KhIKh st.) [On the Issue of Studying the Role of County Courts (Last Quarter of the 18th Century – 1860s)]. *Sumska starovyna*, 23–24, 210–217 [in Ukrainian].

Derzhavnyi arkhiv Cherkaskoi oblasti (DACHO). (1861). *F. 833, op. 1, spr. 730*, 102 ark. [in Ukrainian].

Ilin, O. V. (2016). Sudova systema na ukrainskykh zemliakh u skladі Rosiiskoi imperii v 1781–1796 rr. [Judicial System in the Ukrainian Lands within the Russian Empire in 1781–1796]. *Pravo i bezpeka*, 1, 24–28 [in Ukrainian].

Polnoe Sobranie Zakonov Rossiiskoi imperii. (1804–1805). № 21440. *Sobranie zakonov Rossiiskoi imperii. Sobranie 1*, 28, 500–504.

Shandra, V. S. (2009). Hubernyy na osobykh pravakh y pryvylehiyakh sostoiashchye yak politychnyi proiekt [Governor on special rights and privileges as a political project]. *Rehionalna istoriia Ukrainy*, 3, 191–204 [in Ukrainian].

Shevchuk, A. (2020). Sudove vrehuliuvannia pozemelnykh vidnosyn u Pravoberezhnii Ukraini (1797–1840 rr.) [Judicial Regulation of Land Relations in Right-Bank Ukraine (1797–1840)]. *Ukrainskyi istorychnyi zhurnal*, 6, 29–45 [in Ukrainian].

Shevchuk, A. (2021). Povitovi ta holovni sudy Pravoberezhnoi Ukrainy (1797–1831 rr.): ulashtuvannia, kadrovyi sklad, diialnist [County and Chief Courts of Right-Bank Ukraine (1797–1831): Organization, Personnel Composition, Activities]. *Ukrainskyi istorychnyi zhurnal*, 4, 50–64 [in Ukrainian].

Shevchuk, A. (2022). *Sudova vlada v zhytti suspilstva Pravoberezhnoi Ukrainy (kinets XVIII – persha tretyna KhIKh st.)* [Judicial Power in the Life of Society in Right-Bank Ukraine (End of the 18th Century – First Third of the 19th Century)]. Zhytomyr: [Publisher]. 580 s. [in Ukrainian].

Кулібова Ярослава Володимирівна,
*аспірантка 2-го курсу кафедри історії,
правознавства та методики навчання
Глухівського національного педагогічного університету
імені Олександра Довженка
orcid.org/0009-0004-9068-7770
kulibova1998@gmail.com*

ВИКЛАДАЧІ СУСПІЛЬНИХ ДИСЦИПЛІН ГЛУХІВСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО ПЕДАГОГІЧНОГО УНІВЕРСИТЕТУ – МЕЧИСЛАВ ЗАРЕМСЬКИЙ, ВАЛЕРІЙ БЕЛАШОВ, ВІКТОР ЗАЇКА: ПРОСОПОГРАФІЧНИЙ ПОРТРЕТ

Статтю присвячено науково-педагогічній діяльності представників історико-філософської школи Глухівського національного педагогічного університету імені Олександра Довженка, яка утворилася на кафедрі історії, правознавства та методики навчання. В основі роботи лежить аналіз біографічних даних та внеску трьох видатних науковців – Мечислава Заремського, Валерія Белашова та Віктора Заїки – у розвиток української історичної науки, філософії, краєзнавства та збереження культурної спадщини. Наголошується, що діяльність зазначених учених сприяла становленню кафедри як важливого науково-освітнього осередку, орієнтованого на дослідження історії України, філософської думки та методології педагогіки.

Зазначається, що Мечислав Заремський – один із фундаторів історико-філософської школи, спеціалізувався на філософії науки та методології, створюючи навчальні програми для студентів, які сприяли розширенню світоглядного підходу до філософії як наукової дисципліни. Мечислав Йосипович брав активну участь у громадських проєктах, популяризуючи українську філософську традицію та культурні здобутки рідного краю, що підкреслює його внесок у збагачення суспільного життя та виховання національно свідомої інтелігенції.

Наголошується, що історичні дослідження Валерія Белашова зосереджувалися на історії Глухова, його ролі як гетьманської столиці та культурного центру Лівобережної України XVIII століття. Зазначається, що педагог також активно займався краєзнавчою діяльністю, видаючи численні праці з історії Глухівщини, що підвищували значущість регіональної історії в загальноукраїнському контексті. Його роботи сприяють збереженню культурної пам'яті місцевого населення й підкреслюють роль Глухова в історії України.

Зазначається, що Віктор Заїка зробив вагомий внесок у дослідження історико-культурної спадщини Сумщини. Він ініціював створення пам'яткоохоронних організацій, організовував краєзнавчі заходи та виступав як активний популяризатор національних пам'яток. Його діяльність сприяла не тільки збереженню історичних артефактів, а й зміцненню культурної ідентичності глухівської громади.

Загалом, стаття демонструє значення історико-філософської школи Глухівського університету як важливого наукового й культурного осередку, що сприяє формуванню нового покоління українських науковців.

Ключові слова: Глухівський державний педагогічний університет, Мечислав Заремський, Валерій Белашов, Віктор Заїка.

Kulibova Yaroslava,
*2st-year Postgraduate Student at the Department of History,
Jurisprudence and Teaching Methods
Glukhiv National Pedagogical University
named after Oleksandr Dovzhenko
orcid.org/0009-0004-9068-7770
kulibova1998@gmail.com*

TEACHERS OF SOCIAL SCIENCES AT THE GLUKHIV STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY – MECHYSLAV ZAREMSKYI, VALERY BELASHOV, VIKTOR ZAYKA: PROSOPOGRAPHIC PORTRAIT

The article is dedicated to the scientific and pedagogical activity of representatives of the historical and philosophical school of the Glukhiv National Pedagogical University named after Oleksandr Dovzhenka, who graduated from the department of history, legal studies and teaching methods. The work is based on the analysis of the contribution of three outstanding scientists – Mechyslav Zaremskyi, Valery Belashov and Viktor Zayka – to the development of Ukrainian historical science, philosophy, local history and the preservation of cultural heritage. It is emphasized that the activities of these scientists contributed to the establishment of the department as an important scientific and educational center focused on the study of the history of Ukraine, philosophical thought and pedagogical methodology.

Mechyslav Zaremskyi, one of the founders of the school, specialized in the philosophy of science and methodology, creating educational programs for students that contributed to the expansion of the philosophical approach to philosophy as a scientific discipline. Mychyslav Yosypovych took an active part in public projects, popularizing the Ukrainian philosophical tradition and cultural achievements of his native land, which emphasizes his contribution to the enrichment of public life and the education of a nationally conscious intelligentsia.

It is emphasized that Valery Belashov's historical research focused on the history of Glukhov, its role as the hetman's capital and the cultural center of Left Bank Ukraine in the 18th century. It is noted that the teacher was also actively involved in local history, publishing numerous works on the history of the Hlukhiv region, which increased the importance of regional history in the all-Ukrainian context. His works contribute to the preservation of the cultural memory of the local population and emphasize the role of the Deaf in the history of Ukraine.

It is noted that Viktor Zayka made a significant contribution to the research of the historical and cultural heritage of Sumy Oblast. He initiated the creation of monument protection organizations, organized local history events and acted as an active popularizer of national monuments. His activity contributed not only to the preservation of historical artifacts, but also to the strengthening of the cultural identity of the Glukhiv community.

In general, the article demonstrates the importance of the historical and philosophical school of Glukhiv University as an important scientific and cultural center that contributes to the formation of a new generation of Ukrainian scientists.

Key words: Glukhiv State Pedagogical University, Mechyslav Zaremskyi, Valery Belashov, Viktor Zayka.

Вступ. Кожен науковець провадить унікальну діяльність у сфері науки, яка помітно розпочинається на старті й розвивається завдяки новим публікаціям, захисту дисертацій, здобуттю наукових ступенів та іншим досягненням. Особливу роль у цьому процесі відіграє співпраця між колегами кафедр, факультетів або закладів вищої освіти.

Кафедру історії Глухівського національного педагогічного університету було реорганізовано у 2010 році на базі кафедри суспільних наук, а у 2011 році вона отримала назву кафедри історії, правознавства та методики навчання. Проте історики й викладачі цього напрямку працювали в Глухівському педагогічному закладі з моменту його заснування з 1874 року (Гриценко, Курок, 2023, с. 13–22).

Поступово в університеті сформувалася історико-філософська школа, що об'єднала викладачів, які були носіями важливих професійних якостей. До засновків школи можемо зарахувати Мечислава Заремського, Валерія Белашова та Віктора Заїку (Гриценко, Голуб, 2024, с. 16–21).

Проблема вивчення діяльності викладачів суспільних дисциплін Глухівського педагогічного університету, таких як Мечислав Заремський, Валерій Белашов, Віктор Заїка, привертає увагу дослідників. Значний внесок зробили Андрій Гриценко, Олександр Курок, Анжеліка Голуб, Іванна Заремська. А. Гриценко аналізує соціокультурний контекст їхньої роботи, О. Курок порівнює їх вплив у різні періоди. А. Голуб досліджує професійні мережі,

а І. Заремська фокусується на педагогічній спадщині та сучасному впливі. Ці роботи показують важливість викладачів у розвитку суспільних дисциплін і педагогіки в Україні.

Мечислав Йосипович Заремський – з 1978 р. асистент кафедри марксизму-ленінізму Глухівського педагогічного університету, народився 2 січня 1951 року в селищі Малий Правутин Славутського району Хмельницької області в родині вчителів. Його батько, Йосип Рафаїлович Заремський, був учителем біології та директором школи, а мати, Христина Павлівна Заремська (Згржибловська), викладала українську мову та літературу, також обіймаючи посаду директора школи. Ця родинна атмосфера, сповнена наукових і педагогічних ідеалів, суттєво вплинула на становлення Мечислава Йосиповича та сприяла його прагненню до освіти й науки. Його дружина, Надія Іванівна Заремська (Пивоварова), працювала викладачкою в Глухівському національному педагогічному університеті імені Олександра Довженка, зараз перебуває на заслуженому відпочинку. Діти, Маріанна та Іванна, продовжили родинну педагогічну традицію, працюючи викладачками.

Шлях до вищої освіти Мечислав розпочав у Малоправутинській середній школі, яку закінчив у 1965 році з відмінними результатами. У 1965 року вступив до Хмельницького електромеханічного технікуму, який успішно закінчив у 1969 році, здобувши кваліфікацію техніка-технолога. Після цього він розпочав професійну діяльність на Томському електротехнічному заводі, спочатку як старший технолог, а згодом як інженер. Від 1969 до 1971 року Мечислав Йосипович проходив службу в армії, після чого в 1972 році вступив до Київського державного університету імені Тараса Шевченка на факультет філософії. Його навчання на спеціальності «Філософія» тривало до 1978 року, і після його завершення він отримав диплом філософа, викладача суспільних дисциплін і суспільствознавства.

Протягом 44 років професійної діяльності в закладах вищої освіти Мечислав Йосипович зарекомендував себе як компетентний педагог і дослідник. Його перший крок у науково-педагогічній кар'єрі розпочався в 1978 році, коли він обійняв посаду асистента кафедри марксизму-ленінізму (Гриценко, 2024, с. 99–104).

Згодом, у 1983 році, його призначили старшим викладачем тієї ж кафедри, а в 1987 році він став заступником декана факультету підготовки вчителів початкових класів. У 1990 році Мечислав Йосипович балотувався в народні депутати Верховної Ради Української РСР, проте в подальшому повернувся до викладання та наукової діяльності. У 2011 році захистив кандидатську дисертацію з філософії на тему «Погляди Я. П. Козельського в контексті європейської та вітчизняної філософії», здобувши науковий ступінь кандидата філософських наук.

Мечислав Заремський зробив значний внесок у розвиток навчальних програм. Він розробляв курси для аспірантів і магістрантів, як-от: «Філософія науки», «Філософія та методологія науки», «Філософія освіти» та «Історія філософії», а також був співавтором програм кандидатських іспитів із філософії. Мечислав Йосипович брав активну участь у науково-дослідній діяльності, зокрема очолював проблемний гурток «Українська філософсько-педагогічна думка XVIII – початку XX ст.», де студенти під його керівництвом готували наукові доповіді та активно брали участь у конференціях.

Паралельно з викладацькою діяльністю, Мечислав Йосипович брав участь у громадських проєктах, зокрема в соціальному проєкті «Думка Глухівщини» у 2014 році, метою якого була популяризація видатних людей та висвітлення історії регіону. Він також став одним із засновників правозахисної організації «Наше місто», що свідчить про його небайдуже ставлення до громадського життя. Його внесок у педагогіку та громадську діяльність відзначений багатьма нагородами, серед яких Почесна грамота Міністерства освіти України (1997), нагрудний знак «Відмінник освіти України» (2013) та інші (Курок, Гриценко, Заремська, 2023, с. 30).

Валерій Іванович Белашов – з 1979 р. обраний за конкурсом асистентом кафедри марксизму-ленінізму Глухівського державного педагогічного інституту імені С. М. Сергєєва – це приклад справжнього науковця, педагога та краєзнавця, чие життя та діяльність відіграли значну роль у розвитку науки, освіти та збереження культурної спадщини не лише Глухова, а й України загалом. Народившись 16 квітня 1949 року в Глухові на Сумщині, він з дитинства був сповнений

цікавістю до світу та прагненням до знань, що, безперечно, було підґрунтям його майбутніх досягнень. Першу освіту Валерій Іванович здобув у Глухівському технікумі гідромеліорації та електрифікації, закінчивши у 1968 році відділення «Електрифікація сільського господарства». Проте на цьому він не зупинився. Жага до самовдосконалення та досліджень привела його до Харківського державного університету імені О. М. Горького, де він отримав кваліфікацію історика й викладача, що стало початком його видатної педагогічної кар'єри (Гриценко, Чумаченко, 2023, с. 77).

Незважаючи на викладання в закладі вищої освіти, він також працював у школі, одночасно підвищуючи свою кваліфікацію в Інституті при Київському університеті імені Т. Г. Шевченка. Педагогічний та науковий шлях Валерія Івановича супроводжувався постійним прагненням до розвитку. У 1983–1985 роках він стажувався в Київському педінституті, розпочавши дослідження для кандидатської дисертації, яка спершу була присвячена викладанню суспільних наук у ЗВО, проте через перебудову в країні тематику довелося змінити.

Із 1984 року Валерій Іванович виявив себе і як краєзнавець, почавши активну роботу над створенням путівника по Глухову та публікуючи статті в місцевих виданнях. Він виступив із приблизно 200 лекціями про історію рідного краю, надихаючи глухівців на збереження місцевої історичної спадщини. У 1985 році Валерій Белашов став старшим викладачем кафедри марксизму-ленінізму, а в 1986 році вступив до аспірантури Київського державного педінституту.

В умовах незалежної України Валерій Іванович став важливим рушієм змін в історичній освіті. Він розробляв нові програми з історії України, історичного краєзнавства та міжнародних відносин, заповнюючи потребу в сучасних матеріалах і підручниках. У 1992 році побачила світ його монографія «Глухів – забута столиця гетьманської України», яка зосереджувалася на історичному значенні міста в 1708–1782 роках, а в жовтні 1993 року було завершено посібник «Глухів – столиця гетьманської України». Дослідження Валерія Івановича здобули визнання серед науковців і широкого загалу, адже він активно виступав на конференціях і співпрацював з культурними організаціями (Гриценко, 2023, с. 140–147).

У 1993 році науковець отримав посаду доцента кафедри суспільних наук, розробляючи курси та методичні матеріали, а також був координатором видання книги до 120-річчя Глухівського учительського інституту. Під його керівництвом були досліджені та узагальнені архівні матеріали, які увійшли до обласного тому «Зводу пам'яток історії та культури України по Сумській області». Ця робота стала важливим джерелом інформації для дослідників історії Сумщини та збирила матеріали з різних архівів (Гриценко, 2023, с. 141–142).

До свого 60-річчя у 2009 році Валерій Іванович був нагороджений нагрудним знаком «Відмінник освіти України» за багаторічну наукову та педагогічну діяльність. Він отримав численні грамоти від Міністерства освіти, Академії педагогічних наук та Міністерства культури України за внесок у розробку навчальних матеріалів з історії. Кафедра, на якій працював Валерій Іванович, з 2010 року отримала нову назву – кафедра історії, а після ліцензування спеціальності «Середня освіта (Історія)» він продовжував працювати доцентом.

У 2015 році він долучився до видання книги «Глухів. Випробування війною», написавши розділи про Глухівську операцію 1943 року та пам'ять про загиблих. Його знання та досвід були особливо цінними в робочій групі, яка працювала над розвитком Глухова як культурного центру. Останнім і найбільш значущим досягненням Валерія Белашова стала монографія «Глухів – столиця Гетьманської України (1708–1782 рр.): (від перших поселень до сучасності)», видана в червні 2019 року, яка узагальнювала його багаторічні дослідження.

За своє життя Валерій Іванович залишив глибоку наукову спадщину – 10 монографій, 5 навчальних посібників, понад 20 наукових статей та понад 100 публікацій. Його ім'я завжди буде асоціюватися з Глуховом як ім'я людини, що присвятила своє життя науці, освіті та відновленню історичної пам'яті рідного краю.

Віктор Володимирович Заїка – з 1982 року працював викладачем кафедри історії Глухівського національного педагогічного університету імені Олександра Довженка – народився 28 липня 1957 року в місті Глухові Сумської області, є яскравим представником педагогічної династії, яка своїм корінням сягає кількох поколінь (Курок, Гриценко, 2023, с. 10–14). Його

дід, Микола Костянтинович, був знаним освітянином, який отримав блискучу освіту в Глухівській чоловічій гімназії, Колегії Павла Галагана в Києві, а згодом у Київському університеті Святого Володимира. Бабуся, Надія Іванівна Гришанова, працювала вчителькою початкових класів, віддаючи себе справі в земських і радянських школах. Батько, Володимир Миколайович, був викладачем природничих дисциплін й інспектором районного відділу освіти, а мати, Віра Василівна, – вчителькою математики й фізики. Така родинна спадщина заклала глибоке зацікавлення Віктора Заїки в освіті та історії рідного краю (Гриценко, 2023, с. 147).

Закінчивши середню школу в рідному місті, Віктор Володимирович розпочав свою професійну діяльність у деревообробних майстернях Глухівського лісгоспзагу. У процесі особистого та професійного розвитку він звернув увагу на важливість збереження історико-культурних пам'яток Глухівщини, і це стало визначальним мотивом у його житті. У 1982 році він закінчив історичний факультет Київського університету імені Т. Г. Шевченка і розпочав свою роботу викладачем у Глухівському національному педагогічному університеті імені Олександра Довженка, де передавав свої знання з історії України, релігієзнавства, музейної справи та інших дисциплін.

Віктор Володимирович був засновником пам'яткоохоронної організації «Київська брама», активним учасником розробки експозицій місцевих музеїв. У 2001 році він долучився до створення експозиції Історико-педагогічного музею Глухівського національного університету, подарувавши понад 120 експонатів. У 2002 році став членом творчої групи з організації Глухівського краєзнавчого музею, куди передав понад тисячу експонатів з приватної колекції. Крім того, Заїка займався відзначенням важливих подій, серед яких 300-ліття Глухівського Миколаївського храму, 250-та річниця українського композитора Максима Березовського та 300-ліття перенесення гетьманської столиці до Глухова. У всіх цих заходах він не тільки відіграв організаторську роль, а й безпосередньо сприяв реалізації їх на високому рівні.

Науковий доробок Віктора Заїки налічує понад 120 публікацій, присвячених історії та культурі Глухівщини, розвитку місцевого

культурного середовища, зокрема таких видатних особистостей, як брати Нарбути, Микола Зеров, Олександр Довженко, а також ролі Глухівського учительського інституту в культурному розвитку першої чверті ХХ століття. Його праці використовують у навчальних закладах різних рівнів акредитації для вивчення історії України та краєзнавства.

Віктор Володимирович також долучався до редакційної роботи, був членом редколегій наукових збірників і видань, серед яких «Освітнянські обрії» та «Соборний майдан». У його доробку є й літературні твори, що торкаються історичних і краєзнавчих тем, як-от «Гетьманському Батурину», «Глухів», «Заповідній Софії». Поетичні твори Заїки, об'єднані в літературно-мистецькому об'єднанні «Українська хвиля», відображають широкий спектр його інтересів, зокрема історичну спадщину рідного міста, культурну ідентичність українців та пам'ять видатних історичних постатей (Курок, Гриценко, 2022, с. 12–24).

Завдяки ініціативам науковця щодо створення Глухівського історико-культурного заповідника, відзначення ювілейних дат міста та його активній участі в педагогічному, громадському й культурному житті, його ім'я стало відомим серед науковців і громадських діячів України. За свій внесок у розвиток освіти, науки й культури він нагороджений почесними грамотами Міністерства культури і мистецтв України, Глухівської міської ради, Національної академії педагогічних наук, орденами «Преподобного Іллі Муромця» та «Святого Георгія Переможця».

Так, науково-педагогічна діяльність Мечислава Йосиповича Заремського, Валерія Івановича Белашова та Віктора Володимировича Заїки, видатних представників української інтелігенції сприяла розвитку освіти, науки та збереженню культурної спадщини України. Мечислав Заремський зарекомендував себе як талановитий педагог і дослідник, активно впроваджував нові навчальні курси, зокрема з філософії науки та методології. Його внесок у розвиток української філософської думки, а також участь у громадських проєктах демонструють неocenну роль у збагаченні освітньо-наукового середовища.

Валерій Белашов зробив значний внесок у вивчення історії України, особливо Глухівщини,

і проявив себе як неперевершений краєзнавець. Його праці стали основою для глибокого вивчення історичної ролі Глухова та відновлення пам'яті про визначні етапи української історії. Віктор Заїка, як засновник пам'яткоохоронних організацій та активний дослідник історико-культурної спадщини Глухівщини, сприяв збереженню регіональної культурної ідентичності

та популяризації місцевої історії. Його зусилля мали безпосередній вплив на збагачення національної культури та краєзнавства. Діяльність цих учених є яскравим прикладом відданості своїй справі, збереженню культурних цінностей і переданню знань новим поколінням, що підтверджує їх значущу роль у розбудові сучасної української освіти й культури.

Список використаних джерел:

Белашов Валерій Іванович: життєпис, наукова і педагогічна діяльність: до 75-річчя від дня народження / Укладачі: А. П. Гриценко, О. А. Чумаченко. Глухів: ГНПУ ім. О. Довженка, 2023. 77 с.: фото. («Видатні імена та події Глухівського національного педагогічного університету імені Олександра Довженка»).

Гриценко, А. П. (2023). Некрологи. Пам'яті Віктора Володимировича Заїки. *Сіверянський літопис*. № 6. С. 147. URL: http://www.siver-litopis.cn.ua/arh/2023/Siver_litopis_06_2023.pdf (дата звернення 26.10.2024).

Гриценко, А. П. (2023). Пам'яті Валерія Івановича Белашова (1949–2022). *Сіверянський літопис*. № 3. С. 141–142. URL: <https://sljournal.com.ua/index.php/journal/article/view/353/299> (дата звернення: 23.10.2024 р.).

Гриценко, А. П. (2024). Постаць видатного глухівського філософа Мечислава Заремського. *Глухівські історико-філософські читання: збірник наукових праць*, м. Глухів, 17 квітня. Вип. 2. С. 99–103.

Гриценко, А. П. (2022). Розвиток Глухівського педагогічного інституту у 1990-х роках. *Сіверщина в історії України: збірник наукових праць*, м. Ніжин, С. 140–147.

Гриценко, А. П., Голуб А. А. (2024). Історична школа «Глухівського періоду в історії Гетьманщини» В. І. Белашова. *Глухівські історико-філософські читання: збірник наукових праць*, м. Глухів, 17 квітня 2024 р. Вип. 2. С. 16–21.

Гриценко, А. П., Курок, О. І. (2023). Традиція проведення науково-практичних конференцій з історії у Глухівському національному педагогічному університеті імені Олександра Довженка. *Актуальні питання дослідження історичної науки й викладання предметів громадянської та історичної освітньої галузі в умовах реформування: збірник наукових праць*, м. Глухів, Вип. 2. С. 13–22.

Курок, О. І., Гриценко, А. П. (2023). Традиції історико-філософської школи Глухівського університету: роль персоналій в їх розвитку. *Глухівські історико-філософські читання пам'яті Валерія Белашова, Мечислава Заремського, Віктора Заїки та Юрія Коваленка: збірник наукових праць*, м. Глухів, 20 квітня 2023 р. Вип. 1. С. 10–14.

Курок, О. І., Гриценко, А. П. (2022). Організація фахової підготовки майбутніх педагогів у Глухівському учительському інституті в 1870-х роках. *Вісник Глухівського національного педагогічного університету імені Олександра Довженка*, 50 (3), 12–24.

Мечислав Йосипович Заремський (1951-2022): біобібліогр. покажчик / Кафедра історії, правознавства та методики навчання Глухівського нац. пед. ун-ту ім. О. Довженка; [керівник вид. проєкту О. І. Курок; уклад.: А. П. Гриценко, І. М. Заремська]. Глухів: ГНПУ ім. О. Довженка, 2023. 30 с.: фото. («Видатні імена та події Глухівського національного педагогічного університету імені Олександра Довженка»). URL: <http://46.201.250.252:8080/bitstream/handle/123456789/1958/Біобібліографічний%20покажчик%20Заремський%20М.Й..pdf?sequence=1&isAllowed=y> (дата звернення 26.10.2024).

References:

Hrytsenko, A. P. (2023). Nekrolohy. Pamiati Viktora Volodymyrovycha Zaiky. [Obituaries. In memory of Viktor Volodymyrovych Zayka]. *Siverianskyi litopys*, 6, 147. Retrieved from: <https://sljournal.com.ua/index.php/journal/article/view/413/356> (accessed 26 October 2024) [in Ukrainian].

Hrytsenko, A. P. (2023). Pamiati Valerii Ivanovycha Bielashova (1949–2022). [In memory of Valery Ivanovich Belashov (1949–2022)]. *Siverianskyi litopys*, 3, 141–142. Retrieved from: <https://sljournal.com.ua/index.php/journal/article/view/353/299> (accessed 23 October 2024) [in Ukrainian].

Hrytsenko, A. P. (2024). Postat vydatnoho hlukhivskoho filosafo Mechyslava Zaremskoho. [The figure of the prominent Gluhiv philosopher Mechyslav Zaremskyi]. *Hlukhivski istoryko-filosofski chytannia: zbirnyk naukovykh prats* (pp. 99–103). Hlukhiv. [in Ukrainian].

Hrytsenko, A. P., Chumachenko, O. A. (2023). Bielashov Valerii Ivanovych: zhyttiepys, naukova i pedahohichna diialnist: do 75-richchia vid dnia narodzhennia. [Valery Ivanovich Belashov: biography, scientific and pedagogical activity: to the 75th anniversary of his birth]. *Vydatni imena ta podii Hlukhivskoho natsionalnoho pedahohichnoho universytetu imeni Oleksandra Dovzhenka*, 77. [in Ukrainian].

Hrytsenko, A. P., Holub, A. A. (2024). Istorychna shkola «Hlukhivskoho periodu v istorii Hetmanshchyny» V.I. Bielashova. [Historical school «Glukhiv period in the history of the Hetmanship» V. I. Belashova]. *Hlukhivski istoryko-filosofski chytannia: zbirnyk naukovykh prats* (pp. 16–21). Hlukhiv. [in Ukrainian].

Hrytsenko, A. P., Kurok, O. I. (2023). Mechyslav Yosypovych Zaremskyi (1951–2022). [Mechyslav Yosypovych Zaremskyi (1951–2022)]. *Vydatni imena ta podii Hlukhivskoho natsionalnogo pedahohichnogo universytetu imeni Oleksandra Dovzhenka*, 30. [in Ukrainian].

Hrytsenko, A. P., Kurok, O. I. (2023). Tradytsiia provedennia naukovo-praktychnykh konferentsii z istorii u Hlukhivskomu natsionalnomu pedahohichnomu universyteti imeni Oleksandra Dovzhenka. [The tradition of conducting scientific and practical conferences on history at the Hlukhiv National Pedagogical University named after Oleksandr Dovzhenko]. *Aktualni pytannia doslidzhennia istorychnoi nauky y vykladannia predmetiv hromadianskoi ta istorychnoi osvithnoi haluzi v umovakh reformuvannia: zbirnyk naukovykh prats* (pp. 13–22). Hlukhiv. [in Ukrainian].

Hrytsenko, A. P. (2022). Rozvytok Hlukhivskoho pedahohichnogo instytutu u 1990-kh rokakh. [Development of the Glukhiv Pedagogical Institute in the 1990s]. *Sivershchyna v istorii Ukrainy: zbirnyk naukovykh prats* (pp. 140–147). Nizhyn. [in Ukrainian].

Kurok, O. I., Hrytsenko, A. P. (2022). Orhanizatsiia fakhovoi pidhotovky maibutnykh pedahohiv u Hlukhivskomu uchytelskomu instytuti v 1870-kh rokakh. [Organization of professional training of future teachers at the Glukhiv Teacher's Institute in the 1870s.]. *Visnyk Hlukhivskoho natsionalnogo pedahohichnogo universytetu imeni Oleksandra Dovzhenka*, 50 (3), 12–24. [in Ukrainian].

Kurok, O. I., Hrytsenko, A. P. (2023). Tradytsii istoryko-filosofskoi shkoly Hlukhivskoho universytetu: rol personalii v yikh rozvytku. [Traditions of the historical and philosophical school of Glukhiv University: the role of personalities in their development]. *Hlukhivski istoryko-filosofski chytannia pamiati Valerii Bielashova, Mechyslava Zaremskoho, Viktora Zaiky ta Yurii Kovalenka: zbirnyk naukovykh prats* (pp. 10–14). Hlukhiv. [in Ukrainian].

Потильчак Олександр Валентинович,
*доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри
джерелознавства та спеціальних історичних дисциплін
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0003-3518-9280
Scopus Author ID: 57247728500
ResearcherID: ABF-2675-2020
o.v.potylchak@udu.edu.ua*

КЛАСИФІКАЦІЯ ТА ТИПОЛОГІЯ МОНЕТНИХ ЗНАХІДОК У НУМІЗМАТИЧНОМУ СКАРБОЗНАВСТВІ

Мета статті – висвітлення теоретичних проблем нумізматичного скарбознавства щодо класифікації та типології монетних знахідок. Теоретико-методологічні основи дослідження окреслені загальнонауковими методами формальної логіки, аналізу, синтезу, типологізації та класифікації, що застосовуються автором для групування різних категорій речових, монетно-речових і монетних знахідок. Для обґрунтування вибору класифікаційних ознак групування нумізматичних пам'яток автор використав структурно-функціональний метод історичної науки та історико-порівняльний метод, а також спеціальні нумізматичні методи. Наукова новизна. На тлі аналізу існуючого нумізматичного наративу запропоновано та теоретично обґрунтовано авторську типологію та класифікацію речових, монетно-речових і монетних знахідок. Висновки. Сучасний стан скарбознавчих досліджень у нумізматичній актуалізує теоретичні проблеми, пов'язані з розробкою типології монетних знахідок та класифікаційних схем нумізматичних джерел – знайдених одиничних монет та їхніх локальних груп, монетних комплексів і скарбів. Знахідки поодиноких монет і скарбів, попри їх типологічно-видову різноманітність, мають універсальний характер визначений природою їх походження. За такої різноманітності нумізматичних пам'яток успіх їх вивчення напряму залежить від рівня диференціації та систематизації цього джерельного матеріалу. Попри запропоновані археологами, істориками і нумізматами різноманітні підходи до групування монетних знахідок і скарбів та різновдалі спроби їх класифікації, наразі це завдання залишається серед актуальних у теорії нумізматичної науки. На нашу думку, цілком виправданим є поділ усієї сукупності скарбів і монетних знахідок на три типологічні групи: речові, монетно-речові та монетні. Причому предметом нумізматичного скарбознавства є не лише монетно-речові та монетні скарби, але й деяка частина речових скарбів так званих товаро-грошей – предметів, що в різні історичні періоди та в різних обставинах виконували на ринку функцію еквіваленту вартості товарів. Базовою класифікаційною ознакою групування монетних знахідок вважаємо природу виникнення скарбів. Наразі йдеться про сутнісний зміст процесів, що спричинили сам факт тезаврування грошей та їх випадіння в скарби. У цьому зв'язку всі відомі монетні знахідки ми поділяємо на три типи: 1) знахідки економічного походження; 2) культові знахідки; 3) знахідки надзвичайних обставин. За критерієм кількості монет і предметів присутніх у знахідках, речові знахідки поділяємо на три види: одиничні знахідки, речові комплекси та речові скарби. Серед монетно-речових знахідок виділяємо монетно-речові комплекси та монетно-речові скарби. Монетні знахідки ми класифікуємо на чотири види – знахідки одиничних монет, монетні комплекси («гаманці»), локальні групи монет та скарби.

Ключові слова: одиничні монетні знахідки, монетні комплекси, локальні групи монет, класифікація, скарби, типологія, нумізматичне скарбознавство.

Potylchak Oleksandr,
Doctor of Historical Sciences, Professor,
Head of the Department of Original and Special Historical Sciences
Drahomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0003-3518-9280
Scopus Author ID: 57247728500
ResearcherID: ABF-2675-2020
o.v.potylchak@udu.edu.ua

CLASSIFICATION AND TYPOLOGY OF COIN FINDS IN NUMISMATIC TREASURY STUDIES

The purpose of the article is to highlight the theoretical problems of numismatic treasury studies regarding the classification and typology of coin finds. The theoretical and methodological foundations of the study are outlined by general scientific methods of formal logic, analysis, synthesis, typologization, and classification, which the author uses to group various categories of real, coin-real, and coin finds. To justify the choice of classification features for grouping numismatic monuments, the author uses the structural-functional method of historical science and the historical-comparative method, as well as special numismatic methods. Scientific Novelty. The author proposes and theoretically substantiates a typology and classification of real, coin-real, and coin finds.

Conclusions. The current state of treasury research in numismatics actualizes theoretical problems related to the development of a typology of coin finds and classification schemes for numismatic sources-found single coins and their local groups, coin complexes, and treasures. Despite their typological and species diversity, finds of single coins and treasures have a universal character determined by the nature of their origin. With such a variety of numismatic monuments, the success of their study directly depends on the level of differentiation and systematization of this source material. Despite various approaches proposed by archaeologists, historians, and numismatists for grouping coin finds and treasures and various attempts at their classification, this task remains one of the most relevant in the theory of numismatics. In our opinion, it is quite justified to divide the entire collection of treasures and coin finds into three typological groups: real, coin-real, and coin. Moreover, the subject of numismatic treasury studies is not only coin-real and coin treasures but also some part of the material treasures of so-called commodity money – objects that, in different historical periods and in different circumstances, performed the function of the equivalent of the value of goods on the market. We consider the nature of the emergence of treasures to be the basic classification feature for grouping coin finds. We are now talking about the essential content of the processes that led to the very fact of thesaurization of money and their falling into treasures. In this regard, we divide all known coin finds into three types: 1) finds of economic origin; 2) cult finds; 3) finds of extraordinary circumstances. Based on the criterion of the number of coins and objects present in the finds, we divide real finds into three types: single finds, real complexes, and real treasures. Among coin-real finds, we distinguish coin-real complexes and coin-real treasures. We classify coin finds into four types: finds of single coins, coin complexes ("wallets"), local groups of coins, and treasures.

Key words: single coin finds, coin complexes, local groups of coins, classification, treasures, typology, numismatic treasury studies.

Постановка проблеми. Попри запропоновані археологами, істориками і нумізматами різноманітні підходи до групування монетних знахідок і скарбів та різновдалі спроби їх класифікації, наразі це завдання залишається серед актуальних у теорії нумізматики та є однією з важливих, хоча й вочевидь недооцінених за своїм науковим значенням, теоретичних проблем нумізматичного скарбознавства. У цьому зайвий раз пересвідчується читаючи новітні публікації не лише початківців у науці, але й відомих українських вчених-нумізматів, які прямо ототожнюють абсолютно відмінні за характером виникнення категорії

нумізматичних пам'яток – скарби та монетні комплекси, котрі нумізмати звично називають «гаманцями» (Бакалець, Курок, 2020, с. 135). Наразі маємо справу з простою недооцінкою важливості коректного визначення категорії монетної знахідки. Наслідком може стати (хоч і не в цьому конкретному прикладі) некоректність атрибуції нумізматичної пам'ятки та хибність висновків про характер участі її монет у грошовому обігу, процесах тезаврації тощо. Як можемо пересвідчитись із наведеного прикладу, сучасний стан скарбознавчих досліджень у нумізматиці актуалізує теоретичні проблеми, пов'язані з розробкою типології

монетних знахідок та класифікаційних схем нумізматичних джерел – знайдених одиничних монет, їхніх локальних груп, монетних комплексів і скарбів.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Одними з перших спроби систематизувати нумізматичні знахідки здійснили австрійський вчений Арнольд Люшин фон Ебенгрейт (1841–1832) (Luschin von Ebengreuth, 1926) та німець Артур Зуле (1898–1974) (Schrötter, 1930). Ці ж теоретичні проблеми нумізматики пізніше порушувалися та вирішувалися у працях: іспанського нумізмата Феліпе Матеу-і-Льопіса (1901–1998) (Mateu y Llopis, 1953), польських дослідників Ришарда Керснорського (1926–2006) (Kiersnowski, 1958; Kiersnowski, 1964) та Станіслава Табачинського (1930–2020) (Tabaczyński, 1959), британського нумізмата Філіпа Грісона (1910–2006) (Grierson, 1975), російських вчених Германа Фьодорова-Давидова (1931–2000) (Федоров-Давыдов, 1963), Валентина Яніна (1929–2020) (Янин, 1956; Янин, 2009), Владислава Кропоткіна (1922–1993) (Кропоткин, 1961), Всеволода Потіна (1918–2005) (Потин, 1992), українських істориків і нумізматів Михайла Брайчевського (1924–2001) (Брайчевський, 1992) та Миколи Котляра (1932–2021) (Котляр, 1974). Попри існуючі та апробовані у нумізматиці різні підходи до групування, систематизації та класифікації монетних знахідок і скарбів, це завдання залишається серед актуальних у теорії нумізматичного скарбознавства й на сучасному етапі.

Методологія та методи дослідження окреслені загальнонауковими методами формальної логіки, аналізу, синтезу, типологізації та класифікації, що застосовуються автором для групування різних категорій речових, монетно-речових і монетних знахідок. Для обґрунтування вибору класифікаційних ознак групування окреслених нумізматичних пам'яток автор використав структурно-функціональний метод історичної науки та історико-порівняльний метод, а також спеціальні нумізматичні методи.

Мета дослідження полягає у висвітленні теоретичних проблем нумізматичного скарбознавства щодо класифікації та типології монетних знахідок. На основі аналізу актуального нумізматичного нарративу автор статті уточнює визначення поняття «скарб», пропонує та теоретично обґрунтовує власну схему

типології та класифікації речових, монетно-речових і монетних знахідок у контексті предметної сфери нумізматичного скарбознавства.

Виклад основного матеріалу дослідження.

Протягом тривалого часу – з середини XVIII – до початку XX ст. – основні зусилля нумізматів у систематизації об'єктів свого дослідження спрямовувалися виключно на впорядкування монетного карбування шляхом опису та вивчення окремих монет, складання нумізматичних таблиць і каталогів. Що стосується знахідок окремих монет, їхніх комплексів і скарбів, то вони в кращому разі лише описувалися та фіксувалися топографічно. Науковій нумізматиці знадобилася понад сотня років, поки вчені, пересвідчившись у важливості дослідження не лише монет, але й їхніх комплексів і скарбів, не почали задумуватись над необхідністю класифікації та систематизації монетних знахідок як цілісних пам'яток монетного виробництва та історії грошового обігу.

Перші спроби осмислення типології монетних знахідок, їх систематизації й класифікації археологита нумізмати роблять на початку XX ст. Зокрема, австрійський нумізмат Арнольд Люшин фон Ебенгрейт (1841–1932) запропонував розділяти знайдені скарби на «масові», зі значною кількістю примірників кількох типів монет, і «змішані знахідки», що склалися з монет багатьох типів проте представлених у невеликій кількості. За складом скарбів дослідник розділив їх на «грошові знахідки» та «скарби різаного срібла», а за походженням виокремив місцеві, внутрішні, зовнішні та міжнародні (Luschin von Ebengreuth, 1926, s. 130–131).

Німецький нумізмат Артур Зуле (1898–1974) виходячи з чисельності та цілісності виявлених монетних знахідок поділяв їх на три категорії: 1) знахідки окремих одиничних монет; 2) масові знахідки – скупчення монет, виявлених на порівняно невеликій площі; 3) монетні скарби. Услід за своїми попередниками він виділив серед скарбів «внутрішні» та «зовнішні» (Schrötter, 1930, s. 416–418).

У 1953 р. на Міжнародному нумізматичному конгресі в Парижі іспанський нумізмат Ф. Матеу-і-Льопіс запропонував власну схему класифікації монетних знахідок, поділивши їх на 4 категорії: скарби, знахідки культового характеру, поодинокі знахідки на поверхні

землі та археологічні знахідки. Під скарбами, зокрема, вчений розумів комплекси монет різного об'єму, що стали результатом накопичення й тезаврації, були приховані обдуманно, заздалегідь і втрачені в критичний момент. Знахідки культового характеру – це зазвичай приховані та втрачені пізніше храмові скарбниці, що склалися з монет принесених у дар божествам і храмам (Mateu y Llopis, 1953).

Польський нумізмат Р. Керсновський пропонував розділяти монетні знахідки на дві категорії: втрати (випадково втрачені монети) та вкладення (свідомо приховані скарби). Критерієм поділу в цьому випадку став характер/спосіб переходу монет зі стану активного елемента грошового обігу до стану відомого на момент їх знахідки. При цьому, серед монетних скарбів вчений розрізняв так звані «безповоротні» (скарби культового характеру) та «поворотні скарби» (приховані з метою схоронення чи тезаврації). На його думку знайдені поодинокі монети також можуть відноситись як до групи втрачених (загублених) так і вкладених (безповоротних) скарбів (Kiersnowski, 1958, s. 182–184). Піддаючи критиці поділ монетних скарбів на внутрішні та зовнішні, передусім через непевність критерію такого поділу в умовах середньовічного монетного ринку, Р. Керсновський пропонував розділяти скарби на первинні та вторинні. До первинних він відносив комплекси монет, які склалися в країні карбування. Вторинні скарби – це комплекси, які утворилися в результаті грошового обігу й склалися як з монет місцевого карбування так і з іноземних, або ж лише з іноземних монет (Kiersnowski, 1964, s. 36–37).

У дискусію навколо класифікаційних критеріїв групування монетних знахідок включився інший польський археолог і нумізмат Станіслав Табачинський (1930–2020). В основі його класифікації знаходиться глибинна природа переходу монет зі сфери грошового обігу в категорію нумізматичної та історичної пам'ятки. Всі знахідки монет вчений пропонував поділити на дві категорії: економічні та культові. До категорії економічних С. Табачинський відніс втрачені скарби та поодинокі втрати (знахідки на території поселень, «вільні знахідки»). У категорії культових знахідок вчений виділив групи «посмертних приношень» (знахідки монет у похованнях) і «пожертви» (вотивні знахідки та скарби) (Tabaczyński, 1959).

Британський нумізмат Ф. Грірсон виділяє дві основні категорії монетних знахідок: випадкові та археологічні. У категорії випадкових знахідок вчений розрізняв три групи: знахідки поодиноких монет, нагромадження знахідок поодиноких монет і монетні скарби. Група скарбів за Ф. Грірсоном своєю чергою складається з чотирьох підгруп: 1) випадково втрачені скарби (до них вчений відносив, наприклад, загублені гаманці); 2) скарби надзвичайних обставин приховані в період війн, осад чи окупації загарбників; вони діляться на офіційні скарби (міська казна, скарбниці церков, монастирів) та приватні (гроші та цінності приватних осіб); 3) скарби-заощадження приховані з метою збереження; 4) безповоротні скарби – залишені власником без наміру їх повернення (закладні монети, монети в похованнях тощо) (Grierson, 1975).

На тлі досліджень західних вчених здобутки російських та українських нумізматів у царині загальної класифікації монетних знахідок і скарбів виглядають значно скромнішими. Приблизно на межі XIX–XX ст. бере свій початок дискусія щодо тривалості часу накопичення давньоруських скарбів. Саме на основі цього критерію з'являється поділ на скарби тривалого та короткого накопичення. Тракткування цих понять перетерпіло певну еволюцію. Зокрема, російський нумізмат Г. Фьодоров-Давидов скарбом тривалого накопичення вважав такий, що поповнювався представниками кількох поколінь власників протягом тривалого часу – десятків, і навіть сотень років. А ось час «короткого накопичення» міг на його думку обмежуватись кількома, інколи двома-трьома, роками (Федоров-Давыдов, 1963). Російський історик, археолог і нумізмат-медієвіст В. Янін в одній із своїх ранніх робіт, присвячених вивченню грошово-вагових систем домонгольської Русі (1956), наголошував, що скарбами тривалого накопичення «слід вважати лише такі, весь склад яких принципово відрізняється від складу синхронних їм звичайних скарбів» (Янін, 1956, с. 63). За пізнішим визначенням вченого (2009) скарби короткого накопичення – це «моментальний фотознімок складу грошового обігу в той чи інший більш-менш точно датований період» (Янін, 2009, с. 73–74).

Інколи скарби систематизують залежно від матеріалу з якого виготовлені знайдені в них

речі або монети. У такому разі змішаними вважаються знахідки з присутніми в них виробами чи монетами з різних металів. Інколи критерієм групування монетних знахідок є спосіб їх схоронення власником або тип посуду в якому було приховано скарб. Саме таким підходом керувався російський археолог Владислав Кропоткін (1922–1993), виокремлюючи у своєму дослідженні скарбів римських монет на території тодішнього СРСР знахідки золотих, срібних, мідних монет, змішані скарби, а також скарби схоронені в глиняних горщиках, посудинах, глечиках; у бронзових «вазах» і посудинах; у срібних посудинах; загорнуті в тканину чи шкіру (Кропоткін, 1961, с. 11, 14). Запропонований вченим принцип групування монетних знахідок певного історичного періоду має вочевидь прикладний характер та відображає скоріше предметну сферу археології.

Власну класифікацію монетних знахідок у 1992 р. опублікував російський нумізмат В. Потін. Погодившись з С. Табачинським щодо поділу знахідок монет на категорії економічних і культових, дослідник запропонував і третю категорію – етнографічні знахідки. До цієї категорії вчений відніс монети-прикраси, які, зняті з моніст, могли знову потрапити в обіг, а пізніше відкластися у скарби. Кожну з трьох категорій монетних знахідок вчений поділив на два різновиди: скарби та «вільні знахідки» (поодинокі знахідки).

Скарби економічної категорії за класифікацією В. Потіна поділяються на скарби короткого (яких більшість) і тривалого накопичення. Так звані «первинні скарби» нумізмат відносить саме до скарбів короткого накопичення. «Вільні знахідки» економічного характеру – це монети знайдені в культурних шарах поселень. «Випадкові знахідки» – монети виявлені на поверхні землі, на думку вченого можуть бути названі такими лише умовно, оскільки у більшості випадків вони опинилися на поверхні землі в результаті впливу природи чи людини.

Скарби культової категорії В. Потін також поділяє на групи короткого та тривалого накопичення. У цьому випадку культовим скарбом тривалого накопичення є, наприклад, знахідки на жертвних місцях чи вотивні храмові скарби, а скарбом короткого накопичення – групи монет в похованнях чи «закладні» монети храмів і будинків. «Вільні знахідки» цієї категорії – це

монети, якими було «сплачено» за потрапляння померлого в інший світ («обол мертвих»), або ж приховані в момент закладання будівель поодинокі монети.

Виокремлюючи категорію етнографічних знахідок В. Потін виділяє серед них групу речових скарбів з монетами-прикрасами та «вільні знахідки» – прикраси у вигляді імітацій монет із поховань і культурного шару поселень (Потін, 1992, с. 176–178).

Аналіз структури монетних знахідок у країнах світу протягом другої половини ХХ ст. привів В. Потіна до переконання в доцільності виділення їх четвертої категорії – скарбів загиблих (затонулих) кораблів. Ці знахідки вчений класифікує на три групи: 1) монети – особисті гроші членів команди або пасажирів; 2) корабельні скарбниці; 3) скарби піратських кораблів (Потін, 1992, с. 178–179).

Опублікована В. Потіним схема класифікації монетних знахідок не бездоганна. Якщо виходити з критерію запропонованого самим вченим, а саме – природи формування монетних скарбів, то виділення серед них етнографічних знахідок і скарбів загиблих кораблів, як базових категорій, викликає обґрунтовані сумніви.

По-перше, попри свою естетичну функцію моністи, дукачі, окремі монети з «вушком» чи отворами для носіння в якості прикраси потрапляли в землю чи стіну будинку, тобто ставали скарбом, не тому, що були предметами задоволення культурно-естетичних потреб (хоча не можемо виключати й таких прецедентів). Спостереження за складом скарбів, зокрема на теренах України, дозволяють стверджувати, що в більшості випадків тезаврація таких предметів відбувалася через усвідомлення власниками передусім їх матеріальної цінності як носіїв певної вартості, що вимірювалася у грошах. А саме грошима більшість монет-прикрас, окрім хіба-що дукачів-імітацій, і були в своєму утилітарному минулому. Тобто, глибинна причина появи таких скарбів та окремих знахідок аж ніяк не «етнографічна», а знову ж таки криється в економіці. Звісно ж, ми не можемо заперечувати, що якась частина монет-прикрас приховувалася їх власниками саме через усвідомлення естетичної цінності цих предметів, однак у загальній масі таких знахідок їх дуже небагато, а тому на статус такої класифікаційної поділки як «тип» етнографічні знахідки «не

дотягують», та й відносяться вони назагал до речових скарбів.

По-друге, не менш обґрунтовані сумніви викликає виділення в окрему категорію монетних знахідок скарбів загиблих кораблів. Практично всі такі скарби є результатом надзвичайних ситуацій чи непереборних обставин у яких опинилися судна з їх екіпажами та внаслідок яких ці цінності опинилися на морському дні. Такими ж надзвичайними обставинами були піратські напади та пограбування кораблів і суден, наслідком яких стало формування піратських скарбів. Більше того, за природою свого походження піратські скарби нічим не відрізняються від скарбів прихованих розбійниками чи злодіями на суходолі, а відтак подібні монетно-речові чи монетні знахідки типологічно скоріше належать до скарбів надзвичайних обставин.

З розвитком теорії та методики дослідження монетних скарбів змінилося й розуміння сутності скарбів короткого й тривалого накопичення. У кінці ХХ ст. в пострадянських країнах утвердилося розуміння скарбу короткого накопичення як такого, що за своїм складом відбиває один з обмежених у часі періодів грошового обігу певної території чи держави. Скарбом тривалого накопичення наразі називають єдиний і цілісний нумізматичний комплекс, що складається з монет двох і більше періодів грошового обігу. В українській археології та нумізматиці вже доволі давно утвердився підхід за яким скарби поділяють на речові, змішані (монетно-речові) та монетні (Брайчевський, 1992; Котляр, 1971; Котляр, 1974). Із когорти сучасних українських вчених-нумізматів у тій чи іншій мірі проблеми класифікації монетних знахідок порушували в своїх дисертаційних працях Олексій Бакалець та Валерій Нечитайло. Перший традиційно виокремлює «скарби тривалого та короткочасного зберігання» (виділення наше – О. П.) (Бакалець, 2012, с. 21). В. Нечитайло серед категорій нумізматичних джерел свого дослідження називає монети, монетні і монетно-речові скарби, відносить до «специфічного виду скарбів заховані колишніми власниками прикраси, виконані із монет», а також ототожнює поняття скарбу і скарбового комплексу (Нечитайло, 2018, с. 33–34).

Наведені вище приклади систематизації монетних знахідок зауважують кілька очевидних речей. Найперше, знахідки поодиноких

монет, монетних комплексів і скарбів, попри всю їх типологічно-видову різноманітність, мають універсальний характер визначений природою їх походження. За такої різноманітності нумізматичних пам'яток успіх їх вивчення напряму залежить від рівня диференціації та систематизації цього джерельного матеріалу. Відтак значення досліджень у царині класифікації монетних знахідок є важливим не лише для розвитку теорії скарбознавства, але й для прикладного вивчення скарбів і комплексів монет. Попри запропоновані археологами, істориками і нумізматами різноманітні підходи до групування монетних знахідок і скарбів та різновдали спроби їх класифікації наразі це завдання залишається серед актуальних у теорії нумізматики.

Систематизація монетних знахідок як історичних джерел об'єктивно зумовлюється двома головними функціями нумізматичного скарбознавства – евристичною та аналітичною (Потильчак, 2023, с. 231). Якщо розглядати джерельну базу нумізматичного скарбознавства як певну систему носіїв інформації, як сукупність специфічних об'єктів пізнання, то необхідність групування та поділу цих об'єктів на типи, види і різновиди стає очевидною.

Ключовою проблемою, що постає перед дослідником на цьому шляху є вибір критерію систематизації та побудова на цій основі класифікаційної схеми. Як ми вже пересвідчилися у випадку з монетними знахідками критеріїв їх систематизації може бути кілька: від найочевидніших (набір знайдених предметів, монетний метал, структура та склад, спосіб і форма схоронення чи виявлення знахідок, чисельність монет у них) до аналітично складніших згрупвань (за характером чи способом переходу з доджерельного стану в стан історичного джерела; за природою виникнення скарбів).

На нашу думку, цілком виправданим є поділ усієї сукупності скарбів і монетних знахідок на три типологічні групи: речові, монетно-речові та монетні. Причому предметом нумізматичного скарбознавства є не лише монетно-речові та монетні скарби, але й деяка частина речових скарбів так званих товаро-грошей – предметів, що в різні історичні періоди та в різних обставинах виконували на ринку функцію еквіваленту вартості товарів.

Та обставина що різного роду монетні знахідки є відображенням і сутнісним породженням

багатьох історичних, економічних, соціальних і культурних процесів, схиляє нас до вибору в якості базової класифікаційної ознаки їх групування *природу виникнення скарбів*. Наразі йдеться про сутнісний зміст процесів, що спричинили сам факт тезаврування грошей та їх випадіння в скарби. У цьому зв'язку всі відомі монетні знахідки ми поділяємо на три *типи*: 1) знахідки економічного походження; 2) культові знахідки; 3) знахідки надзвичайних обставин.

За критерієм кількості монет і предметів присутніх в знахідках, речові знахідки ми поділяємо на три *види*: одиничні знахідки, речові комплекси та речові скарби; монетно-речові знахідки поділяється на два *види*: монетно-речові комплекси та монетно-речові скарби. Що стосується суто монетних знахідок, то їх ми класифікуємо на чотири види – знахідки одиничних монет, монетні комплекси («гаманці»), локальні групи монет та скарби.

За іншими критеріями два останні види монетних знахідок поділяються на кілька *різновидів*. Зокрема, за критерієм тривалості накопичення серед знахідок розрізняють скарби короткого чи тривалого накопичення. За складом монетних знахідок (набором монет) виокремлюємо: однорідні (такі, що складаються з монет однієї держави чи монетного ринку) та змішані (комплекси, локальні групи монет та скарби, що містять монети різних держав і монетних ринків).

Група речових знахідок. Речові знахідки, які можна розглядати як предмет дослідження нумізматичного скарбознавства – це знахідки економічного походження, що ілюструють процеси виникнення та розвитку відносин обміну і торгівлі передусім у їх домонетній, товаро-грошовій формі. В Україні такі знахідки відомі в широкому хронологічному діапазоні від енеоліту до середньовіччя. Прикладом раннього товаро-грошового скарбу може бути скарб кременевих заготовок знайдений в 1930 році у селі Шистів на Волині. Скарб складався з кількох десятків виготовлених з місцевого напівпрозорого димчастого кременю добре оброблених ножів-пластин довжиною 20–22 см, щільно вкладених вертикально в глиняний горщик культури лінійчатого посуду, що датується серединою III тис. до Р. Х. (Кучинко М., Кучинко З., 2007, с. 19). Подібним є скарб кременевих пластин трипільської культури IV тис. до Р. Х. з Середнього Подніпров'я. У глиняному горщику археологи виявили 150 пластин волинського кременю, видобутих за сотні кілометрів від берегів Дніпра (Дмитренко, Відейко, 2019, с. 3). Склад і характер схоронення скарбів свідчать на користь того, що подібні вироби з кременю могли виконувати функцію товаро-грошей та є різновидом речових комплексів і скарбів короткого накопичення.

Таблиця 1

Класифікація скарбів і монетних знахідок*

Класифікаційні категорії	Скарби і монетні знахідки								
	Речові			Монетно-речові			Монетні		
Групи									
Типи	Знахідки економічного походження	Культові знахідки	Знахідки надзвичайних обставин	Знахідки економічного походження	Культові знахідки	Знахідки надзвичайних обставин	Знахідки економічного походження	Культові знахідки	Знахідки надзвичайних обставин
Види	Одиничні знахідки			Монетно-речові комплекси			Одиничні знахідки		
	Комплекси речей						Комплекси монет		
	Речові скарби			Монетно-речові скарби			Локальні групи (скупчення) монет		
Різновиди	Монетні скарби								
	Знахідки короткого/тривалого накопичення								
	Однорідні/змішані								

*Примітка. Авторська класифікація.

Значно частіше скарби товаро-грошей (знаряддя праці, зброя, зливки металу) зустрічаються на території України у періоди міді-бронзи. Типовими для раннього залізного віку та давньоруського періоду є речові скарби, що складаються з коштовностей, прикрас і ювелірних виробів, які також часто правили за гроші. Деяка частина таких знахідок, особливо численних за кількістю та різноманітних за складом предметів, являють собою скарби тривалого накопичення, адже склалися представниками кількох поколінь членів однієї родини. Інша частина, переважно нечисленних за кількістю речей знахідок – це скарби короткого накопичення.

Важливим у групі речових пам'яток є *тип культових знахідок*. Серед них: знайдені випадково чи в результаті археологічних досліджень речі поховального інвентаря, зокрема й коштовності; храмові пожертви у вигляді коштовних речей та ювелірних виробів (комплекси та скарби вотивного характеру); речові скарби і скарбниці жертвників, святилищ, храмів тощо. Всесвітньо відомим став знайдений у 1912 р. неподалік Полтави Малоперещепинський скарб, що складався з золотих і срібних виробів візантійського, іранського, аварського та «варварського» походження (посуду, предметів особистого вбрання, кінського спорядження, зброї та захисних обладунків, а також залишків коштовного оздоблення поховального саркофагу) загальною вагою понад 70 кг. На думку більшості дослідників унікальної, найбільшої в Європі, знахідки – малоперещепинський комплекс – це залишки поховальної камери та інвентар якогось ханського чи царського поховання VII ст. Популярною є версія про належність скарбу похованню одного з ханів Великої Болгарії Кубрата. За іншими версіями скарб належав якомусь з володарів Хазарії, або слов'янському князю (Приймак, Супруненко, 2005, с. 8–17). Попри наявність у Малоперещепинському скарбі золотих візантійських солідів – усі вони мають отвори та «вушка» для підвішування, а частина навіть з'єднані золотим дротом у намисто. Ця обставина свідчить про виразно речовий характер поховального комплексу.

У тій самій групі речових джерел доволі численним є *тип знахідок надзвичайних обставин*. Це речі (найчастіше, предмети ювелірного мистецтва, прикраси та коштовності), що приховувались власниками в критичні часи небезпек, війн, ворожих набігів і облог. Прикладом

речового скарбу надзвичайних обставин ранньослов'янського періоду є Мартинівський скарб, знайдений на Черкащині у 1907 р. і датований останньою чвертю VII ст. З його складу відомо близько 120 срібних ювелірних виробів, деталей обладунків і зброї. Найімовірніше, що речі скарбу – це військові трофеї, які належали якомусь антському дружиннику та були закопані під час воєн з хозарами (Приходнюк, 2009, с. 531). Широко відомими є речові скарби часів монгольського завоювання. Наприклад, тільки на невеликому городищі Родня, поблизу сучасного Канева, археологами було виявлено кілька скарбів золотих і срібних ювелірних виробів, а ось на території середньовічного Києва таких скарбів знайдено майже півсотні (Корзухіна, 1954, с. 105–126).

Іншу частину знахідок надзвичайних обставин становлять речові комплекси та скарби виявлені на облавку затонулих кораблів і суден, а також коштовні речі схоронені піратами, розбійниками чи злодіями.

Група монетно-речових знахідок. Досить поширеними у давніх слов'ян і Київській Русі були монетно-речові скарби. Серед них зустрічаються як «типові», що складаються з коштовних речей у комплексі з арабськими, іранськими чи візантійськими монетами, так і не зовсім типові тезаврації. Один з таких скарбів було знайдено у 1949 р. в околицях села Харівка Сумської області. Окрім золотих і срібних ювелірних виробів VII–VIII ст. у скарбі знаходилося 110 морських мушель *supraea moneta*, які в ті часи правили за гроші (Брайчевський, 1992, с. 34–35).

Типовою монетно-речовою тезаврацією X ст., є скарб знайдений археологами на городищі давньоруського Звеничева в Чернігівській області. Складався він із 143-х арабських куфічних дірхемів, срібної гривни та кількох цілих і зламанних срібних браслетів (Коваленко, Фомин, Шекун, 1992, с. 65–66). Стан срібних речей з цього скарбу, більшість яких були поламані, не залишає сумнівів у його грошовому характері. Ще один приклад. У травні 2017 р. в лісовому масиві поблизу хутора Кобеляки Звенигородського району Черкаської області було знайдено монетно-речовий скарб. У невеликому сіро-коричневому глиняному горщику витягнутої форми містилося 74 куфічних аббасидських дірхеми та дві шийні

гривні, виготовлені з чотиригранного срібного дроту. Скарб датовано першою половиною IX ст. (Лемберг, Шостопал, 2020, с. 58–69).

Наймасовішою групою є монетні знахідки, тобто такі, що складаються з одних лише монет. Типологічно *монетні знахідки* поділяються на: знахідки економічного походження, культові знахідки та знахідки надзвичайних обставин. Всередині кожного типу археологи й нумізмати виокремлюють види знахідок: загублені та приховані поодинокі монети; монетні комплекси (загублені «гаманці»); групи (скупчення) окремих монет; монетні скарби. Останні також поділяються на різновиди: скарби короткого та тривалого накопичення.

Природньо, що у групі монетних знахідок превалюють саме знахідки економічного характеру. Вони різноманітні й численні. Серед них значно переважають *знахідки поодиноких монет*, загублених їх власниками в період активного використання в грошовому обігу. Такі «тезаврації випадку» зберігають своє значення для нумізматичної науки та історії грошового обігу лише за умови їх чіткої прив'язки до місця виявлення (Орлик, 2017, с. 37–74; Орлик, 2020, с. 5–13; Орлик, 2021, с. 5–44; Орлик, 2022, с. 5–44; Кулешов, 2020, с. 70–81; Мірошніченко, 2022, с. 46–70; Потильчак, 2020, с. 89–103.). Другим за частотою виявлення видом монетних знахідок є *монетні комплекси* (їх археологи та нумізмати часто умовно називають «гаманцями» чи «кошелями»). Головним критерієм монетного комплексу є його цілісність, що виявляється в факті збереження усіх монет комплексу для нумізматичного дослідження. Як нумізматична пам'ятка «гаманець» може стати ілюстрацією грошового обігу на певному хронологічному відрізку, який зазвичай збігається з часом його втрати власником.

Прикладом такого типового «гаманця» може бути описаний нами в одній з попередніх публікацій комплекс монет XVII ст. з Литвинівки Вишгородського району на Київщині. Понад два десятки його білонних і мідних монет були емітовані в Речі Посполитій, Пруссії, балтійських провінціях Швеції та в Баварії в 1610-х – 1660-х рр. За складом монет (подвійний денарій, соліди, подвійний крейцер) – це типовий для грошового обігу Правобережної Київщини другої половини XVII ст. комплекс дрібних номіналів (Потильчак, 2017, с. 108–121).

Інший характерний приклад демонструє знахідка 2012 р. у Кримському передгір'ї монетного комплексу з 44-х срібних османських акче попередньо датованих другою половиною 60 – початком 70-х рр. XV ст. та карбованих султанами Мурадом II (1421–1444, 1446–1451) та Мехмедом II (1444–1446, 1451–1481). Більшість монет зі складу комплексу (37) було емітовано на Румелійських монетних дворах – Едірне, Новарі та Серезі. Знайдений комплекс інтерпретовано як свідчення збільшення надходження османських монет до Криму внаслідок захоплення турками найбільших комерційних центрів Південного Причорномор'я (Романкевич, Янов, 2019, с. 77–79).

Групи монет – це скупчення окремих монет на певній, як правило обмеженій площі, території. Групи монетних знахідок найчастіше є результатом систематичних археологічних досліджень і походять зазвичай з одного культурного шару (чи кількох різних культурних шарів) давніх поселень і городищ. Кількість, різноманітність і частота виявлення таких знахідок може свідчити про характер археологічної пам'ятки, активність і тривалість економічного життя, торгівельно-економічні зв'язки регіону. Наприклад, такою локальною групою монет є комплекс російських мідних монет XVIII ст. з Трушків на Білоцерківщині, введений до наукового обігу автором в одному з випусків Українського нумізматичного щорічника (Потильчак, 2019, с. 119–131). Іншим прикладом дослідження такої локальної групи нумізматичних пам'яток є описаний Андрієм Бойком-Гагаріним та Володимиром Мойжесом комплекс монетних знахідок із розкопок церкви на території Ужгородського замку, що проводились закарпатськими археологами у 2018–2019 та 2023 рр. (Бойко-Гагарін, Мойзес, 2023, с. 89–123).

До найчисельніших і найрізноманітніших за складом монетних знахідок економічного походження належать скарби монет. Серед них розрізняють тезаврації короткого й тривалого накопичення. Скарб короткого накопичення, як правило, за своїм складом відбиває один з періодів грошового обігу певного монетного ринку, а скарби тривалого накопичення містять у собі монети кількох тривалих за часом періодів грошового обігу. Прикладом типового скарбу короткого накопичення може бути

описаний Олександром Надвірняком та Олегом Погорільцем «комплекс» із 44-х римських антонініанів та їх фрагментів з околиць хутора Балакирі Ярмолинецького району Хмельницької області. Монети від імені Гордіана III (238–244 рр.), Філіпа I Араба (244–249 рр.), Траяна Деція (249–251 рр.), Требоніана Гала (251–253 рр.) та його сина-співправителя Волузіана (251–253 рр.) було викарбовано в Римі та Антіохії. Цей комплекс монет з Південного Побужжя став першим топографічно зафіксованим та науково атрибутованим депозитом антонініанів у Лісостеповій зоні Південно-Східної Європи (Надвірняк, Погорілець, 2021, с. 148–173).

Сенсацією у вітчизняній нумізматиці стала знахідка в серпні 2020 р. в лісі поблизу селища Городниця на Житомирщині скарбу з 38-ми давньоруських срібляників кінця X – початку XI ст. карбування Володимира Святославича та Святополка Ярополковича (Алфьоров, Петраускас, 2021, с. 259–268). За усіма ознаками ця тезаврація – скарб короткого накопичення.

Прикладом тезаврації тривалого накопичення є найбільший у Східній Європі Києво-Печерський скарб 1898 р., знайдений під час ремонту на другому поверсі Успенського собору в приділах Антонія і Феодосія. В ніші однієї зі стін робітники виявили дерев'яний кадуб і чотири великі олов'яні посудини. Загалом скарб налічував 16,079 унікальних і рідкісних монет, медалей і жетонів. Із них: 6,184 золоті монети вагою 27,43 кг, та 9,895 срібних, які важили 273,44 кг. Серед інших речей у скарбі була унікальна медаль Василя Острозького, монета в десять дукатів, викарбована польським королем Сигізмундом III у 1621 р. на честь перемоги під Хотиним, а також римський золотий медальйон Констанція II (337–361 рр.). Монети і медалі скарбу охоплювали період у півтора століття – з середини XVI – до початку XVIII ст. Наймолодша монета датована 1702 р. Склад і характер скарбу не залишає сумнівів у тому, що в 1898 р. було випадково відкрито монастирську казну, приховану ченцями від конфіскації царським урядом Петра I імовірно ще у 1717 р. (Потин, 2000, с. 30–33).

Нарешті, *знахідки культового характеру* в групі монетних у значній кількості представлені «закладними» монетами з фундаментів і підмурівків будівель, поодинокими монетами

чи групами монет із поховань (т. з. «обол мертвих»), а також вотивними скарбами монет (лат. votivus – присвячений богам), виявленими на території жертovníків, святилиц чи храмів. Наприклад, нерідкими в могилах ольвійського некрополя VI–IV ст. до Р.Х. є «оболи Харона» у вигляді монет-дельфінів (Карышковский, 1988, с. 35). Археологічні дослідження поховань дохристиянського часу на місці Десятинної церкви у Києві засвідчили присутність у багатьох могилах арабських і візантійських монет та їхніх наслідувань (Равдина, 1988, с. 72–74).

Прикладом *монетних скарбів надзвичайних обставин* можуть бути нерідкі тезаврації ольвійських оболов – «борисфенів» на території Правобережної хори Ольвії. На думку Миколи Ніколаєва, ці скарби стали наслідком агресії племен скіфо-галатів на ольвійські землі у середині 80-х рр. III ст. до Р.Х. та є індикаторами загибелі цієї частини сільської околиці полісу (Ніколаєв, 2021, с. 75). Імовірно тезаврацією надзвичайних обставин є знайдений у 2020 р. поблизу селища Мала Копаня на Закарпатті великий скарб із понад 4,000 дакійських монет-імітацій грецької тетрадрахми Філіпа II Македонського. На думку публікатора знахідки Миколи Орлика, скарб міг бути частиною прихованої казни, або ж частиною військової здобичі одного з гето-дакійських племен у період міжусобних воєн, що тривали в регіоні на рубежі нової ери (Орлик М., 2022, с. 113, 119).

Висновки. Сучасний стан скарбознавчих досліджень у нумізматиці наразі актуалізує теоретичні проблеми пов'язані з розробкою типології монетних знахідок та класифікаційних схем нумізматичних джерел – знайдених одиничних монет, їхніх локальних груп, монетних комплексів і скарбів.

Знахідки поодиноких монет і скарбів, попри їх типологічно-видову різноманітність, мають універсальний характер визначений природою їх походження. За такої різноманітності нумізматичних пам'яток успіх їх вивчення напряму залежить від рівня диференціації та систематизації цього джерельного матеріалу. Попри запропоновані археологами, істориками і нумізматами різноманітні підходи до групування монетних знахідок і скарбів та різновдалі спроби їх класифікації, наразі це завдання залишається серед актуальних у теорії нумізматики.

На думку автора, цілком виправданим є поділ усієї сукупності скарбів і монетних знахідок на три типологічні групи: речові, монетно-речові та монетні. Причому предметом нумізматичного скарбознавства є не лише монетно-речові та монетні скарби, але й деяка частина речових скарбів так званих товаро-грошей – предметів, що в різні історичні періоди та в різних обставинах виконували на ринку функцію еквіваленту вартості товарів. Базовою класифікаційною ознакою групування монетних знахідок вважаємо природу виникнення скарбів. Наразі йдеться про сутнісний зміст процесів, що спричинили сам факт тезаврування грошей та їх випадіння в скарби. У цьому зв'язку всі відомі монетні знахідки ми поділяємо на три типи: 1) знахідки економічного походження; 2) культові знахідки;

3) знахідки надзвичайних обставин. За критерієм кількості монет і предметів присутніх у знахідках, речові знахідки поділяємо на три види: одиничні знахідки, речові комплекси та речові скарби. Серед монетно-речових знахідок виділяємо монетно-речові комплекси та монетно-речові скарби. Монетні знахідки ми класифікуємо на чотири види – знахідки одиничних монет, монетні комплекси («гаманці»), локальні групи монет і скарби.

Насамкінець наголосимо, що порушені в статті теоретичні проблеми типології та класифікації речових, монетно-речових і монетних знахідок далеко не вичерпуються її змістом та залишаються відкритими для подальшої теоретичної розробки та практичної апробації у скарбознавчих дослідженнях.

Список використаних джерел:

- Алфьоров О., Петраускас, А. (2021). Городницький скарб: срібники Володимира Святославича. *Український нумізматичний щорічник*. (5), 259–268. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2021-5-259-268>
- Бакалець О. А. (2012). Скарби монет як джерело вивчення грошового обігу Гетьманщини (1648–1781 pp.). Київ: ВД «Стилос». 336 с.
- Бакалець О., Курок О. (2020). Скарб московських та шведських монет середини XVII ст. із с. Войнашівка Барського району Вінницької області. *Вісник Черкаського університету. Серія «Історичні науки»*. (1), 135–144. <https://doi.org/10.31651/2076-5908-2020-1-135-144>
- Бойко-Гагарін А., Мойзес В. (2023). Нумізматичні знахідки з розкопок церкви на території Ужгородського замку за 2018, 2019 та 2023 роки. *Український нумізматичний щорічник*. (7), 89–123. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2023-7-89-123>
- Брайчевський М. Ю. (1992). Скарби знайдені і не знайдені. Київ: Наукова думка, 88 с.
- Дмитренко В. В., Відейко М. Ю. (2019). Історія грошей. Харків: Фоліо. 123 с.
- Карышковский П. О. (1988). Монеты Ольвии. Очерк денежного обращения Северо-Западного Причерноморья в античную эпоху. Киев: Наукова думка. 166 с.
- Коваленко В. П., Фомин А. В., Шекун А. В. (1992). Давньоруський Звеничев і скарб арабських дірхемів. *Археологія*. (1), 65–66.
- Корзухина Г. Ф. (1954). Русские клады IX–XIII веков. Москва–Ленинград: Изд-во АН СССР. 156 с.
- Котляр М. Ф. (1971). Шукачі та дослідники скарбів. Київ: Наукова думка. 148 с.
- Котляр Н. Ф. (1974). Кладоискательство и нумизматика. Киев: Наукова думка. 73 с.
- Кропоткин В. В. (1961). Клады римских монет на территории СССР. Москва: Изд-во АН СССР. 135 с.
- Кучинко М., Кучинко З. (2007). Давні та середньовічні скарби Волині. Луцьк: Волинська книга. 172 с.
- Кулешов С. (2020). Нові знахідки скандинавських монет IX–XI століть на території України. *Український нумізматичний щорічник*. (4), 70–81. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2020-4-70-81>
- Лемберг Є., Шостопап А. (2020). Монетно-речовий скарб першої половини IX століття з Черкаської області. *Український нумізматичний щорічник*. (4), 58–69. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2020-4-58-69>
- Мірошніченко Д. (2022). Знахідки давньогрецьких монет у Білозерському районі Херсонської області. *Український нумізматичний щорічник*. (6), 46–70. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2022-6-46-70>
- Надвірняк О., Погорілець О. (2021). Скарб антонініанів з Південного Побужжя. *Український нумізматичний щорічник*. (5), 58–69. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2021-5-148-173>
- Ніколаєв М. (2021). Тезаврація скарбів «борисфенів» на території ольвійської хори: історичний контекст. *Український нумізматичний щорічник*. (5), 59–80. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2021-5-59-80>
- Нечитайло В. В. (2018). Грошовий обіг на території Гетьманщини (1648–1764). Дис. канд. іст. наук. 07.00.06. Кропивницький–Переяслав–Хмельницький. 250 с.
- Орлик В. (2017). Топографія знахідок в Україні монет держави Тевтонського ордену в Пруссії та її Лівонського відділення (зведені відомості по областям). *Український нумізматичний щорічник*. (1), 37–74. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1291728>

- Орлик В. (2020). Знахідки в басені р. Тясмину мідних монет Ольвії з Деметрою та «істрінським» варіантом міської емблеми. *Український нумізматичний щорічник*. (4), 5–17. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2020-4-5-13>
- Орлик В. (2021). Знахідки античних монет I–VI ст. до н.е. в басейні річки Тясмин. *Український нумізматичний щорічник*. (5), 5–44. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2021-5-45-58>
- Орлик В. (2022). Античні монети VI–I ст. до н.е. на Поділлі. *Український нумізматичний щорічник*. (6), 5–45. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2022-6-5-45>
- Орлик М. (2022). Скарб кельтських монет з колишнього Виноградівського району Закарпатської області. *Український нумізматичний щорічник*. (6), 109–123. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2022-6-109-123>
- Потильчак О. (2017). Знахідка монет XVII століття з Литвинівки Вишгородського району на Київщині. *Український нумізматичний щорічник*. (1), 108–121. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2017-1-108-121>
- Потильчак О. (2018). Мідна російська монета в грошовому обігу Правобережної України у XVIII ст. (на матеріалах нумізматичних знахідок 2017 року з Трушків на Білоцерківщині). *Український нумізматичний щорічник*. (2), 119–131. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2018-2-119-131>
- Потильчак О. (2020). Маловідомий тип наслідування дірхема з «князівським знаком» Володимира Ольгердовича. *Український нумізматичний щорічник*. (4), 89–103. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2020-4-89-103>
- Потильчак О. (2023). Скарбознавство як галузь нумізматики. *Український нумізматичний щорічник*. (7), 221–246. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2023-7-221-246>
- Потин В. М. (1992). Монеты. Клады. Коллекции. Очерки нумизматики. Monety. Санкт-Петербург: Искусство-СПб.
- Потин В. (2000). Сокровища монастырской казны (Киево-Печерский клад 1898 г.). *Numizmatyka i falerystyka*. (4), 30–33.
- Приймак В. В., Супруненко О. В. (2005). Перещепинський «скарб». Київ-Полтава: Вид-во «АСМІ», ВТС «Археологія». 24 с.
- Приходнюк О. М. (2009). Мартинівський скарб. У кн.: Смолій В. (гол. ред. кол.) Енциклопедія історії України. Київ: Наукова думка. Т. 6. С. 531.
- Равдина Т. В. (1988). Погребения X–XI вв. С монетами на территории Древней Руси: Каталог. Москва: Наука. 152 с.
- Романкевич В., Янов Д. (2019). Комплекс з османськими монетами XV ст., знайдений у Криму. *Український нумізматичний щорічник*. (3), 77–87. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2019-3-77-87>
- Федоров-Давыдов Г. А. (1963). Монеты рассказывают (нумизматика) (numizmatika). Москва: Изд-во АН СССР. 135 с.
- Янин В. Л. (1956). Денежно-весовые системы русского средневековья. Домонгольский период. Москва: Изд-во Московского ун-та. 204 с.
- Янин В. Л. (2009). Денежно-весовые системы домонгольской Руси и очерки истории денежной системы средневекового Новгорода. Москва: Языки славянских культур. 416 с.
- Grierson, Ph. (1975). Numismatics. Oxford University Press. 211 p.
- Kiersnowski R. (1958). O tzw. “Luznych” znaleziskach monet wczesnosredniowiecznych w Polsce. *Wiadomosci Archeologiczne*. (25-3), 182–184.
- Kiersnowski R. (1964). Wstęp do numizmatyki polskiej wieków średnich. Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe. 236 s.
- Mateu y Llopis, F. (1953). Rapport sur les trouvailles monétaires. Congrès International de numismatique. Paris, 6–11 juillet 1953. Vol. 1. Paris.
- Tabaczyński S. (1959). Zagadnienie klasyfikacji wczesnosredniowiecznych znalezisk pieniądza kruszcowego w Polsce. *Wiadomości Numizmatyczne*. (3), (1–2).
- Schrötter, Friedrich Freiherr von (Hrsg.). Wörterbuch der Münzkunde. Berlin; Leipzig, 1930. S. 416–418.

References:

- Alf'orov, O., Petrauskas, A. (2021). Horodnyts'kyu skarb: sribnyky Volodymyra Svyatoslavycha [Horodnytsia treasure: silver coins of Volodymyr Svyatoslavych]. *Ukrainian Numismatic Annual*. (5), 259–268. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2021-5-259-268> [in Ukrainian].
- Bakalets' O. A. (2012). Sarby monet yak dzherelo vyychennya hroshovoho obihu Het'manshchyny (1648–1781 rr.) [Sarbs of coins as a source of studying the monetary circulation of the Hetmanate (1648–1781)]. Kyiv: VD «Stylos». [in Ukrainian].
- Bakalets' O., Kurok O. (2020). Skarb moskovs'kykh ta shveds'kykh monet seredyny XVII st. iz s. Voynashivka Bars'koho rayonu Vinnys'koyi oblasti [A treasure of Moscow and Swedish coins of the mid-17th century. from the village

Voynashivka, Bar district, Vinnytsia region]. *Visnyk Cherkas'koho universytetu. Seriya "Istorychni nauky"*, (1), 135–144. <https://doi.org/10.31651/2076-5908-2020-1-135-144> [in Ukrainian].

Boyko-Haharin A., Moyzhes V. (2023). Numizmatychni znakhidky z rozkopok tserkvy na terytoriyi Uzhhorods'koho zamku za 2018-2019 ta 2023 roky [Numismatic finds from the excavations of the church on the territory of the Uzhhorod castle for the years 2018-2019 and 2023]. *Ukrainian Numismatic Annual*. (7), 89–123. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2023-7-89-123> [in Ukrainian].

Braychevs'kyy, M. Yu. (1992). Skarby znaydeni i neznaydeni [Treasures found and not found]. Kyiv: Naukova dumka. [in Ukrainian].

Dmytrenko, V. V., Videyko, M. Yu. (2019). Istoriya hroshey [The history of money]. Kharkiv: Folio. [in Ukrainian].

Fedorov-Davydov, G. A. (1963). Monety rasskazyvayut (numizmatika) [Coins tell (numismatics)]. Moskva: Izd-vo AN SSSR. [in Russian].

Grierson, Ph. (1975). Numismatics. Oxford University Press. [in English].

Karyshkovskiy, P. O. (1988). Monety Ol'vii. Ocherk denezhnogo obrashcheniye Severo-Zapadnogo Prichernomor'ya v antichnuyu epokhu [Coins of Olbia. Essay on the monetary circulation of the North-Western Black Sea region in the ancient era]. Kiev: Naukova dumka. [in Russian].

Kiersnowski, R. (1958). O tzw. "Luznych" znaleziskach monet wczesnosredniowiecznych w Polsce [About the so-called "Loose" finds of early medieval coins in Poland]. *Wiadomosci Archeologiczne*. (25-3), 182–184. [in Polish].

Kiersnowski, R. (1964). Wstęp do numizmatyki polskiej wieków średnich [Introduction to Polish Numismatics of the Middle Ages]. Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe. [in Polish].

Kovalenko, V. P., Fomyn, A. V., Shekun, A. V. (1992). Davn'orus'kyk Zvenychev i skarb arabs'kykh dirkhemiv [Ancient Russian Zvenichev and a treasure of Arab dirhams]. *Arkheolohiya*. (1), 65–66. [in Ukrainian].

Korzukhina, G. F. (1954). Russkiye klady IX-XIII vekov [Russian treasures of the 9th-13th centuries]. Moskva-Leningrad: Izd-vo Akademii nauk SSSR. [in Russian].

Kotliar, M. F. (1971). Shukachi ta doslidnyky skarbiv [Seekers and researchers of treasures]. Kyiv, Naukova dumka. [in Ukrainian].

Kotlyar, N. F. (1974). Kladoiskatel'stvo i numizmatika. [Treasure hunting and numismatics]. Kyiv: Naukova dumka. [in Russian].

Kropotkin, V. V. (1961). Klady rimskikh monet na territorii SSSR [Hoards of Roman coins on the territory of the USSR]. Moskva: Izd-vo AN SSSR. [in Russian].

Kuchynko, M., Kuchynko, Z. (2007). Davni ta seredn'ovichni skarby Volyni [Ancient and medieval treasures of Volyn]. Luts'k: Volyns'ka knyha. [in Ukrainian].

Kuleshov, S. (2020). Novi znakhidky skandinavsk'kykh monet IX-XI stolit' na terytoriyi Ukrayiny [New finds of Scandinavian coins of the 9th-11th centuries on the territory of Ukraine]. *Ukrainian Numismatic Annual*. (4), 70–81. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2020-4-70-81> [in Ukrainian].

Lemberh, Ye., Shostopal, A. (2020). Monetno-rechovyy skarb pershoyi polovyny IX stolittya z Cherkas'koyi oblasti [First half of the IX-th century coin-ware hoard from Cherkasy region]. *Ukrainian Numismatic Annual*. (4), 58–69. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2020-4-58-69> [in Ukrainian].

Mateu y Llopis, F. (1953). Rapport sur les trouvailles monetaires. Congres International de numismatique. Paris, 6–11 juillet 1953 [Rapport sur les trouvailles monetaires. International Numismatic Conference. Paris, July 6–11, 1953]. Vol. 1. Paris. [in Spanish].

Miroshnichenko, D. (2022). Znakhidky davn'ohrets'kykh monet u Bilozers'komu rayoni Khersons'koyi oblasti [Finds of ancient Greek coins in Bilozersk district, Kherson region.]. *Ukrainian Numismatic Annual*. (6), 46–70. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2022-6-46-70> [in Ukrainian].

Nadvirnyak, O., Pohorilets', O. (2021). Skarb antonianiv z Pivdennoho Pobuzhzhya [Hoard of the Antonians from Southern Pobuzhie]. *Ukrainian Numismatic Annual*. (5), 58–69. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2021-5-148-173> [in Ukrainian].

Nikolayev, M. (2021). Tezavratsiya skarbiv «boryspheniv» na terytoriyi ol'viys'koyi khory: istorychnyy kontekst [Hoarding of the treasures of the "Borysthenes" on the territory of the Olvian choir: historical context]. *Ukrainian Numismatic Annual*. (5), 59–80. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2021-5-59-80> [in Ukrainian].

Nechytaylo, V. V. (2018). Hroshovyy obih na terytoriyi Het'manshchyny (1648-1764 rr.) [Money circulation on the territory of the Hetmanate (1648-1764)]. (Candidates thesis). Pereyaslav-Khmel'nyts'kyy. [in Ukrainian].

Orlyk, V. (2017). Topohrafiya znakhidok v Ukrayini monet derzhavy Teytons'koho ordenu v Prusiyi ta yiyi Livons'koho viddilennya (zvedeni vidomosti po oblastyam) [Topography of finds in Ukraine of coins of the state of the Teutonic Order in Prussia and its Livonian branch (combined information by region)]. *Ukrainian Numismatic Annual*. (1), 37–74. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1291728> [in Ukrainian].

- Orlyk, V. (2020). Znakhidky v baseyni r. Tyasmynu midnykh monet Ol'viyi z Demetroyu ta «istriys'kym» variantom mis'koyi emblemy [Finds in the river basin A bunch of Olbia copper coins with Demeter and the "Istrian" version of the city emblem]. *Ukrainian Numismatic Annual*. (4), 5–17. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2020-4-5-13> [in Ukrainian].
- Orlyk, V. (2021). Znakhidky antychnykh monet I-VI st. do n.e. v baseyni richky Tyasmyn [Finds of ancient coins of the 1st-6th centuries. BC in the Tyasmin river basin]. *Ukrainian Numismatic Annual*. (5), 5–44. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2021-5-45-58> [in Ukrainian].
- Orlyk, V. (2022). Antychni monety VI-I st. do n.e. na Podilli [Ancient coins of the VI-I centuries BC on the Podilla]. *Ukrainian Numismatic Annual*. (6), 5–45. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2022-6-5-45> [in Ukrainian].
- Orlyk, M. (2022). Skarb kel't's'kykh monet z kolyshn'oho Vynohradivs'koho rayonu Zakarpat-s'koyi oblasti [The hoard of celtic coins from the former Vynogradiv district of Transcarpathian region]. *Ukrainian Numismatic Annual*. (6), 109–123. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2022-6-109-123> [in Ukrainian].
- Potyl'chak, O. (2017). Znakhidka monet XVII stolittya z Lytvynivky Vyshhorods'koho rayonu na Kyivshchyni [A set of coins of the XVII century from Lytvynivka (Vyshorod district, Kyiv region)]. *Ukrainian Numismatic Annual*. (1), 108–121. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2017-1-108-121> [in Ukrainian].
- Potyl'chak, O. (2018). Midna rosiiys'ka moneta v hroshovomu obihu Pravoberezhnoyi Ukrayiny u XVIII st. (na materialakh numizmatychnykh znakhidok 2017 roku z Trushkiv na Bilotserkivshchyni) [Copper Russian coin in monetary circulation of Right-Bank Ukraine in the 18th century]. *Ukrainian Numismatic Annual*. (2), 119–131. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2018-2-119-131> [in Ukrainian].
- Potyl'chak, O. V. (2020). Malovidomyy typ nasliduvannya dirkhema z «knyazivs'kym znakom» Volodymyra Ol'herdovycha [The unknown type of dirhem imitation with the «knights sign» of Volodymyr Olgerdovych]. *Ukrainian Numismatic Annual*. (4), 89–103. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2020-4-89-103>
- Potyl'chak, O. V. (2023). Skarboznavstvo yak haluz' numizmatyky [Treasure science as a branch of numismatics]. *Ukrainian Numismatic Annual*. (7), 221–246. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2023-7-221-246> [in Ukrainian].
- Potin, V. M. (1992). Monety. Klady. Kolleksi: Ocherki numizmatiki [Coins. Treasures. Collections: Essays on Numismatics]. Sankt Peterburg: Iskustvo-SPb [in Russian].
- Potin, V. (2000). Sokrovishcha monastyrskoy kazny (Kiyev-Pecherskiy klad 1898 g.) [Treasures of the monastery treasury (Kiev-Pechersk treasure of 1898)]. *Numizmatyka i falerystyka*. (4), 30–33 [in Russian].
- Pryymak, V. V., Suprunenko, O. B. (2005). Pereshchepyns'kyy «skarb» [Pereshchepinsky "treasure"]. Kyiv-Poltava: Vyd-vo «ASMI», VTS «Arkheolohiya».
- Prykhodnyuk, O. M. (2009). Martynivs'kyy skarb [Martynov treasure]. In: Smoliy V. (Ed.) Entsyklopediya istoriyi Ukrayiny. Kyiv: Naukova dumka. Vol. 6, 531 [in Ukrainian].
- Ravdina, T. V. (1988). Pogrebeniya X-XI vv. s monetami na teritorii Drevney Rusi: Katalog [Burials of the 10th-11th centuries with coins on the territory of Ancient Rus: Catalog]. Moskva: Nauka [in Russian].
- Romankevych, V., Yanov, D. (2019). Kompleks z osmans'kymy monetamy XV st., znaydenyy v Krymu [A complex with Ottoman coins of the 15th century, found in the Crimea]. *Ukrainian Numismatic Annual*. (3), 77–87. <https://doi.org/10.31470/2616-6275-2019-3-77-87> [in Ukrainian].
- Tabaczyński, S. (1959). Zagadnienie klasyfikacji wczesnośredniowiecznych znalezisk pieniądza kruszcowego w Polsce [The problem of classification of early medieval finds of precious metal money in Poland]. *Wiadomości Numizmatyczne*. (3), (1–2) [in Poland].
- Yanin, V. L. (1956). Denezhno-vesovyie sistemy russkogo srednevekov'ya. Domongol'skiy period [Monetary and weight systems of the Russian Middle Ages. Pre-Mongol period]. Moskva: Izd-vo Moskovskogo universiteta. [in Russian].
- Yanin, V. L. (2009). Denezhno-vesovyie sistemy domongol'skoy Rusi i ocherki istorii denezhnoy sistemy srednevekovogo Novgoroda [Monetary and weight systems of pre-Mongol Rus' and essays on the history of the monetary system of medieval Novgorod]. Moskva: Yazyki slavyanskikh kul'tur [in Russian].
- Schrötter, Friedrich Freiherr von (Hrsg.). Wörterbuch der Münzkunde [Dictionary of Numismatics]. Berlin; Leipzig, 1930. S. 416–418 [in German].

ФІЛОСОФІЯ

УДК [124.5:316:752]: 159.923.2

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.4.19>

Бойко Анжела Іванівна,
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософських і політичних наук
Черкаського державного технологічного університету
orcid.org/0000-0002-6414-2214
Scopus Author ID: 57217105268
ResearcherID: S-7775-2016
a.boiko@chdtu.edu.ua

Бойко Андрій Олександрович,
кандидат філософських наук, викладач
Черкаської медичної академії
orcid.org/0009-0007-1181-5335
huni201091@gmail.com

СИСТЕМА ЦІННОСТЕЙ ЯК ФУНДАМЕНТ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ: ОГЛЯД ОСНОВНИХ ПРОБЛЕМ

У сучасному світі, що стрімко змінюється під впливом глобалізації, технологічного прогресу та соціальних трансформацій, питання збереження культурної ідентичності набуває особливої актуальності. У статті розглянуто ключову роль системи цінностей у формуванні та підтримці культурної ідентичності суспільства, проведено аналіз її елементів, викликів сучасності та стратегій адаптації. Система цінностей являє собою комплекс фундаментальних принципів, переконань та ідеалів, які визначають світогляд, поведінку та життєві орієнтири як окремих індивідів, так і цілих спільнот. Вона охоплює моральні й етичні норми, традиції, звичаї, релігійні вірування, ставлення до ключових аспектів життя (сім'я, праця, освіта), базові уявлення про справедливість, свободу та рівність. Ця система формується протягом століть під впливом історичного досвіду, географічних умов, економічних чинників і культурних взаємодій. Культурна ідентичність, у свою чергу, є сукупністю характеристик, які визначають приналежність індивіда або групи до якоїсь культури. Вона включає мову, релігію, традиції, мистецтво й інші елементи, які разом створюють унікальний культурний код. Система цінностей виступає своєрідним «скелетом» культурної ідентичності, надає їй структуру та зміст. У статті детально розглядаються компоненти системи цінностей і їхній вплив на формування культурної ідентичності.

Проаналізовано, як ці компоненти взаємодіють і створюють унікальний культурний профіль суспільства. Особлива увага приділяється викликам, з якими стикаються традиційні системи цінностей у сучасному глобалізованому світі: культурна глобалізація через поширення глобальної масової культури може призводити до розмивання локальних культурних особливостей. Цифрові технології та соціальні мережі трансформують способи комунікації та формування спільнот, впливають на традиційні цінності. Зростання мобільності населення призводить до зіткнення різних культурних систем у межах одного суспільства. Зміни в економічних моделях впливають на трудові цінності та соціальні структури. У статті розглянуто різні стратегії, які суспільства використовують для адаптації своїх систем цінностей до нових реалій, за збереження водночас культурної ідентичності. Селективну адаптацію як інтеграцію нових елементів, які не суперечать core values, з одночасним збереженням ключових традиційних цінностей. Культурний синтез через створення нових культурних форм, які поєднують елементи різних традицій. Свідоме звернення до історичного коріння та відновлення забутих культурних практик. Освіта та культурна політика: цілеспрямовані зусилля з боку держави та громадянського суспільства для збереження та популяризації національної культури. Відкритість до міжкультурного обміну за збереження власної ідентичності. Важливим аспектом, який підкреслюється у статті, є роль індивідуальної та колективної рефлексії у процесі адаптації системи цінностей. Здатність

суспільства критично осмислювати свої цінності, відкрито обговорювати їхню релевантність і знаходити баланс між традицією й інновацією є ключовою для здорового розвитку культури.

У висновках статті наголошено на важливості збереження культурного розмаїття у глобальному масштабі. Унікальні системи цінностей різних культур розглядаються як джерело інноваційних ідей і підходів до вирішення глобальних проблем. Водночас підкреслюється необхідність розвитку міжкультурного діалогу та пошуку спільних цінностей, які могли б стати основою для глобальної етики та співпраці. У підсумку стверджується, що система цінностей залишається фундаментальною основою культурної ідентичності навіть у світі, що швидко змінюється. Здатність суспільств адаптувати свої цінності за збереження водночас своєї сутності є ключовою для культурного виживання та розвитку. Розуміння динаміки цих процесів є критично важливим для політиків, освітян, культурних діячів і всіх, хто зацікавлений у збереженні багатого культурного спадку людства.

Ключові слова: культура, цінності, суспільство, система цінностей, ідентичність, соціальна дія, безпека.

Boiko Angela,

*Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Head of the Department of Philosophical and Political Sciences
Cherkasy State Technological University
orcid.org/0000-0002-6414-2214
Scopus Author ID: 57217105268
ResearcherID: S-7775-2016
a.boiko@chdtu.edu.ua*

Boiko Andrii,

*Candidate of Philosophical Sciences, Lecturer
Cherkasy Medical Academy
orcid.org/0009-0007-1181-5335
luni201091@gmail.com*

VALUE SYSTEM AS THE FOUNDATION OF CULTURAL IDENTITY IN MODERN SOCIETY

In the rapidly changing modern world influenced by globalization, technological progress, and social transformations, the issue of preserving cultural identity becomes particularly relevant. This article examines the key role of the value system in forming and maintaining the cultural identity of society, analyzing its constituent elements, contemporary challenges, and adaptation strategies. The value system represents a complex of fundamental principles, beliefs, and ideals that define the worldview, behavior, and life orientations of both individuals and entire communities. It includes moral and ethical norms, traditions, customs, religious beliefs, attitudes towards key aspects of life (family, work, education), and basic concepts of justice, freedom, and equality. This system is formed over centuries under the influence of historical experience, geographical conditions, economic factors, and cultural interactions. Cultural identity, in turn, is a set of characteristics that determine the belonging of an individual or group to a particular culture. It includes language, religion, traditions, art, and other elements that together create a unique cultural code. The value system acts as a kind of “skeleton” of cultural identity, providing it with structure and content. The article examines in detail the components of the value system and their influence on the formation of cultural identity.

The article analyzes how these components interact and create a unique cultural profile of society. Special attention is paid to the challenges faced by traditional value systems in the modern globalized world: cultural globalization through the spread of global mass culture can lead to the erosion of local cultural features. Digital technologies and social networks are transforming ways of communication and community formation, affecting traditional values. The growing mobility of the population leads to the collision of different cultural systems within one society. Changes in economic models affect labor values and social structures. The article examines various strategies that societies use to adapt their value systems to new realities while preserving cultural identity. Selective adaptation as the integration of new elements that do not contradict core values, while preserving key traditional values. Cultural synthesis through the creation of new cultural forms that combine elements of different traditions. Conscious appeal to historical roots and restoration of forgotten cultural practices. Education and cultural policy: purposeful efforts by the state and civil society to preserve and promote national culture. Openness to intercultural exchange while maintaining one's own

identity. An important aspect emphasized in the article is the role of individual and collective reflection in the process of adapting the value system. The ability of society to critically comprehend its values, openly discuss their relevance, and find a balance between tradition and innovation is key to the healthy development of culture.

In conclusion, the article emphasizes the importance of preserving cultural diversity on a global scale. Unique value systems of different cultures are seen as a source of innovative ideas and approaches to solving global problems. At the same time, it emphasizes the need to develop intercultural dialogue and search for common values that could become the basis for global ethics and cooperation. In summary, the article argues that the value system remains the fundamental basis of cultural identity even in a rapidly changing world. The ability of societies to adapt their values while preserving their essence is key to cultural survival and development. Understanding the dynamics of these processes is critically important for politicians, educators, cultural figures, and all those interested in preserving the rich cultural heritage of humanity.

Key words: culture, values, society, value system, identity, social action, security.

Вступ. У контексті стрімких глобалізаційних процесів, технологічних змін і соціокультурних трансформацій дослідження системи цінностей як фундаменту культурної ідентичності набуває особливої актуальності. Ця тема перебуває на перетині кількох ключових аспектів сучасного суспільствознавства та культурології, що зумовлює її значущість для наукового аналізу. В умовах інтенсифікації міжкультурних контактів та інформаційного обміну питання збереження та розвитку культурної ідентичності набуває особливого значення. Процеси культурної гомогенізації та гетерогенізації створюють нові виклики для традиційних систем цінностей, що потребує глибокого наукового осмислення. Розвиток цифрових технологій і соціальних мереж змінює способи формування та трансляції культурних цінностей, також потребує нових підходів до їх вивчення. Виникнення віртуальних спільнот і цифрової ідентичності ставить питання про їхній вплив на традиційні форми культурної ідентифікації. Зростання соціальної мобільності та міграційні процеси приводять до формування мультикультурних суспільств, де питання цінностей та ідентичності набувають нового значення. Зміни у структурі сім'ї, гендерних ролях і міжгенераційних відносинах впливають на процеси передачі культурних цінностей, що потребує детального вивчення. Зростання популізму та націоналістичних рухів у багатьох країнах актуалізує питання про роль культурних цінностей у формуванні національної ідентичності. Геополітичні конфлікти часто мають культурне підґрунтя, що підкреслює важливість розуміння ціннісних систем різних спільнот. Глобальна економічна конкуренція ставить питання про роль культурних цінностей у формуванні конкурентних переваг націй і регіонів. Зміни у структурі зайнятості

та характері праці впливають на ціннісні орієнтації, особливо серед молоді, що потребує наукового аналізу. Необхідність переходу до сталого розвитку вимагає переосмислення традиційних ціннісних парадигм, що створює. Розвиток міждисциплінарних підходів відкриває нові можливості для комплексного вивчення взаємозв'язку між системою цінностей і культурною ідентичністю. Нові методи збору й аналізу даних, як-от big data та машинне навчання, дозволяють по-новому підійти до вивчення ціннісних орієнтацій великих соціальних груп.

Отже, дослідження системи цінностей як фундаменту культурної ідентичності в сучасному суспільстві є надзвичайно актуальним з огляду на комплексні виклики, з якими стикаються сучасні спільноти. Це дослідження має не лише теоретичне значення для розвитку соціальних і гуманітарних наук, але й практичну цінність для розроблення ефективних стратегій культурної політики, освіти та соціальної інтеграції. Розуміння динаміки взаємодії між ціннісними системами та культурною ідентичністю є ключовим для прогнозування й управління соціокультурними процесами в епоху глобальних трансформацій.

Актуальність дослідження. Актуальність зумовлена численними культурними, соціальними та політичними трансформаціями, які відбуваються в умовах глобалізації, технологічного прогресу та культурної взаємодії. У сучасному світі система цінностей усе частіше стає важливим чинником для збереження унікальної ідентичності суспільства та визначає поведінку і самовідчуття окремих людей і груп. Це дослідження дозволяє зрозуміти, як культурна ідентичність впливає на формування стабільного суспільства, здатного ефективно реагувати на виклики сьогодення. Система цінностей

є основою для міжособистісної комунікації, соціальної солідарності та підтримки єдності в суспільстві. У періоди змін, коли суспільство стикається з моральними, економічними чи політичними кризами, саме цінності визначають те, наскільки люди можуть адаптуватися, зберігати відчуття належності та єдності. Це дослідження актуальне для сучасного суспільства, оскільки воно допомагає виявити ціннісні орієнтири, що об'єднують різні культурні групи, і забезпечити їхню співпрацю та толерантність.

В умовах зростання націоналістичних настроїв, розбіжностей між політичними групами та міжнародної поляризації система цінностей визначає спільне бачення національної ідентичності та політичного курсу. Наприклад, у багатьох країнах цінності демократії, прав людини, поваги до культурного розмаїття є фундаментальними для формування громадянського суспільства. Вивчення системи цінностей дає можливість політикам і соціальним інститутам розробляти ефективні стратегії розвитку, орієнтовані на зміцнення соціальної злагоди. Глобалізація стимулює взаємопроникнення культур, але також несе ризик втрати національної самобутності. У зв'язку із цим система цінностей слугує важливим елементом збереження культурної ідентичності, оскільки допомагає уникнути асиміляції в умовах глобального культурного обміну. Дослідження цієї теми допомагає визначити ключові культурні цінності, що підтримують національну спадщину та культурну унікальність, а також сприяє взаєморозумінню між культурами.

Цінності глибоко впливають на світогляд, мотивацію і психологічне благополуччя індивіда. В умовах змін і невизначеності система цінностей стає психологічною основою, що допомагає людям орієнтуватися у світі, робити вибір і зберігати почуття власної ідентичності. Це дослідження є актуальним для розуміння процесів, які забезпечують емоційне та психологічне благополуччя особистості, допомагають їй адаптуватися до сучасних викликів. Система цінностей є важливою складовою частиною освітнього процесу, оскільки формує світогляд і моральні орієнтири молодого покоління. Вивчення цінностей як основи культурної ідентичності дозволяє системі освіти ефективніше впливати на формування всебічно

розвинених і свідомих громадян. Це також сприяє розвитку критичного мислення та соціальної відповідальності, що є важливими якостями для стійкого суспільства.

Актуальність дослідження проблеми ідентичності в контексті сучасних воєнних, міграційних і геополітичних викликів визначається значним впливом цих чинників на глобальне суспільство та національні спільноти. У зв'язку з поточними подіями у світі, як-от збройні конфлікти, масштабні міграційні кризи та зростання геополітичного протистояння, дослідження ідентичності стає важливим для глибшого розуміння процесів, що визначають соціальні, культурні та політичні зміни. Воєнні конфлікти, що продовжуються в різних регіонах світу, зокрема в Україні, на Близькому Сході, в Африці й інших зонах нестабільності, не лише спричиняють гуманітарні кризи, але і трансформують ідентичність залучених спільнот. Вивчення цих процесів важливе для того, щоб зрозуміти, як відбувається формування колективної ідентичності під впливом воєнної агресії, як ця ідентичність може вплинути на стратегії відновлення суспільства після завершення конфлікту.

Масові міграції, спричинені війнами, екологічними кризами й економічною нерівністю, створюють нові реалії як для мігрантів, так і для суспільств, які їх приймають. Вивчення змін в ідентичності мігрантів допомагає зрозуміти їхні потреби й адаптаційні виклики. Це сприяє створенню гуманітарних програм і політик інтеграції, що дозволяють зберегти їхню культурну ідентичність і водночас інтегруватися у спільноти, що приймають.

Виклад основного матеріалу. Філософське осмислення цінностей традиційно сягає корінням часів античності. Цінності як предмет філософського дослідження є центральною темою етики, аксіології та філософської антропології. В античній філософії цінності розглядалися в контексті поняття «благо». Платон, наприклад, розглядав ідею блага як вищу форму буття, джерело істини та краси (Платон, 2000). Арістотель пов'язував цінності з поняттям «евдемонія» (процвітання, щастя), уважав, що найвищою цінністю є досягнення людиною свого призначення (Арістотель, 2002).

У сучасній філософії трактування цінностей має значне розширення смислового поля.

Зокрема, німецький філософ Макс Шелер розробив феноменологічну теорію цінностей і стверджував, що цінності є об'єктивними якостями, які можна інтуїтивно осягнути (Scheler, 1973). Жан-Поль Сартр, представник екзистенціалізму, наголошував на суб'єктивності цінностей, уважав, що людина сама створює свої цінності через вільний вибір (Sartre, 2007). Аксиологія, як спеціальна філософська дисципліна, зосереджується на вивченні природи цінностей, їхнього місця в реальності, структури ціннісного світу. Н. Гартман розробив онтологічну теорію цінностей і розглядав їх як ідеальні сутності, незалежні від суб'єкта (Hartmann, 1932). Філософи культури, як-от Ернст Кассігер, розглядали цінності як фундаментальні елементи культури, що формують символічні системи, через які людина сприймає й інтерпретує світ (Cassirer, 1944). У сучасному філософському дискурсі тривають дебати щодо об'єктивності чи суб'єктивності цінностей, їхньої універсальності чи релятивності. Юрген Габермас, наприклад, пропонує комунікативну теорію цінностей, де вони формуються через раціональний діалог у суспільстві (Habermas, 1984).

У сучасному трактуванні цінностей значно розширено спектр питань – від онтологічного статусу цінностей до їхньої ролі у формуванні особистості та суспільства. Це актуалізує соціологічний підхід до розуміння цінностей. Соціологія як наука про суспільство приділяє значну увагу вивченню цінностей, розглядає їх як ключовий елемент соціальної структури та культури. Соціологічний підхід до розуміння цінностей фокусується на їхній ролі у формуванні соціальних норм, поведінки та взаємодій.

Еміль Дюркгейм розглядав цінності як колективні уявлення, що формують основу соціальної солідарності. Він стверджував, що цінності є продуктом колективної свідомості і виконують функцію соціальної інтеграції (Durkheim, 1995).

Макс Вебер акцентував увагу на ролі цінностей для формування соціальної дії. Його концепція «ціннісно-раціональної дії» пояснює, як цінності впливають на вибір засобів досягнення цілей у соціальній поведінці (Weber, 1978). Талкотт Парсонс розвинув ідеї про цінності в рамках своєї теорії соціальної дії. Він розглядав цінності як вищий рівень нормативної регуляції соціальних систем, що забезпечує

їхню стабільність та інтеграцію (Parsons, 1951). Роберт Мертон досліджував роль цінностей у контексті соціальної аномії, демонструючи, як розрив між культурно схваленими цілями та доступними засобами їх досягнення може призводити до девіантної поведінки (Merton, 1968). Представники символічного інтеракціонізму, зокрема Герберт Блумер, убачали в цінностях продукт соціальної взаємодії. Вони наголошували на тому, що значення цінностей постійно інтерпретується та переосмислюється у процесі соціальної комунікації (Blumer, 1969). Ральф Дарендорф та інші теоретики конфлікту вивчали цінності через аналіз соціальних суперечностей. Стверджувалось, що різні соціальні групи можуть мати різні, часом несумісні, ціннісні орієнтації, що призводить до соціальної напруженості та змін (Dahrendorf, 1959).

Процеси глобалізації, культурного розмаїття та соціальних змін внесли свої корективи в розгляд системи цінностей. Для динаміки соціальних змін важливою є теорія соціальних змін. Рональд Інглхарт, наприклад, розробив теорію постматеріалістичних цінностей, яка пояснює зміни в ціннісних орієнтаціях суспільств у процесі модернізації (Inglehart, 1997). П'єр Бурдьє ввів поняття «габітус», яке включає інтерналізовані цінності як частину соціального та культурного капіталу індивіда (Bourdieu, 1984).

У галузі соціології тривають активні емпіричні дослідження цінностей. Масштабні міжнародні проекти, як-от World Values Survey, досліджують динаміку ціннісних орієнтацій у різних культурах і суспільствах (World Values Survey, 2020).

Сучасні позиції щодо розуміння цінностей підкреслюють їхню соціальну природу, роль у формуванні соціальної структури та поведінки. Цей підхід дозволяє аналізувати цінності на макро- та мікрорівнях соціальної реальності, розкривати їхнє значення для функціонування та розвитку суспільства.

Система цінностей, хоча часто сприймається як стабільна основа суспільства й індивідуальної ідентичності, насправді має динамічну природу. Ця динаміка відображає здатність цінностей адаптуватися до змінних умов середовища, соціальних трансформацій і нових викликів. Так, Лев Кохлберг розглядає розвиток моральних цінностей як процес адаптації до більш складних соціальних взаємодій (Kohlberg, 1981).

Питання динаміки соціальних цінностей викликає до життя питання саме механізмів змін цінностей. І в таких механізмах є важливим загальновідомий чинник соціалізації. Первинна та вторинна соціалізація є ключовим механізмом передачі та модифікації цінностей між поколіннями. У процесі соціалізації індивід не лише пасивно засвоює суспільні норми та цінності, але й активно їх інтерпретує й адаптує до власного досвіду. Це приводить до формування унікальної ціннісної системи кожної особистості, яка, хоч і базується на загальноприйнятих нормах, має індивідуальні особливості. Зміни в суспільстві неминуче приводять до трансформації ціннісних орієнтацій. Технологічний прогрес, соціальні рухи, економічні кризи та політичні події можуть суттєво вплинути на те, що суспільство вважає важливим і цінним. Це демонструє динамічну природу цінностей і їхню здатність адаптуватися до нових реалій.

Важливо зазначити, що вплив соціалізації на цінності не є єдиноспрямованим процесом. Індивіди, які засвоюють і переосмислюють суспільні цінності, також впливають на їх формування та зміну. Це створює постійний діалог між особистістю та суспільством, який забезпечує еволюцію ціннісних систем і їхню відповідність актуальним потребам і викликам часу.

Цінності формують основу соціальних норм, впливають на поведінку людей і визначають пріоритети суспільства. Варто акцентувати увагу на *колективній природі* цінностей, адже соціальні цінності формуються та підтримуються групою людей, а не окремими індивідами. Водночас, і це представляється як наступний аспект, це – *культурна специфіка*, адже цінності різняться в різних культурах і спільнотах. Важливий аспект концептуалізації торкається проблеми *історичної динаміки*, оскільки соціальні цінності мають здатність змінюватися із часом під впливом історичних подій і соціальних змін. Не менш важливим соціальним концептом для цінностей є формування та виконання *нормативної функції*. Саме цінності є орієнтирами для оцінювання «правильної» чи «хибної» поведінки суспільного індивіда. Для концептуалізації є визначальною ієрархічна структура цінностей. Суспільство формує ієрархію цінностей, де одні вважаються більш важливими за інших. На ієрархії цінностей формується державна ідеологія.

Ієрархічна система цінностей є ключовим концептом у соціальних науках, який описує структуровану організацію цінностей у суспільстві та на індивідуальному рівні. Концепція ієрархії цінностей представлена у працях соціальних дослідників ХХ ст. Одним з основоположників цієї теорії вважається Мілтон Рокіч із його методологією вимірювання ціннісних орієнтацій (Rokeach, (1973). Шалом Шварц розширив роботу М. Рокіча, запропонував теорію базових людських цінностей. Він виділив десять типів цінностей, які організовані у кругову структуру, що відображає їхні взаємозв'язки (Schwartz, 1992, р. 1–65). Ця модель демонструє, як різні цінності можуть конфліктувати або доповнювати одна одну. Дослідження Гірта Хофстеде показали, що ієрархія цінностей може суттєво відрізнятися між культурами. Його модель культурних вимірів включає такі аспекти, як «індивідуалізм – колективізм», дистанція влади, що безпосередньо впливають на ціннісні пріоритети різних суспільств (Hofstede, 2001).

Для становлення, засвоєння та сталості соціальних цінностей важливим видається аспект їх інституціоналізації, процес, за допомогою якого окремі цінності, норми та переконання стають невід'ємною частиною соціальної структури через їх закріплення в законах, традиціях і соціальних інститутах. Цей процес відіграє ключову роль у підтримці соціального порядку та забезпеченні стабільності суспільства. Так, саме соціальні цінності є основою європейських цілей сталого розвитку.

Концепція інституціоналізації цінностей бере свій початок у поглядах Еміля Дюркгейма та Макса Вебера. Е. Дюркгейм розглядав соціальні інститути як «кристалізацію» колективних уявлень і цінностей (Durkheim, 1895/1982). М. Вебер наголошував на ролі легітимізації цінностей через соціальні структури, якими вбачалися закони (Weber, 1922/1978). Наприклад, конституції часто відображають фундаментальні цінності суспільства, як-от свобода, рівність, справедливість. Так, Рональд Дворкін уважав, що різні моральні та політичні цінності (свобода, рівність, демократія) не конфліктують одна з одною, а утворюють єдину, взаємопов'язану систему. Він стверджував, що правильне розуміння однієї цінності допомагає краще зрозуміти інші. На його думку, цінності

не є об'єктивними фактами, які можна просто виявити, а потребують інтерпретації. Ця інтерпретація має враховувати контекст, історію та практичні наслідки. Р. Дворкін надавав особливого значення рівності, уважав її основою для інших цінностей. Він розробив концепцію «рівності ресурсів», яка передбачає справедливий розподіл ресурсів у суспільстві, та розвинув концепцію «ліберальної рівності», яка поєднує ідеї свободи та рівності. Він уважав, що справжня свобода можлива лише за умови забезпечення визначеного рівня рівності можливостей (Dworkin, 1977).

Окрім законодавства, до механізмів передачі цінностей між поколіннями й інструментів інституціоналізації варто віднести також традиції та ритуали.

Яскравим прикладом цього є релігійний контекст. Зокрема, релігійні ритуали часто втілюють і передають моральні цінності. Національні свята та церемонії відображають і підкреслюють важливі для суспільства цінності й ідеали. Варто звернути увагу на те, які саме свята та традиції в суспільстві мають статус офіційних. Такі позиції суголосні поглядам Еріка Хобсбаума, чий роботи значно вплинули на розуміння традиції в сучасному суспільствознавстві. Його погляди на цінність традиції є особливо важливими в контексті вивчення культурної ідентичності та соціальних змін. Е. Хобсбаум відомий своєю концепцією «винайдених традицій». Він стверджував, що багато так званих «старовинних» традицій насправді є відносно новими конструкціями, створеними для досягнення соціальних або політичних цілей. На думку Е. Хобсбаума, традиції виконують важливі соціальні функції, як-от зміцнення групової солідарності, легітимізація інститутів влади та прищеплення визначених цінностей і норм поведінки. Багато традицій виникають як реакція на швидкі соціальні зміни. Вони необхідні для створення відчуття стабільності та безперервності в часи невизначеності. Він досліджував роль традицій у формуванні національної ідентичності та показував, як «винайдені традиції» часто використовуються для створення відчуття спільної історії та культури (Hobsbawm, 1983).

Найбільш суттєвим соціальним інститутом формування цінностей є освіта. Освітні установи передають цінності через формальні

навчальні й уніфіковані стандарти на процедури навчання. Одним із фундаторів критичної педагогіки Майклом Епплом було простежено зв'язок між освітою, суспільством та владою (Apple, 2004). М. Еплл стверджує, що освіта ніколи не є нейтральною. Вона завжди пов'язана із владними відносинами в суспільстві та відображає ідеологічні позиції. Він аналізує, як освітні інститути вибірково передають окремі аспекти культурної спадщини і так формують суспільні цінності й ідентичності. М. Еплл підкреслює важливість розвитку критичної свідомості, яка дозволяє учням аналізувати та ставити під сумнів панівні цінності й ідеології. В останній тезі його думки суголосні позиції Пауло Фрейре з поняттям «усвідомлення», що означає процес розвитку критичної свідомості про соціальну, політичну й економічну реальність, розвиток критичного мислення через освіту для підвищення здатності оцінювати та переосмислювати усталені цінності (Freire, 1970). Але освіта є державоформованою та контрольованою інституцією, що актуалізує питання державних цінностей.

Для розуміння інституціоналізації цінностей досить впливовими є крос-культурні аспекти, оскільки процеси самої інституціоналізації цінностей можуть суттєво відрізнитися в різних культурах. Критики вказують на потенційну ригідність інституціоналізованих цінностей, що може перешкоджати соціальним змінам (Giddens, 1984).

Ригідність інституціоналізованих цінностей – це феномен, за якого цінності, закріплені в соціальних інститутах, законах і традиціях, стають стійкими до змін, навіть коли ці зміни є необхідними або бажаними для суспільства. Це явище має значні наслідки для соціального розвитку й адаптації суспільств до нових умов. Концепція ригідності інституціоналізованих цінностей базується на теоріях інституційної інерції та path dependence (залежності від шляху). Дуглас Норт у своїй теорії інституційних змін вказував на тенденцію інститутів до самопідтримки й опору змінам (North, 1990). Саме на цьому формується політична концепція консерватизму – збереження цінностей для збереження status quo. Інституційна структура за своїм походженням є такою, що орієнтована на збереження наявних соціальних цінностей. Пол Пірсон розвинув концепцію path dependence, пояснював, як минулі

рішення обмежують майбутні можливості для інституційних змін (Pierson, 2000, р. 251–267). Саме його роботи розширили розуміння впливу історичних рішень і подій на подальший розвиток інститутів і політичних процесів. П. Пірсон розширив концепцію path dependence, яка спочатку була розроблена в економіці, застосував її до політичних і соціальних об'єктів. Він аргументував, що ця концепція особливо релевантна для розуміння політичних феноменів. П. Пірсон наголошує на важливості механізмів самопідкріплення (self-reinforcing mechanisms) у політичних процесах. Ці механізми приводять до того, що окремі інституційні рішення стають усе більш стійкими із часом (Pierson, 2004). Концепція «зростання віддачі» (increasing returns) є центральною в аналізі П. Пірсона. Він стверджує, що в політиці часто спостерігається ситуація, коли вигоди від дотримання шляху зростають із часом, що ускладнює зміну курсу. П. Пірсон підкреслює, що колективна природа політики посилює ефекти path dependence. Координація дій багатьох акторів ускладнює зміну усталених практик (Pierson, 1993, р. 595–628). Поняття «інституційна щільність» (institutional density) у політиці означає, що зміна одного інституту часто потребує змін у багатьох пов'язаних інститутах, що створює додаткові бар'єри для змін. П. Пірсон звертає увагу на те, як path dependence може призводити до асиметрії влади, коли окремі групи отримують переваги від наявних інститутів, отже, опираються змінам. Одним із ключових внесків П. Пірсона є наголос на важливості довгострокової перспективи в аналізі політичних процесів. Він стверджує, що багато важливих політичних результатів проявляються лише із часом. П. Пірсон підкреслює важливість послідовності подій. Він аргументує, що не лише самі події, але й порядок, у якому вони відбуваються, мають значення для політичних результатів. Авторству П. Пірсона належить ідея «критичного роздоріжжя» (critical junctures) – миттєвостей, коли ухвалюються рішення, що визначають подальший шлях розвитку. Він наголошує на важливості аналізу формативних моментів в історії інститутів для розуміння їх сучасного стану та можливостей змін. П. Пірсон активно використовує метод порівняльного історичного аналізу для виявлення патернів path dependence. Він також наголошує на важливості процесуального відстеження (process tracing) для розуміння

механізмів, через які минулі рішення впливають на сучасні результати.

Групове мислення може призвести до того, що колективи опираються змінам цінностей заради збереження групової гармонії. Соціальний конформізм сприяє підтримці статус-кво в ціннісних орієнтаціях. Інституційні механізми формують формальні правила та процедури, які втілюють визначені цінності, часто мають вбудовані механізми самозбереження. Серед яких і є освіта, політична система, традиції тощо. Взаємозалежність інститутів може створювати «замкнене коло», де зміна в одному інституті потребує змін у багатьох інших.

Ригідність в аксеологічному контексті має деякі особливості. Зокрема, ригідність може забезпечувати передбачуваність і стабільність у суспільстві. Може захищати фундаментальні цінності від швидких, необдуманих змін. Водночас варто відзначити й негативні аспекти ригідності. Надмірна ригідність може призвести до того, що суспільство не адаптується до нових викликів. Може виникати розрив між цінностями старших і молодших поколінь. У подоланні ригідності важливу роль відіграють інституційні інновації, серед яких доцільно виділити створення «експериментальних зон» для тестування нових цінностей і норм, упродовження механізмів регулярного перегляду й оновлення інституціоналізованих цінностей.

Окрім того, сучасні виклики також формують нову систему координат соціальних цінностей. Глобалізація створює тиск на традиційні цінності, що може призводити до посилення ригідності як захисної реакції. Технологічні зміни вимагають швидкої адаптації цінностей, що суперечить їхній інституціоналізованій природі (Castells, 2010). Існує також проблема розриву між офіційно інституціоналізованими цінностями та реальною соціальною практикою.

Різні суспільства мають свої унікальні системи цінностей, які відображають їхню історію, традиції та світогляд. Глобалізація та міжкультурна комунікація приводять до взаємопроникнення та синтезу різних ціннісних систем, створюють нові гібридні форми.

Сучасні війни та переміщення великих мас людей створюють нові виклики для самоідентифікації окремих індивідів і цілих груп. Проблема ідентичності може проявлятися у формі запитань:

«Хто ми?», «До якої культурної чи національної спільноти ми належимо?», «Як зберегти свою самобутність у глобалізованому світі?».

Сучасні воєнні конфлікти, особливо гібридні війни та громадянські війни, ставлять питання ідентичності на передній план. Війна часто розколює суспільство, змушує людей визначати себе за новими, іноді нав'язаними категоріями – «свій – чужий». Наприклад, війна в Україні спричинила значні зміни в ідентифікації населення, зокрема поширення національної самосвідомості та посилення відчуття приналежності до української нації.

Окрім того, воєнні конфлікти загострюють проблему культурної та мовної ідентичності. Часто це супроводжується ворожими настроями щодо мовних і культурних меншин, що впливає на процес формування колективної ідентичності в суспільстві.

Масові міграції, зумовлені війнами, економічною нерівністю, екологічними катастрофами, створюють особливі виклики для ідентичності мігрантів і спільнот, що приймають. Для мігрантів, які змушені залишати свої країни, постає проблема збереження культурної та мовної ідентичності в умовах асиміляційного тиску в нових країнах. Мігранти опиняються між двома світами: вони, з одного боку, прагнуть інтегруватися в нову культуру, з іншого – відчувають потребу зберегти зв'язок зі своєю культурою й ідентичністю.

Суспільства, що приймають, також стикаються з викликами, оскільки іноді їм важко адаптуватися до присутності великих мігрантських спільнот, що відрізняються за мовою, релігією та традиціями. Це може призводити до конфліктів і культурного розриву, які потребують політики інклюзії та заходів для інтеграції мігрантів без втрати ними своєї самобутності.

Глобальні геополітичні зміни також мають сильний вплив на ідентичність, особливо у країнах, що перебувають між впливом великих держав чи блоків. Для багатьох націй питання ідентичності стало значно політизованим: належність до тієї чи іншої геополітичної сфери розглядається як частина національної ідентичності. Наприклад, в Україні та країнах Балтії ідентичність багато в чому визначається бажанням бути частиною Європейського Союзу й уникнути впливу Росії.

Глобалізація також стирає межі між національними особливостями, але водночас посилює

локальну й етнічну ідентичність як реакцію на «розмивання» культурних відмінностей. Це особливо актуально для багатонаціональних держав, де загроза сепаратизму може зрости через посилення регіональної ідентичності, що протиставляється загальнонаціональній.

Не менш важливим й актуальним чинником, який викликано до життя міграційними процесами, що активно ширяться, є феномен культурної дифузії. Численні спроби запобігти цьому або унебезпечити процес розчинення в контексті сучасних соціально-державних зсувів приводять до традиційного визнання глобалізації та міжкультурних контактів, що призводять до обміну та змішування ціннісних систем різних культур. Сучасні технологічні інновації породжують систему цінностей без урахування культурного підґрунтя, що також посилює феномен культурної дифузії.

Динаміці соціальних цінностей сприяють кризи та соціальні потрясіння, що є ознакою сучасного періоду суспільного розвитку. Масштабні події, як-от війни, економічні кризи або пандемії, можуть призвести (і призводять) до швидких змін у ціннісних пріоритетах суспільства. Такий підхід дозволяє формувати нові цінності, серед яких особливе місце та роль відводиться безпеці. Так, політична філософія розглядає безпеку нарівні зі справедливістю, як основну суспільно-політичну константу.

На динаміку соціальних змін суспільних цінностей впливають також інші, не менш важливі чинники. Крістіан Вельзель, один із засновників Світового дослідження цінностей, який запровадив «коло солідарності», наголошував, що тип політичної системи та рівень демократизації суспільства формують специфічні ціннісні орієнтації (Welzel, 2013).

Мануель Кастельс, як теоретик інформаційного суспільства, убачає сучасні медіа та соціальні мережі значним важелем формування та зміни суспільних цінностей. Артикульоване М. Кастельсом «мережеве суспільство» – це власне і є суспільством панування медіа, які змінили спосіб, за допомогою якого відбувається комунікація. Соціальні мережі дозволяють більшій кількості людей брати участь у створенні та поширенні інформації, що може сприяти демократизації цінностей. Глобальний характер медіа та соціальних мереж дозволяє говорити про феномен глобальної культури. Але

водночас відбувається фрагментація аудиторії, що може призвести до формування «ехо-камер» та посилення поляризації суспільства. Інформація стає знарядом зброї та впливу, змушує змінюватися традиційні механізми влади, впливає на формування суспільної думки та цінностей. М. Кастельс уводить поняття «культура реальної віртуальності», де віртуальний і реальний світи переплітаються, впливають на формування цінностей. На процес формування цінностей впливає також швидкість, інформація, що швидко поширюється, приводить до швидких змін у соціальних цінностях. Водночас «життєвий цикл» інформації видається досить коротким, а наслідки можуть бути тривалими, тому М. Кастельс наголошує на важливості розвитку критичного мислення для навігації в інформаційному просторі та формування стійких цінностей. Глобальна культура, що створюється через медіа, сприяє формуванню нових форм колективної й індивідуальної ідентичності, які впливають на ціннісні орієнтації (Castells, 2009).

У динаміці змін соціальних цінностей важливі темпоральні аспекти. Так, можливими видаються короткострокові флуктуації – цінності можуть зазнавати короткострокових змін у відповідь на актуальні події чи соціальні тренди. У цьому контексті варто ще раз згадати Шалому Шварца з його теорією базових людських цінностей. Ш. Шварц визнає, що цінності мають як стабільні, так і мінливі компоненти. Базові структури цінностей залишаються відносно постійними, але їхня пріоритетність може змінюватися із часом. У своїх дослідженнях Ш. Шварц розглядає еволюцію цінностей у різних культурах із плином часу, відзначає як універсальні тенденції, так і культурно-специфічні зміни. І хоча Ш. Шварц не говорить про строгу циклічність у зміні цінностей, він відзначає патерни, які можуть повторюватися в різних історичних контекстах. Ш. Шварц зазначає, що темп змін у цінностях може варіюватися залежно від суспільства й історичного періоду. Важливим є також усвідомлення генераційних зсувів. Різні покоління можуть мати відмінні ціннісні орієнтації, що приводить до поступових змін у загальній системі цінностей суспільства. На основі своєї теорії Ш. Шварц пропонує можливість прогнозування майбутніх змін у ціннісних орієнтаціях суспільства (Schwartz, 2006, p. 137–182).

Динаміка змін соціальних цінностей має наслідком такі феномени, як соціальні конфлікти. Різниця в ціннісних орієнтаціях між різними групами суспільства несе потенційну небезпеку соціальних напружень і конфліктів, що слушно було відзначено С. Хантінгтоном. Зміни в системі цінностей часто приводять до трансформацій соціальних інститутів, зокрема й законів і норм поведінки. У контексті російсько-української війни важко не погодитися з думкою С. Хантінгтона про те, що основні конфлікти в постбіполярному світі траплятимуться не через ідеологію чи економіку, а через культурні та цивілізаційні відмінності, які часто базуються на різних ціннісних системах. С. Хантінгтон вказував на парадокс, коли глобалізація посилює як універсалізацію, так і партикуляризацію цінностей, що може призводити до конфліктів (Huntington, 1996).

Висновки. Отже, цінності є фундаментом, на якому вибудовується культурна ідентичність як окремих індивідів, так і цілих спільнот. Вони визначають норми поведінки, соціальні ідеали та принципи, на яких ґрунтується суспільне життя. Коли суспільство стикається із кризами або зовнішніми викликами, система цінностей відіграє роль стабілізуючого чинника, який допомагає зберегти єдність і надає спільноті моральну основу для подолання труднощів.

Система соціальних цінностей визначається багатьма чинниками, але водночас, маючи ознаки системи, постає як цілісність, яка здатна і до опору, і до формування нового. Динамічна природа цінностей може стимулювати інновації та креативне вирішення соціальних проблем. Саме динаміка змін соціальних цінностей формує адаптивність суспільства до нових викликів і умов. Розуміння механізмів і чинників, що впливають на зміни цінностей, є критично важливим для прогнозування соціальних трансформацій і розроблення ефективних стратегій управління соціальними процесами. Водночас ця динаміка створює виклики для збереження соціальної стабільності.

Глобалізаційні процеси створюють ризики для культурної самобутності, оскільки посилюють взаємопроникнення та стандартизацію культур. Проте система цінностей сприяє збереженню національної ідентичності, допомагає суспільству захищати свою культурну спадщину й уникати асиміляції. Отже, цінності

стають «щитом» для культурної унікальності кожної нації, водночас дозволяють інтеграцію у глобальний контекст.

У багатонаціональних і полікультурних суспільствах система цінностей є основою для мирного співіснування та взаємодії різних груп. Повага до спільних цінностей сприяє

створенню атмосфери взаєморозуміння, толерантності та співпраці між культурами. Це особливо важливо для інтеграції мігрантів та інших соціальних груп, які можуть відрізнятись за своїми культурними орієнтирами. Збереження спільної системи цінностей допомагає уникати конфліктів і сприяє стабільності в суспільстві.

Список використаних джерел:

- Арістотель. Нікомахова етика / Αριστοτέλους. Ηθικα Νικομαχεια. К.: Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.
- Платон. Держава / Пер. з давньогрец. Д. Коваль. К.: Основи, 2000.
- Apple, M.W. (2004). *Ideology and Curriculum*. Routledge.
- Blumer, H. (1969). *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Berkeley: University of California Press.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* / Trans. R. Nice. Cambridge: Harvard University Press.
- Cassirer, E. (1944). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Castells, M. (2009). *Communication Power*. Oxford University Press.
- Castells, M. (2010). *The Rise of the Network Society* (2nd ed.). Wiley-Blackwell.
- Dahrendorf, R. (1959). *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Durkheim, E. (1912/1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. Free Press.
- Durkheim, E. (1895/1982). *The Rules of Sociological Method*. New York: Free Press.
- Dworkin, R. (1977). *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the Oppressed*. Continuum.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society*. Polity Press.
- Hartmann, N. (1932). *Ethics* / Trans. S. Coit. London: Allen & Unwin.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action* / Trans. T. McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.
- Hofstede, G. (2001). *Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations*. Sage Publications.
- Huntington, S.P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster.
- Inglehart, R. (1997). *Modernization and postmodernization: Cultural, economic, and political change in 43 societies*. Princeton University Press.
- Inglehart, R. et al. (2020). *World Values Survey: Round Seven – Country-Pooled Datafile*. Madrid: JD Systems Institute.
- Kohlberg, L. (1981). *Essays on Moral Development, Vol. I: The Philosophy of Moral Development*. Harper & Row.
- Merton, R.K. (1968). *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- North, D.C. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge University Press.
- Parsons, T. (1951). *The Social System*. New York: Free Press.
- Pierson, P. (2000, pp. 251–267). *Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics*. *American Political Science Review*, 94 (2).
- Pierson, P. (2004). *Politics in Time: History, Institutions, and Social Analysis*. Princeton University Press.
- Pierson, P. (1993, pp. 595–628). *When Effect Becomes Cause: Policy Feedback and Political Change*. *World Politics*, 45 (4).
- Pierson, P. (2003, pp. 177–207). *Big, Slow-Moving, and... Invisible: Macrosocial Processes in the Study of Comparative Politics*. In J. Mahoney, & D. Rueschemeyer (Eds.), *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*. Cambridge University Press.
- Pierson, P., & Skocpol, T. (2002, pp. 693–721). *Historical Institutionalism in Contemporary Political Science*. In I. Katznelson, & H.V. Milner (Eds.), *Political Science: State of the Discipline*. W.W. Norton.
- Rokeach, M. (1973). *The nature of human values*. Free Press.
- Sartre, J.-P. (2007). *Existentialism Is a Humanism* / Trans. C. Macomber. New Haven: Yale University Press.
- Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* / Trans. M.S. Frings and R.L. Funk. Evanston: Northwestern University Press.
- Schwartz, S.H. (1992). *Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries*. *Advances in Experimental Social Psychology*, 25, 1–65.

Schwartz, S.H. (2006). A Theory of Cultural Value Orientations: Explication and Applications. *Comparative Sociology*, 5 (2–3), 137–182.

Weber, M. (1922/1978). *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.

Welzel, C. (2013). *Freedom Rising: Human Empowerment and the Quest for Emancipation*. Cambridge University Press.

References:

Aristotel. *Nikomakhova etyka [Nicomachean Ethics]* K.: Akvilon-Plius, 2002. 480 s. [in Ukrainian].

Platon. *Derzhava [The Republic]* / Per. z davn'ohrets. D. Koval. K.: Osnovy, 2000 [in Ukrainian].

Apple, M.W. (2004). *Ideology and Curriculum*. Routledge.

Blumer, H. (1969). *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Berkeley: University of California Press.

Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* / Trans. R. Nice. Cambridge: Harvard University Press.

Cassirer, E. (1944). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale University Press.

Castells, M. (2009). *Communication Power*. Oxford University Press.

Castells, M. (2010). *The Rise of the Network Society* (2nd ed.). Wiley-Blackwell.

Dahrendorf, R. (1959). *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford: Stanford University Press.

Durkheim, E. (1912/1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. Free Press.

Durkheim, E. (1895/1982). *The Rules of Sociological Method*. New York: Free Press.

Dworkin, R. (1977). *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press.

Freire, P. (1970). *Pedagogy of the Oppressed*. Continuum.

Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society*. Polity Press.

Hartmann, N. (1932). *Ethics* / Trans. S. Coit. London: Allen, & Unwin.

Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action* / Trans. T. McCarthy. Boston: Beacon Press.

Hobsbawm, E., & Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.

Hofstede, G. (2001). *Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations*. Sage Publications.

Huntington, S.P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon, & Schuster.

Inglehart, R. (1997). *Modernization and postmodernization: Cultural, economic, and political change in 43 societies*. Princeton University Press.

Inglehart, R. et al. (2020). *World Values Survey: Round Seven – Country-Pooled Datafile*. Madrid: JD Systems Institute.

Kohlberg, L. (1981). *Essays on Moral Development, Vol. I: The Philosophy of Moral Development*. Harper & Row.

Merton, R.K. (1968). *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.

North, D.C. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge University Press.

Parsons, T. (1951). *The Social System*. New York: Free Press.

Pierson, P. (2000, pp. 251–267). Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics. *American Political Science Review*, 94 (2).

Pierson, P. (2004). *Politics in Time: History, Institutions, and Social Analysis*. Princeton University Press.

Pierson, P. (1993, pp. 595–628). When Effect Becomes Cause: Policy Feedback and Political Change. *World Politics*, 45 (4).

Pierson, P. (2003, pp. 177–207). Big, Slow-Moving, and... Invisible: Macrosocial Processes in the Study of Comparative Politics. In J. Mahoney, & D. Rueschemeyer (Eds.), *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*. Cambridge University Press.

Pierson, P., & Skocpol, T. (2002, pp. 693–721). Historical Institutionalism in Contemporary Political Science. In I. Katznelson, & H.V. Milner (Eds.), *Political Science: State of the Discipline*. W.W. Norton.

Rokeach, M. (1973). *The nature of human values*. Free Press.

Sartre, J.-P. (2007). *Existentialism Is a Humanism* / Trans. C. Macomber. New Haven: Yale University Press.

Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* / Trans. M.S. Frings and R.L. Funk. Evanston: Northwestern University Press.

Schwartz, S.H. (1992). Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries. *Advances in Experimental Social Psychology*, 25, 1–65.

Schwartz, S.H. (2006). A Theory of Cultural Value Orientations: Explication and Applications. *Comparative Sociology*, 5 (2–3), 137–182.

Weber, M. (1922/1978). *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.

Welzel, C. (2013). *Freedom Rising: Human Empowerment and the Quest for Emancipation*. Cambridge University Press.

Герасимова Ельвіра Миколаївна,

доктор філософських наук,

професор кафедри філософії

і соціальної антропології імені професора І. П. Стогнія

Університету Григорія Сковороди в Переяславі

orcid.org/0000-0003-0046-8458

gerelvira@ukr.net

Вихованець Зоріна Сергіївна,

кандидат філософських наук,

доцент кафедри іноземних мов

з курсом латинської мови та медичної термінології

Вінницького національного медичного

університету імені М. П. Пирогова

orcid.org/0000-0002-1653-5873

zarina.vyhovanec@gmail.com

КРИТИЧНЕ МИСЛЕННЯ ЯК СТРАТЕГІЧНИЙ РЕСУРС ПРОФЕСІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ ПОЛІКУЛЬТУРНОГО СОЦІУМУ

У публікації здійснюється соціально-філософський аналіз феномену критичного мислення як стратегічного ресурсу у професійній діяльності людини полікультурного соціуму в умовах нових реалій постіндустріальної архітекτονіки світового господарства. Зазначено, що повномасштабна війна незалежної Української держави проти російської федерації за свій суверенітет і територіальну цілісність посилює актуальність дослідження проблеми інтеграції кожної вільної країни до структурно-організованого механізму глобалізованого світу з метою довгострокового взаємовигідного партнерства та забезпечення стабільного соціально-економічного розвитку. Констатовано, що професійні компетенції кожної окремої людини створюють діяльнісний соціальний потенціал держави завдяки інтенсивному розвитку дослідницьких інституцій та навчально-освітнього процесу, що опосередковано посилює необхідність критичного осмислення їх доробку в конкретній галузі сучасного виробництва. Результатом проведеного дослідження є такі положення: 1) у межах полікультурного соціуму обсяг професійних знань набуває свою унікальну системність і когерентність, що обумовлює відносну самостійність закономірностей існування соціального розуму та колективної дієвості; 2) на фоні протиріч переходу до принципово нових засад соціально-економічної парадигми глобалізованого світу відбувається структурне ускладнення самого пізнавального процесу, коли сучасний фахівець засвоює не тільки методи компетентної оцінки економіко-господарських знань, їх гуманітарного характеру та смислового поля культури, а й починає враховувати потужний інформаційний фактор впливу на систему формування сучасних символів і знаків у політико-ідеологічному механізмі суспільних відносин; 3) зростаючи можливості робототехніки вимагають нової методологічної структури та принципів побудови навчальних освітніх програм для спеціалістів, які мають володіти основами критичного мислення, тому ключовою освітньою компетенцією фахівця майбутнього стає раціональне дослідно-практичне світорозуміння й навички управління новітніми технологічними механізмами предметно-матеріального перетворення дійсності. Доведено, що процес пізнавального привласнення знань й навичок критичного мислення сучасним фахівцем, по-перше, стимулює процес самоактуалізації природніх якостей особистості, по-друге, визначає основою інтелектуальної діяльності ідею відкритості соціального простору для новітніх інноваційних підходів з акцентом на дієвий результат; по-третє, сприяє розумінню соціокультурних надбань як прояву активності її суб'єктів, можливості існування різноманітних світоглядних настанов і ліберальних правил суспільної поведінки.

Ключові слова: критичне мислення, людина, суспільство знань, полікультурний соціум, соціальна комунікація, освітній простір, ключові компетенції, інтелектуальна діяльність.

Gerasyanova Elvira,
*Doctor of Philosophical Sciences,
Professor at the Department of Philosophy and Social Anthropology named after Professor I.P. Stogniy,
Department of History and Social and Psychological Education
Hryhorii Skovoroda University in Pereiaslav
orcid.org/0000-0003-0046-8458
gerelvira@ukr.net*

Vykhovanets Zorina,
*Candidate of Philosophical Sciences/PhD
Associate Professor at the Department of Foreign Languages
National Pirogov Memorial Medical University
orcid.org/0000-0002-1653-5873
zarina.vykhovanec@gmail.com*

CRITICAL THINKING AS A STRATEGIC RESOURCE OF A PERSON'S PROFESSIONAL ACTIVITIES IN A POLY CULTURAL SOCIETY

The publication carries out a socio-philosophical analysis of the phenomenon of critical thinking as a strategic resource of a person's professional activity in a multicultural society under conditions of new realities of the post-industrial architecture of the world economy. It is noted that the full-scale war of the independent Ukrainian state against the Russian Federation for its sovereignty and territorial integrity increases the relevance of studying the problem of the integration of each free country into the structurally organized mechanism of the globalized world with the aim of long-term mutually beneficial partnership and ensuring stable socio-economic development. It was established that the professional competences of each individual create the active social potential of the state, thankfully to the intensive development of research institutions and the educational process, which indirectly increases the need for a critical understanding of their development in a specific field of modern production. The results of the conducted research are the following provisions: 1) within a multicultural society, the volume of professional knowledge acquires its unique systematicity and coherence, as well as determines the relative independence of the laws of existence of social mind and collective effectiveness; 2) against the background of contradictions of transition to fundamentally new foundations of socio-economic paradigm of the globalized world, there is a structural complication of the cognitive process itself, when a modern specialist learns not only the methods of competent assessment of economic and economic knowledge, their humanitarian nature and the semantic field of culture, but also begins to take into account powerful informational factor of influence on the system of formation of modern symbols and signs in the political-ideological mechanism of social relations; 3) growing possibilities of robotics require a new methodological structure and principles of building educational programs for specialists who must possess the basics of critical thinking, therefore, the key educational competence of a future specialist is rational experimental and practical understanding of the world and skills for managing the latest technological mechanisms of subject-material transformation of reality. It was proven that the process of cognitive appropriation of knowledge and critical thinking skills by a modern specialist, firstly, stimulates the situation of self-actualization of the natural qualities of an individual; secondly, defines the basis of intellectual activity as the idea of openness of social space for the latest innovative approaches with an emphasis on effective results; thirdly, it contributes to the understanding of socio-cultural heritage as a manifestation of activity of its subjects, the possibility of the existence of various worldview guidelines and liberal rules of social behaviour.

Key words: critical thinking, man, knowledge society, multicultural society, social communication, educational space, key competencies, intellectual activity.

Актуальність і проблемність дослідження. Повномасштабна війна незалежної Української держави проти російської федерації за свій суверенітет і територіальну цілісність посилює актуальність дослідження проблеми інтеграції кожної вільної країни до структурно-організованого механізму глобалізованого світу з метою

довгострокового взаємовигідного партнерства та забезпечення стабільного соціально-економічного розвитку. Однак, пріоритетним напрямком у функціонуванні постіндустріального суспільства стає активний процес соціальної комунікації, який здійснюється завдяки морально-нормативному взаєморозумінню між

людьми в системі єдиних інституціональних структур полікультурного соціуму та визнається всіма суб'єктами відносин. Варто відзначити, що умовою ефективної реалізації довгострокових перспектив стабільного розвитку держави є формування її сучасного соціального капіталу, де головною структурною одиницею визнається висококваліфікований фахівець, якій володіє відповідними до своєї спеціалізації ключовими компетенціями. Можемо констатувати, що процедура визначення внутрішніх логіко-пізнавальних закономірностей ефективної професійної діяльності фахівця надає можливість опанувати методи управління новітніми технологіями на принципах дії штучного інтелекту. Функціонування будь-якого виробничого процесу завжди обумовлюється ідеологічними та політичними механізмами відповідного суспільного структурування, тому феномен державотворення визначається соціокультурними принципами та світоглядними настановами населення певного історико-цивілізаційного періоду, впливаючи у такий спосіб на громадянську позицію та професійну підготовку дієвця. Людина у своїй професійно-трудова діяльності стикається не тільки з теоретико-пізнавальними або психологічними проблемами, але постійно вирішує конкретні завдання господарсько-виробничого характеру на основі свідомого інтелектуального вибору та особистих творчих зусиль.

Отже, аналіз сучасного проблемного поля соціокультурної реальності визначається актуальною практикою дослідження механізмів цивілізаційного поступу людства на основі новітніх можливостей робототехніки, а широка гуманітарна дискусія про світові політико-ідеологічні реалії фокусується на проблемах економічної справедливості процесу інтеграції кожної окремої країни до нової архітектоніки планетарного співіснування. Водночас, зростаючи можливості робототехніки вимагають нової методологічної структури та принципів побудови навчальних освітніх програм для спеціалістів, які мають оволодіти основами критичного мислення, красномовним підтвердженням таких змін стала перемога штучного інтелекту над здібностями людини у Стенфордському тесті на читання та сприйняття прочитаного. Ключовою освітньою компетенцією фахівця майбутнього стає його розуміння й засвоєння

сучасних дослідно-практичних навичок предметно-матеріального перетворення дійсності, тому проблематика феномену критичного мислення як стратегічного ресурсу *homo intelligens* є безперечно актуальним дослідницьким завданням.

Аналіз останніх досліджень і публікацій.

Ідейні засади міждисциплінарного наукового підходу побудови теорії діяльності ми знаходимо в історико-соціологічних концепціях та класичних нормативно-правових засадах к. XIX – поч. XX ст. у творах М. Вебера, Е. Дюркгейма, О. Конта, Н. Лумана, Т. Парсонса, К.-Р. Поппера та багатьох ін.; технології набуття фахових ключових компетенцій та динаміку розвитку освітніх процесів представлено в розвідках Х. Гарднера, Е. Глейзера, М. Ліпмана тощо; культурний та інституційний ландшафт дослідження аспектів сумісної діяльності належить Дж. Коулмену, М. Крозьє, Дж.-Ф. Медару; аналіз природи процесів соціальної діяльності, їх виникнення та еволюції є присутнім у працях таких сучасних дослідників глобалізаційних тенденцій, як Р. Арон, З. Бжезинський, Ж. Бодрійяр, М. Гайдеггер, Е. Тоффлер, Ю. Хабермас, К. Ясперс, а також ними започатковується розгляд специфіки переходу сучасного суспільства у стані гіперреальності. Зокрема, родоначальником ідеї критичного мислення, як інтелектуального феномену властивого мисленню людини, у англійській літературі вважається Ф. Бекон, а у варіанті наукового терміну він систематично використовувався у працях К. Поппера, але без додаткових пояснень.

Ідея універсальної наукової логіки належить Дж. Ст. Міллю, він визнавав математичну логіку інтелектуальним взірцем, заперечуючи при цьому вплив світоглядних чинників на процесі мислення. Натомість, міждисциплінарний характер трактування категорії критичного мислення та актуальність його практичного використання в різноманітних прикладних сферах діяльності належить психологам Е. Норрісу та Р. Енніс. У свою чергу, Дж. МакПен наполягає на індуктивному характері критичного мислення, підкреслює його невід'ємний статус від конкретної наукової галузі, що вимагає професійного володіння обсягом знань та навичок з цієї самої дисципліни (McPeck J. E., 1981), а також не можна оминати увагою роздуми про

сутність критичного мислення таких дослідників як Б. Бейєр, Д. Джонс, Дж. Дьюї, Д. Курфіс, К. С. Меридіт, Дж. Д. Стіл, Ч. Темпл, С. Уолтер, Д. Халперн та ін. Варто відзначити праці таких українських науковців з предмету логіки та досліджень специфіки феномену критичного мислення, як В. Горський, Н. Доній, Е. Конверський, С. Ніщима, С. Терно, О. Тягло, І. Хоменко та багатьох ін., наприклад, на думку вітчизняного дослідника С. Терно: «критичне мислення є винаходом американської когнітивної психології» (Терно С. О., 2009, с. 4), – тому, можемо констатувати, що єдиного загально визнаного підходу до розуміння феномену критичного мислення у сучасних наукових колах немає.

Метою даної публікації є соціально-філософський аналіз феномену критичного мислення як стратегічного ресурсу у професійній діяльності людини полікультурного соціуму в умовах нових реалій постіндустріальної архітектоники світового господарства.

Методологія дослідження. Активне використання в сучасних наукових дослідженнях соціокультурологічної та герменевтичної методології як соціально-когнітивного феномену стимулювало процес пошуку й обґрунтування таких понятійних структур, які б дозволяли зафіксувати реальну багатомірність соціокультурного простору, їх заглиблення у конкретні способи виробництва та історичні контексти. Стрімкий розвиток сучасних наукових знань надає впевненості життєтворчому настрою людини тільки тоді, коли вони підтвердженні ефективними технологіями їх застосування – це означає, що доказовість, системність і критичність мислення забезпечуються інформаційно-символічною узгодженістю між дієвими учасниками виробничого процесу на основі єдиного ціннісно-смиислового усвідомлення принципів і законів громадянського суспільства у соціокультурному просторі. Крім того, базовими методами нашої розвідки було визнано культурно-історичний, аналітичний, порівняльний, а також діалектичний метод забезпечив дослідження процесів і явищ соціальної дійсності з точки зору системного розвитку та взаємозв'язку подій.

Виклад основного матеріалу. Кардинальний поворот у переосмисленні чинників державотворення, навколо яких населення країни гуртувалося й утворювало соціокультурні

спільноти, починається у ХІХ ст. До зазначеного історичного періоду основними засадами, які об'єднували людей, вбачилися спільність мови, родинна спорідненість, релігійні вподобання тощо, але починаючи з ХІХ ст. таким чинником починає вважатися обмін речами, що проявлялося в урізноманітненні способів і методів торгівлі, а також у початку процесу формування тенденції до глобалізаційних процесів. Розширення торгівлі до планетарного масштабу позначалося специфічною індиферентністю до питань власності, культури та релігії. Стало можливим продавати або обмінювати будь-які товари, причому незалежно від того, ким і де вони виготовлені та яку релігію сповідують їх виробники. Так само, у руслі широкого спектру системних досліджень класичної соціології наприкінці ХІХ – початку ХХ ст. продовжує здійснюватися концептуальний аналіз розширення професійних видів діяльності людини, які розглядаються як специфічний феномен природно-антропологічного процесу освоєння людиною навколишнього середовища на основі історично-сформованого суспільного поділу праці. По-суті, саме професійна діяльність людини, на відміну від феномену людської діяльності як такої, формує сучасну структурну платформу соціокультурного виміру, поза межами концептів соціальної дії. Отож всі зазначені фактори, які слугували перепоною для обміну товарами й грошима у минулі століття, починаючи з ХІХ ст. поступово зникають в умовах розгортання міждержавного товарообміну, а нова хвиля соціокультурних очікувань тільки набирає обертів. Ба більше, вони посилили можливості інформаційно-пізнавальної діяльності дослідницьких інституцій та, урешті-решт, створили той «всесвітній розум», який сьогодні представлений міжнародною системою «Інтернет». Натомість, така ситуація тільки підвищує стандарти та вимоги до професійної кваліфікації фахівця, а також збільшує загальний обсяг трудових зусиль людини. Паралельно з'являється цілий комплекс побічних наслідків і ризиків, які вимагають постійного моніторингу та дієвої реакції, наприклад, «мережеві технології надають можливість швидко отримати будь-яку базову інформацію, окрім тієї, яка має гриф секретності, а саме: 1) всі новітні технологічні розробки; 2) політичні домовленості «сильних світу цього» та 3) історичні пам'ятки

і дослідження, які не вкладаються у визнані більшістю суспільством гуманітарні парадигми» (Herasymova E., 2019, с. 6), – як бачимо, найбільш дієві винаходи сучасного цифрового світу залишаються закритими авторським правом і системою патентування. Проте, саме такий рівень технологічних надбань неможна виміряти грошовими одиницями, а також саме вони одразу надають історичні преференції їх власникам щодо інших країн і частин світу – така ситуація породжує нові форми економічної несправедливості, залежності та формує величезне емоційне підґрунтя для теорій змови, різноманітних домислів з конспірології тощо.

Подальший розгляд розгалуженої кваліфікаційної мережі професійної діяльності людини вимагає додаткового аналізу типології цілей направленої життєвої активності людини, яка тісно співвідносилася з його потребами, здібностями та соціально-антропологічними характеристиками. Процес структурної організації професійної діяльності людини та технологія історико-культурного обумовлення колективного цілепокладання у різноманітних як нормативно-правових, так й ситуаційно-опосередкованих значеннях носить мозаїко-пластичний характер і не має категоріально визначеного статусу в гуманітарних дослідженнях. Людська діяльність є способом існування людини у процесі практичного перетворення оточуючого світу на основі діалектичної суб'єктно-об'єктної взаємодії його внутрішніх і зовнішніх детермінацій. У свою чергу, професійна діяльність людини є меншим за обсягом поняттям, але більшим за змістом, ніж категорія людської діяльності, яка має безмежний евристичний потенціал і включає сучасні технології оволодіння критичним мисленням. Термін «критичне мислення» у західному освітньому просторі стає умовною назвою такого виду наукового типу мислення, який допомагає вирішувати цілий комплекс практичних проблем як побутового, так і професійного рівня діяльності людини. Створюючи свою загальновизнану концепцію освіти, М. Липман стверджував, що необхідною умовою якісного рівня освіти є гармонійне поєднання та реалізація двох її цілей: 1) трансляція та передача сукупності необхідних фахових знань; 2) здійснення дослідницької роботи з метою досягнення наукової істини. Він вказує, що критичне мислення: «це міркування,

яке забезпечує рішення, тому що використовує логічні умови, коригує себе й є чутливим до контексту» (Lipman M., 2003, р. 212), – як бачимо, практика критичного мислення означає формування методів міркування та практичних навичок. Найбільш відомим розробником теоретико-методологічних підходів дослідження феномену критичного мислення визнано Е. Глейзера, який створює покрокову програму інтелектуального вміння критичного мислення. Він вважає, що «критичне мислення – це обґрунтованість суджень, тверджень, дій та здатність оцінити ступень їх обґрунтованості (раціональності, розумності), знайти певну межу застосуванню» (Glaser E. M., 1941, р. 6), – тобто феномен мислення людини спирається на знання та соціально визнані шаблони, у той час як критичний аналіз допомагає інтерпретувати наявний фактичний матеріал, аналізувати події та визначатися зі стратегією діяльності тощо. З позицій практичної логіки специфіку критичного мислення вирішував Х. Гарднер, який пропонував для досягнення істинних умовиводів використовувати об'єктивні логічні процеси для комплексного аналізу актуальних фактів. У свою чергу, на думку вітчизняного колективу авторів посібника «Основи критичного мислення та праворозуміння у судовій практиці» феномен критичного мислення: «має декілька важливих маркерів та критерії, перелік яких залежить від концептуальної позиції науковця. Крім того, воно передбачає ввічливий скептицизм, означає формулювання думки щодо певного питання та здатність відстоювати цю позицію логічними доводами. Критичне мислення передбачає увагу до аргументів опонента та їх логічне осмислення. І головне, воно вдосконалюється винятково в присутності когось, тобто в процесі взаємодії під час навчання чи праці» (Доній Н. Є., Ніщима С. О., Герасимова Е. М., 2021, с. 5). Отож критичне мислення на засадах раціонального дослідно-практичного світорозуміння забезпечує пізнавальне привласнення у процесі набуття професійних компетенцій працівником, тобто виникає ефект унікального поєднання логіко-раціональних пізнавальних здібностей людини та його творчо-вольових зусиль на основі суб'єктно-емоційного настрою, який створюється в умовах певного соціокультурного простору з урахуванням мовно-символічного сприйняття дійсності.

Сучасна система досліджень визначає критичне мислення як стратегію пізнання та, водночас, уособленням комунікаційних якостей дієвої людини, яка постійно взаємодіє з інформаційною реальністю. Критичне мислення може бути сформоване виключно в умовах соціального простору конкурентної ринкової боротьби та колективної дії, постійних політико-ідеологічних дискусій, відстоювання власної позиції доведеними аргументами тощо. Дослідницькі спроби проаналізувати феномен критичного мислення наповнені широким спектром структурно-аналітичних викладок і схем, наприклад, у концепції тільки Р. Пола перелік кількості основних умінь критичного мислення сягає 3541. До того ж, людина постійно знаходиться під впливом величезної кількості інформації, вона просто фізично не може контролювати та осмислювати за правилами критичного мислення потік змін як у сфері особистого життя, так й у виробничих процесах, комплексно оцінювати ризики у соціальних подіях і т. п. Власне, тому виникає необхідність розробки ефективних програм, доступних методів, практикумів, тестового забезпечення в дослідницько-освітньому процесі підготовки висококваліфікованого фахівця з навичками критичного аналізу поточних виробничих проблем. До того ж, стратегічним ресурсом професійної діяльності людини визнається не тільки величезний обсяг знань й інформації про способи і навички критичного мислення, а головним стає актуальний час оцінки виробничих проблем, швидкість прийняття дієвих рішень та мобільність у виконанні поставлених завдань в умовах жорсткої конкурентної боротьби у глобалізованому суспільстві. Отож при всій теоретико-методологічній складності аналізу та визначення феномену критичного мислення у дослідницьких розвідках, суспільно-необхідною вимогою стає нова соціальна якість людини як *homo intelligens*, вона виховується в умовах відповідного соціокультурного простору та поєднує такі три компоненти: 1) установки, готовності до критичного мислення (*critical thinking dispositions*); 2) інтелектуальні (розумові) навички і вміння (*critical thinking skills and abilities*); 3) вже наявні знання, минулий досвід (Paul R., 1995, p. 324–326). Ще Арістотель у своїх творах підкреслював технологічні особливості різних видів діяльності

людини й, по-суті, сформулював одне з перших визначень поділу праці, звернувши увагу на її інтелектуальний характер, а саме: можливість досягнення людиною блага завжди залежить від виконання ним двох умов – це правильне усвідомлення кінцевої мети будь-якого роду діяльності та відшукання необхідних засобів, що призведуть до досягнення визначеної цілі (Арістотель, 2005). Мова йде про те, що критичне мислення фахівця в умовах цифрового суспільства має забезпечити, у першу чергу, аналіз послідовності інтелектуальної діяльності для досягнення ефективних результатів у конкурентній боротьбі. Без опанування технологічних нововведень сучасного кіберпростору не тільки окрема людина чи певна спільнота не зможе забезпечити свій добробут, а й держава без функціонування технологічних засобів буде позбавлена самостійності та незалежності, оскільки не буде здатна відтворити умови для власного існування. Відомі дослідники сучасної когнітивної сфери Стіл Дж., Мередіт К., Темпл Ч. визначили пріоритетні напрямки у створенні нових технологій розвитку критичного мислення, а саме: теорію конструктивізму Ж. Піаже, коли розвиток здійснюється в процесі активного конструювання знань суб'єктом навчання з чітко визначеними цілями його дій; теорію схем Р. Андерсона зазначає, що людина в процесі пізнання видозмінює свої уявлення та схеми, тому необхідним стає критицизм читача «у відповідь»; теорію метакогнітивного вчення Л. Розенблатта та Д. Бляйха полягає у тому, що студентам треба надавати можливість самостійно конструювати сенс повідомлення та озвучувати свою думку (Стіл Дж., Мередіт К., Темпл Ч, 2001).

Отже, професійні компетенції кожної окремої людини створюють діяльнісний соціальний потенціал держави завдяки інтенсивному розвитку дослідницьких інституцій та освітнього процесу, що опосередковано посилює необхідність критичного осмислення їх доробку в певній галузі конкретного виробництва. У межах соціокультурного простору обсяг професійних знань набуває свою унікальну системність і когерентність, що обумовлює відносну самостійність закономірностей існування соціального розуму та колективної дієвості. Крім того, на фоні протиріч переходу до принципово нових засад соціально-економічної парадигми

постіндустріального суспільства відбувається структурне ускладнення самого пізнавального процесу, який починає враховувати компетентні оцінки не тільки економіко-господарських знань, їх гуманітарного характеру та смислового поля культури, а й з'являється потужний інформаційний фактор впливу на систему формування сучасних символів і знаків у політико-ідеологічному механізмі суспільних відносин.

Висновки та перспективи досліджень.

Критичне мислення на засадах раціонального дослідно-практичного світорозуміння забезпечує пізнавальне привласнення у процесі набуття професійних компетенцій працівником, тобто виникає ефект унікального поєднання логіко-раціональних пізнавальних здібностей людини та його творчо-вольових зусиль на основі суб'єктно-емоційного настрою, який створюється в умовах певного соціокультурного простору з урахуванням мовно-символічного сприйняття дійсності. Зазначимо, що такий інтегральний підхід забезпечує теоретико-методологічну спрямованість дослідження стратегій та ресурсних складових професійної підготовки фахівця, який спрямовується на пошук глибинних джерел соціально-економічної динаміки та вимагає від людини критичного осмислення складних конструкцій полікультурного соціуму. Соціокультурний вимір постіндустріального суспільства включає до свого арсеналу як випадкові безконтрольні конфігурації, так і процес визрівання фундаментальних складових інноваційного діяльнісного простору людини, де пріоритет надається сучасним формам інтелектуального капіталу та моделям соціальної комунікації. Тимчасом концептуалізація феноменальних можливостей критичного мислення людини як способи системного отримання достовірних знань та набуття фахових ключових компетенцій, сприяє формуванню як нової соціально-економічної парадигми розвитку, так і появи практично-дійових методів її реалізації. Натомість, програмна реалізація доктрини соціально-економічного розвитку країни потребує ідеологічно-змістовної мотивації населення, яку може забезпечити тільки оригінальна конфігурація відповідних соціокультурних принципів, історичного контексту та інтелектуальний потенціал соціального капіталу, що вимагає від кожного громадянина критичного осмислення складних конструкцій полікультурного соціуму.

Отже, процес пізнавального привласнення знань й навичок критичного мислення сучасним фахівцем, по-перше, стимулює процес самоактуалізації природних якостей особистості, по-друге, визначає основою інтелектуальної діяльності ідею відкритості соціального простору для новітніх інноваційних підходів з акцентом на дієвий результат; по-третє, сприяє розумінню соціокультурних надбань як прояву активності її суб'єктів, можливості існування різноманітних світоглядних настанов і ліберальних правил суспільної поведінки. Отож професійні компетенції кожної окремої людини створюють діяльнісний соціальний потенціал держави завдяки інтенсивному розвитку дослідницьких інституцій та навчально-освітнього процесу, що опосередковано посилює необхідність критичного осмислення їх доробку в конкретній галузі сучасного виробництва. Варто відзначити, у межах полікультурного соціуму обсяг професійних знань набуває свою унікальну системність і когерентність, що обумовлює відносну самостійність закономірностей існування соціального розуму та колективної дієвості. Особливо зараз, на фоні протиріч переходу до принципово нових засад соціально-економічної парадигми глобалізованого світу відбувається структурне ускладнення самого пізнавального процесу, коли сучасний фахівець засвоює не тільки методи компетентної оцінки економіко-господарських знань, їх гуманітарного характеру та смислового поля культури, а й починає враховувати потужний інформаційний фактор впливу на систему формування сучасних символів і знаків у політико-ідеологічному механізмі суспільних відносин. Водночас, зростаючи можливості робототехніки вимагають нової методологічної структури та принципів побудови навчальних освітніх програм для спеціалістів, які мають володіти основами критичного мислення, тому ключовою освітньою компетенцією фахівця майбутнього стає раціональне дослідно-практичне світорозуміння й навички управління новітніми технологічними механізмами предметно-матеріального перетворення дійсності. Зазначимо, що процеси суспільного поступу та перетворень мають нелінійний непрогнозований характер, а тому проблематика сучасної пізнавальної діяльності людини залишається гостро актуальною та вимагає подальших дослідницьких зусиль.

Список використаних джерел:

- Арістотель. (2005). Політика. Київ: Видавництво Соломії Павличко «ОСНОВИ». 239 с.
- Доній, Н. Є., Ніщимна, С. О., Герасимова, Е. М. (2021). Основи критичного мислення та праворозуміння у судовій практиці : навчальний посібник. Академія Державної пенітенціарної служби. Чернігів : Академія ДПтС. 432 с.
- Стіл, Дж., Мередіт, К., Темпл, Ч. (2001). Методична система «Розвиток критичного мислення у навчанні різних предметів». Посібники I-II. Посібники III-IV. Київ : Міленіум. 180 с.
- Терно, С. О. (2009). Критичне мислення – сучасний вимір суспільствознавчої освіти. Запоріжжя : Просвіта. 268 с.
- Glaser, E. M. (1941). An Experiment in the Development of Critical Thinking. Teacher's College. Columbia University. 212 p.
- Herasymova, E. (2019). Essay about social mind as a phenomenon of collective wisdom. *Sophia Prima: dialogue of eternal recurrence. International Humanitarian Journal*. Vol. 2 № 2(1). P. 4-16.
- Lipman, M. (2003). Thinking in Education. 2-nd ed. New York : Cambridge University Press. P. 212.
- McPeck, J. E. (1981). Critical thinking and education. New York : St. Martin's. 170 p.
- Paul, R. (1995). Critical Thinking: How to Prepare Students for a Rapidly Changing World. Foundation for Critical Thinking. 572 p.

References:

- Aristotle. (2005). Polityka [Policy]. Kyiv: Vydavnytstvo Solomii Pavlychko «OSNOVY», p. 239 [in Ukrainian].
- Donii, N. Ye., Nishchymna, S. O., Herasymova, E. M. (2021). Osnovy krytychnoho myslennia ta pravorozuminnia u sudovii praktytsi [Basics of critical thinking and legal understanding in judicial practice]. Chernihiv: Academy of the State Penitentiary Service, p. 432 [in Ukrainian].
- Steele, J., Meredith, K., Temple, C. (2001). Metodychna systema «Rozvytok krytychnoho myslennia u navchanni riznykh predmetiv» [Methodical system "Development of critical thinking in teaching various subjects"]. Manuals I–II. Manuals III-IV. Kyiv: Milenium [in Ukrainian].
- erno, S. O. (2009). Krytychne myslennia – suchasnyi vymir suspilstvoznavechoi osvity [Critical thinking is a modern dimension of social science education]. Zaporizhzhia: Prosvita, p. 268 [in Ukrainian].
- Glaser, E. M. (1941). An Experiment in the Development of Critical Thinking. Teacher's College. Columbia University, 212 p. [in English].
- Herasymova, E. (2019). Essay about social mind as a phenomenon of collective wisdom. *Sophia Prima: dialogue of eternal recurrence*, 2, 2(1), 4–16 [in English].
- Lipman, M. (2003). Thinking in Education. (2-nd ed.). New York: Cambridge University Press, P. 212 [in English].
- McPeck, J. E. (1981). Critical thinking and education. New York: St. Martin's, 170 p. [in English].
- Paul, R. (1995). Critical Thinking: How to Prepare Students for a Rapidly Changing World. Foundation for Critical Thinking, 572 p. [in English].

Данканіч Римма Іванівна,
*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
факультету суспільних наук і міжнародних відносин
Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара
orcid.org/0000-0003-4968-678X
rimma_dankanich@ukr.net*

КУЛЬТУРНО-ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ КРИЗИ КЛАСИЧНОГО МИСЛЕННЯ У ТЛУМАЧЕННІ Г. ГАДАМЕРА

Історико-філософські та соціокультурні трансформації цілісності суспільства в контексті антропологічного виміру сучасного глобального світу привертають увагу до кризи класичного мислення. Вивчення онтологічних підвалин цієї кризи нині є актуальним для філософського осмислення світу, що прагне пояснити суб'єктивність, ірраціональність і суперечності людської природи. Це безпосередньо стосується поточних світоглядних проблем, як-от: відчуження, пошук сенсу, криза ідентичності та недовіра до традиційних інституцій знання і моралі тощо. У статті акцентується увага на проблемному полі співвідношення класичної та некласичної парадигм мислення, що суттєво вплинули на формування сучасного світогляду. Протиставлення класичного, некласичного, постмодерного світоглядів на зламі епох призводить до світоглядних криз, що породжують суспільно-політичні та культурно-філософські протистояння. Філософська герменевтика порушує питання про те, як можливий філософський і культурний діалог епох нині? Адже культурний і філософський спадок минулого завжди є полем інтерпретації, від якості якої, а також релевантності перекладу того чи іншого твору, залежить майбутнє наступних поколінь, культура та мислення яких ґрунтуються на тих акцентах і горизонтах, які формує філософія. Сучасна герменевтика спирається на різні парадигми мислення, світобачення різних епох, дослідження яких робить можливим діалог теперішнього та минулого. У статті розглядається приклад герменевтичного досвіду Г. Гадамера в контексті дослідження особливостей критики Фрідріхом Ніцше класиків античної філософії – Сократа і Платона. Ф. Ніцше не схвалював моральних настанов Сократа, які він розцінював як такі, що заперечують життєву енергію й інстинкти. Сократівська ідея підпорядкування бажань і пристрастей контролю розуму суперечила світосприйняттю Ф. Ніцше, який цінував силу волі, інстинктивну радість життя і свободу від моральних обмежень. Сократівську мораль, з її прагненням до «чеснотливого» життя через розум, Ф. Ніцше вважав пригніченням справжньої життєвої сили людини. Ф. Ніцше, відкидаючи ідеї об'єктивної моралі й етичного раціоналізму, закликав до «переоцінки всіх цінностей», що стало підґрунтям для філософського релятивізму та моральної суб'єктивності. Відмова від об'єктивних критеріїв добра і зла створила нову парадигму, яка призвела до кризи ідентичності, втрати стабільних моральних орієнтирів, що призводить до зниження рівня суспільної довіри, розриву соціальних зв'язків і зростання егоїзму, що стає серйозною загрозою для сталого розвитку суспільства.

Європейський феномен Ф. Ніцше суттєво вплинув на формування філософського світогляду Г. Гадамера. Ніцшеанська критика платонізму і християнства лягла в основу формування некласичного мислення та суттєво вплинула на філософські течії ХХ століття, зокрема й на фундатора фундаментальної онтології М. Гайдеггера та його учня, засновника філософської герменевтики Г. Гадамера.

Ключові слова: античність, класичне мислення, Ф. Ніцше, Платон, Сократ, Г. Гадамер, діалог, культура, філософія.

Dankanich Rymma,
Ph. D., Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Philosophy
Oles' Honchar Dnipro National University
orcid.org/0000-0003-4968-678X
rimma_dankanich@ukr.net

CULTURAL AND PHILOSOPHICAL CRISIS ROOTS OF CLASSICAL MIND IN HANS-GEORG GADAMER INTERPRETATION

The historical, philosophical, and socio-cultural changes affecting the integrity of society highlight the crisis facing classical thinking within the context of modern global anthropology. Today, the study of the ontological foundations of this crisis is vital for philosophically understanding a world that seeks to explain the subjectivity, irrationality, and dynamism of human nature. This inquiry is directly connected to existing worldview issues, such as alienation, the search for meaning, crises of identity, and the growing distrust of traditional institutions of knowledge and morality. This article focuses on the problematic relationship between classical and non-classical paradigms of thought, both of which have significantly influenced the formation of contemporary worldviews. The tension among classical, non-classical, and postmodern perspectives at the turn of the epochs has led to worldview crises that result in socio-political, cultural, and philosophical confrontations. Philosophical hermeneutics raises an important question: how can a philosophical and cultural dialogue across epochs be achieved today? The artistic and philosophical heritage of the past serves as a continuous field for interpretation. The quality of this interpretation, along with the relevance of translating specific works, will determine the future for new generations, whose culture and thinking are shaped by the perspectives and horizons established by philosophy. Modern hermeneutics is based on various paradigms of thought and the worldviews of different eras, allowing for a dialogue between the present and the past. This article examines Hans Gadamer's hermeneutical experience in the context of Friedrich Nietzsche's critique of ancient philosophy, particularly regarding Socrates and Plato. Nietzsche disapproved of Socrates' moral principles, viewing them as a denial of vital energy and instincts. Friedrich Nietzsche, by rejecting the concepts of objective morality and ethical rationalism, called for a «reassessment of all values». This idea became the foundation for philosophical relativism and moral subjectivity. The dismissal of objective standards for good and evil has created a new paradigm that has led to an identity crisis and a loss of stable moral guidelines. Consequently, this has resulted in a decrease in public trust, a breakdown of social ties, and a rise in selfishness, all of which pose a serious threat to the sustainable development of society.

Nietzsche's influence on European thought significantly shaped the philosophical outlook of Hans Gadamer. Nietzsche's critique of Platonism and Christianity was instrumental in the development of non-classical thinking, which greatly influenced 20th-century philosophical trends. This includes the work of Martin Heidegger, the founder of fundamental ontology, and his student, Hans Gadamer, the founder of philosophical hermeneutics.

Key words: Antiquity, classical thinking, Nietzsche, Plato, Socrates, Hans Gadamer, dialog, culture, philosophy.

Вступ. Актуальність і постановка проблеми. Усеохоплююча криза людського буття, що розгортається нині, поставила людство перед такими викликами, які ставлять під загрозу саме його існування. Світ зіткнувся з низкою політичних, соціальних, екологічних, національних, релігійних суперечностей, що суттєво актуалізували проблему формування стратегії подолання загальної кризи людства. Однак найважливішою проблемою залишається світоглядна криза, що полягає, на наш погляд, у кардинальній зміні парадигми мислення від класичного до некласичного і постмодерного.

Класична парадигма мислення сформувалася в лоні античної філософії та своєї довершеності досягла в епохи Нового часу та Просвітництва.

Її головними атрибутами є: об'єктивність істини, раціоналізм (єдиним джерелом пізнання виступає розум), континуальність, детермінізм (причино-наслідкові зв'язки), моральна свідомість, системність, лінійність, цілісність, критичне мислення тощо. Для некласичної парадигми мислення характерним є: релятивізм (відносність істини), ірраціоналізм, дискретне мислення, телеологізм, несистемність, компліментарність, парадоксальність, сингулярність тощо. Постмодернізм нівелює класичні постулати та трансформує некласичні. Світ втрачає історію, традиції, цінності, національну належність, культуру загалом. Тому філософія ХХ ст. транслює такі есхатологічні та футурологічні наративи, як: кінець історії, занепад

буття, занепад культури тощо. Ф. Ніцше вводить поняття «остання людина». Ніцшеанські ідеї лягли в основу постмодерної парадигми мислення, у якій істина – це соціальний конструкт і всі погляди – рівнозначні. Імморалізм Ф. Ніцше змінює фрагментація моралі, де вже не існує єдиного етичного критерію. Нігілізм Ф. Ніцше трансформується в так звану «культуру відміни», тобто цілковите ігнорування людини чи групи людей, що не підлягають корпоративним критеріям тощо.

Тому людина, що виховується в умовах суб'єктивної моралі, стає менш схильною до соціальної відповідальності та солідарності з іншими. Це призводить до зниження рівня суспільної довіри, розриву соціальних зв'язків і зростання егоїзму, що стає серйозною загрозою для сталого розвитку суспільства (Bauman, 2000). У світі, де раціональність поступилася місцем релятивістським підходам, індивід стає вразливим до ідей псевдонауки, маніпуляцій і конспірології. Недовіра до традиційних наукових і освітніх інституцій, яку породжує відсутність стабільних ціннісних орієнтирів, створює умови для поширення дезінформації, ідеологічних маніпуляцій і конспірологічних теорій. Це має негативні наслідки для суспільства загалом, оскільки підриває здатність ухвалювати обґрунтовані рішення на основі раціональних доказів (Sokal & Bricmont, 2003). Отже, індивід, що відмовляється від критичного мислення і сприймає суб'єктивний досвід як єдине джерело істини, стає менш здатним до самостійного аналізу інформації і більш схильним до сліпої віри в маніпулятивні ідеї. Це особливо небезпечно в умовах сучасної інформаційної війни, де критичне мислення стає важливим інструментом для захисту від дезінформації.

Отже, нагальним є виявлення підвалин світоглядної кризи, що, на наш погляд, бере свої витoki із критики Фрідріхом Ніцше класиків античної філософії Сократа і Платона в еристичному та софістичному стилі. Наприклад, відкидання Ф. Ніцше етичного раціоналізму Сократа, який був підданий ним неабиякій критиці, стало каталізатором для зміни парадигми мислення, що ґрунтується на релятивістських принципах. Ця зміна, яка знайшла своє продовження у філософії ХХ ст., призвела до підриву традиційних основ західної цивілізації – етики, істини та раціональності – а їх

заміни суб'єктивними критеріями та моральним релятивізмом. Цей вплив Ф. Ніцше відобразився в багатьох аспектах сучасного мислення та культури, спричинивши відмову від об'єктивних, логічних підходів і раціоналістичних цінностей, що нині асоціюється із кризою сенсу, зниженням критичного мислення та нездатністю сучасної людини адекватно реагувати на виклики часу.

Ф. Ніцше у працях «Народження трагедії з духу музики», «Антихрист», «По той бік добра і зла» та «Сутінки ідолів, або як філософствують молотом» гостро критикував мораль і раціоналізм, які були основою західної філософії ще із часів Сократа та Платона, уважав їх обмежувальними для розвитку людської індивідуальності та творчого потенціалу. Він закликав до переоцінювання цінностей, уникаючи моральних обмежень і раціональної об'єктивності, що призвело до формування так званого «вольового нігілізму». Відмова від раціоналізму, на думку Ф. Ніцше, мала сприяти вивільненню людської сутності, однак це призвело до соціальної фрагментації та втрати моральних орієнтирів.

На думку сучасних філософів, ця відмова від раціональних засад сприяла зростанню кризових явищ у суспільстві. К. Льовіт у праці «Від Гегеля до Ніцше» досліджує, як відмова від раціональної філософії спричинила підйом нігілізму, що виразився у втраті сенсу й орієнтирів у житті людини. Він зазначає, що критика античної філософії та релігії, яку розвинув Ф. Ніцше, відкрила шлях до переоцінки моральних стандартів, однак це також стало причиною для наростання світоглядної дезорієнтації (Löwith, 1964). Д. Янг, автор праці «Філософія релігії Ніцше», підкреслює, що відмова від метафізичної основи буття, як це пропонував Ф. Ніцше, підриває здатність суспільства досягати моральної єдності та кооперації. Це стає особливо очевидним у сучасному суспільстві, де посилення індивідуалізму та суб'єктивізму часто веде до міжособистісних конфліктів і послаблення суспільних зв'язків (Young, 2006).

Нині відмова від раціонального мислення у вигляді поширення ірраціональних учень і відносності істини створює нові виклики. Проблема набуває глобальних масштабів, коли суспільство втрачає здатність критично

оцінювати ідеї, що призводить до популяризації маніпулятивних політичних ідеологій, відмови від науково обґрунтованих поглядів на екологічні та медичні питання, а також до загальної кризи довіри до інституцій. Згідно з дослідженнями, втрата раціональності у світоглядній базі суспільства впливає на здатність ухвалювати зважені рішення, зокрема щодо глобальних проблем, як-от зміна клімату, бідність та інфекційні захворювання (Vattimo, 1988).

Інший погляд на проблему класичного мислення представив засновник філософської герменевтики Г. Гадамер, який відзначався високим рівнем культури критики та толерантності щодо видатних філософів античності, до філософського надбання цивілізації загалом. Критика класичного мислення Г. Гадамером не містила протиставлення минулих епох і вчень, навпаки, була заснована на досвіді сократівського діалогу, що збагатило герменевтичний досвід і відкрило нові горизонти в пізнанні.

Аналіз досліджень та публікацій. Криза класичного мислення та її співвіднесення з некласичним мисленням були в центрі уваги таких дослідників, як: А. Шопенгауер, С. К'еркегор, Ф. Ніцше, В. Дільтей, Г. Зімель, А. Бергсон, Ф. Брентано, Е. Гуссерль, М. Шелер, М. Гайдеггер, К. Ясперс, М. Фуко, Г. Гадамер, інших. Водночас кризу раціоналізму досліджували К. Поппер, Р. Карнап, П. Феєрабенд, Р. Рорті, К. Апель, Ю. Габермас, а також сучасні українські науковці О. Хома, С. Ягодзінський, І. Чорноморденко, І. Загрійчук, І. Добронравова, В. Пронякін, В. Окорков, В. Панфілов, А. Малівський, С. Секундант, Т. Суходуб та інші.

Ф. Ніцше суттєво вплинув на формування філософського світогляду Г. Гадамера. Сучасні дослідники впливу Ф. Ніцше на Г. Гадамера – Жан Гронден (Grondin, 2003) і Річард Палмер (Palmer, 1969) зазначають, що ніцшеанська критика об'єктивності збігається з ідеєю Г. Гадамера про неможливість досягнення чистої істини. Вони підкреслюють, що для Г. Гадамера, як і для Ф. Ніцше, будь-яке розуміння є суб'єктивним і культурно зумовленим. Частина дослідників, зокрема Р. Достал (Dostal, 2022) та Н. Дейві (Davey, 2006), вважають, що Г. Гадамер зазнав значного впливу з боку Ф. Ніцше, особливо в питаннях філософії мови, герменевтики та критичного ставлення

до просвітницької моделі пізнання. Здається, специфіка Ф. Ніцше полягає в тому, що кожен філософ, починаючи із середини ХІХ ст., тобто ще за часів життя німецького філософа, ніби був підпорядкований якомусь нестатутному зобов'язанню. Таке враження, що з того часу, як в історії філософської думки з'явився Фрідріх Ніцше, він буде продовжувати залишатися в будь-якому часі, у думці будь-якого мислителя як керманіч даної епохи. Так, Віталій Табачковський у статті «Ф. Ніцше: «Неевклідова рефлексивність»» звернув увагу вчених на те, що в Україні постала необхідність у глибокому дослідженні ніцшеанського спадку, оскільки мало місце більш розважливе теоретичне вивчення того, що насправді вніс Фрідріх Ніцше у практику філософування. В. Табачковський закликав, зокрема молодих фахівців, залишити епатажність та «істеричний» дискурс у дослідженні філософії Ф. Ніцше (Табачковський, 2005, с. 4). Але В. Табачковський підкреслює, що специфіка Ф. Ніцше в тому і полягає, що блазнюючи та кривляючись, філософ розкриває свою метафізику проблем, яка й не могла бути пізнаною інакше, а лише таким чином (Табачковський, 2005, с. 5).

Ігор Бичко у статті «Ф. Ніцше: онтологія нелінійності» звертається до гераклітівського Логосу, де тісно корелюються стихія Вогню та Логосу як міра, відповідно до якої цей Вогонь то спалахує, то згасає. Отже, І. Бичко вважає світ Геракліта світом становлення, який, на його думку, асоціюється з діонісійським началом, висловленим Ф. Ніцше в «Народженні трагедії з духу музики». Саме така позиція Ф. Ніцше, вважає І. Бичко, і привела німецького мислителя на терени філософії життя, адже феномен життя у Ф. Ніцше корелятивний стихії Вогню Геракліта, де життя – це не-рівність, не-інертність, не-сутність, не-субстанціональність, а воля до влади (Бичко, 2005, с. 61–63).

Віталій Лях у статті «Двовимірність людського існування у філософії Ніцше та її інтерпретація в сучасних антропологічних концепціях» акцентує увагу на тому, що необхідно розглядати позицію Ф. Ніцше щодо наближення людини до її первинного природного стану не у плані повернення до первісного існування, а в контексті повернення людині її життєстверджуючого виміру, що уособлює її психічне здоров'я. В. Лях наголошує, що

людина Ф. Ніцше має вийти за межі примусового, детермінованого ззовні повсякденного існування і наблизитися до Надлюдини, яка уособлює розвиток людини, тобто стан, якого ще треба досягти (Лях, 2005, с. 32).

Великий внесок у дослідження неklasичної парадигми мислення Ф. Ніцше зробив один із засновників філософської антропології німецький філософ і соціолог Макс Шелер. Зокрема, у роботі «Ресентимент у структурі моралей» М. Шелер веде полеміку з Ф. Ніцше щодо його критики християнської моралі, обґрунтовуючи помилковість тези Ф. Ніцше про те, що християнська мораль – це «витончена квітка ресентименту». М. Шелер акцентує увагу на головному аспекті формування ресентименту – імпульсі помсти, який Ф. Ніцше розглядав у контексті єврейського народу. Другим витоком формування ресентименту, на думку М. Шелера, є заздрість, ревності, прагнення до конкуренції. Заздрість зазвичай виникає з почуття безсилля, яке стоїть на шляху прагнення до володіння річчю, яка належить іншому. М. Шелер вказує на існування екзистенційної заздрості. Вона виражається словами: «Я все можу тобі простити, окрім того, що ти існуєш та є істотою, якою ти є; Я все можу тобі простити – тільки не те, що не Я є те, що є Ти; що Я не є Ти» (Scheler, 1994, р. 25).

На думку К. Ясперса, Ф. Ніцше виявляється якісним вихователем за умови, якщо читачу вдається подолати ті хибні судження, до яких він спонукає. Ці судження подібні провакаціям Сократа, що примушують, урешті-решт, мислити самостійно. Інакше кажучи, Ф. Ніцше провокує, збуджує читача неординарними висловлюваннями з метою спонукати в людині бажання вдосконалення та розвитку, тобто розбудити в людині волю до влади, яка забезпечить досягнення неймовірних цілей. Це є щось на кшталт вирішення завдання методом від противного. К. Ясперс відзначає дуже цікаву річ: якщо читач потрапить у так звану пастку Ф. Ніцше, то це призведе його до нерозуміння думки Ф. Ніцше (Jaspers, 1961, р. 450). К. Ясперс помічає дуже важливу і тонку річ, що мислення Ф. Ніцше фактично визначається християнськими імпульсами, хоча зміст їх втрачено.

Мета статті – визначення культурно-філософських засад кризи класичного мислення

у тлумаченні Г. Гадамера, у контексті ніцшеанської критики філософії Сократа та Платона.

Виклад основного матеріалу. Сучасна герменевтика спирається на різні парадигми мислення, світобачення різних епох, завдяки дослідженню яких стає можливим діалог теперішнього та минулого. Однією з фундаментальних основ європейської цивілізації є антична культура та філософія. Історико-філософська традиція неодмінно вказує на зародження й етапи розвитку філософії як у східних, так і в західних культурах, починаючи із VII–VI ст. до н. е. Європейське філософське мислення зародилося в античній культурі. Ми знаємо прекрасну плеяду давньогрецьких мислителів протягом усього періоду існування античної філософії від Мілетської школи (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен) до неоплатонізму Плотіна та платонізму Прокла, останніх напрямів Академії Платона, забороненої в 529 р. імператором Юстиніаном, у рамках боротьби з язичництвом. Попри це, антична культура і філософія є колискою європейської цивілізації. Осмислення будь-яких процесів і подій сьогодення з необхідністю спирається на досвід і досягнення античної культури і філософії. Що ж нам дає античність? Насамперед – це усталений спосіб мислення, який ми називаємо «класичним», тобто таким, що залишається актуальним і доцільним у будь-які часи й епохи. Така унікальність античності стала предметом розгляду видатних філософів ХХ ст. – Мартіна Гайдеггера, його учня Г. Гадамера й інших. У статті «Філософія і герменевтика» Г. Гадамера Платон і Арістотель постають як поборники філософської думки, завдяки яким утвердилося розуміння того, що будь-яке філософське мислення – це подальше розмірковування первинного досвіду світу і споглядання тієї мови, у якій ми перебуваємо. На думку Г. Гадамера, саме платонівський діалог ставить завдання, які раніше не виникали ні перед марбурзьким уявленням про Платона, ні перед «адаптованим» Платоном, якого намагалася створити англійська логіка. Г. Гадамер уважав, що «драма» платонівських розмов – це не тільки подія спілкування, комунікації, але й повчальні, багатогранні, захопливі розмови інших великих грецьких філософів і митців, що вирізняються невичерпною життєдайністю та мисленневою глибиною; платонівський

діалог радше – це втілений процес діалектики думки (Gadamer, 1976, S. 35).

У XVII ст. європейська цивілізація зіткнулась із проблемою наукового методу для осмислення результатів Першої наукової революції XVI ст. XVIII ст. поставило проблему освіченості людини і суспільства за допомогою раціоналістичної методології, що привело до стрімкого розвитку культури, філософії, економіки тощо. Усі ці процеси відбувалися на підґрунті класичного мислення, від античності, християнства до наукових досягнень епохи Нового часу. Однак середина XIX ст. констатує кризу класичного мислення, де віра в «усесильний» розум похитнулася. Криза класичного мислення у філософії XIX ст. мала декілька ключових причин, які кардинально змінили традиційні підходи до розуміння світу, суспільства й особистості. Це була епоха індустріалізації та наукових відкриттів, яка кинула виклик класичним поглядам на світ, що раніше визначали його мислення. Основними ознаками класичного мислення є: об'єктивність і універсалізм, раціоналізм, етичний абсолютизм, системний характер мислення, авторитетність, розуміння світу як гармонійної та впорядкованої системи, лінійність. Некласичне мислення характеризується ірраціональністю, суб'єктивністю, релятивністю, фрагментарністю, стихійністю, дією підсвідомого. Боротьба цих двох парадигм у XX ст. завершилася перемогою останньої, яка і визначила подальший вектор розвитку європейської цивілізації. Але в суспільній свідомості превалує думка про те, що комплекс цивілізаційних проблем спричинили саме класичні підходи в культурі та філософії та раціональний спосіб осягнення дійсності, як їхній складник.

За таких умов філософська спільнота дійшла висновку, що наука неспроможна відповісти на всі екзистенційні виклики людства. Питання людської душі, духовного стану людини, морально-етичних відносин, проблеми життя і смерті залишалися поза увагою наукового методу. Ця проблема стоїть в центрі уваги Ганса Гадамера, який у праці «Істина і метод» стверджував, що наукова методологія виносить за дужки «життєвий світ» людини і не відображує об'єктивну ситуацію людського існування. На думку Г. Гадамера, істина буття не підлягає верифікації методологічними засобами науки (Gadamer, 1965, S. XXVI).

Г. Гадамер описав Європу після Першої світової війни, яка, на його думку, була захоплена процесом загальної провінціалізації. Неокантіанство, що посіло панівні позиції у філософському дискурсі того часу, також зазнало краху в контексті занепаду культурної свідомості ліберального століття. Занепадала також віра у прогрес. Суспільство констатувало втрату наукових, ціннісних і життєвих орієнтирів. На думку Г. Гадамера, постала нагальна необхідність у нових цілях і цінностях. У Європі запанував експресіонізм як у житті, так і в мистецтві. У християнстві діалектична теологія піддала критиці історичну теологію, у філософії – гуссерлівська феноменологія «життєвого світу» завдала нещадної критики методології неокантіанських шкіл. На думку Г. Гадамера, екзистенційна філософія і філософія життя, що представлена європейським феноменом Ф. Ніцше, здійснила вплив на формування його герменевтичного досвіду ще до зустрічі з Мартіном Гайдеггером. Особливістю філософії того періоду є взаємодія з мистецтвом, де останнє визначається як справжній органон філософії – це був період розквіту німецького романтизму, тоді як університетська філософія, що ґрунтувалася на принципах Просвітництва, втрачала своє панівне становище (Gadamer, 1976, S. 33).

На думку американського дослідника герменевтики Н. Дейві, Г. Гадамер і Ф. Ніцше єдині в тому, що вони сперечаються не з науковим міркуванням як таким, а з тим, що воно витісняє естетичну і спекулятивну чутливість, від якої залежить наша орієнтація в питаннях смислу. Однак підхід обох мислителів до мови та її відношення до досвіду виявляє різкі відмінності в їхньому розумінні естетичного, спекулятивного та суб'єктивного. Незважаючи на те, що афористична ідіома Ф. Ніцше та герменевтичний перспективізм Г. Гадамера мають спільну мету – примусити читача мислити інакше, перший – це скептик щодо ставлення мови до досвіду, а другий – ні (Davey, 2006, p. 145).

Як відомо, Ф. Ніцше вирізняється своїм критичним ставленням до Сократа і Платона. У роботі «Народження трагедії» він звинувачує їх у спотворенні грецької трагедії як культурного феномену. Особливо обурює Ф. Ніцше етичний раціоналізм Сократа. Він не приймає метод Сократа зі встановлення істини, оскільки

для нього істина не є об'єктивною даністю, а радше конвенцією. У роботі «Сутінки ідолів, або як філософствують молотом» (*Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*) Ф. Ніцше стверджує, що у творчості Сократа і Платона наявні симптоми загибелі (*Verfalls-Symptome*) грецької трагедії. Надаючи характеристику Сократу, Ф. Ніцше висловлює особисту відразу, називає його голоною (*Pöbel*). Зовнішність грецького філософа Ф. Ніцше вважає огидною (*hässlich*) (Nietzsche, 1988, S. 68). Сократ, на думку німецького мислителя, – це «ходяче непорозумінням» (*Sokrates war ein Missverständnis*) (Nietzsche, 1988, S. 73). Ф. Ніцше не схвалював моральних настанов Сократа, які він розцінював як такі, що заперечують життєву енергію й інстинкти. Сократівська ідея підпорядкування бажань і пристрастей контролю розуму суперечила світосприйняттю Ф. Ніцше, який цінував силу волі, інстинктивну радість життя і свободу від моральних обмежень. Сократівську мораль, з її прагненням до «чеснотливого» життя через розум, Ф. Ніцше вважав пригніченням справжньої життєвої сили людини (Nietzsche, 1988, S. 72). У роботі «Народження трагедії» (*Die Geburt der Tragödie*) Ф. Ніцше стверджує, що Сократ перевернув грецьке мислення, поставивши раціональність і логіку на перше місце, витісняючи інтуїтивне й емоційне, властиве грецькій трагедії (*das Kunstwerk der griechischen Tragödie ging an ihm zu Grunde*). Сократівська пристрасть до логіки й аргументації, до пошуку істини через діалектику, на думку Ф. Ніцше, була спробою нав'язати інтелектуальне розуміння світу замість чуттєвого й естетичного, яким пронизана грецька трагедія. Для Ф. Ніцше така надмірна увага до раціонального початку привела до «загибелі» грецької трагедії, яка черпала силу саме з ірраціональних аспектів життя (Nietzsche, 1988, S. 83).

Отже, Ф. Ніцше стверджував, що Сократ був прихильником надмірного раціоналізму, який пізніше успадкував Платон, і що, зрештою, призвело до формування всієї західної філософії як системи пошуку абстрактних істин. Це, за Ф. Ніцше, символізувало «занепад» стародавнього грецького духу, де міфи і мистецтво мали величезне значення, а не тільки логіка та розум. Водночас Ф. Ніцше навіть порівнює Сократа з «монстром», який прагне

все пояснити і структурувати, що призводить до занепаду всього спонтанного і творчого в людині (Nietzsche, 1988, S. 69).

У своїх роботах Ф. Ніцше репрезентує Сократа і Платона як початкових «ідолів», які західна філософія ставила на п'єдестал протягом століть. Для Ф. Ніцше вони стали прикладом мислителів, які в пошуках ідеальних істин заперечували справжнє життя і підміняли його світом ідей і абстракцій. Він відчував особисту неприязнь до цих ідей, адже вважав, що вони «смертельні» для справжнього духу життя, отже, і для свободи особистості. Відмова від грецької трагедії як естетичного відображення життя, яке поєднує радість і страждання, відкрила шлях до домінування раціональності над емоційним та інтуїтивним. Ф. Ніцше побоювався, що слідування логіці, моралі й абстрактним істинам може перетворити людину на «раба» ідеалів, нав'язаних культурою і суспільством, які придушують її природні інстинкти та свободу. Неприйняття Ф. Ніцше Сократа має глибокий філософський контекст: він уважав, що через діяльність грецького філософа людство втратило зв'язок із правдивою красою і трагізмом буття, занурившись у світ раціональних «ідолів». Ця критика стала центральним моментом для Ф. Ніцше, бо саме в її межах він закликав до «переоцінювання всіх цінностей» та до звільнення від нав'язаних ідей, які, на його думку, перешкоджають життю.

Отже, критика класиків античної філософії є для Ф. Ніцше не тільки філософською критикою, але й відображує його особисте емоційне ставлення до етичного раціоналізму Сократа і Платона.

Таким чином, у цьому дослідженні позиція Ф. Ніцше стосовно античних мислителів представлена не випадково. Адже існує загальноприйнята думка про існування нібито об'єктивних обставин щодо формування некласичної парадигми мислення, утіленням якої є Ф. Ніцше. Ця думка презентує ідею кризи класичного мислення через його нездатність осмислити навколишній світ у його цілісності. Однак емоційне і бруральне несприйняття Сократа дає підставу говорити про те, що Ф. Ніцше категорично відкидав етичний раціоналізм Сократа, який своїм методом викриває хибність людського мислення, спонукаючи до самоаналізу і самовдосконалення. Ф. Ніцше

поєднує сократівську мораль із християнською, якій протиставляє діонісійські оргії і безумства, видаючи їх за автентичний стан людини. Нині у світі панує модель консюмеризму в умовах постмодерністичного світосприйняття, яка відкидає історію, традицію, культуру, цінності, філософію, релігію й інші складові частини цілісної світобудови суспільства.

Невипадково Ф. Ніцше вперше заговорив про кінець історії й «останню людину», а також про «волю до влади», «нігілізм», «вічне повернення», «справедливість», «надлюдину», що є ключовими концептами його філософії.

Отже, Г. Гадамер, незважаючи на те, що відчув на собі вплив ніцшеанського нігілізму, залишився вірним філософській класичній традиції, що стала основою для формування філософської герменевтики, в основі якої лежить феномен розуміння. Головним завданням якого є здобуття досвіду осягнення істини, що долає обмеженість наукової методології. Г. Гадамер добре розумів, що не кожен досвід може бути легітимним і альтернативним науковому способу пізнання. Тому головним завданням філософської герменевтики він убачав поглиблення феномену розуміння, що передбачає насамперед осмислення історичної філософської традиції. Ця особливість гадамерівської філософії відрізняє його від підходу, що розробляв Ф. Ніцше. Г. Гадамер не тільки не принижував значення філософії Сократа, а навпаки, спирався на неї в побудові своєї філософської концепції. У своїй дисертації «Діалектична етика Платона» Г. Гадамер стверджував, що думка Сократа до її обрамлення в діалогах Платона перебувала у стані блукання і була присутня в так званій «дофілософській» ситуації. Нині наукова спільнота називає «дофілософську ситуацію» по-різному: від буденного досвіду до лінгвістичного горизонту тощо. На думку Г. Гадамера, думка Сократа від початку – діалогічна. Тут діалектика смислу розкривається в палітрі різних думок, що утворюють комунікативний простір. Тому Г. Гадамер уважає Сократа справжнім мислителем Заходу. На думку Г. Гадамера, у сократівських діалогах був розпізнаний єдиний засіб, що необхідний для того, щоб досягнути справді надійної позиції щодо речей. Саме сократівський діалог відрізняється від інших технік ведення диспуту тим, що в ньому відсутнє хаотичне

і невпорядковане спілкування, що час від часу підхоплюється співбесідниками, коли висловлюються неосмислені думки, що спонтанно спадають на думку. На відміну від такої ситуації, сократівський діалог стилізований у деякій послідовності, адже в ньому вперше здійснюється те, що принципово вирізняє логос науки, коли мова послідовно визначає явище або річ (Gadamer, 1991, S. 20). За словами Г. Гадамера, Ф. Ніцше здійснив радикальну критику платонізму з метою подолання трансцендентальної постановки питання як наслідку суб'єктивізму епохи Нового часу (Gadamer, 1965, S. 244).

Висновки. Отже, сучасна світоглядна криза, пов'язана з відходом від раціональних методів освоєння дійсності, що призвело до негативних наслідків і кризових явищ у різних сферах життя. Відкидання етичного раціоналізму Сократа, яке було піддано особливій критиці Ф. Ніцше, стало каталізатором для зміни парадигми мислення, що ґрунтується на релятивістських принципах. Ця зміна, яка знайшла своє продовження у філософії ХХ ст., призвела до підриву традиційних основ західної цивілізації – етики, істини та раціональності – та їх заміни суб'єктивними критеріями і моральним релятивізмом, який підриває традиційну систему цінностей, породжуючи ідеї, що будь-яка правда є лише поглядом. Це, своєю чергою, призводить до того, що моральні й етичні орієнтири стають суб'єктивними, втрачена чіткість у розмежуванні добра і зла, справедливості та несправедливості, що спричинило зростання соціальної нестабільності та вразливості до маніпуляцій, дезорієнтації в пошуках сенсу, коли старі цінності вже не працюють, а нових – немає.

На противагу Ф. Ніцше, криза класичного мислення в розумінні Г. Гадамера полягала в тому, що класична філософія спирається на ідею об'єктивної істини й абсолютного знання, яке можна досягнути суто через розум. Однак філософ стверджував, що сучасне мислення, що пройшло через критику класичної метафізики, втратило віру в такі абсолютні істини. Відкриття, що відбулися в гуманітарних і природничих науках, довели, що істина є мінливою і не може бути остаточною. Цей аспект призвів до кризи класичного раціоналізму і спричинив сумніви в можливості об'єктивного пізнання. Окрім того, Г. Гадамер підкреслює, що

процес пізнання завжди історично зумовлений, а наше розуміння світу формується крізь призму культурних і мовних традицій, що нас оточують. Отже, він розглядає культурно-філософські основи кризи класичного мислення як неминучий результат того, що традиції й історичний контекст завжди впливають на людину, обмежують її здатність мислити об'єктивно. Це означає, що пізнання і правда завжди пов'язані з конкретним історичним моментом, а не з універсальною істинністю. На відміну від Ф. Ніцше, який різко протиставляв себе класичній метафізиці та пропонував радикальну переоцінку всіх цінностей, Г. Гадамер зберігає зв'язок із класичною традицією. Його підхід полягає не в тому, щоб відкинути метафізику, а щоб переосмислити її. Г. Гадамер уважав, що діалог із класичними філософами, як-от Сократ, Платон і Арістотель, є життєво важливим для сучасної філософії, оскільки цей діалог підтримує інтелектуальний зв'язок між поколіннями. Він бачив у цьому діалозі шлях до пошуку істини, яка не є об'єктивно сталою,

але розвивається у процесі обміну думками між різними історичними епохами і культурними традиціями. Отже, у філософії Г. Гадамера криза класичного мислення не є остаточним відходом від істини чи метафізики, а є можливістю для розвитку нових форм діалогу, у якому кожне покоління переосмислює свою спадщину й адаптує її до сучасності. Його концепція пізнання як діалогу між минулим і теперішнім забезпечує умови для творчої інтерпретації та розширення розуміння буття, спираючись на класичну філософію, досягає успіху у прокладанні шляху вічного філософського діалогу від Сократа, Платона, Арістотеля до Ф. Ніцше, М. Гайдеггера і наступних поколінь.

Нині в умовах трагічних зламів історії постає нагальна необхідність повернення до класичного виміру буття: критичного мислення, раціонального пізнання, уселюдських цінностей, заснованих на класичних моральних засадах, що дозволить людству відновити порозуміння і єдність у протистоянні глобальним викликам ХХІ ст.

Список використаних джерел:

- Бичко, І. (2005). Ф. Ніцше: онтологія нелінійності, *Філософсько-антропологічні студії 2005. Філософія Ф. Ніцше і сучасність (До 160-річчя від дня народження)*, 39–69.
- Лях, В. (2005). Двовимірність людського існування у філософії Ніцше та її інтерпретація в сучасних антропологічних концепціях, *Філософсько-антропологічні студії 2005. Філософія Ф. Ніцше і сучасність (До 160-річчя від дня народження)*, 17–39.
- Табачковський, В. (2005). Ф. Ніцше: «Неевклідова рефлексивність», *Філософсько-антропологічні студії 2005. Філософія Ф. Ніцше і сучасність (До 160-річчя від дня народження)*, 3–17.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Davey, N. (2006). *Unquiet Understanding: Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. Albany: State University of New York Press.
- Dostal, R. (2022). *Gadamer's hermeneutics: between phenomenology and dialectic*. Evanston: Northwestern University Press.
- Gadamer, H.G. (1976). Philosophie und Hermeneutik. In *Philosophes critiques d'eux-mêmes. Philosophers on their own work. Philosophische Selbstbetrachtungen*. Andre Mercier, Maja Svilar (Textes aux soins de). (Vol 2. S. 33–67). Bern, Frankfurt / M. und München: Herbert Lang.
- Gadamer, H.G. (1991). Plato's dialectical ethics: phenomenological interpretations relating to the Philebus. New Haven: Yale University Press. (Original work published 1931).
- Gadamer, H.G. (1965). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2 Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Grondin, J. (2003). *The Philosophy of Gadamer*. (K. Plant, Trans.). Chesham: Acumen. (Original work published 1999).
- Jaspers, K. (1961). *Nietzsche and Christianity*. Ashton: Henry Regnery Company.
- Löwith, K. (1964). *From Hegel to Nietzsche: the revolution in nineteenth-century thought*. (D. Green. Trans.). New York: Columbia University Press. (Original work published 1941).
- Nietzsche, F. (1988). Die Geburt der Tragödie. In F. Nietzsche, *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden KSA (Bd. 1, S. 9–156)*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Nietzsche, F. (1988). Götzen-Dämmerung. In F. Nietzsche, *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden KSA (Bd. 6, S. 55–164)*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.

Palmer, R. (1969). *Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.

Vattimo, G. (1988). *The end of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture* (J. Snyder Trans.). Cambridge: Polity Press. (Original work published 1985).

Scheler, M. (1994). *Ressentiment*. Milwaukee: Marquette University Press.

Socal, A., & Bricmont, J. (2003). *Intellectual Impostures: Postmodern Intellectuals Abuse of Science*. London: Profile Books. (Original work published 1997).

Young, J. (2006). *Nietzsche's Philosophy of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

References:

By'chko, I. (2005). F.Niczshe: ontologiya nelinejnosti [F. Nietzsche: Nonlinearity ontology], *Filosofs'ko-antropologichni studiyi 2005. Filosofoya F. Niczshe i suchasnist' (Do 160-richchya vid dnya narodzhennya)*, 39–69 [in Ukrainian].

Lyax, V. (2005). Dvovy' mirnist' lyuds'kogo isnuvannya u filosofiyi Niczshe ta yiyi interpretaciya v suchasny'h antropologichny'h koncepciyah [Twofold of human existence in Nietzsche's philosophy and its interpretation in contemporary anthropological conceptions], *Filosofs'ko-antropologichni studiyi 2005. Filosofoya F. Niczshe i suchasnist' (Do 160-richchya vid dnya narodzhennya)*, 17–39 [in Ukrainian].

Tabachkovs'ky'j, V. (2005). F. Niczshe: "Neevklidova refleksy'vnist'" [F. Nietzsche: Non-Euclidean reflection], *Filosofs'ko-antropologichni studiyi 2005. Filosofoya F. Niczshe i suchasnist' (Do 160-richchya vid dnya narodzhennya)*, 3–17 [in Ukrainian].

Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Davey, N. (2006). *Unquiet Understanding: Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. Albany: State University of New York Press.

Dostal, R. (2022). *Gadamer's hermeneutics: between phenomenology and dialectic*. Evanston: Northwestern University Press.

Gadamer, H.G. (1976). Philosophie und Hermeneutik. In *Philosophes critiques d'eux-mêmes. Philosophers on their own work. Philosophische Selbstbetrachtungen*. Andre Mercier, Maja Svilar (Textes aux soins de). (Vol. 2. S. 33–67). Bern, Frankfurt / M. und München: Herbert Lang.

Gadamer, H.G. (1991). *Plato's dialectical ethics: phenomenological interpretations relating to the Philebus*. New Haven: Yale University Press. (Original work published 1931).

Gadamer, H.G. (1965). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2 Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Gronin, J. (2003). *The Philosophy of Gadamer*. (K. Plant, Trans.). Chesham: Acumen. (Original work published 1999).

Jaspers, K. (1961). *Nietzsche and Christianity*. Ashton: Henry Regnery Company.

Löwith, K. (1964). *From Hegel to Nietzsche: the revolution in nineteenth-century thought*. (D. Green. Trans.). New York: Columbia University Press. (Original work published 1941).

Nietzsche, F. (1988). Die Geburt der Tragödie. In F. Nietzsche, *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden KSA (Bd. 1, S. 9–156)*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Nietzsche, F. (1988). Götzen-Dämmerung. In F. Nietzsche, *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden KSA (Bd. 6, S. 55–164)*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.

Palmer, R. (1969). *Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.

Vattimo, G. (1988). *The end of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture* (J. Snyder Trans.). Cambridge: Polity Press. (Original work published 1985).

Scheler, M. (1994). *Ressentiment*. Milwaukee: Marquette University Press.

Socal, A., & Bricmont, J. (2003). *Intellectual Impostures: Postmodern Intellectuals Abuse of Science*. London: Profile Books. (Original work published 1997).

Young, J. (2006). *Nietzsche's Philosophy of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Заїчко Владислава Валеріївна,
*аспірантка кафедри соціальної філософії,
філософії освіти та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0002-4350-4263
zaichko.vlada@gmail.com*

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У КОНТЕКСТІ ВІЙНИ: ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ АНАЛІЗ СИМВОЛІВ, МОВИ ТА ПАМ'ЯТІ

У статті досліджено процеси формування та збереження національної ідентичності в умовах кризи, зокрема під час війни та примусової міграції. Аналіз базується на філософському підході до розуміння національної ідентичності як динамічної та багатопланової конструкції, що активно змінюється під впливом соціально-політичних подій. За допомогою герменевтичної методології Поля Рікера у статті зосереджено увагу на інтерпретації символів, наративів і метафор, які відображають колективний досвід українського суспільства в умовах війни. Метафори Оксани Забужко, як-от «тюрма народів» і «співкамерники», розглядаються як культурні маркери, що не лише описують травматичний досвід, але і сприяють усвідомленню національної ідентичності як форми опору. Особливу увагу приділено ролі освіти та її конституціоналізації як засобу збереження культурної пам'яті та виховання нових поколінь у дусі національної єдності. Автори звертають увагу на важливість освітньої системи, яка не лише забезпечує передачу знань, але й формує ціннісні орієнтири, сприяє консолідації нації в умовах соціальних потрясінь. У контексті досвіду польської освітньої системи, що приймає українських дітей-біженців, розглядаються виклики, пов'язані з інтеграцією цих дітей у нове середовище та збереження їхньої національної ідентичності. Також розкрито роль міграції у формуванні національної ідентичності, коли примусове переселення активізує процеси самовизначення та посилює зв'язок із культурним корінням. Міграційний досвід стає важливим чинником, що сприяє як збереженню національних цінностей, так і адаптації до багатокультурного середовища, забезпечує нові можливості для переосмислення ідентичності. На основі досліджень і аналізу культурних символів і освітніх практик у статті показано, що національна ідентичність в умовах кризи перетворюється на потужний ресурс, який допомагає суспільству зберегти цілісність і стійкість перед викликами глобалізації та соціально-політичних змін.

Ключові слова: національна ідентичність, війна, міграція, освіта, герменевтика, культурна пам'ять.

Zaichko Vladyslava,
*Postgraduate Student
at the Department of Social Philosophy,
Philosophy of Education and Educational Policy
Ukrainian State Dragomanov University
orcid.org/0000-0002-4350-4263
zaichko.vlada@gmail.com*

NATIONAL IDENTITY IN THE CONTEXT OF WAR: A HERMENEUTICAL ANALYSIS OF SYMBOLS, LANGUAGE AND MEMORY

The article examines the processes of formation and preservation of national identity in crisis conditions, particularly during war and forced migration. The analysis is based on a philosophical approach to understanding national identity as a dynamic and multi-layered structure actively changing under the influence of socio-political events. Using Paul Ricker's hermeneutic methodology, the article focuses on interpreting symbols, narratives, and metaphors that reflect the collective experience of Ukrainian society during the war. Oksana Zabuzhko's metaphors, such as the "prison of nations" and "cellmates", are considered cultural markers that describe traumatic experiences and contribute to the awareness of national identity as a form of resistance. Special attention is paid to the role of education and its constitutionalization to preserve cultural memory and educate new generations in the spirit of national unity. The authors draw attention to the importance of the educational system, which not only

ensures the transfer of knowledge but also forms value orientations, contributing to the consolidation of the nation in conditions of social upheaval. In the context of the experience of the Polish educational system, which accepts Ukrainian refugee children, the challenges associated with the integration of these children into a new environment and the preservation of their national identity are considered. The role of migration in forming national identity is also revealed when forced resettlement activates the processes of self-determination and strengthens the connection with cultural roots. The migration experience becomes an essential factor contributing to both the preservation of national values and adaptation to a multicultural environment, providing new opportunities for rethinking identity. Based on research and analysis of cultural symbols and educational practices, the article shows that national identity in crisis conditions turns into a powerful resource that helps society maintain integrity and resilience in the face of challenges of globalization and socio-political changes.

Key words: national identity, war, migration, education, hermeneutics, cultural memory.

Вступ. Національна ідентичність – це складний феномен, який поєднує в собі елементи історичної пам'яті, культурних символів і мови, що слугують основою для самовизначення індивіда в соціумі. Поняття національної ідентичності, сформоване під впливом багатовікових культурних традицій, зберігає свою актуальність навіть в умовах глобалізації, коли кордони між культурами стають все менш чіткими. Нині, коли війна в Україні принесла нові виклики національному самоусвідомленню, зокрема через війну, примусову міграцію та руйнування культурної спадщини, потреба у збереженні та відновленні національної ідентичності набуває нової значущості.

Використання герменевтичної методології Поля Рікера дозволяє не лише зрозуміти цей феномен, а й виявити приховані смисли, які формують основу національної ідентичності через інтерпретацію символів, текстів і наративів, що закріплюють колективну пам'ять. Як стверджує П. Рікер, інтерпретація є ключем до розуміння глибинного значення тексту та його зв'язку з досвідом людини. У цьому контексті аналіз символів і мови стає особливо важливим, оскільки вони є засобами, через які народи передають свій унікальний досвід, отже, і свою національну ідентичність, з покоління в покоління.

Окрім того, метафоричний підхід Оксани Забужко, яка використовує яскраві символи і знакові образи для опису кризових явищ у суспільстві, дозволяє глибше зануритись у проблему національної ідентичності під час війни. Її образи, як-от «диктатура телевізора» чи «ріки крові», створюють символічну рамку, яка відображає біль, страхи та переживання українського суспільства в умовах сучасної війни. Отже, мова та культурні символи стають не просто засобами вираження, а й дієвими

інструментами самовизначення та протистояння в умовах кризи.

У статті розглядається, як мова та культурні символи формують національну ідентичність, як вони можуть бути використані для її збереження та відновлення під час соціальних і політичних потрясінь. Застосування герменевтичного аналізу дозволяє виявити, як колективна пам'ять і культурна спадщина закріплюються через текст і символи, створюючи зв'язок між минулим і сучасним. Це дослідження покликане розкрити глибокі корені ідентичності, які об'єднують суспільство та надають йому стійкості перед лицем кризи.

Мета статті полягає у проведенні аналізу національної ідентичності крізь призму герменевтики та символічної семантики. У статті зосереджено увагу на ролі мови, культурних символів і метафор у формуванні національної свідомості, що дозволяє виявити, як національна ідентичність не лише відображає реальність, але й стає інструментом захисту та відновлення колективного самовизначення.

Методологія дослідження. Герменевтичний підхід Поля Рікера підкреслює важливість інтерпретації текстів і символів для розуміння соціальних змін. П. Рікер стверджує, що «само-розуміння людини має бути опосередкованим через витлумачення та критику знаків «Я», розсіяних у світі» (Рікер, 2000, с. 3). Цей підхід є ключовим для аналізу освітніх процесів під час кризових ситуацій, коли зміст навчання та комунікації зазнає значних трансформацій. Освітні тексти стають своєрідними відображеннями соціальних змін, їх інтерпретація допомагає розкрити приховані смисли, що формують суспільну свідомість.

Ф. Джексон аналізує обмеження фізикалізму та наголошує на важливості досвіду, який виходить за рамки фізичних фактів:

«Мері, навчившись усіх фізичних фактів, усе ще не знала, як це – бачити червоне» (Джексон, 2024, с. 3). Цей аргумент вказує на те, що реальність не може бути цілком зрозумілою без урахування досвіду, що виходить за межі суто об'єктивних знань. Це перегукується з герменевтичним підходом, який акцентує увагу на значеннях, які неможливо пізнати лише через об'єктивні факти, але які вимагають глибокої інтерпретації.

Згідно з П. Рікером, розуміння текстів і символів потребує врахування як буквального значення, так і їхньої метафоричної складової частини: «Метафора не може бути буквально парафразованою без втрати свого семантичного змісту» (Рікер, 2000, с. 4). У контексті освітніх змін під час війни це означає, що освітні процеси не можуть бути зведені до простої передачі знань; вони містять символічні та культурні значення, які необхідно інтерпретувати. Аналіз таких символів допомагає краще зрозуміти, як війна впливає на навчання, комунікацію та міжособистісні відносини в освітньому середовищі.

Ф. Джексон також підкреслює, що існують аспекти знання, які неможливо охопити лише через об'єктивний аналіз: «Після виходу із чорно-білої кімнати Мері відкрила новий вимір реальності, що до цього був для неї прихований» (Джексон, 2024, с. 2). У навчальному процесі під час кризи учасники також стикаються з новими аспектами реальності, які раніше були непомітні. Це знову підкреслює важливість герменевтики, яка дозволяє досліджувати не лише те, що є явним, але й приховані смисли, що формують нові освітні реалії.

Отже, як стверджує П. Рікер, «рефлексія повинна стати інтерпретацією, оскільки я не можу схопити акт існування інакше, як через знаки, розсіяні у світі» (Рікер, 2000, с. 95). Освітні трансформації в умовах війни можна зрозуміти лише через аналіз символів, що відображають суспільні зміни. Це робить герменевтичний підхід надзвичайно важливим для аналізу освітнього простору під час кризи, коли кожен знак і символ набуває нового значення.

Ф. Джексон робить акцент на тому, що досвід не може бути цілком пояснений лише через об'єктивні дані: «Фізичні факти не є достатніми для розуміння всіх аспектів людського досвіду» (Джексон, 2024, с. 4). Це підтверджує

необхідність герменевтики як методології, яка здатна охопити багатовимірність освітніх процесів у кризових ситуаціях.

Виклад основного матеріалу. У наших попередніх роботах ми досліджували питання конструювання ідентичності в умовах цифрової епохи, коли технології значно впливають на процеси самовизначення та соціальної взаємодії. Зокрема, було підкреслено, що цифрова культура надає нові можливості для формування ідентичності, але також створює виклики у сфері приватності та контролю інформації. У роботі «Конструювання ідентичності та влада в епоху цифрових технологій» аналізується, як цифрові платформи здатні впливати на соціальні уявлення про себе й інших, з використанням алгоритмічних підходів для формування інформаційних потоків, що зумовлюють окремі соціальні наративи (Заїчко, 2023). Це актуально й для національної ідентичності, яка, трансформуючись у цифровому середовищі, стає частиною глобальних інформаційних мереж, але водночас наражається на ризик фрагментації під впливом чужих культурних практик.

Мовна політика також відіграє ключову роль у формуванні ідентичності, особливо для іноземних студентів, які навчаються в Україні. У роботах “Language Policy for International Students in Ukrainian Higher Education Institutions” і «Мовна політика навчання іноземних здобувачів у закладах вищої освіти України» ми розглядали, як мовна інтеграція може впливати на культурну ідентичність і адаптацію іноземних студентів (Zaichko, 2021; Заїчко, 2020). Використання української мови як основного навчального інструменту підтримує національну ідентичність, водночас сприяє міжкультурному діалогу. Для українських студентів і викладачів мовна політика стає засобом захисту культурних цінностей у мультикультурному середовищі, а для іноземців – способом долучення до українського соціокультурного простору, що дозволяє зберегти унікальність української ідентичності навіть у часи глобалізації.

Арістотель у своїй праці «Нікомахова етика» розглядає питання доброчесності як основи для щасливого та повноцінного життя. Він стверджує, що кожна людина прагне досягти *евдемонії* – стану гармонії та благополуччя, який можна досягти лише через реалізацію своїх

моральних і розумових здібностей. Арістотель акцентує на тому, що добродетель є не вродженою рисою, а навичкою, яка формується через виховання і практику. Лише вчинки, що здійснюються відповідно до розуму та моральних норм, можуть сприяти досягненню справжнього блага. У контексті цього суспільна ідентичність також може розглядатися як сфера, що потребує добродетельного підходу та здатності кожного індивіда до самовдосконалення (Арістотель, 1998). Цей принцип може бути корисним для розуміння соціальної поведінки в умовах війни, коли люди, шукаючи балансу між потребою в самозбереженні та взаємодопомозі, повинні діяти з добродетельністю. В умовах війни та соціальних трансформацій досягнення етичного балансу між особистими і суспільними потребами є важливим аспектом, який сприяє збереженню суспільної гармонії та колективної ідентичності.

Перехід від колективної ідентичності до національної полягає в усвідомленні спільної історії, культурних цінностей і символів, які об'єднують людей в одну націю, надають їм почуття приналежності до чогось більшого, ніж окрема соціальна група. Колективна ідентичність базується на загальних рисах, які люди поділяють у межах визначеного соціального або культурного контексту, як-от мова, традиції чи світоглядні цінності. Національна ідентичність водночас включає ці елементи, але також має сильніший акцент на історичних наративах, державній символіці та географічній території, які формують уявлення про спільну долю та майбутнє. Отже, національна ідентичність – це форма колективної ідентичності, яка виходить за межі простої соціальної єдності, перетворює її на усвідомлення єдності на рівні цілої нації, особливо в умовах криз, які підсилюють потребу у відчутті національної приналежності та захисту спільних цінностей.

Відомо, що національна ідентичність – це не лише питання культури та мови, а й глибоке відчуття спільного минулого та відповідальності за майбутнє. В умовах війни ідентичність стає ще більш осмисленою та чіткою, трансформуючись у символічний щит, який допомагає людям виживати й об'єднуватися в боротьбі. Оксана Забужко підкреслює, що війна не лише стирає кордони між людьми, але й руйнує «спів-чуття, спів-переживання – відчуття ліктя,

підставленого плеча» (Забужко, 2022, с. 73). У цьому сенсі національна ідентичність стає механізмом, що дозволяє подолати соціальну атомізацію та зберегти відчуття солідарності в часи крайнього напруження.

Метафори, які використовує Оксана Забужко у своїх есеях, зокрема в «Найдовшій подорожі», мають глибокий символічний зміст, що дозволяє заглибитися в розуміння національної ідентичності як процесу. О. Денис зазначає, що метафори О. Забужко демонструють багатовимірність української ідентичності, яка формується через особисті переживання та культурну пам'ять (Денис, 2014). У контексті національної ідентичності такі метафори стають засобами, які дозволяють українцям виразити свої прагнення до самостійності, свободи та зв'язку з рідною землею. У «Найдовшій подорожі» авторка розглядає ідентичність як мандрівку, що вимагає від людини не лише пізнання себе, але й збереження зв'язку з колективною свідомістю свого народу, що є важливим в умовах кризи та глобалізації.

Згідно з аналізом О. Денис, метафори О. Забужко також підкреслюють глибокі зв'язки між індивідуальною та національною ідентичністю, де особисті переживання стають частиною спільного культурного досвіду (Денис, 2014). Наприклад, у тексті метафори подорожі та коренів символізують тяглість культурної пам'яті, що передається від покоління до покоління, зберігаючи національну спадщину. Завдяки цим метафорам національна ідентичність постає не як статична, а як динамічна категорія, що постійно розвивається під впливом змін у суспільстві. Такий підхід дозволяє глибше зрозуміти роль літератури та культури у формуванні ідентичності, оскільки вони дають змогу осмислити особистий досвід як частину загальнонаціональної історії та спадщини.

О. Забужко, звертаючись до історичного досвіду країн, що пройшли радянський вплив, описує народи «колишнього Варшавського блоку» як «співкамерників» у тюрмі імперії (Забужко, 2022, с. 27). Цей образ актуалізує питання культурного спадку, який продовжує визначати долі сучасних поколінь. Для українського народу національна ідентичність є інструментом не лише самоусвідомлення, але й відторгнення від колоніальної спадщини,

прагненням подолати «раковий розрив міліції і розгул корупції» (Забужко, 2022, с. 108), що залишився у спадок від радянської системи. Отже, герменевтичний аналіз символів та метафор О. Забужко дозволяє виявити глибокі емоційні та соціальні механізми, що об'єднують людей перед лицем загрози.

Нині Україна постає як «народ-воїн» (Забужко, 2022, с. 119), і цей образ є вираженням ідентичності, що формувалась через боротьбу за свободу та незалежність. Символіка війни, на яку посилається О. Забужко, підкреслює важливість національної єдності в умовах кризи. Зазначена метафора не лише відображає сучасний стан нації, але й служить основою для консолідації зусиль і мобілізації всіх ресурсів у боротьбі проти агресора. У цьому сенсі ідентичність стає не просто культурним маркером, а джерелом сили й опору, який проявляється на всіх рівнях суспільного життя.

Національна ідентичність українців, як зазначає О. Забужко, не є простою концепцією, а радше «колекцією стресових станів» (Забужко, 2022, с. 16), що виникає в умовах постійної загрози. Герменевтика П. Рікера допомагає зрозуміти, як ці стани, метафорично виражені через мову та символіку, стають частиною культурної пам'яті та підтримують національне самоусвідомлення. Метафори О. Забужко підкреслюють тягар і труднощі, з якими стикається суспільство, а також роблять видимими психологічні аспекти ідентичності, формуючи колективний досвід.

Образ «тюрми народів» (Забужко, 2022, с. 137), що характеризує колишню імперію, уособлює важливий аспект національної ідентичності, а саме звільнення від колоніального минулого та пошук нового шляху. О. Забужко висловлює колективний біль і водночас надію на звільнення, яка закладена в ідеї національного відродження. Інтерпретація цієї метафори через герменевтичний підхід дозволяє поглиблено осмислити процеси переосмислення минулого, які необхідні для формування повноцінної національної ідентичності.

Ситуація із примусовою міграцією українських дітей до Польщі під час війни є складним соціальним явищем, яке впливає на формування ідентичності й адаптацію цих дітей до нових умов. Згідно з дослідженнями А. Каліновської, Б. Краковської та М. Салковської, соціальні

реакції польського суспільства на присутність українських дітей варіюються від підтримки та солідарності до виникнення соціальної напруженості в окремих регіонах (Kalinowska et al., 2023). Це явище є наслідком як емоційної залученості поляків до ситуації в Україні, так і культурного шоку, який відчувають обидві сторони в умовах тривалої адаптації.

У дослідженні М. Федеровича та С. Терепищого про польську систему освіти в умовах війни детально аналізуються виклики, з якими стикаються польські школи, які приймають українських дітей (Federowicz, Terapyshchy, 2024). Серед основних труднощів, виділених авторами, є мовний бар'єр, що ускладнює процес навчання та соціальної інтеграції. Польські школи були змушені оперативним чином адаптуватися, упроваджувати додаткові заняття з польської мови та створювати спеціальні освітні програми для українських дітей. У багатьох випадках підтримка з боку вчителів і польських учнів допомагає українським дітям відчувати себе частиною спільноти, що сприяє їхній інтеграції.

Окрім того, А. Каліновська та її колеги зазначають, що українські діти, які пережили травматичний досвід війни, мають особливі психологічні потреби (Kalinowska et al., 2023). Польські школи, намагаючись відповідати цим потребам, часто залучають психологів і створюють підтримувальні програми. Проте наявність великої кількості українських учнів із такими потребами перевантажує систему підтримки, що потребує залучення додаткових ресурсів. У таких умовах постає потреба у створенні міждержавних програм підтримки для забезпечення повноцінної інтеграції дітей і мінімізації впливу травматичних переживань на їх навчання та соціальну адаптацію.

М. Федерович і С. Терепищій також акцентують на важливості збереження культурної ідентичності українських дітей, які змушені інтегруватися в нове культурне середовище (Federowicz, Terapyshchy, 2024). Польські школи, розуміючи цю проблему, намагаються включати елементи української культури в освітній процес, підтримують українську мову та культуру на рівні навчальних програм і шкільних заходів. Такий підхід дозволяє українським дітям не лише адаптуватися до нових умов, але й зберегти зв'язок із рідною

культурою, що сприяє їхньому емоційному комфорту та формуванню цілісної ідентичності в умовах міграції.

Сучасна польська система освіти зіткнулася з унікальними викликами через великий потік українських дітей, що прибули у країну через війну. М. Федерович і С. Терепищій підкреслюють, що польська освіта намагається не лише адаптувати цих дітей до нових умов, але й сприяти їхній інтеграції в нове культурне середовище, за збереження водночас їхньої національної ідентичності (Federowicz, Teresyshchyi, 2024). Важливим аспектом цієї інтеграції є забезпечення мовної підтримки, додаткових освітніх ресурсів і психологічної допомоги, що дозволяє українським дітям краще пристосуватися до нового навчального середовища. Такий підхід сприяє не лише ефективній інтеграції дітей, але й загальному зміцненню відносин між українським і польським народами.

У ширшому контексті С. Терепищій підкреслює важливість формування освітніх стратегій, спрямованих на побудову миру та взаєморозуміння, особливо в умовах глобальних конфліктів (Терепищій, 2021). Він наголошує, що освіта може виступати потужним інструментом у миротворчій діяльності, коли вона сприяє розвитку цінностей толерантності, співчуття та взаємної підтримки. Щодо українських дітей у польських школах, освітня система, що підтримує ці цінності, може не лише допомогти їм адаптуватися, але і сприяти формуванню їхньої стійкості та здатності до співпраці в мультикультурному середовищі. Отже, освіта, яка орієнтована на миротворчість і взаємне розуміння, може стати ключем до інтеграції дітей, які пережили травматичний досвід війни, а також сприяти створенню більш згуртованого та стабільного суспільства.

В. Андрущенко та колеги аналізують процес конституціалізації освітнього простору Європи та підкреслюють, що освіта відіграє ключову роль у формуванні національної ідентичності, інтегруючи аксіологічні засади та культурні цінності в освітні програми (Андрущенко та ін., 2014). Важливим аспектом цього процесу є здатність освіти не лише передавати знання, а й виховувати громадянську свідомість, що ґрунтується на повазі до національних цінностей і традицій. Отже, освітня система стає

своєрідним інструментом для формування та зміцнення національної ідентичності, закладає фундамент спільного розуміння та поваги до культурної спадщини. В умовах глобалізації, яка спричиняє взаємопроникнення культур, конституціалізація освіти допомагає зберегти автентичність національної ідентичності, що сприяє стійкості національних спільнот у європейському просторі (Андрущенко та ін., 2014).

Окрім збереження національних цінностей, конституціалізація освіти, за словами В. Андрущенка, забезпечує також формування відкритого і демократичного суспільства, де національна ідентичність поєднується із загальноєвропейськими гуманістичними принципами (Андрущенко та ін., 2014). Це стає особливо важливим для країн, які мають складну історію або перебувають у стані соціальних потрясінь. Виховання молоді в дусі національної гордості разом із повагою до інших культур формує не лише сильну національну, але й колективну європейську ідентичність, де кожна нація зберігає свої особливості, проте інтегрується в ширший ціннісний простір. Освіта в цьому контексті слугує платформою, що дозволяє молоді зберігати власну ідентичність і водночас брати активну участь у формуванні культурного та ціннісного європейського простору.

Повертаючись до метафор О. Забужко, варто відзначити, що вони не лише передають емоційне напруження та травматичний досвід українського суспільства, але й дозволяють усвідомити національну ідентичність як форму опору. Наприклад, описом пострадянських країн як «співкамерників» у «тюрмі народів» авторка підкреслює глибокий травматичний досвід спільної історії із пригніченням національної свободи (Забужко, 2022). Цей образ також нагадує про незавершеність національного визволення, що продовжує жити боротьбу за культурну та політичну незалежність у сучасних умовах. О. Забужко використовує цю метафору як спосіб зберегти пам'ять про минуле і підтримати готовність протистояти загрозам, що і зараз ставлять під питання суверенітет і цілісність країни.

Метафора «раковий розріст міліції і розгул корупції» відображає руйнівний вплив радянської спадщини, яка продовжує отруювати сучасне українське суспільство (Забужко, 2022, с. 108). Цей образ підкреслює, що

національна ідентичність є не лише культурним явищем, а й політичним проєктом, спрямованим на подолання цих структурних викликів. У цьому контексті боротьба з корупцією стає не просто питанням правової системи, але й символом очищення національної ідентичності від нав'язаних зовнішніх впливів, що підтримувалися роками. Цей процес перетворення та відновлення не є швидким або легким, але він є необхідним для збереження культурної цілісності та відновлення національного духу.

Метафора «повсюдно розлитою повинню дзюркотить українська мова різного ступеня чистоти» передає зусилля українського народу щодо збереження і популяризації рідної мови в умовах культурної експансії (Забужко, 2022, с. 23). Для О. Забужко мова є не просто засобом комунікації, а справжнім символом національної ідентичності, що проникає в усі сфери життя та відображає багатство і різноманітність української культури. Мова, як зазначає авторка, є тісно пов'язаною з національною свідомістю, і її поширення та розвиток є способом закріплення національної ідентичності у свідомості наступних поколінь. У цьому сенсі мовна ідентичність стає важливим аспектом колективного самовизначення, підтримки зв'язку з минулим і передачі культурної спадщини через мову і слово.

Висновки. По-перше, філософський аналіз національної ідентичності в умовах кризи показує, що ідентичність є не статичною категорією, а динамічною конструкцією, яка формується через складні процеси культурного самовизначення й осмислення історичного досвіду. Війна та соціальні потрясіння активізують національну самосвідомість, трансформують її у форму опору та збереження цінностей. Метафори О. Забужко, які використовуються для опису цього процесу, розкривають глибокі переживання народу і стають символами, що підсилюють колективне відчуття приналежності та єдності.

По-друге, філософський вимір національної ідентичності проявляється у зв'язку між індивідуальною свідомістю та колективною пам'яттю. Мова, символи та культурні наративи, що проникають у повсякденне життя, є засобами передачі цінностей і відчуттів, які підтримують стійкість суспільства. Герменевтичний підхід П. Рікера дозволяє глибше осмислити ці

символи як частину безперервного діалогу між минулим і теперішнім, де кожна людина інтерпретує власний досвід крізь призму загальнонаціональної пам'яті.

По-третє, національна ідентичність у філософському вимірі стає не тільки засобом самозбереження, але й інструментом для подолання спадщини колоніалізму та постійного збереження автентичності. Як показують метафори О. Забужко, боротьба з культурною та політичною спадщиною пригнічення є важливим кроком у формуванні ідентичності, заснованої на національних цінностях, а не на зовнішніх впливах. Це робить національну ідентичність дієвою, етичним обов'язком для кожного громадянина, що прагне зберегти зв'язок із рідною землею та культурою навіть у часи нестабільності.

По-четверте, міграції, особливо примусова міграція через війну, відіграють значну роль у переосмисленні національної ідентичності. Для тих, хто вимушено залишає свою країну, національна ідентичність стає джерелом підтримки та зв'язку з рідним домом, який зберігається навіть на чужині. Досвід українських дітей у Польщі, описаний у дослідженнях, підкреслює важливість культурної ідентичності, яка дозволяє їм інтегруватися в нове середовище та водночас не втрачати відчуття приналежності до свого народу. Міграційний досвід загострює відчуття національної приналежності та ставить перед суспільством питання збереження ідентичності в умовах багатокультурного середовища, що ще більше підсилює значення герменевтичного аналізу символів і мовних практик.

По-п'яте, освіта стає центральним інструментом у формуванні та підтримці національної ідентичності, особливо в умовах кризи. Вона не лише забезпечує передачу знань, але й сприяє формуванню цінностей, що об'єднують суспільство, а також зміцнюють почуття національної гордості та патріотизму. Освітня система, зокрема в умовах війни, може стати платформою для збереження культурної спадщини, виховання нового покоління на засадах національної єдності та солідарності. Конституціоналізація освітнього простору, як зазначають В. Андрущенко й інші дослідники, дозволяє інтегрувати аксіологічні засади в освітні програми, підтримувати зв'язок між особистою і національною ідентичністю через мову, літературу й історію.

Список використаних джерел:

- Андрущенко, В., Андрущенко, Т., Савельєв, В. (2014). Конституціоналізація освітнього простору Європи: аксіологічний вимір. Київ: МП «Леся». 460 с.
- Денис, О. (2014). Види метафор на основі есею Оксани Забужко «Найдовша подорож». *Актуальні питання гуманітарних наук*. Вип. 76, том 1, С. 162–166.
- Джексон, Ф. (2024). *Чого не знала Мері*. Київ: Київський університет. 4 с.
- Забужко, О. *Найдовша подорож*. Київ: Комора, 2022. 165 с.
- Заїчко, В. (2020). Мовна політика навчання іноземних здобувачів у закладах вищої освіти України. *Міждисциплінарні наукові дослідження: особливості та тенденції: матеріали Міжнародної наукової конференції*. 4 грудня, 2020 рік. Чернігів, Україна: МЦНД, с. 41–42.
- Заїчко, В. (2023). Конструювання ідентичності та влада в епоху цифрових технологій. *Цифрова культура: медіаграмотність, соціальна відповідальність, права людини*. Київ: Вид-во УДУ імені Михайла Драгоманова, С. 21–22.
- Рікер, П. (2000). *Про інтерпретацію*. Київ: Четверта хвиля. 432 с.
- Aristotle (1998). *Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. 450 p.
- Federowicz, M., Terepyszchyi, S. (2024). *Polska edukacja wobec wojny w Ukrainie*. Warszawa: Studia BAS.
- Kalinowska, A., Krakowska, B., Sałkowska, M. (2023). *Analyses of Social Reactions During the War in Ukraine*. Kraków: UJ Press.
- Terepyszchyi, S. (2021). In Search of Peacebuilding Strategies for the Global Civilization: from “Education for War” to “Education for Peace”. *Philosophy and Cosmology*. T. 27. С. 153–162.
- Zaichko, V. Language Policy for International Students in Ukrainian Higher Education Institutions. *Studia Warmińskie*, 2021, T. 58, pp. 143–159.

References:

- Andrushchenko, V., Andrushchenko, T., Saveliev, V. (2014). Konstytutsionalizatsiia osvithnoho prostoru Yevropy: aksiolohichniy vymir [Constitutionalization of the educational space of Europe: axiological dimension]. Kyiv: MP Lesia]. 460 s. [in Ukrainian].
- Denys, O. (2014). Vidy metafor na osnovi esieiu Oksany Zabuzhko “Naidovsha podorozh” [Types of metaphors based on Oksana Zabuzhko’s essay “The Longest Journey”]. Aktualni pytannia humanitarnykh nauk [Current Issues of the Humanities]. Vyp. 76, Tom 1, pp. 162–166 [in Ukrainian].
- Jackson, F. (2024). Choho ne znala Meri [What Mary Didn’t Know]. Kyiv: Kyivskiy universytet, 4 s. [in Ukrainian].
- Zabuzhko, O. (2022). Naidovsha podorozh [The Longest Journey]. Kyiv: Komora, 165 s. [in Ukrainian].
- Zaichko, V. (2020). Movna polityka navchannia inozemnykh zdobuvachiv u zakladakh vyshchoi osvity Ukrainy [Language Policy for Teaching Foreign Applicants in Ukrainian Higher Education Institutions]. Mizhdystyplinarni naukovy doslidzhennia: osoblyvosti ta tendentsii: materialy mizhnarodnoi naukovoї konferentsii [Interdisciplinary Scientific Research: Features and Trends: Proceedings of the International Scientific Conference]. December 4, Chernihiv, Ukraine: MNTD, pp. 41–42 [in Ukrainian].
- Zaichko, V. (2023). Konstruktsiiuvannia identychnosti ta vlada v epokhu tsyfrovyykh tekhnolohii [Identity construction and power in the era of digital technologies]. Tsyfrova kultura: mediihromotnist, sotsialna vidpovidalnist, prava liudyny [Digital Culture: Media Literacy, Social Responsibility, Human Rights]. Kyiv: Vyd-vo UDU imeni Mykhaila Drahomanova, pp. 21–22 [in Ukrainian].
- Riker, P. (2000). Pro interpretatsiiu [On Interpretation]. Kyiv: Chetverta khvylya, 432 s. [in Ukrainian].
- Aristotle (1998). *Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. 450 p.
- Federowicz, M., Terepyszchyi, S. (2024). *Polska edukacja wobec wojny w Ukrainie* [Polish Education in the Face of the War in Ukraine]. Warsaw: Studia BAS [in Polish].
- Kalinowska, A., Krakowska, B., Sałkowska, M. (2023). *Analyses of Social Reactions During the War in Ukraine*. Kraków: UJ Press [in Polish].
- Terepyszchyi, S. (2021). In Search of Peacebuilding Strategies for the Global Civilization: from “Education for War” to “Education for Peace.” *Philosophy and Cosmology*. Vol. 27, pp. 153–162.
- Zaichko, V. (2021). Language Policy for International Students in Ukrainian Higher Education Institutions. *Studia Warmińskie*. Vol. 58, pp. 143–159.

Знаменський Дмитро Віталійович,
*аспірант кафедри соціології та філософії
Мелітопольського державного педагогічного
університету імені Богдана Хмельницького
orcid.org/0009-0001-2112-0306
znamenskii.d@gmail.com*

Предместніков Олег Гарійович,
*доктор юридичних наук, професор, заслужений юрист України,
завідувач кафедри права Мелітопольського державного
педагогічного університету імені Богдана Хмельницького
orcid.org/0000-0001-8196-647X
Scopus Author ID: 57226855343
ResearcherID: IAO-1664-2023
predmestnikov@ukr.net*

ДОСЛІДЖЕННЯ ТРАНСФОРМАЦІЇ СВІДОМОСТІ ПІД ЧАС РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ У ВІТЧИЗНЯНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Трансформація свідомості українців в умовах російсько-української війни являє собою надзвичайно актуальне та багатогранне явище, яке потребує глибокого філософського осмислення. Дослідження розкриває, як війна виступає чинником, що радикально змінює інтенціональні та когнітивно-афективні структури особистості та суспільства. Глибина цих змін виявляється в переформатуванні аксіологічних настанов, де національна ідентичність набуває архетипічного, майже сакрального значення. Мета статті – виявити, як російсько-українська війна впливає на еволюцію національної свідомості українців, розкриваючи механізми зміни глибинних когнітивних, емоційних та ідеологічних структур, що лежать в основі національного самоусвідомлення.

Методологічний підхід до дослідження є комплексним і міждисциплінарним, зокрема синергетичний і феноменологічний аналіз свідомісних процесів. Синергетична перспектива дозволяє виявити нелінійні динаміки, що виникають у колективній свідомості під впливом воєнного катаклізму, тоді як феноменологічний підхід досліджує глибинні елементи самосвідомості, які трансформуються під тиском екзистенційних викликів. Психоантропологічні та соціально-філософські методи аналізу дозволяють глибше зрозуміти зміни у психоемоційних настановах і ціннісних орієнтаціях українського суспільства.

Результати дослідження засвідчують, що під впливом війни українська свідомість зазнає значної трансформації, яка виявляється в радикальній реконфігурації базових аксіологічних і когнітивних конструкцій. Виявлено, що колективна свідомість адаптується до екстремальних умов шляхом інтерналізації нових етичних імперативів, які посилюють здатність суспільства до стійкості та солідарності.

Трансформація свідомості українського суспільства в умовах війни є еволюційним феноменом, що виходить за межі звичайних соціокультурних змін, торкаючись екзистенційних аспектів національного буття. Війна стає каталізатором для відродження та зміцнення національної ідентичності через активацію архетипічних моделей мислення та відчуттів, які лежать в основі колективної психології.

Ключові слова: трансформація свідомості, національна ідентичність, архетипи, колективна свідомість, російсько-українська війна, психоантропология, аксіологічні зміни.

Znamenskyi Dmytro,
*Postgraduate Student at the Department of Sociology and Philosophy
Bogdan Khmelnytsky Melitopol State Pedagogical University
orcid.org/0009-0001-2112-0306
znamenskii.d@gmail.com*

Predmestnikov Oleh,
*Doctor of Law, Professor, Honored Lawyer of Ukraine,
Head of the Department of Law
Bogdan Khmelnytsky Melitopol State Pedagogical University
orcid.org/0000-0001-8196-647X
Scopus Author ID: 57226855343
ResearcherID: IAO-1664-2023
predmestnikov@ukr.net*

RESEARCH ON THE TRANSFORMATION OF CONSCIOUSNESS DURING THE RUSSO-UKRAINIAN WAR IN UKRAINIAN PHILOSOPHY

The transformation of Ukrainian consciousness amid the Russo-Ukrainian war represents a highly relevant and multifaceted phenomenon that demands profound philosophical understanding. This research reveals how the war serves as a force that radically alters the intentional, cognitive, and affective structures of both individuals and society. The depth of these changes is manifested in the reconfiguration of axiological values, with national identity assuming an archetypal, almost sacred significance. The purpose of this article is to explore how the Russo-Ukrainian war influences the evolution of Ukrainians' national consciousness by uncovering the mechanisms underlying changes in the deep cognitive, emotional, and ideological structures fundamental to national self-awareness.

The methodological approach of this research is both comprehensive and interdisciplinary, incorporating synergetic and phenomenological analyses of conscious processes. The synergetic perspective allows for the identification of nonlinear dynamics emerging within the collective consciousness under the impact of wartime upheaval, while the phenomenological approach examines profound elements of self-awareness transformed under existential pressures. Psychoanthropological and socio-philosophical methods further enhance the understanding of shifts in the psycho-emotional attitudes and value orientations within Ukrainian society.

The findings indicate that, under the influence of war, Ukrainian consciousness undergoes significant transformation, evident in the radical reconfiguration of fundamental axiological and cognitive constructs. It is observed that the collective consciousness adapts to extreme conditions by internalizing new ethical imperatives that reinforce societal resilience and solidarity.

The transformation of consciousness within Ukrainian society during the war is an evolutionary phenomenon that transcends conventional sociocultural changes, touching upon the existential aspects of national existence. The war acts as a catalyst for the revival and strengthening of national identity through the activation of archetypal modes of thinking and feeling at the core of collective psychology.

Key words: transformation of consciousness, national identity, archetypes, collective consciousness, Russo-Ukrainian war, psychoanthropology, axiological changes.

Вступ. Постановка проблеми та її актуальність. Проблема радикальної трансформації свідомісної парадигми під час російсько-української війни постає як надзвичайно складне і глибинне явище, що потребує тонкого теоретичного аналізу. Універсальна зміна інтенціональної структури індивідуальної та колективної суб'єктивності, зумовлена екзистенційними випробуваннями, набуває статусу метаінституційного виклику, який резонує на рівні антропологічного горизонту суспільства (Манойло, 2022, с. 101). Зокрема, антиномічний характер

війни не лише маніфестує кризу традиційних ціннісних конструкцій, а й формує новий тип герменевтичної дихотомії між архетипічними імперативами національної ідентичності та загальноцивілізаційними ідеалами (Варіпаєв, Міносян, 2024, с. 150).

З філософсько-гносеологічного погляду концепція свідомості як динамічної монадології переживає сутнісне переосмислення, оскільки тепер в її епіцентрі постає питання емерджентної етики (етика, що виникає із взаємодій у складних системах) і колективної

волі до свободи, що радикально модифікує аксіологічний базис індивіда (Юринець та ін., 2020, с. 301). Під впливом воєнного досвіду відбувається процес реконфігурації когнітивно-емоційного апарату, який виходить за межі звичних соціальних аттракторів (стабільні соціальні патерни, що виникають через взаємодію), активуючи латентні, часто архаїчні, шари несвідомого. Це породжує ефект ритуалізації національної мітології (перетворення національних міфів на обов'язкові ритуали або символи культури), де ідея героїчного опору імпліцитно поєднується із сакральною модальністю колективного самопожертвування, перетворюючи війну на суто есхатологічний феномен. Вагомий акцент у структурі трансформованої свідомості належить феномену онтологічної деконструкції звичних категорій особистої ідентичності, що здійснюється через проєкцію індивідуальних переживань на тло макрокосмічного нарративу (Требін, Чернишова, 2021, с. 170). Воєнний стан як каталізатор цього процесу спричиняє відторгнення гегемонії раціональних імперативів і натомість упроваджує феноменологічний примат сублімаційних інстинктів (перенесення потягів у творчість чи корисну діяльність) і афективних трансцендій (піднесення емоцій до духовного рівня) (Шамра, 2023, с. 7). Відбувається своєрідна реконституція свідомісної реальності, у якій онтологічна модальність «бути» трансформується у «стати» – стати частиною надіндивідуального стану.

Синергетичний аналіз змін у сфері підсвідомих і надсвідомих конструктів українського суспільства виявляє суттєві зміни у психоемоційних і ноетичних матрицях. В умовах системного катаклізму колективний ментальний стан проходить через процеси імперативної адаптації до нової соціогуманістичної парадигми. Отже, архетипічні диспозиції (уроджені схильності або тенденції поведінки, засновані на архетипах), які раніше лишалися в пасивному стані, активуються на рівні культурного коду, інтегруючи до нього елементи екзистенціальної філософії, зокрема ідеї трагічного стоїцизму й онтологічної неотенієвості в умовах воєнного буття (Шамра, 2023, с. 17).

Можна констатувати, що трансформація свідомісної тканини українського суспільства є емерджентним процесом, який розгортається як у сфері індивідуальної психогалактики, так

і на рівні національної монадності (унікальна колективна ідентичність нації). Вплив війни не просто корелює зі змінами у світоглядній еkleктиці, а фактично репродукує нову онтологію буття, насичену полісемантичними значеннями й інтенціональними смислами.

Аналіз досліджень та публікацій. Аналіз наукових досліджень, що розглядають трансформаційні процеси свідомісної сфери під впливом російсько-української війни, демонструє широке розмаїття методологічних і концептуальних інструментаріїв, застосованих для виявлення глибинних метаморфоз колективної ідентичності. О. Гончарова, Г. Елфстром, Н. Манойло, В. Шамра, Н. Фотіон акцентують, що герменевтичний аспект колективної самоідентифікації набуває характеру гетерономної епістемології, спричиненої гострою потребою в переосмисленні національної суб'єктності. Дослідження показують, як війна, пронизуючи всі онтологічні рівні свідомості, спричиняє тотальну зміну символічної екзегези культурних ідентифікаторів, що актуалізує глибинний епістемічний потенціал колективного «ми».

Соціально-філософський аспект досліджень порушує питання метаморфоз у колективному аксіологічному полі, спричинених війною, у якій система цінностей зазнає переформатування на рівні нормативної парадигматики. Л. Белкін, М. Белкін, З. Величко, Г. Вусик, С. Куцупал, Р. Ленда, Н. Лікарчук, І. Сопілко, М. Требін, Т. Чернишова, Ю. Юринець досліджують трансформацію аксіологічного базису на рівні соціетальної суб'єктивності, розглядають війну як каталітичний феномен для когнітивно-аксіологічної перебудови. Зокрема, феномен солідаризації, що відображає архетипічні прототексти національної пам'яті, постає в цих дослідженнях не просто як реакція на кризу, а як вияв внутрішньої реконфігурації соціетальних диспозицій, що дедалі більше формують новий культурно-аксіологічний габітус.

О. Венгер, О. Варіпаєв, Б. Матюшко, А. Міносян, О. Новакова, М. Остапенко, О. Постол, Н. Турпак аналізують реконцептуалізацію когнітивних і афективних структур свідомості, що виникають під дією травматичних імпульсів. Вони розглядають війну як імпліцитний чинник архетипічного актуалізму, що виводить на поверхню глибинні психологічні архітектони колективного несвідомого.

Мета дослідження – визначити аспекти трансформації свідомості в українській філософській думці в умовах російсько-української війни.

Виклад основного матеріалу. Феномен трансформації свідомості, позначений різноспрямованістю інтерпретаційних векторів, посідає міждисциплінарне місце в парадигматичному перетині філософського, соціологічного та психоантропологічного знання. Такий процес, згідно з теоретичними інтенціями гетерогенного корпусу авторитетних праць, є не лише флуктуаційною модифікацією, але й істотною метаморфозою глибинних когнітивно-афективних комплексів (перетворення глибинних психологічних структур думок і емоцій), що корелюють із субстратами інтенціонального, екзистенційного та соціокультурного вимірів (Hauskeller, Sjöstedt-Hughes, 2022, с. 73). Філософська теорія трансформації свідомості, зокрема в контексті онтологічної метарефлексії (роздуми про власне мислення), імпліцитно розкриває діалектичну динаміку самоусвідомлення, що, згідно із класичними постулатами гегелівської феноменології, перебуває в постійній полівалентній боротьбі із власною відчуженістю, деконструкцією та регенерацією (Fotion, Elfstrom, 2020, с. 93). У такому контексті термін “Aufhebung” постає як епістемологічно завантажена категорія, що означає одночасну десакралізацію і синтез контрадикторних моментів свідомості, які діалектично зливаються в новий ґештальт буттєвих смислів (Hauskeller, Sjöstedt-Hughes, 2022, с. 79). Відповідно, свідомість перестає бути автономною величиною і виявляється в конституції динамічної системи онтологічних диспозицій, де кожна нова фаза трансцендує попередню.

Феноменологічно орієнтовані традиції, включаючи ідеї Е. Гуссерля та його спадкоємців, конструюють перспективу свідомості як екзистенційно-есенціальної трансгресії, що відбувається крізь призму актів інтенціональності, обмеженої горизонтом «життєвого світу» (Lebenswelt) (Fotion, Elfstrom, 2020, с. 117). Через метод «епохе» та редукції свідомість реконфігурує себе, відмовляючись від догматичних настанов, і вивільняє латентні потенції трансцендентального розуміння, що, своєю чергою, залучає суб'єкт у новий рівень онтологічного самоусвідомлення (Hauskeller, Sjöstedt-Hughes, 2022, с. 94). Таке розуміння свідомості,

базоване на концепції «конституції», дозволяє досягнути трансформацію як безперервний процес продукції та репродукції смислів.

З погляду соціологічного ракурсу трансформаційні механізми колективної свідомості відображають макроструктурну перерозподіленість соціальних парадигм. Парадигматичні зміни, згідно з веберіанською теорією, корелюють із процесами раціоналізації та секуляризації, які не лише детермінують економічну поведінку, але й спонукають до рефлексивного переформування світоглядних основ (Fotion, Elfstrom, 2020, с. 121). У цьому контексті колективна свідомість трансформується відповідно до латентних соціальних кодів і культурних скриптів, що кодифікують динаміку соціального буття, утворюючи нову форму «раціоналізованої об'єктивності», що є основою модерністської епохи. Ю. Габермас, за допомогою концепції «життєвого світу» та «системи», вказує на виникнення кризи легітиматії, яка порушує екзистенційну валідність традиційних соціальних норм і маніфестує потребу у відновленні автентичного діалогу, що підсилює соціальну суб'єктивність (Hauskeller, Sjöstedt-Hughes, 2022, с. 118).

Варто зауважити, що психоантропологічна перспектива трансформації свідомості висвітлює сублімінальні механізми (підсвідомі процеси впливу) суб'єктивного та колективного психічного досвіду як процеси, що водночас продукують і трансформують архетипічні матриці свідомості. Юнгіанська теорія, зокрема, концептуалізує феномен індивідуатії як внутрішній конфлікт, зумовлений глибинною амбівалентністю між его-центрацією й інтеграцією колективного несвідомого (Fotion, Elfstrom, 2020, с. 207). Архетипи, що проявляються у свідомості у формі символічних образів і мотивів, формують «цілісність» суб'єкта через трансценденцію особистого его та входження в поле колективної суб'єктивності, що слугує основою для метаморфози психічної структури.

У соціокультурному контексті війни психоментальні структури української спільноти зазнають багатоаспектної трансформації, що детермінує ноетичну організацію нації (визначає інтелектуальну та духовну структуру нації) як цілісного метасуб'єкта. Можна спостерігати аномальні трансформації когнітивних парадигм і колективних праксеологічних настанов, що супроводжуються модифікаціями

культурно-ціннісної й екзистенціальної матриці (Турпак, 2024, с. 98). Такі трансформації є не лише інтраіндивідуальними, але й функціонально кооперованими на рівні метакультурного архетипу, що зумовлює зміщення аксіологічних континуумів у свідомості, підсвідомості та надсвідомості.

Наприклад, на рівні підсвідомого відбувається своєрідна інтерналізація трансгресивного афекту, де переживання війни асимілюються у вигляді латентних імпринтів, що структурують психічну організацію індивіда через гештальт колективного резонансу. Підсвідомість, опосередкована трансгенетичними парадигмами, починає кристалізувати форми компенсаційної афективної ригідності (емоційна жорсткість, обмеження гнучкості), які стають основою когнітивно-афективних патернів, що проникають у неусвідомлені рівні особистості (Требін, Чернишова, 2021, с. 156). Механізми психосоціальної рефлексії, зумовлені цим імпліцитним полем, сприяють детериторіалізації патернів (процес, коли звичні схеми або моделі втрачають зв'язок із конкретним місцем чи контекстом) індивідуального переживання та їх інтеграції в гештальтні утворення колективної ідентичності.

Надсвідомий рівень свідомості проявляє феномен егрегоріальної архетипізації, що репрезентує сакральні та метафізичні імпульси, які формуються через підключення до квазірелігійних структур національного міфу (Венгер, Постол, 2023, с. 99). У контексті екзистенційного тиску війни активуються колективно-архетипічні елементи (універсальний символ або мотив, що відображає колективний досвід людства), що, відповідно до юнгіанської теорії, здійснюють підключення до так званого «активного імпульсу», або ж національного егрегора (Венгер, Постол, 2023, с. 100). Таке надсвідоме підґрунтя живить антропологічні ідеали героїчної сакралізації опору, що кристалізуються у формі індивідуально-національних проєкцій героїчного архетипу. А от на свідомому рівні домінують когнітивні процеси деконструкції, які підпорядковуються механізмам створення інноваційних ідеологем, що формують політичний і національний наратив в умовах деколоніального дискурсу. Ідеологеми, що актуалізуються завдяки цьому наративному процесу, функціонують як базові ноєматики, які задають орієнтири світоглядної картографії (Likarchuk

et al., 2023, с. 770). Відповідні семантичні конструкти відіграють роль когнітивних маркерів, що вказують напрям індивідуально-колективного спрямування вектора національної суб'єктності, підкреслюючи сутність автохтонної та водночас антагоністичної ідентичності.

Інтегральним аспектом когнітивної реорганізації є виникнення дисоціативних онтологем (розриви у принципах буття) та когнітивних інверсій, які формуються під тиском трансгресивних наративів війни (Данильян, Дзьобань, 2022, с. 17). Такий процес можна схарактеризувати як онтоепістемічну рефлексію (осмислення зв'язку між буттям (онтологія) та знанням (епістемологія), де індивідуальні когнітивні інверсії створюють простір для нових онтологічних конструктів, що зумовлюють флуктуації ідентичності (коливання або зміни в самосприйнятті й особистій ідентичності). На тлі трансцендентного досвіду війни в онтологічній структурі українського суспільства виникають сплески, подібні до лімінальних психічних артефактів, які деконструють звичні категорії буття та кристалізують нові елементи колективної метаідентичності.

Афективний компонент свідомості також зазнає значних модифікацій, що набувають форми трансцендентного емоційного катарсису – процесу метаафективної трансформації індивідуального та колективного відчаю у феноменологію метафізичної надії та національного піднесення (Гончарова, 2022, с. 66). У цьому контексті емотивні поля нації, що перебувають під тиском екзистенціального тиску, виробляють парадигму емоційної сублімації, за допомогою якої розсіюється структура страху, а натомість інкорпорується афективний імператив незламності.

У сучасній вітчизняній філософській дискурсивності питання трансформації свідомості особистості набуває значної вагомості в умовах драматичних соціально-історичних обставин, як-от російсько-українська війна. Війна, будучи екстремальною соціальною подією, викликає в людині специфічні психоментальні реакції, що на тлі тотальної психологічної дезорганізації суспільства ведуть до реальних зсувів у конституції індивідуального та колективного «Я» (Новакова, Остапенко, 2023, с. 101). У даному контексті дослідження спрямоване на розгляд специфічних змін у структурі індивідуальної свідомості, зумовлених відчуженням

і морально-психологічним тиском у ситуації конфлікту. Трансформація свідомості в умовах війни є процесом, у якому кристалізуються глибокі світоглядні метаморфози, що, зокрема, проявляються у психоекзистенційному розриві (конфлікт між особистісними переконаннями й існуванням) між довоєнним світоглядом і новою, часто травматичною, реальністю (Матюшко, 2023, с. 25). Інакше кажучи, відбувається процес реструктуризації свідомості, у межах якого індивід під впливом соціально-політичного оточення змушений формувати нові когнітивні й емоційні патерни. Як показує низка наукових досліджень, подібна реструктуризація здійснюється через розвиток афективних реакцій, збільшення адаптивної когнітивної пластичності та рефлексію травматичного досвіду, що модифікує базові ідентифікаційні структури індивіда (Шамра, 2023, с. 18).

У рамках досліджень вітчизняної філософської думки на особливу увагу заслуговує філософія антропологічної кризи, яка розглядає сутнісні аспекти впливу зовнішніх чинників на індивідуальну свідомість. Тут постає питання перетворення особистості під дією кризових чинників, а також еволюції її етико-ціннісних засад, які

стають основою для переосмислення базових екзистенційних питань. Російсько-українська війна, як специфічний вид антропологічної катастрофи (кризовий стан, що ставить під сумнів основи людської природи й ідентичності), активізує в суспільстві колективні архетипи, що зазвичай залишаються латентними у свідомості (Куцелал, 2022, с. 107). Наслідки цього виявляються у формуванні нових форм суспільної комунікації, які набувають характеру симпатико-емпатичної солідарності, взаємодопомоги та спільного пошуку емоційної безпеки. Така своєрідна ментальна реакція на переживання «іншого» як свого, що посилює ідентифікаційний потенціал у межах загальної культурної свідомості. Даний феномен, відомий як «катарсична солідарність», ґрунтується на етичних, естетичних і психосоціальних чинниках, які об'єднують індивідів на основі спільного емоційного досвіду.

Результатом є не тільки зміна індивідуального світосприйняття, але й суттєве реформування колективної свідомості нації, що виявляється у спільному переживанні національної ідентичності, яка, своєю чергою, стає рушійною силою для подолання внутрішніх суперечностей і зростання суспільної згуртованості (Таблиця 1).

Таблиця 1

Екзистенційно-антропологічні вектори трансформації свідомості особистості в умовах російсько-української війни

Феноменологічні парадигми трансформації	Епістемологічна деконструкція процесуальних механізмів	Консеквенції й онтологічні імплікації
Реконфігурація структур свідомості	Інтеграція нових когнітивно-афективних патернів у відповідь на екзистенційні зрушення та відчуження від попередньої парадигми реальності.	Посилення когнітивної пластичності й адаптація до екстремальних контекстів, що зумовлюють формування адаптованих світоглядних конструкцій.
Екзистенційний розрив досвіду	Дихотомія між до- та постконфліктним світосприйняттям, що призводить до радикальних морально-ціннісних модифікацій у психічних структурах особистості.	Виникнення нового екзистенційного фрейму, що переосмислює базові життєві координати та сприяє розвитку морально-психологічної стійкості.
Антропологічний кризисний диспозитив	Генезис глибоких особистісних трансформацій під впливом кризових тригерів, що активізують перегляд фундаментальних філософських ідентифікаційних елементів.	Реструктуризація онтологічного ландшафту особистості на основі нової аксіологічної конфігурації, адекватної реаліям кризисної антропології.
Імпліцитна активація колективних архетипів	Воєнний конфлікт як каталізатор архетипічних реакцій у колективному несвідомому, що сприяє комунікаційній афективній консолідації.	Інтенсифікація культурно-символічних смислів, що підсилюють ідентифікаційні процеси в колективній ментальності та національній самосвідомості.
Катарсисний конструкт солідарності	Формування нової конфігурації соціальної інтеракції, що базується на принципах симпатетичної емпатії, взаємного співчуття й афективної інтеграції, зумовленої загальним екзистенційним тлом.	Підвищення рівня міжособистісної емпатії та соціальної координації, що стимулює глибоку суспільну консолідацію та підтримує когерентність соціальної структури.

Джерело: власна розробка на основі (Венгер, Постол, 2023; Гончарова, 2022; Куцелал, 2022; Матюшко, 2023; Шамра, 2023).

Висновки. Отже, трансформація свідомості є не лише рефлексивним феноменом індивідуального характеру, але й розгортанням комунальної й інтерсуб'єктивної динаміки, що зумовлюється складною системою епістемологічних, соціокультурних і психологічних чинників. У підсумку, ця проблема потребує подальшого багатопрофільного аналізу й інтеграції різноманітних теоретичних підходів, оскільки тільки синкретичний синтез дозволить адекватно досягнути екзистенційні, аксіологічні й антропологічні аспекти трансформаційних процесів свідомості як в індивідуальному, так і в колективному вимірі.

Феномен війни постає як метафізичний каталіст для ресубстанціації антропологічних структур українського народу, що проявляються через психосоціальні, когнітивні й афективні констеляції, детерміновані як на індивідуальному, так і на колективному рівнях. Лише полідисциплінарний підхід, що синтезує методи психології, соціології, культурології та політичної антропології, дозволить досягнути сутність цих онтоепістемічних трансформацій і їхній вплив на онтологічний базис української національної суб'єктності.

Отже, феномен трансформації свідомості особистості в контексті російсько-української війни постає як складний, багатоплановий процес динамічної реструктуризації психоемоційних і когнітивних конструктів, що детермінує появу нових світоглядних парадигм та інтенсифікує механізми екзистенційної адаптації. Екстремальні умови війни каталізують своєрідну когнітивну «реконфігурацію», спрямовану на субстанційну рефлексію та переосмислення базових ідентифікаційних осей особистості, де сутнісне зрушення етико-ціннісних орієнтирів набуває виразного катарсичного характеру. Це дозволяє сформуванню якісно нового модусу соціальної згуртованості, зумовлений активацією глибинних колективних архетипів та інтенційною емоційною інтеграцією.

Отже, філософське осмислення антропологічної кризи, спричиненої війною, відкриває перспективу дослідження еволюційного потенціалу національної ідентичності, що трансформується в умовах травматичної реальності та сприяє консолідації суспільства як суб'єкта культурного і духовного відродження.

Трансформація свідомості під час російсько-української війни постає як комплексний метаонтологічний феномен, що потребує багатовимірного філософського осмислення крізь призму апоретичної напруги між онтологічною тотожністю й екзистенційною інакшістю. Цей феномен, детермінований лімінальними умовами воєнного буття, конститує нові форми рефлексивності, де колективні уявлення про етику, моральну відповідальність і телеологічні орієнтири зазнають радикальної ревізії. Аксіоматичні основи суспільної свідомості модифікуються в умовах перманентної загрози, що деконструє традиційні механізми соціальної когезії та формує емерджентні моделі ментального опору. Водночас метафізичні передумови самовизначення індивіда, включеного у хронотоп катастрофічної реальності, спричиняють своєрідну дестабілізацію ідентичності, що унеможлиблює її апіорний статус.

У перспективі подальших досліджень обґрунтованим видається занурення в парадигматичну взаємодію між трансгресивною природою посттравматичної свідомості та феноменологією соціальних і культурних імперативів, які генерують нові аксіосфери. Особливу увагу доцільно приділити діахронному аналізу взаємовпливу архетипічних структур колективного несвідомого та національного нарративу, які зумовлюють форму людського буття у війні як символічно насиченому просторі. Не менш значущим є звернення до концептів герменевтичної деконструкції інформаційних стратегій, що створюють нові епістемологічні парадокси в умовах симулякрної реальності та масової дезінформації.

Список використаних джерел:

- Варіпаєв, О., & Міносян, А. (2024). Політична свідомість та політична культура як ключові фактори становлення демократичного суспільства. *Scientific Collection "InterConf"*, 186, 149–153.
- Венгер, О., & Постол, О. (2023). Формування політичної свідомості в умовах повномасштабної російсько-української війни. *Humanities Studies*, 16 (93), 95–102.
- Гончарова, О. (2022). Війна як темпоральний розрив в екзистенції особистості. У М. Козловець, Л. Горохова, & О. Чаплінська (Ред.), *Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: виклики сьогодення: збірник наукових праць* (с. 66–68). Житомир: Видавничий центр ЖДУ імені Івана Франка.

Данильян, О., & Дзьобань, О. (2022). Сучасна війна: трансформація сенсу в епоху інформаційних технологій. *Інформація і право*, 4 (43), 9–22.

Юринець, Ю., Сопілко, І., Белкін, Л., & Белкін, М. (2020). Дослідження проблем інформаційної безпеки України на засадах міждисциплінарного підходу: соціологія, психологія, право. *Юридичний науковий електронний журнал*, (7), 300–307.

Куцепал, С. (2022). Критичне мислення як засіб спротиву в інформаційній війні. *Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого. Серія «Філософія, філософія права, політологія, соціологія»*, 54 (3), 104–115.

Манойло, Н. (2022). Академічна філософія під час війни. *Вісник Львівського університету*, 98–103.

Матюшко, Б. (2023). Російсько-українська війна як каталізатор формування національної свідомості українців. *У Актуальний філософський дискурс: трансформаційні зміни в умовах війни : науковий круглий стіл до Міжнародного дня філософії, 16 листопада 2023 р.* (с. 24–27). Львів ; Торунь: Liha-Pres.

Новакова, О., & Остапенко, М. (2023). Еволюція геополітичних цінностей та орієнтацій українців під впливом війни. *Міжнародні та політичні дослідження*, (36), 94–103.

Требін, М., & Чернишова, Т. (2021). Боротьба за свідомість людей в епоху постправди. *Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого. Серія «Філософія, філософія права, політологія, соціологія»*, 3 (50), 153–171.

Турпак, Н. (2024). Геополітична свідомість українців як екзистенційний феномен. *Українознавчий альманах*, 34, 93–100.

Шамра, В. (2023). Війна як знецінення цінностей у глобальному світі. *Філософська думка*, (4), 5–20.

Fotion, N., & Elfstrom, G. (2020). *Military ethics: guidelines for peace and war*. Routledge. 364 p.

Hauskeller, C., & Sjöstedt-Hughes, P. (Eds.). (2022). *Philosophy and psychedelics: Frameworks for exceptional experience*. Bloomsbury Publishing. 280 p.

Likarchuk, N., Velychko, Z., Andrieieva, O., Lenda, R., & Vusyk, H. (2023). Manipulation as an element of the political process in social networks. *Cuestiones Politicas*, 41 (76), 769–779.

References:

Varipaiev, O., & Minosian, A. (2024). Politychna svidomist ta politychna kultura yak kliuchovi faktory stanovlennia demokratychnoho suspilstva [Political consciousness and political culture as key factors in the formation of a democratic society]. *Scientific Collection "InterConf"*, 186, 149–153 [in Ukrainian].

Venger, O., & Postol, O. (2023). Formuvannia politychnoi svidomosti v umovakh povnomasshtabnoi rosiisko-ukrainskoi viiny [Formation of political consciousness in the context of the full-scale Russian-Ukrainian war]. *Humanities Studies*, 16 (93), 95–102 [in Ukrainian].

Honcharova, O. (2022). Viina yak temporalnyi rozryv v ekzystentsii osobystosti [War as a temporal rupture in the existence of the individual]. In M. Kozlovets, L. Horokhova, & O. Chaplinska (Eds.), *Aktualni problemy suchasnoi filosofii ta nauky: vyklyky sohodennia: zb. nauk. prats* (pp. 66–68) [in Ukrainian].

4. Danylian, O., & Dzioban, O. (2022). Suchasna viina: transformatsiia sensu v epokhu informatsiinykh tekhnolohii [Modern war: transformation of meaning in the age of information technology]. *Informatsiia i pravo*, 4 (43), 9–22 [in Ukrainian].

Yurynets, Yu., Sopilko, I., Bielkin, L., & Bielkin, M. (2020). Doslidzhennia problem informatsiinoi bezpeky Ukrainy na zasadakh mizhdytsyplinarnogo pidkhodu: sotsiologhiia, psykholohiia, pravo [Research on information security issues in Ukraine based on an interdisciplinary approach: sociology, psychology, law]. *Yurydychnyi naukovyi elektronnyi zhurnal*, (7), 300–307 [in Ukrainian].

Kutsepal, S. (2022). Krytychne myslennia yak zasib sprotyvu v informatsiinii viini [Critical thinking as a means of resistance in the information war]. *Visnyk NYUU imeni Yaroslava Mudroho. Seriia "Filosofia, filosofia prava, politolohiia, sotsiologhiia"*, 54(3), 104–115 [in Ukrainian].

Manoilo, N. (2022). Akademichna filosofiiia pid chas viiny [Academic philosophy during the war]. *Visnyk Lvivskoho universytetu*, 98–103 [in Ukrainian].

Matiushko, B. (2023). Rosiisko-ukrainska viina yak katalizator formuvannia natsionalnoi svidomosti ukraintsiv [The Russian-Ukrainian war as a catalyst for the formation of national consciousness among Ukrainians]. In *Aktualnyi filosofskyi dyskurs: transformatsiini zminy v umovakh viiny: naukovyi kruhlyi stil do Mizhnarodnogo dnia filosofii, 16 lystopada 2023 r.* (pp. 24–27) [in Ukrainian].

Novakova, O., & Ostapenko, M. (2023). Evoliutsiia heopolitychnykh tsinnosti ta oriientatsii ukraintsiv pid vplyvom viiny [Evolution of geopolitical values and orientations of Ukrainians under the influence of war]. *Mizhnarodni ta politychni doslidzhennia*, (36), 94–103 [in Ukrainian].

Trebin, M., & Chernyshova, T. (2021). Borotba za svidomist liudei v epokhu postpravdy [The struggle for people's consciousness in the post-truth era]. *Visnyk NYUU imeni Yaroslava Mudroho. Seriya "Filosofia, filosofia prava, politolohiia, sotsiolohiia"*, 3 (50), 153–171 [in Ukrainian].

Turpak, N. (2024). Heopolitychna svidomist ukraintsiiv yak ekzystentsiinyi fenomen [Geopolitical consciousness of Ukrainians as an existential phenomenon]. *Ukrainoznavchyi almanakh*, 34, 93–100 [in Ukrainian].

Shamra, V. (2023). Viina yak znetsinennia tsinnosti u hlobalnomu sviti [War as devaluation of values in a global world]. *Filosofska dumka*, (4), 5–20 [in Ukrainian].

Fotion, N., & Elfstrom, G. (2020). *Military ethics: guidelines for peace and war*. Routledge, 364.

Hauskeller, C., & Sjöstedt-Hughes, P. (Eds.) (2022). *Philosophy and psychedelics: Frameworks for exceptional experience*. Bloomsbury Publishing, 280.

Likarchuk, N., Velychko, Z., Andrieieva, O., Lenda, R., & Vusyk, H. (2023). Manipulation as an element of the political process in social networks. *Cuestiones Politicas*, 41 (76), 769–779.

Ільюк Олег Євгенович,

аспірант

Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

orcid.org/0009-0002-0796-8797

ilyuk1987@gmail.com

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ПРАКТИК ВОЛОНТЕРСЬКОГО РУХУ ТА ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ: ФІЛОСОФСЬКО-ПОЛІТИЧНИЙ АНАЛІЗ

Стаття присвячена розгляду взаємозв'язків між практиками волонтерського руху та громадянського суспільства в Україні з позицій філософсько-політичного аналізу, соціологічного, системного та прогностичного підходів. У центрі уваги дослідження – основні базові цінності волонтерської діяльності: жертвовність, справедливість, активність, дух свободи волонтерського руху, добровільність, прояв доброї волі як волі до добра.

Проаналізовано структуру громадянського суспільства та досліджено місце волонтерського руху у структурі громадянського суспільства, його роль у системі організацій опору Російській Федерації.

Результати дослідження свідчать про те, що волонтерський рух виявляє та пропагує кращі традиції й інститути громадянського суспільства, громадянські чесноти та принципи співіснування, а волонтерські практики є не просто виконанням завдань волонтерського руху, а частиною життя громадянського суспільства, стимулюють його оновлення й інституційний розвиток.

Констатовано, що філософський підхід до визначення цінності свободи волонтерського руху забезпечує спільну концептуальну платформу, на якій підходи окремих наук – психології, соціальної роботи, політології – не суперечать один одному, а переважно доповнюють один одного.

Ключові слова: глобальне громадянське суспільство, волонтерський рух як дух свободи, незалежність, філософсько-гуманітарна складова розвитку громадянського суспільства, філософія волонтерського руху, мотиваційно-змістовна складова участі у волонтерській діяльності, інституційний розвиток громадянського суспільства, свобода волонтерства, свобода як філософська категорія.

Ілюк Олег,

Postgraduate Student

Ukrainian State Dragomanov University

orcid.org/0009-0002-0796-8797

ilyuk1987@gmail.com

THE RELATIONSHIP OF THE PRACTICES OF THE VOLUNTEER MOVEMENT AND CIVIL SOCIETY IN UKRAINE: A PHILOSOPHICAL AND POLITICAL ANALYSIS

The article is devoted to the analysis of the interrelations between the practices of the volunteer movement and civil society in Ukraine from the standpoint of philosophical and political analysis, as well as sociological, systemic, and predictive approaches. The study focuses on the main basic values of volunteer activity: sacrifice, justice, activity, the spirit of freedom of the volunteer movement, voluntariness, and the manifestation of goodwill as the will to do good.

The structure of civil society is analyzed and the place of the volunteer movement in the structure of civil society, and its role in the system of resistance organizations of the Russian Federation is investigated.

The results of the study indicate that the volunteer movement identifies and promotes the best traditions and institutions of civil society, civic virtues and principles of coexistence, and volunteer practices are not just the fulfillment of the tasks of the volunteer movement, but are part of the life of civil society, stimulating its renewal and institutional development.

It is stated that the philosophical approach to determining the value of freedom of the volunteer movement provides a common conceptual platform on which the approaches of individual sciences – psychology, social work, political science – do not contradict each other, but mostly complement each other.

Key words: global civil society, volunteer movement as spirit of freedom, independence, philosophical and humanitarian component of civil society development, philosophy of volunteer movement, motivational and meaningful component of participation in volunteer activities, institutional development of civil society, freedom of volunteering, freedom as philosophical category.

Вступ. Актуальність дослідження зумовлено зростанням ролі інституту волонтерства в умовах становлення громадянського суспільства в Україні та світі. Волонтерський рух розглядається як нова філософія життя українського суспільства, перехід від ідеології егоїзму до ідеології взаємодопомоги, свободи, справедливості та жертвовності. Нині досвід волонтерства є чимось більшим, аніж виконання завдань волонтерського руху, є частиною життя та філософською основою громадянського суспільства, стимулом оновлення й інституційного розвитку, розширення, залученістю громадян до захисту країни, формування нових пріоритетів і цілей світового громадянського суспільства. У сучасному світі завдяки практикам волонтерства набагато швидше та простіше реалізовувати різні міжнародні проєкти та залучати міжнародні організації: зокрема тому, що волонтерська діяльність потребує значно меншого погодження бюрократичних дозволів, аніж діяльність формальних організацій і державних інституцій.

Головною причиною того, що саме волонтери виявляються нерідко ініціаторами та першопрохідцями багатьох нових соціальних практик, є сам дух волонтерства як утілення кращих громадянських чеснот і громадянської свободи, стійкості та згуртованості, цілеспрямованості й активності у вирішенні поставлених завдань і відповіді на виклики, пов'язані з російською військовою агресією. Погоджуємось, що «гнучкі форми волонтерської діяльності на практиці виявилися найбільш продуктивними, адже обхід бюрократичних процедур за екстраординарних обставин привів до економії часу і порятунку людських життів» (Череватюк, Безпальча, 2015, с. 48).

З огляду на те, що волонтерський рух є різновидом організаційної поведінки та втілюється в діяльності як формальних, так і неформальних організацій, **метою статті** є проведення аналізу взаємозв'язків практик волонтерського руху та громадянського суспільства в Україні, дослідження особливостей філософсько-політичної ролі волонтерського руху в умовах безпекових викликів. Окрему увагу приділено аналізу волонтерського руху як філософського феномену.

Методологія дослідження. Досягнення мети та виконання завдань цього дослідження було

забезпечено використанням комплексу загальнонаукових і спеціальних методів і підходів. На основі результатів філософського пошуку здійснено спробу проаналізувати базові засади становлення волонтерського руху в умовах громадянського суспільства в Україні. З позицій аксіології було проаналізовано такі базові цінності волонтерського руху, як: жертвовність, справедливість, активність, дух свободи волонтерського руху, добровільність, прояв доброчливості як волі до добра.

Застосування наукового методу дає можливість одержувати знання про поняття та структуру громадянського суспільства, взаємини держави й інститутів громадянського суспільства у формуванні системи опору війсьній агресії Російської Федерації (далі – РФ).

Системний підхід забезпечив дослідження взаємозв'язків практик волонтерського руху та громадянського суспільства в Україні. Сутність використання прогностичного методу полягає в прогнозуванні тенденцій розвитку волонтерського руху як форми активності громадянського суспільства.

Саме «соціологічний підхід до проблематики громадянського суспільства, який поєднує теоретично-дискурсивну історичність і соціально-практичну конкретику, не лише відновлює адекватне розуміння цього багатоскладового феномену, а й заповнює прогалину його системного соціологічного дослідження у вітчизняній літературі» (Соціологічні виміри громадянського суспільства в Україні, 2019, с. 15).

Джерельна база дослідження. В Україні наявні власні наукові традиції дослідження свободи волонтерського руху, громадянського суспільства, його структури та розвитку, традицій волонтерської діяльності в умовах воєнного протистояння. Актуальність цієї проблеми чітко проглядається в багатьох дослідженнях українських науковців. Варто зазначити, що в сучасній філософсько-гуманітарній науці існують різні підходи до дослідження громадянського суспільства та волонтерського руху. Так, серед напрацьованих відзначимо дослідження А. Карась щодо філософії громадянського суспільства у класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях; П. Горінова, Р. Драпушка – щодо поняття та ролі волонтерської діяльності, участі молоді в такій діяльності, нормативно-правового забезпечення волонтерської діяльності, а також

аналізу участі волонтерів у формуванні національної свідомості українців, волонтерства як елементу молодіжної політики; Р. Драпушка, О. Ілюка – щодо становлення філософії волонтерського руху як теоретичної основи особливого розуміння свободи; О. Віннічук – стосовно змісту волонтерського руху в умовах російсько-української війни; А. Колодія, О. Колодія – щодо розвитку громадянського суспільства в Україні, взаємодії громадянського суспільства, особи та держави; щодо перетворення громадянського суспільства в Україні та розвитку волонтерства під час війни (Л. Жужа); щодо ролі інститутів громадянського суспільства в забезпеченні відсічі воєнній агресії РФ (Р. Пашова, Ю. Рубан); щодо розвитку волонтерської діяльності як прояву активізації соціальних ресурсів громадянського суспільства (О. Панькова, О. Касперович, О. Іщенко); щодо відносин держави та громадянського суспільства (Н. Філик); щодо філософських та історико-правових підходів до розуміння громадянського суспільства в Україні (В. Череватюк): етапів формування та нових громадських ініціатив, аналізу моделі відносин людини і держави. Позитивним є досвід проведення конференцій із розвитку громадянського суспільства в умовах воєнного часу та трансформацій політичних інститутів України.

Виклад матеріалу. Сучасний волонтерський рух став вагомим стимулом для побудови та розвитку активного, патріотично-свідомого громадянського суспільства в Україні та світі. Громадяни, які з різних причин не мали фізичної можливості брати участь у захисті територіальної цілісності України, приєднуються до волонтерських ініціатив, тим самим відчувають себе частиною єдиного механізму опору ворогу. У сучасних умовах протистояння ворогу волонтерський рух в Україні з окремих благодійних проєктів допомоги останніми роками, після вторгнення РФ, перетворився на активний процес усього українського суспільства, який суттєво впливає на перебіг безпекових, політичних, економічних, культурних процесів в Україні, сприяє становленню базових інститутів громадянського суспільства.

Актуальність дослідження тематики волонтерського руху пов'язана зі зростанням цього феномену у практиці українського суспільства та перетворенням його на важливу силу й інституцію із власною філософією, власною

політикою ідентичності, прихильниками та послідовниками. Відповідно до рейтингу *World Giving Index*, у 2010 р. в Україні тільки 5% населення було залучено до волонтерської роботи. І за цим показником вона посідала лише 150 місце серед інших країн світу, а вже за результатами 2023 р. Україна посідає друге місце у світі. На думку організаторів рейтингу, «Україна цього року також показала найбільше зростання в індексі, збільшила свій бал після десятого місця минулого року».

Нині можна також ставити питання про залучення українців до світового волонтерського руху як його важливої та результативної складової частини, здебільшого з огляду на набуті волонтерами (отже, і соціально активною частиною суспільства) навички, уміння, вражаючі результати діяльності, особливо якщо взяти до уваги умови українського сьогодення, насамперед зовнішню воєнну агресію, стан українських силових структур, складну економічну ситуацію та зубожіння населення (Мандебура-Нога, 2016, с. 246–247).

Зростання уваги до волонтерського руху, на думку П. Горінова, Р. Драпушка, пов'язано з тим, що «у сучасних умовах волонтерство є соціокультурним феноменом України, її цивілізаційним брендом, одним з елементів національної самоідентифікації української нації, визначальною засадою зовнішньої та внутрішньої політики держави на національному та міжнародному рівнях. Волонтерство за своєю структурою є унікальним явищем, що не знає кордонів і не залежить водночас від рівня матеріального достатку його учасників, проте розвиток волонтерської діяльності зазвичай припадає на період загострення кризових ситуацій у суспільстві» (Горінов, Драпушко, 2022, с. 4).

У своєму структурно-просторовому соціальному вимірі громадянське суспільство – це сфера добровільної волонтерської колективної активності, що формується у взаємодії інститутів і акторів, групових та індивідуальних суспільних ініціатив, ґрунтується на спільних інтересах, цілях і цінностях. Основними організаційними структурами громадянського суспільства, як зазначалось, є неурядові організації, благодійні організації та фонди, самоорганізовані громадські об'єднання, рухи й ініціативи, спрямовані на розв'язання конкретних

соціальних, економічних, культурних чи екологічних проблем, різні групи самопомоги, громадські суспільно-політичні ініціативи та коаліції, правозахисні організації (Соціологічні виміри громадянського суспільства в Україні, 2019, с. 24).

А. Карась у своєму дослідженні філософії громадянського суспільства щодо розуміння структури зазначив: «Громадянське суспільство в ракурсі асоціативної сфери як сфери добровільної активності складається із царин: а) повсякденного життя з його спонтанними потребами; б) соціально визнаних традицій благодійності; в) культурно-освітніх ініціатив; г) парapolітичної діяльності рухів і організацій; ґ) міжнародної діяльності всіх типів добровільних організацій» (Карась, 2003, с. 48). Тому волонтерський рух є засадничою основою громадянського суспільства, а основними активними інститутами стали всі типи добровільних і благодійних організацій, парapolітичних рухів на кшталт ветеранських рухів і культурно-освітніх ініціатив із протидії інформаційним загрозам і викликам в інформаційній сфері, правозахисні рухи. У цьому контексті наша позиція збігається з думкою низки науковців про те, що «волонтерство в умовах російсько-української війни – це потужна соціальна платформа для розвитку громадянського суспільства, пріоритетними цінностями якої є безпека, відповідальність, свобода, мир тощо» (Віннічук, 2023, с. 164).

Волонтерський рух протягом тривалого часу воєнного протистояння в Україні взяв на себе функцію допомоги фронту цивільними та військовими засобами, організував окремі освітні проекти щодо інформаційної гігієни тощо, що свідчить про активну участь інституту волонтерства у виконанні функції захисту та безпеки держави, що ми бачимо на прикладі воєнних подій в Україні, де всі верстви суспільства стали на захист країни. Відзначимо, що «українські волонтери високо цінують взаємодію з організаціями й іншими структурами громадського сектору. Вони активно співпрацюють з місцевими та міжнародними благодійними фондами, НПО й іншими організаціями, щоб забезпечити більш ефективну та координовану допомогу» (Блоха, 2023, с. 83).

На думку дослідників громадянського суспільства, «актуальність тематики

громадянського суспільства зумовлена сучасними процесами реформування в Україні основних сфер соціального життя, окремих соціальних інститутів. Учені активно намагаються знайти пояснення тим змінам, які відбуваються в організаційних і функціональних основах громадянського суспільства, пов'язати їх із розширенням соціальних функцій держави, віднайти нові форми взаємодії з державними структурами» (Філик, 2004, с. 3).

Відзначимо, що «розвиток України на сучасному етапі характеризується розширенням участі громадянських структур з їхніми специфічними інтересами в управлінні різними сферами суспільного життя <...>, а гармонійна взаємодія інститутів громадянського суспільства з державою дозволить поступово обмежити державне втручання в життя громадян. Розростання держави буде поступово зведене до мінімуму і дозволить останній посісти належне їй в умовах сучасного розвитку місце – бути лише функцією суспільства під його постійним і всебічним контролем». Такі позиції підтверджують сучасні процеси в державі, де волонтерський рух як інститут громадянського суспільства доповнює діяльність державних інститутів, посилює інститути державної влади та є її партнером. Також є дослідники, які зазначають, що «зараз громадянське суспільство в особі волонтерського руху відіграє роль альтернативної влади в окремій сфері суспільного життя, що виконує частину функцій держави в зоні АТО. Громадянське суспільство водночас стало партнером держави, залишаючись впливовою опозиційною силою» (Жужа, 2015, с. 39). Проте ми виходимо з позицій партнерських відносин громадянського суспільства та держави в безпекових, соціальних та інших сферах життєдіяльності українського суспільства.

Констатуємо зростання ролі інститутів громадянського суспільства в системі заходів захисту України та вважаємо, що цей процес пояснюється складністю та двоякою природою самих інституцій громадянського суспільства, адже логічно, що «окремі з політичних інститутів громадянського суспільства мають проміжне становище між державними інститутами і структурами громадянського суспільства» (Філик, 2004, с. 47), тому їх співвідношення та взаємозалежність можуть міняти свої акценти, сфери та межі реалізації.

У цьому контексті актуалізується ще одне питання – мотиваційно-сислової складової частини участі в активній волонтерській діяльності. У питанні мотиваційної складової частини можна виділити кілька рівнів – рівень відкритих публічних декларацій і прихований глибинний рівень самореалізації особистісних потреб та інтересів, реалізації власної запитаності та важливості в загальнодержавному контексті, важливості особистої участі людини в епохальних (без перебільшення) подіях державного значення, захисті суверенітету країни тощо. І якщо публічні декларації реально деяким чином систематизувати й узагальнити, то глибинні мотиви участі без відповідних фахових досліджень визначити проблематично. Можна лише припустити (хоча це й видаватиметься дещо ідеалістично), що всебічна та цілковита віддача себе волонтерському руху в сучасних українських реаліях і за такої його насиченості, навантаження та тривалості не в останню чергу потребує наявності і в суспільстві, і серед його окремих представників високих гуманістичних ідеалів, зокрема й альтруїзму (Мандебура-Нога, 2016, с. 258).

Відзначимо важливу роль молоді у волонтерстві й інших державних процесах, адже «молодим людям необхідно відчувати, що вони беруть участь у справах, які мають суспільне значення, мати можливість висловлювати свою думку та працювати з іншими. Це робить ухвалення рішень ефективнішим і приводить до кращих результатів» (Драпушко та ін., 2022, с. 58).

Для досягнення природи волонтерського руху як філософсько-політичного феномену варто підходити до нього з позицій аксіології – філософської науки про цінності. Адже саме цінності, притаманні самовідданим представникам волонтерського руху, усупереч усім несприятливим обставинам зумовлюють успішність розмаїтих волонтерських проєктів. Серед усіх цінностей волонтерства найважливішою та засадничою є свобода, адже саме цей термін дав назву самому руху: волонтерство – справа волі. Проте волю як вияв свободи ще належить коректно осмислити. Варто відрізнити таку волю від сваволі або вимушеного вибору. Найкращу відповідь на питання про свободу як цінність надає соціальна філософія, а на питання про свободу як цінність у просторі суспільно-політичної дії – політична філософія. Обидві

натепер мають своє втілення у філософії лібералізму.

Зважаючи на особливості ментальності українського народу, а саме дух свободи, незалежності, самостійності, і той факт, що «українська нація сьогодні поєднана однією спільною метою – протистояння ворогу, захист своєї Батьківщини, збереження своєї ідентичності, культури й основне – життя і свободи своїх громадян» (Горінов, Драпушко, 2022, с. 26), можемо стверджувати, що одним з основних елементів національної самоідентифікації української нації є дух свободи волонтерської діяльності.

У феномені волонтерства цінність свободи розкривається особливим чином – у кращому поєднанні прагнення особистості до власної свободи, здобуття своєї гідності із практиками слідування вищим суспільним інтересам. Волонтерство являє собою суспільний рух, у якому постійно виникають спільноти громадян, об'єднаних спільним розумінням і спільним переживанням свободи як соціальної цінності, тому найкраще практика волонтерства реалізовується в умовах громадянського суспільства.

Свобода є ключовим концептом у філософії волонтерського руху, адже він був би неможливим без доброї волі, яка є одним з основних проявів свободи в поведінці та мисленні людини (Драпушко, Ільюк, 2023, с. 41–42). Отже, волонтерство постає як філософсько-гуманітарна складова частина вектора розвитку нової України, як новий соціально-політичний інститут громадянського суспільства в Україні.

Інші дослідники в унісон вищевикладеним позиціям стверджують, що «найкращу мотивацію для волонтера дає комбінація альтруїстичних та егоїстичних мотивів <...> Водночас більшість розглядає очолювання волонтерського руху передусім як ще один із можливих каналів мобільності для досягнення політичного зростання та політичного становлення в майбутньому» (Gorinov, Mereniuk, 2022, с. 76). Отже, ми погоджуємось, що «волонтерство в умовах російсько-української війни – це потужна соціальна платформа для розвитку громадянського суспільства, пріоритетними цінностями якої є безпека, відповідальність, свобода, мир тощо» (Грищенко, 2018, с. 164).

Можемо зробити висновок, що волонтерство як феномен базується на свідомому бажанні людини діяти на благо суспільства, а тому завжди є не просто діяльністю добровільною, невимушеною, але й виявом доброї волі як волі до добра. Відзначимо, що волонтерство в Україні характеризується значною кількістю нестандартних для світової практики напрямів діяльності, створює не тільки систему допомоги особам і структурам, що її потребують, але й паралельну систему розроблення та реалізації рішень, спрямованих на ефективніше виконання функцій відповідними державними структурами, насамперед у військовій сфері (Панькова та ін., 2016, с. 30). Усі ці характеристики відповідають тим вимогам, які «сучасне суспільство ставить перед собою щодо завдання формування такої особистості, яка здатна організувати стихійність буття у свідомо детермінуючий процес, здатна бути творцем буття навколо себе і надавати йому сенсу, удосконалюватися і внутрішньо рости» (Атаманюк, 2024, с. 17) в умовах максимальних можливостей для реалізації громадянських ініціатив. Відзначимо, що новітні громадянські практики волонтерської діяльності з інститутами громадянського суспільства логічно ввійшли в сучасну систему протистояння ворогу та змінили ставлення до

волонтерського руху як важливої складової частини громадянського суспільства, його ролі у виконанні функції безпеки.

Висновки. Аналіз сучасного стану волонтерської діяльності дає підстави зробити висновок, що відбулась інституалізація волонтерського руху в умовах становлення громадянського суспільства. Останніми роками сформувався волонтерський рух із власною структурою, активністю, широкою залученістю громадян України. У цьому контексті волонтерство варто розглядати як більш потужний чинник інституційного конструювання якісно нового громадянського суспільства, яке базуватиметься на філософії свободи, взаємодопомоги, жертвності, єдності, сприятиме проведенню відповідних політичних і соціальних реформ в українському суспільстві.

У підсумку варто зауважити, що філософський підхід до виявлення цінності свободи волонтерського руху надає спільну концептуальну платформу, на якій підходи окремих наук – психології, соціальної роботи, політології – не суперечать, а переважно доповнюють один одного: свобода на індивідуальному, груповому та суспільному рівнях не перекриває шляхи реалізації одним рівнем іншого, але уможливує і зміцнює одним рівнем інші.

Список використаних джерел:

- Атаманюк, З. (2024). Флуктуації свободи особистості в сучасному суспільстві. *Вісник Львівського університету. Серія «Філософсько-політологічні студії»*, випуск 53, с. 17–23.
- Блоха, Я. (2023). *Філософські обрії*, № 47, с. 80–88.
- Віннічук, О. (2023). Волонтерський рух в умовах російсько-української війни. У: Розвиток громадянського суспільства в умовах воєнного часу: збірник матеріалів та доповідей Всеукраїнської науково-практичної конференції, м. Київ, 22 квітня 2023 р., ред. кол.: А. Конверський (голова) та ін. Київ: ВАДЕКС, с. 161–165.
- Горінов, П., Драпушко, Р. (2022). Адміністративно-правове регулювання волонтерського руху в Україні. *Юридичний науковий електронний журнал*, № 8, с. 266–269.
- Горінов, П., Драпушко, Р. (2022). Становлення національної ідентичності українців як основа національної безпеки Української держави. *Юридичний науковий електронний журнал*, № 10. URL: http://lsej.org.ua/10_2022/2.pdf (дата звернення: 22.10.2024).
- Горінов, П., Драпушко, Р. (2022). Волонтерська діяльність в Україні: соціально-правове дослідження: монографія. Київ: Державний інститут сімейної та молодіжної політики. 240 с.
- Горінов, П., Меренюк, К. (2022). Військове право в Україні: перспективи розвитку. *Futurity Economics & Law*, 2 (3), с. 18–27.
- Грищенко, Н. (2018). Волонтерський рух в сучасній Україні як стратегія розвитку молодіжного лідерства. *Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»*. Серія «Політологія. Соціологія. Право», випуск 2 (38), с. 73–78.
- Драпушко, Р., Горінов, П., Міненко, Є. (2022). Ефективність залучення молоді до ухвалення управлінських рішень. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В.І. Вернадського. Серія «Публічне управління та адміністрування»*, том 33 (72), № 3, с. 54–59.
- Драпушко, Р., Ільюк, О. (2023). Становлення філософії волонтерського руху як теоретичної основи особливого розуміння свободи. *Multiversum. Philosophical almanac*, випуск 1 (177), том 1, с. 41–51. URL:

https://www.researchgate.net/publication/370966434_Stanovlenna_filosofii_volonterskogo_ruhu_ak_teoreticnoi_osnovi_osoblivogo_rozuminna_svobodi (дата звернення: 22.10.2024).

Жужа, Л. (2015). Волонтерство АТО як політичний інститут: сутність та вплив на громадянське суспільство України. *Сучасне суспільство*, вип. 1 (1), с. 38–49. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/cuc_2015_1%281%29__7 (дата звернення: 22.10.2024).

Карась, А. (2003). Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях: монографія. Київ; Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка. 520 с.

Колодій, А., Колодій, О. (2023). Громадянське суспільство: поняття, ознаки, структурні елементи, співвідношення з державою в умовах дії воєнного стану в Україні. У: *Громадянське суспільство та правова держава: виклики сьогодення: монографія* / за заг. ред. О. Кота та ін. Київ: Алерта, с. 11–31.

Мандебура-Нога, О. (2016). Волонтерство як нова форма громадянської активності в Україні. У: *Трансформація політичних інститутів України: проблеми теорії і практики* / авт. колектив: М. Михальченко (керівник) та ін. Київ: ІПІЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, с. 243–248.

Панькова, О., Касперович, О., Іщенко, О. (2016). Розвиток волонтерської діяльності як прояв активізації соціальних ресурсів громадянського суспільства: специфіка, проблеми та перспективи. *Український соціум*, № 2 (57), с. 25–40.

Пашов, Р., Рубан, Ю. (2023). Роль інститутів громадянського суспільства у забезпеченні відсічі військової агресії РФ. *Наукові праці Міжрегіональної академії управління персоналом. Політичні науки та публічне управління*, № 5 (65), с. 38–42. [https://doi.org/10.32689/2523-4625-2022-5\(65\)-6](https://doi.org/10.32689/2523-4625-2022-5(65)-6).

Соціологічні виміри громадянського суспільства в Україні / за наук. ред. О. Резніка (2019). Київ: Інститут соціології НАН України. 288 с.

Філик, Н. (2004). Державно-правові засади громадянського суспільства: автореф. дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.01 ; Національна академія внутрішніх справ України. Київ. 19 с.

Філик, Н. (2004). Державно-правові засади громадянського суспільства: дис. ... докт. юрид. наук: 12.00.01 ; Національна академія внутрішніх справ. Київ. 200 с.

Череватюк, В., Олексієнко, Ю. (2014). Громадянське суспільство як модель взаємовідносин людини та держави: від історії до сучасності. *Юридичний вісник. Повітряне і космічне право*, № 2, с. 35–40.

Череватюк, В., Безпальча, О. (2015). Громадянське суспільство в Україні: етапи формування та нові громадські ініціативи. *Юридичний вісник. Повітряне і космічне право*, № 4, с. 48–53. URL: <http://nbuv.gov.ua/UJRN/Npna>.

Indonesia retains top place in World Giving Index with Ukraine climbing to second most generous country. URL: <https://www.cafonline.org/home/about-us/press-office/indonesia-retains-top-place-in-world-giving-index-with-ukraine-climbing-to-second-most-generous-country> (дата звернення: 22.10.2024).

Ілїук, О. (2023). Freedom as a Key Value of the Volunteer Movement. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, (24), p. 27–36. <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i24.295308> (дата звернення: 22.10.2024).

References:

Atamaniuk, Z. (2024). Fluktuatsii svobody osobystosti v suchasnomu suspilstvi [Fluctuations of Personal Freedom in Modern Society]. *Visnyk of Lviv University. Series of Philosophy and Political Science Studies*, Issue 53, 17–23 s. [in Ukrainian].

Bloha, Ya. (2023). Svitohliadni zasady volonterstva v Ukraini v umovakh viiny [Ideological Foundations of Volunteering in Ukraine under Wartime Conditions]. *Philosophical Horizons*, № 47, 80–88 s. [in Ukrainian].

Vinnichuk, O. (2023). Volonterskyi rukh v umovakh rosiisko-ukrainskoi viiny. U: [The Volunteer Movement during the Russian-Ukrainian War. In:] *Development of Civil Society in Wartime Conditions: Collection of Materials and Reports from the All-Ukrainian Scientific-Practical Conference [Kyiv, April 22, 2023]*, Edited by A. Konversky (Chair), O. Batrymenko, F. Vlasenko, [and others], 161–165 s. Kyiv: VADEX [in Ukrainian].

Horynov, P., Drapushko, R. (2022). Administratyvno-pravove rehuliuвання volonterskoho rukhu v Ukraini [Administrative-Legal Regulation of the Volunteer Movement in Ukraine]. *Legal Scientific Electronic Journal*, № 8, 266–269 s. <https://doi.org/10.32782/2524-0374/2022-8/57> [in Ukrainian].

Horynov, P., Drapushko, R. (2022). Stanovlennia natsionalnoi identychnosti ukrainsiv yak osnova natsionalnoi bezpeky Ukrainskoi derzhavy [The Formation of Ukrainian National Identity as a Basis for National Security of the Ukrainian State]. *Legal Scientific Electronic Journal*, № 10. Retrieved from: http://lsej.org.ua/10_2022/2.pdf [accessed 22.10.2024] [in Ukrainian].

Horynov, P., Drapushko, R. (2022). Volonterska diialnist v Ukraini: sotsialno-pravove doslidzhennia [Volunteering Activities in Ukraine: A Socio-Legal Study]: Monograph. Kyiv: State Institute for Family and Youth Policy, 240 s. [in Ukrainian].

Horynov, P., Mereniuk, K. (2022). Viiskove pravo v Ukraini: perspektyvy rozvytku [Military Law in Ukraine: Future Prospects for Development]. *Futurity Economics & Law*, 2 (3), 18–27 s. <https://doi.org/10.57125/FEL.2022.09.25.03> [in Ukrainian].

Hryshchenko, N. (2018). Volonterskyi rukh v suchasni Ukraini yak stratehiia rozvytku molodizhnogo liderstva [The Volunteer Movement in Modern Ukraine as a Strategy for Youth Leadership Development]. *Bulletin of NTUU "KPI". Political Science. Sociology. Law*, Issue 2 (38), 73–78 s. [in Ukrainian].

Drapushko, R., Horynov, P., Minenko, Ye. (2022). Efektyvnist zaluchennia molodi do pryiniattia upravlinskykh rishen [Effectiveness of Youth Engagement in Decision-Making]. *Scientific Notes of V.I. Vernadsky TNU. Series "Public Administration and Administration"*, Vol. 33 (72), № 3, 54–59 s. [in Ukrainian].

Drapushko, R., Iliuk, O. (2023). Stanovlennia filosofii volonterskoho rukhu yak teoretychnoi osnovy osoblyvoho rozuminnia svobody [Formation of the Philosophy of Volunteering as a Theoretical Foundation of a Distinct Understanding of Freedom]. *Multiversum. Philosophical Almanac*, Issue 1 (177), Vol. 1, pp. 41–51. Retrieved from: https://www.researchgate.net/publication/370966434_Stanovlenna_filosofii_volonterskogo_ruhu_ak_teoreticnoi_osnovi_osoblyvoho_rozuminna_svobody [accessed 22.10.2024] [in Ukrainian].

Zhuja, L. (2015). Volonterstvo ATO yak politychnyi instytut: sutnist ta vplyv na hromadianske suspilstvo Ukrainy [ATO Volunteering as a Political Institution: Its Nature and Impact on Ukraine's Civil Society]. *Modern Society*, Issue 1 (1), 38–49 s. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/cuc_2015_1%281%29__7 [accessed 22.10.2024] [in Ukrainian].

Karas, A. (2003). Filosofii hromadianskoho suspilstva v klasychnykh teoriiakh i neklasychnykh interpretatsiakh [Philosophy of Civil Society in Classical Theories and Non-Classical Interpretations]: Monograph. Kyiv; Lviv: Publishing Center of Ivan Franko National University of Lviv, 520 s. [in Ukrainian].

Kolodii, A., Kolodii, O. (2023). Hromadianske suspilstvo: poniattia, oznaky, strukturni elementy, spivvidnoshennia z derzhavoiu v umovakh dii voiennoho stanu v Ukraini. U [Civil Society: Concepts, Features, Structural Elements, and its Relationship with the State in Martial Law Conditions in Ukraine. In]: *Civil Society and the Rule of Law: Contemporary Challenges: Monograph* / General Editor: O. Kot, A. Hryniak, L. Kupina, V. Shakun, 11–31 s. Kyiv: Alerta [in Ukrainian].

Mandebura-Noga, O. (2016). Volonterstvo yak nova forma hromadianskoi aktyvnosti v Ukraini. U [Volunteering as a New Form of Civic Activity in Ukraine. In]: *Transformation of Political Institutions in Ukraine: Issues of Theory and Practice* / Author Collective: M. Mykhalchenko (leader) and others, 243–248 s. Kyiv: IPiEND named after I.F. Kuras NAS of Ukraine [in Ukrainian].

Pankova, O., Kasperovych, O., Ishchenko, O. (2016). Rozvytok volonterskoi diialnosti yak proiav aktyvizatsii sotsialnykh resursiv hromadianskoho suspilstva: spetsyfika, problemy ta perspektyvy [Development of Volunteering Activities as a Manifestation of the Activation of Social Resources in Civil Society: Specifics, Issues, and Prospects]. *Ukrainian Society*, № 2(57), 25–40 s. [in Ukrainian].

Pashov, R., Ruban, Yu. (2023). Rol instytutiv hromadianskoho suspilstva u zabezpechenni vidsichi viiskovoi ahresii RF [The Role of Civil Society Institutions in Resisting Russian Military Aggression]. *Scientific Works of the Interregional Academy of Personnel Management. Political Science and Public Administration*, 5 (65), 38–42 s. [https://doi.org/10.32689/2523-4625-2022-5\(65\)-6](https://doi.org/10.32689/2523-4625-2022-5(65)-6) [in Ukrainian].

Sotsiologichni vymiry hromadianskoho suspilstva v Ukraini [Sociological Dimensions of Civil Society in Ukraine] / Edited by O. Reznik (2019). Kyiv: Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine, 288 s. [in Ukrainian].

Filyk, N. (2004). Derzhavno-pravovi zasady hromadianskoho suspilstva [State-Legal Foundations of Civil Society]: Abstract of Dissertation for the Degree of Candidate of Legal Sciences: 12.00.01 / National Academy of Internal Affairs of Ukraine, 19 s. [in Ukrainian].

Filyk, N. (2004). Derzhavno-pravovi zasady hromadianskoho suspilstva [State-Legal Foundations of Civil Society: Dissertation for Doctor of Legal Sciences]: Specialty 12.00.01. National Academy of Internal Affairs, 200 s. [in Ukrainian].

Cherevatyuk, V., Oleksienko, Yu. (2014). Hromadianske suspilstvo yak model vzaiemovidnosyn liudyny ta derzhavy: vid istorii do suchasnosti [Civil Society as a Model of Relations between the Individual and the State: From History to Modernity]. *Legal Bulletin. Air and Space Law*, № 2, 35–40 s. [in Ukrainian].

Cherevatyuk, V., Bezpalcha, O. (2015). Hromadianske suspilstvo v Ukraini: etapy formuvannia ta novi hromadski initsiatyvy [Civil Society in Ukraine: Stages of Formation and New Civic Initiatives]. *Legal Bulletin. Air and Space Law*, № 4, pp. 48–53 s. Retrieved from: <http://nbuv.gov.ua/UJRN/Npn> (accessed 22.10.2024) [in Ukrainian].

Indonesia Retains Top Place in World Giving Index, with Ukraine Climbing to Second Most Generous Country. Retrieved from: <https://www.cafonline.org/home/about-us/press-office/indonesia-retains-top-place-in-world-giving-index-with-ukraine-climbing-to-second-most-generous-country> [accessed 22.10.2024].

Iliuk, O. (2023). Freedom as a Key Value of the Volunteer Movement. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, (24), 27–36 s. <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i24.295308>.

Кийков Олексій Юрійович,

кандидат філософських наук,

директор ДП «Генеральна дирекція з обслуговування іноземних представництв «Дипсервіс»

orcid.org/0000-0001-8368-6367

kyikov@ukr.net

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ГІБРИДНОГО МЕНЕДЖМЕНТУ: ВІД ТЕХНОКРАТИЗМУ ДО ГУМАНІСТИЧНИХ ПІДХОДІВ У СУЧАСНОМУ УПРАВЛІННІ

У статті здійснено філософський аналіз гібридного менеджменту, що поєднує технократичні й гуманістичні підходи до управління в умовах глобалізації та цифровізації. На основі міждисциплінарного підходу досліджено роль аксіологічних аспектів у процесі ухвалення управлінських рішень, вплив технологічних інновацій на організаційні структури та необхідність формування соціально відповідальних моделей управління. Аналіз ґрунтується на ідеях сучасних філософів і теоретиків управління, як-от Кастельс, Латур, Йонас та інші, що підкреслюють важливість адаптивності та гнучкості в управлінні в умовах швидких змін. Особливу увагу приділено етичному аспекту впровадження нових технологій, де управлінці повинні враховувати не лише економічні показники, а й соціальні та моральні наслідки своїх рішень. Стаття також досліджує комунікативні стратегії, необхідні для ефективної взаємодії в багатокультурному середовищі, що є ключовим для успішного функціонування організацій у сучасному глобалізованому світі. Гібридний менеджмент, який розглядається як нова парадигма управління, дає змогу поєднувати технологічний прогрес із соціальною відповідальністю, створюючи умови для сталого розвитку та етичного лідерства.

Ключові слова: гібридний менеджмент, аксіологічні аспекти, технологічні інновації, соціальна відповідальність, етичне лідерство, глобалізація, цифровізація.

Kiykov Oleksiy,

Candidate of Philosophical Sciences,

Director of the State Enterprise "Directorate-General for Rendering Services to Diplomatic Missions"

orcid.org/0000-0001-8368-6367

kyikov@ukr.net

PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF HYBRID MANAGEMENT: FROM TECHNOCRATISM TO HUMANISTIC APPROACHES IN MODERN MANAGEMENT

This article undertakes a comprehensive philosophical analysis of hybrid management, a paradigm that integrates technocratic and humanistic approaches to management in the context of globalization and digitalization. It adopts an interdisciplinary approach, examining the role of axiological aspects in management decisions, the influence of technological innovations on organizational structures, and the necessity of socially responsible management models. The analysis draws on the insights of modern philosophers and management theorists, including Castells, Latour, Jonas, and others, who underscore the significance of adaptability and flexibility in management amidst rapid change. The article also delves into the ethical considerations of adopting new technologies, where managers must balance economic indicators with the social and moral implications of their decisions. Furthermore, it explores the communication strategies essential for effective interaction in a multicultural environment, a key factor in the successful operation of organizations in today's globalized world. Hybrid management, identified as a novel management paradigm, harmonizes technological advancement with social responsibility, fostering conditions for sustainable development and ethical leadership.

Key words: hybrid management, axiological aspects, technological innovations, social responsibility, ethical leadership, globalization, digitalization.

Вступ. У сучасному світі управління організаціями переживає значні трансформації під впливом швидкого технологічного розвитку та глобалізації. Гібридний менеджмент стає відповіддю на виклики, що постають перед складними соціально-економічними системами, де традиційні моделі управління виявляються недостатньо гнучкими. З'являється потреба в нових підходах, що поєднують елементи класичних теорій менеджменту з інноваційними технологічними рішеннями. Це вимагає глибокого філософського осмислення ролі управлінця в умовах швидко змінюваного світу, де основним ресурсом стає інформація, а успіх організації залежить від здатності адаптуватися до нових умов.

Гібридний менеджмент інтегрує технократичні та гуманістичні принципи, створюючи нову парадигму управління, яка не лише фокусується на досягненні ефективності, а й ураховує людський фактор. Сучасні організації прагнуть гармонійно поєднати технологічні інновації з етичними й соціальними цінностями, щоб забезпечити сталість розвитку. Це викликає потребу в переосмисленні аксіологічних основ менеджменту, де керівництво має враховувати потреби як бізнес-стейкхолдерів, так і суспільства загалом. Технології, як-от автоматизація та цифровізація, стають не просто інструментами, а елементами нової культури управління, що трансформує уявлення про ефективне лідерство.

Водночас гібридний підхід у менеджменті вимагає нових комунікативних стратегій, які дають змогу організаціям ефективно взаємодіяти в умовах глобальної інформаційної мережі. Сучасне управління потребує вміння інтегрувати різноманітні технологічні інструменти та адаптувати їх до специфіки кожного колективу й культурного середовища. Так, філософські аспекти гібридного менеджменту спрямовані не лише на досягнення оптимальних результатів, а й на створення етичних, соціально відповідальних та адаптивних моделей управління, що можуть відповідати вимогам сучасного глобалізованого суспільства.

Мета статті – дослідити філософські основи гібридного менеджменту в контексті сучасних управлінських практик. Стаття аналізує інтеграцію технократичних та гуманістичних підходів для досягнення ефективного й сталого

розвитку організацій. Вона також вивчає роль цінностей і комунікативних стратегій у формуванні нової парадигми управління в умовах глобалізації та цифровізації.

Методологія дослідження базується на міждисциплінарному підході, що поєднує філософський аналіз, контент-аналіз наукових джерел та концептуальний синтез. Використовуючи філософську рефлексію, дослідження зосереджується на виявленні ключових аксіологічних та етичних принципів, що формують сучасні концепції гібридного менеджменту. Контент-аналіз наукових праць дає змогу дослідити різноманітні погляди на інтеграцію технократичних та гуманістичних підходів, тоді як концептуальний синтез допомагає узагальнити отримані дані та виявити тенденції розвитку нової парадигми управління. Такий підхід сприяє глибшому розумінню філософських засад управління в умовах глобальних соціально-економічних трансформацій.

Виклад основного матеріалу. У філософії постмодернізму акцентується на множинності підходів і відмові від універсальних істин, що робить цей підхід особливо актуальним для аналізу гібридного менеджменту. Сучасні управлінські системи дедалі частіше вміщують як технократичні, так і гуманістичні елементи, визнаючи, що лише інтеграція різноманітних стратегій може забезпечити ефективне управління в умовах непередбачуваних змін (Свириденко, 2014, с. 5). Гібридний менеджмент, відповідно до постмодерністського підходу, передбачає динамічну й гнучку адаптацію до контекстуальних змін, уникаючи жорстких рамок та обмежень класичних моделей. Це особливо важливо в умовах сучасної глобалізації, коли технологічні нововведення вимагають урахування не тільки ефективності, а й гуманістичних цінностей, що вміщують турботу про людський капітал та суспільні потреби (Габермас, 2014, с. 45).

Така концепція передбачає новий погляд на роль управлінця, який більше є не лише технократом, що оперує інструментальними знаннями, а стає своєрідним «інтерпретатором» складної реальності. Управлінець має здатність інтегрувати різні підходи, керуючись етичними та соціальними критеріями, що дає йому змогу створювати умови для гармонійного розвитку організації (Осипенко, 2013, с. 191).

Постмодерністський підхід також акцентує на відсутності чітко визначених центрів влади та впливу, що підкреслює необхідність децентралізованих управлінських структур, які можуть швидко адаптуватися до змін (Кастельс, 2007, с. 87).

Отже, філософія постмодернізму допомагає краще зрозуміти, як сучасні технократичні та гуманістичні засади гібридного менеджменту взаємодіють у контексті швидко змінюваних умов. Вона дає змогу осмислити управлінську практику як процес постійної інтерпретації та адаптації, де відмова від ієрархії стає основою для побудови більш демократичних і відкритих організаційних структур (Габермас, 2014, с. 52).

Аксіологічні аспекти сучасного управління є ключовими для розуміння того, як цінності впливають на процес ухвалення рішень у гібридному менеджменті. У постмодерністському контексті, де відсутність універсальних істин надає простір для множинних підходів, цінності організації відіграють важливу роль у визначенні її стратегічного курсу. Ухвалення рішень на основі не лише раціональних, а й етичних та соціальних принципів допомагає створювати більш стійкі управлінські моделі, які відповідають потребам як внутрішніх, так і зовнішніх стейкхолдерів (Свириденко, 2014, с. 120).

Управлінці, орієнтовані на цінності, здатні гнучкіше реагувати на виклики глобалізації та цифровізації, враховуючи як економічні, так і соціальні чинники. Замість того щоб зосереджуватися виключно на короткострокових вигодах, вони прагнуть досягти довготривалих результатів, які базуються на гармонізації відносин між технологічними інноваціями й людськими ресурсами (Габермас, 2014, с. 60). Таке управління враховує не лише рентабельність проєктів, а й вплив на суспільство, екологію та корпоративну культуру.

Крім того, аксіологічний підхід в управлінні допомагає організаціям уникати етичних пасток, пов'язаних із надмірним використанням технологій на шкоду людському фактору. Цінності стають своєрідним «моральним компасом», який направляє управлінців у складних ситуаціях і допомагає ухвалювати рішення, що сприяють сталому розвитку й збереженню гармонії в організаційних структурах (Осипенко,

2013, с. 195). Так, аксіологічний вимір сучасного управління є важливим елементом гібридного менеджменту, що дає змогу інтегрувати соціальні й етичні аспекти в процес ухвалення управлінських рішень.

Інтеграція технологічних інновацій у процес управління є ключовим аспектом гібридного менеджменту, що як створює нові можливості, так і спричиняє значні виклики для сучасних організацій. В умовах постмодерністської філософії, яка наголошує на фрагментарності й змінності реальності, технології є інструментом для створення гнучких й адаптивних управлінських систем. Водночас виникає питання про те, як зберегти баланс між технологічною ефективністю та гуманістичними цінностями, щоб уникнути дегуманізації управлінських процесів (Кастельс, 2007, с. 150).

Технологічні інновації, як-от автоматизація, штучний інтелект та цифрові платформи, надають організаціям можливість швидше реагувати на зміни ринку, оптимізувати внутрішні процеси та підвищувати продуктивність. Проте ці інновації також вимагають адаптації управлінських структур та зміни підходів до лідерства, оскільки традиційні ієрархічні моделі можуть виявитися неефективними в умовах швидкоплинного технологічного середовища (Свириденко, 2014, с. 145). Натомість постає потреба в децентралізованих структурах, що дають змогу швидко ухвалювати рішення та враховувати індивідуальні потреби працівників.

Виклики інтеграції технологій також пов'язані з питанням етики та соціальної відповідальності. Управлінці мають враховувати, як технологічні рішення впливають на колективи, зокрема на їх мотивацію, емоційний стан та комунікаційні процеси. Тому технології повинні впроваджуватися не лише з погляду економічної доцільності, а й з урахуванням людських і соціальних аспектів, щоб забезпечити гармонійний розвиток організації (Осипенко, 2013, с. 192). Інтеграція інновацій вимагає від управлінців нових компетенцій, здатності до інтерпретації складних даних та впровадження змін в умовах невизначеності, що стає основою для ефективного гібридного менеджменту.

Інтеграція технологічних інновацій у процес управління також потребує усвідомлення ризиків, пов'язаних із цифровою нерівністю та доступом до новітніх технологій. Як зазначає

Городенко (2012), сучасне інформаційне суспільство стикається з викликом цифрової нерівності, що може негативно вплинути на рівність можливостей для різних соціальних груп (Городенко, 2012, с. 57). Для організацій, які прагнуть інтегрувати нові технології, важливо враховувати ці аспекти, забезпечуючи доступ до цифрових ресурсів і навчання всіх співробітників. Гібридний менеджмент, що базується на постмодерністських засадах, має на меті забезпечити інтеграцію інновацій так, щоб вони не посилювали нерівність, а сприяли соціальній справедливості в організаційних структурах.

Інтеграція технологічних інновацій також пов'язана зі зміною самої природи управлінської діяльності. Як зазначає Терепищій (2019), сучасні освітні ландшафти та їх трансформація під впливом цифрових технологій вимагають від управлінців гнучких підходів до керування знаннями та комунікацією в організаціях (Терепищій, 2019, с. 142). Управління в умовах цифровізації стає більш інтерактивним та орієнтованим на співпрацю, де ключову роль відіграє не лише технічна компетентність, а й здатність створювати мережеві зв'язки між різними учасниками процесу. Це підкреслює важливість інтеграції інновацій з урахуванням гуманістичних принципів, що сприяють розвитку соціально відповідального управління в постмодерністському світі.

Інтеграція технологічних інновацій в управлінські процеси має ще один важливий вимір – культурний контекст. Як зазначає Аппадурай (1996), глобалізація створює нові культурні простори, що формуються під впливом масової комунікації та цифрових технологій, які сприяють поширенню ідей і практик через глобальні мережі (Аппадурай, 1996, с. 45). Це означає, що технологічні інновації не лише змінюють характер управління, а й формують нову соціальну реальність, у якій управлінці мають враховувати різноманітність культурних ідентичностей. Гібридний менеджмент у цьому контексті дає змогу інтегрувати різні культурні підходи до управління, створюючи умови для взаємодії в глобалізованому світі.

Однак технологічна інтеграція не може розглядатися виключно через призму ефективності та економічних вигід. Як підкреслюють Бай, Далласега, Орзес і Саркіс (2020), оцінка технологій у межах концепції «Індустрія 4.0» має

враховувати питання стійкості, зокрема екологічні та соціальні аспекти (Бай та ін., 2020). Це означає, що управлінці повинні знаходити баланс між інноваційністю та стійким розвитком, враховуючи вплив на довкілля й суспільство. Так, технологічні рішення мають бути частиною комплексної стратегії, що поєднує економічну ефективність із соціальною відповідальністю.

Дослідження Гомі Бгабхи підкреслюють важливість розуміння культурної різноманітності в умовах глобалізації, зокрема, як це впливає на управлінські підходи. Бгабха стверджує, що сучасний світ стикається з феноменом «космополітизму», де різні культурні елементи співіснують у межах однієї організаційної структури (Бгабха, 1996, с. 195). Для гібридного менеджменту це означає, що управлінці мають враховувати культурні особливості різних груп, що впливають на комунікацію, мотивацію та лояльність співробітників. Це ставить перед управлінцями завдання створити інклюзивне середовище, яке сприяє культурній взаємодії та спільному розвитку.

Окрім того, в умовах глобалізації та технологічної інтеграції управлінці повинні переосмислювати концепції ідентичності та належності. Як зазначає Бгабха (1990), поняття «нація» та «культура» стають дедалі більш гнучкими, що вимагає від управлінців розуміння ідентичності як динамічного та багатовимірного феномену (Бгабха, 1990, с. 78). Це безпосередньо впливає на формування управлінських стратегій, де гібридний підхід дає змогу організаціям ефективніше адаптуватися до культурних змін та підтримувати баланс між глобальними трендами й локальними потребами. Так, філософія гібридного менеджменту стає засобом адаптації не лише до технологічних змін, а й до нових соціально-культурних реалій, що виникають в епоху глобалізації.

Комунікативні стратегії стають вирішальним чинником для ефективного управління в умовах глобалізації та цифровізації. Як зазначав Анрі Файоль ще на початку ХХ століття, успішне управління базується на ефективній комунікації, що є ключовим компонентом координації та контролю в організаціях (Файоль, 1917, с. 42). Сучасний контекст глобалізації, підсилений цифровими технологіями, радикально змінив підходи до комунікації, роблячи її більш

багаторівневою та міжкультурною. Управлінці повинні опанувати нові методи комунікації, зокрема цифрові платформи, які допомагають ефективно взаємодіяти як з внутрішніми, так й із зовнішніми стейкхолдерами. Важливим аспектом є здатність адаптувати комунікацію до культурного контексту, щоб уникнути непорозуміння і сприяти розвитку організаційної культури.

Філософія Бруно Латура, що підкреслює роль науки та технологій у формуванні сучасного суспільства, також є актуальною для розуміння комунікативних стратегій в умовах цифровізації (Латур, 1987, с. 58). Латур стверджує, що комунікація в сучасному суспільстві стає складним процесом взаємодії між різними акторами, де наукові та технологічні досягнення відіграють важливу роль у формуванні нових реальностей. Для управлінців це означає необхідність урахувати вплив цифрових інструментів на процеси ухвалення рішень та комунікації в організації. Цифровізація не лише спрощує доступ до інформації, а й створює нові виклики, пов'язані з її надійністю, швидкістю передавання та культурною адаптацією.

У сучасному світі, де цифрові технології визначають майже всі аспекти управління, постає питання про створення соціально відповідальних моделей, які враховують не лише економічні інтереси, а й етичні та соціальні цінності. Як зазначає Ганс Йонас, необхідно переосмислити роль технологій у житті людини з погляду етичної відповідальності (Йонас, 2001, с. 120). Це особливо важливо для сучасних управлінців, які повинні враховувати, як технологічні рішення впливають на суспільство, екологію та культурні практики. Відхід від технократизму до етичного лідерства передбачає інтеграцію моральних принципів у процес ухвалення управлінських рішень, де лідери стають своєрідними «опікунами» суспільних благ.

Карл Поланьї, вивчаючи вплив економічних структур на суспільство, підкреслював, що ринок не може бути єдиним регулятором соціальних відносин (Поланьї, 2022). Для управлінців це означає, що соціальна відповідальність має стати важливим компонентом управлінських стратегій, які повинні враховувати не лише економічні показники, а й соціальне благополуччя колективів і громад. Це вимагає переосмислення пріоритетів організації, де

важливу роль відіграють довгострокові етичні зобов'язання перед суспільством.

Згідно з Маслоу, для забезпечення сталого розвитку організацій важливо враховувати потреби працівників на різних рівнях, від базових фізіологічних потреб до самореалізації (Маслоу, 1943, с. 375). Соціально відповідальні моделі управління передбачають створення умов для професійного розвитку співробітників, підтримки мотивації та визнання цінності як основного ресурсу організації. Такий підхід до управління сприяє зменшенню стресу, підвищенню лояльності та забезпеченню довгострокової стабільності організації.

Нарешті, дослідження Мейо підкреслюють значення людських стосунків у процесі управління, де соціальна відповідальність та етичне лідерство є засобами створення сприятливого робочого середовища (Мейо, 1972, с. 87). Це означає, що управлінці мають бути готові до комунікації на різних рівнях, забезпечуючи підтримку працівників і сприяючи створенню відкритого та прозорого діалогу. Такий підхід до управління дає змогу організаціям ефективніше адаптуватися до змін, зберігаючи при цьому етичні та соціальні принципи, що є основою сучасного етичного лідерства.

Вплив часу та динамічних процесів на управлінські системи є важливим аспектом у розробці соціально відповідальних моделей управління. Як зазначає Ілля Пригожин, сучасні управлінські структури мають урахувати динамічність та невизначеність, що характерні для складних систем (Пригожин, 1990). Це означає, що процеси управління повинні бути адаптивними та готовими до змін, враховуючи непередбачуваність зовнішніх факторів. Управлінці, що керуються принципами гібридного менеджменту, мають розробляти стратегії, які дають змогу ефективно реагувати на виклики, не втрачаючи етичних та соціальних орієнтирів.

З іншого боку, класичні теорії наукового менеджменту, запропоновані Фредеріком Тейлором, акцентують на важливості раціоналізації та ефективного використання ресурсів (Тейлор, 1911). На думку Тейлора, управління має базуватися на чітких наукових принципах, що дають змогу досягти максимальної продуктивності. Проте сучасні підходи до гібридного менеджменту інтегрують не лише економічну ефективність, а й соціальну відповідальність,

що вимагає перегляду класичних принципів. Це підкреслює необхідність створення гнучких управлінських моделей, які поєднують технократичні підходи з етичними цінностями.

У контексті гібридного менеджменту важливим стає поєднання наукових досягнень та динамічних змін, де управлінці мають враховувати складні системні взаємодії та їх вплив на організаційну культуру. Як зазначає Пригожин, системи, що перебувають далеко від рівноваги, здатні до самоорганізації, що підкреслює важливість гнучкості та адаптації в управлінні (Пригожин, 1990). Це дає змогу організаціям ефективніше інтегрувати технологічні інновації, зберігаючи при цьому баланс між технократизмом та соціальною відповідальністю.

Отже, сучасне управління повинно ґрунтуватися на інтеграції традиційних наукових методів з урахуванням складності й динамічності сучасних соціальних систем. Погляди Тейлора, що орієнтовані на ефективність, та Пригожина, який наголошує на динамічності й непередбачуваності, утворюють теоретичну основу для гібридного менеджменту. Це дає змогу розглядати управлінські процеси як постійну взаємодію між стабільністю та змінами, що формує нову парадигму соціально відповідального управління, орієнтованого на довгостроковий сталий розвиток та етичне лідерство.

Висновки. *По-перше*, гібридний менеджмент, що інтегрує технократичні та гуманістичні підходи, є ефективною відповіддю на виклики сучасного глобалізованого та цифровізованого світу. Як стверджують Кастельс та Латур, сучасні організації функціонують у складному середовищі, де цифрові технології не лише трансформують управлінські процеси, а й створюють нову соціальну реальність. Гібридний менеджмент дає змогу забезпечити гнучкість та адаптивність в умовах динамічних змін, одночасно зберігаючи важливі соціальні та етичні орієнтири.

По-друге, аксіологічні аспекти сучасного управління відіграють центральну роль у процесі ухвалення рішень. Дослідження Свириденка підкреслюють, що в умовах постмодерністської реальності, де немає єдиних істин,

важливо враховувати не лише економічні, а й соціальні та етичні критерії. Це сприяє гармонійному розвитку як організацій, так і суспільства, де важливим є не лише досягнення результатів, а й способи їх досягнення, що враховують потреби всіх стейкхолдерів.

По-третє, інтеграція технологічних інновацій є не лише технічним, а й етичним викликом для сучасного управління. Як зазначає Йонас, важливо враховувати етичні наслідки впровадження нових технологій, оскільки вони можуть впливати на соціальну структуру та колективи. Дослідження Тейлора підкреслюють важливість ефективності та раціональності, проте сучасні управлінці повинні доповнювати ці принципи соціальною відповідальністю, забезпечуючи баланс між економічною ефективністю та людськими цінностями.

По-четверте, комунікативні стратегії в умовах глобалізації та цифровізації стають ключовими для ефективного управління. Як підкреслює Аппадурай, сучасний світ формує нові культурні простори, що потребують адаптивних та інклюзивних комунікативних підходів. Це особливо важливо для багатокультурних середовищ, де врахування культурних особливостей та підтримка відкритого діалогу сприяють ефективній взаємодії. Гібридний менеджмент дає змогу об'єднати різні культурні та технологічні елементи для досягнення гармонії у взаєминах всередині організації та за її межами.

По-п'яте, формування соціально відповідальних моделей управління є важливим етапом розвитку сучасних організацій. Як підкреслював Поланьї, ринок не може бути єдиним регулятором соціальних відносин, і важливо враховувати соціальну відповідальність у процесі ухвалення рішень. Маслоу також акцентує увагу на потребах працівників, які є ключовими для стабільного розвитку організацій. Відхід від технократичних підходів до етичного лідерства сприяє створенню сталих та довгострокових управлінських стратегій, які враховують інтереси як бізнесу, так і суспільства загалом, створюючи умови для сталого розвитку й гармонійного співіснування.

Список використаних джерел:

- Габермас, Ю. (2014). До реконструкції історичного матеріалізму. Філософія освіти, Вип. 2, С. 37–79.
 Дерріда, Ж. (2000). Цілі людини. Після філософії: кінець чи трансформація? / упоряд. К. Байнес. Київ : Четверта хвиля, С. 114–145.

- Кастельс, М. (2007). Интернет-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, С. 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, С. 3–8.
- Терепиший, 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. URL: <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. (2022). Hungarian politician. *Britannica*. Retrieved 3 August URL: <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. URL: <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 Poincaré'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. URL: <https://www.osti.gov/biblio/6390561>.
- Taylor, Frederick Winslow. (1911). *The Principles of Scientific Management*. URL: <https://archive.org/details/principlesofscie00taylrich/page/n5/mode/2up>.

References:

- Habermas, Yu. (2014). Do rekonstruktsii istorychnoho materializmu. [Towards a Reconstruction of Historical Materialism]. *Filosofia 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 Khvylya, 114–145. [in Ukrainian].
- Kastels, M. (2007). Интернет-галактыка. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. [The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business, and Society]. Пер. з англ. Київ: Ваклер, 304 с. [in Ukrainian].
- Osypenko, L. O. (2013). *Filosofia 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 s. [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 s. [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*. August 3, 2022, Retrieved 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/principlesofscie00tayrich>

Конюшевський Олександр Іванович,
аспірант кафедри психології, філософії та суспільних наук
Навчально-наукового гуманітарного інституту
Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського
orcid.org/0009-0004-2882-6995
olexandrkonyushevsky@gmail.com

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ПРОСТОРУ ТА ДОСВІДУ В АРХІТЕКТУРНІЙ ПРАКТИЦІ

У статті відображено спробу філософсько осмислити простір та досвід в архітектурній практиці. Виявлено важливі аспекти, які допомагають архітекторам не лише створювати функціональні та естетичні будівлі, а й формувати певні філософські, культурні, психологічні контексти та соціальні практики. *Мета дослідження* – здійснити філософський аналіз взаємозв'язку між архітектурним простором та суб'єктивним досвідом людини, а також визначити принципи, які відображаються в архітектурі.

Відповідно до заданої теми поставлено завдання: здійснити філософський аналіз архітектурного простору крізь призму «простір як досвід»; дослідити взаємозв'язок між простором та суб'єктивним досвідом людини; виявити різні архітектурні підходи до формування простору; обґрунтувати, як обмеження простору впливають на архітектурні рішення. З огляду на поставлені завдання, аналізуються приклади творчих підходів та адаптивних архітектурних рішень. Філософське осмислення простору й досвіду в архітектурній практиці є важливим аспектом, який створює нові перспективи для архітектурної практики, сприяючи виникненню більш чутливих, гуманних й адаптованих до потреб суспільства просторів.

У висновках зазначено, що важливо враховувати культурні особливості та історичний контекст у творчому процесі, оскільки це може суттєво вплинути на сприйняття та використання простору. Архітектори мають ураховувати етичні аспекти своїх проєктів: стійкість, доступність і соціальну справедливість. У роботі акцентовано на тому, як обмеження в просторі сприяють пошуку нових форм, матеріалів та технологій, що можуть значно підвищити функціональність й естетику архітектурних об'єктів а також стимулювати до нових креативних підходів.

Ключові слова: архітектурний простір, людина, суб'єкт, досвід, життєвий світ, соціальні практики.

Konyushevsky Oleksandr,
Postgraduate Student at the Educational and Research
Institute of Humanities Vernadsky Taurida National University
orcid.org/0009-0004-2882-6995
olexandrkonyushevsky@gmail.com

PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF SPACE AND EXPERIENCE IN ARCHITECTURAL PRACTICE

This article reflects an attempt to philosophize space and experience in architectural practice. The article identifies important aspects that help architects not only create functional and aesthetic buildings, but also shape certain philosophical, cultural, psychological contexts and social practices. *The purpose of the study* is a philosophical analysis of the relationship between architectural space and the subjective experience of a human, as well as the definition of principles, which are reflected in architecture.

In accordance with the topic, the following tasks were set philosophical analysis of architectural space through the prism of “space as experience”; study of the relationship between space and subjective human experience; identification of different architectural approaches to space formation; justification of how space constraints affect architectural solutions. Based on the tasks set, examples of creative approaches and adaptive architectural solutions are analyzed. The philosophical understanding of space and experience in architectural practice is an important aspect that opens new perspectives for architectural practice, contributing to the creation of more sensitive, humane, and adapted to the needs of society spaces.

The conclusions state that it is important to consider cultural peculiarities and historical context in the creative process, as this can significantly affect the perception and use of space. Architects should consider the ethical aspects of their projects: sustainability, accessibility, and social justice. The work focuses on how space constraints contribute to the search for new forms, materials and technologies that can significantly improve the functionality and aesthetics of architectural objects and stimulate new creative approaches.

Key words: architectural space, human, subject, experience, life world, social practices.

Вступ. У сучасних умовах, де простір стає дедалі більш обмеженим через урбанізацію та зростання населення, архітектори стикаються з викликом оптимального використання доступних ресурсів. Сучасні філософські концепції сприяють глибшому розумінню архітектурного простору як динамічного та змінного феномену, який формується через взаємодію з людиною. На перший план виходить важливість пошуку нових форм, матеріалів і технологій, що можуть значно підвищити функціональність та естетику архітектурних об'єктів. Тема обмеженого простору як стимулу для креативності в архітектурній практиці має значний потенціал для дослідження. Зазначена тема дослідження вимагає певних завдань.

У статті розгорнуто філософський аналіз архітектурного простору крізь призму концепції «простір як досвід». Досліджується взаємозв'язок між простором та суб'єктивним досвідом людини, зокрема, як архітектура формує сприйняття й сенс перебування в певному середовищі. Також зазначено про важливість виявлення різних архітектурних підходів до формування простору, які можуть створювати різні типи досвіду, включно з емоційним, естетичним та соціальним переживаннями.

Мета дослідження – здійснити філософський аналіз взаємозв'язку між архітектурним простором та суб'єктивним досвідом людини, а також визначити принципи, які відображаються в архітектурі.

Досліджуючи тему філософського осмислення простору та досвіду в архітектурній практиці, особлива увага приділяється поняттям «життєвого світу», «меж» та «структурного порядку», що дає змогу виявляти багатовимірність архітектурного простору. Багато авторів зазначають про різні архітектурні підходи до формування простору, які можуть відтворювати осмислені моделі, включно із взаємозв'язком з різними формами людської свідомості. Аналізуючи літературу із заданої теми, обґрунтовується, що обмеження простору впливають на архітектурні рішення, стимулюючи інновації в плануванні та дизайні.

Є різноманітні приклади творчих підходів до проектування малих приміщень, нестандартних житлових і робочих просторів, а також адаптивних архітектурних рішень. Важливим складником у цьому напрямі є значення

простору як досвіду. Методологія дослідження полягає в аналізі та синтезі філософських підходів й архітектурних контекстів у світовій культурі. Вивчається методологія герменевтики та компаративістський підхід соціально-політичного та культурно-історичного чинників у світовій архітектурі. Філософське розуміння архітектурного простору виходить за межі суто функціональних або естетичних аспектів будівель. Філософія дає змогу осмислювати простір як складну систему відносин між матеріальними структурами та людською свідомістю, де архітектура стає засобом вираження певних ідей, цінностей і світоглядів. Одною з ключових філософських складових архітектурного простору є простір як досвід, що і є предметом дослідження.

Простір як досвід визначається як спосіб сприйняття й осмислення навколишнього середовища через людську взаємодію, емоції та відчуття. Це суб'єктивне сприйняття простору, яке формується на основі особистих переживань, соціокультурного контексту й сенсорного досвіду. Наприклад, різні люди можуть по-різному сприймати одне й те саме місце залежно від попереднього досвіду, культурних особливостей чи настрою. Простір як досвід містить не лише фізичні характеристики, як-от розмір чи форма, а й атмосферу, значення, функцію та навіть емоційні відчуття, які виникають при перебуванні в певному місці. Певним чином простір стає чимось більшим, ніж просто фізичне середовище, – це місце, яке набуває сенсу через індивідуальні чи колективні переживання.

В античності мислителі пояснювали архітектуру не просто як знання про будівництво споруд різноманітного призначення, а й простір, який створював унікальний досвід для тих, хто його відвідував. Простір як досвід розглядається в контексті філософських концепцій досократиків. Геракліт, Парменід, Анаксагор, Демокріт намагалися зрозуміти природу всесвіту, особливу увагу приділяли простору. Звертаючи увагу на те, що античні філософи розглядали простір не тільки як фізичне явище, а і як абстрактне поняття, яке пов'язане з досвідом буття та сприйняттям. Наприклад, Геракліт акцентував на постійній зміні та плинності речей, що передбачає динамічне розуміння простору. Парменід, навпаки, стверджував, що

справжнє буття є нерухоми́м і незмінним, що суперечить звичному досвіду просторової мінливості (Burnet, 1892, с. 83). Філософи, Платон та Арістотель, інтерпретували буття не лише як фізичну структуру, а і як втілення певних ідей та концепцій, що впливали з сприйняття простору, краси та гармонії. Платон, розвиваючи теорію ідеалізму, уважав, що фізичний світ є відображенням ідеальних форм або ідей, які існують поза матеріальною реальністю.

Класичні архітектурні об'єкти символізують втілення ідеальної краси й гармонії. Антропологію та антропоцентризм використовують як певний ключ до цих знань. Пропорції та симетрія могли слугувати візуальною репрезентацією більш високих метафізичних ідей, як-от істина та добро. Платон уважав, що досвід перебування в гармонійному просторі сприяє духовному збагаченню та наближенню до розуміння істинних форм. Арістотель, на відміну від Платона, більше фокусувався на матеріальному світі та його впливі на людину. Він розглядав мистецтво як засіб викликати катарсис – очищення емоцій через переживання. Наприклад, Парфенон, будучи храмом богині Афін, створював простір, де люди могли пережити релігійне піднесення, яке викликало в них почуття величі та благоговіння. Цей досвід був пов'язаний із залученням не лише інтелектуального, а й чуттєвого аспекту сприйняття. Арістотель міг би вважати Парфенон прикладом того, як архітектура здатна культивувати емоційний досвід та сприяти духовному очищенню. Піфагорійці вірили, що у всесвіті є математична гармонія, яку можна побачити в музичних інтервалах, рухах небесних тіл та архітектурі. Використання золотого перетину та інших математичних пропорцій уважали символом цієї гармонії. Для піфагорійців досвід перебування в такому просторі був подібний до контакту з божественним порядком, що пронизує всю природу. Так, античні споруди це не тільки архітектурні шедеври, а й простір, здатний формувати досвід, який втілює філософські уявлення про красу, гармонію та духовне очищення.

Зокрема, Едвард Джонатан Кейсі, відомий американський професор філософії, а саме феноменології, який спеціалізується на питаннях простору, місця, пам'яті та тілесності, досліджує пам'ять та місце як важливі аспекти

нашого існування й ідентичності. Е. Кейсі вважає, що місце – це не просто географічне поняття, а щось, що має глибокий екзистенційний вимір і впливає на спосіб, яким ми мислимо та переживаємо світ. Він розглядає, як філософи різних епох трактували місце, простір та його роль у метафізиці, космології та епістемології. Також автор зосереджується на тому, як концепція місця змінювалась і взаємодіяла з поняттями простору, часу та буття, включно з аналізом давньогрецької думки, де місце мало глибоке значення в контексті космосу та людського досвіду. Привертає увагу фокусування на концепції простору через призму досвіду, приділяючи особливу увагу тому, як сприйняття й розуміння простору змінювалося в історії філософії. Зокрема, обговорюється античний підхід до простору не просто як геометричного або фізичного явища, а як важливого аспекту людського досвіду, що пов'язаний з тілесністю і місцем. Е. Кейсі досліджує, як у грецькій думці простір розглядався через поняття «топос» (τόπος), який більше стосувався місця, ніж абстрактного простору (Casey, 1997, с. 52). Тема досвіду простору особливо акцентується, коли автор обговорює різницю між простором як абстрактним поняттям і місцем як чимось, що має значення для людини, враховуючи тілесний і життєвий досвід. Також показує, як це розуміння еволюціонувало у філософії від античності до сучасності, підкреслюючи зміну акцентів на досвіді та переживанні місця.

Сучасні філософи, розглядаючи класичну архітектуру, акцентують увагу на її здатності створювати унікальний просторовий досвід, який виходить за межі суто архітектурної оцінки. Наприклад, культові споруди античного періоду є не лише прикладом досконалої архітектури, а й місцем, де простір стає частиною людського досвіду, формуючи сенс і значення. Із цього погляду храми можна розглядати як символи могутності держави, які не тільки виконували функцію релігійних центрів, а й здійснювали політичний і соціальний контроль. Анрі Лефевр підходить до аналізу простору з погляду його соціальної та культурної функції. Класичні храми, на його думку, це простір, «вироблений» античною культурою для репрезентації її цінностей та ідеалів. Це не просто споруди, а місця, які формують і закріплюють ідентичність, перетворюючи простір на засіб культурної та соціальної

трансляції (Lefebvre, 2007, с. 169). Сучасні філософи також наголошують на сенсорному досвіді, який відчуває людина, – глядач стає частиною естетичного досвіду. Античні пам'ятники є не лише архітектурними об'єктами, а й символом культурної спадщини, що має універсальне значення. Вони є прикладом того, як простір стає інструментом для передавання цінностей через покоління. Сучасні теоретики підкреслюють, що сприйняття класичної архітектури змінюється залежно від культурного контексту, у якому їх розглядають. Це означає, що може бути усвідомлення не лише як культурної спадщини, а й як простір, що породжує нові інтерпретації в різні історичні епохи. У сучасній філософській думці існує підхід, що антична архітектура не просто надбання історії, а як багатовимірний простір, що формує людський досвід, віддзеркалюючи культурні, соціальні та політичні аспекти античного світу й сучасності.

Простір в античній архітектурі мав особливе значення, адже архітектори того часу формували його як певний досвід для людини. Просторові рішення античної архітектури можна інтегрувати в сучасну практику, пам'ятаючи про філософські роздуми Г.-Г. Гадамера, який розглядає мистецтво як діалог, де архітектура «говорить» із глядачем, формуючи нове значення через спільний досвід. Античні будівлі часто вирізнялися злагодженим масштабом і пропорціями. Наприклад, грецькі храми створювали за принципом «золотого перетину», що забезпечувало гармонійне сприйняття простору. Сучасні архітектори можуть використовувати ці принципи, щоб створювати приємні для сприйняття простори, які не нав'язують себе, а делікатно інтегруються в середовище. Антична архітектура, особливо римська, приділяла велику увагу організації внутрішніх і зовнішніх просторів, часто із чітким поділом на приватні, напівприватні та публічні зони. Сучасні проекти можуть адаптувати цей підхід для створення багатопланових середовищ, що відповідають різним функціональним і соціальним потребам. Антична архітектура враховувала природні особливості місцевості, у якій розташовувалися споруди. Наприклад, храми на акрополях підкреслювали природні обриси гір. Залучення природних елементів в архітектуру й створення інтеграції між будівлею та її природним середовищем допоможе додати

новий рівень до сприйняття сучасних просторів. Наприклад, ордерна система з її колонами, антаблементами та карнизами є символом античної естетики. Сучасна архітектура може осучаснити ці елементи, використовуючи їх як символічні акценти або засоби вираження композиційної ідеї, без прямого наслідування форм. Римська архітектура часто була орієнтована на створення драматичного ефекту – амфітеатри, цирки, тріумфальні арки вражали своєю величчю та масштабом. Використання таких підходів у сучасних громадських просторах може додати ефекту залученості та створити сильний емоційний вплив. Використання світла в античній архітектурі створювало особливу атмосферу в просторі. Наприклад, у Пантеоні у Римі круглий отвір (окулус) у куполі дає можливість світлу проникати всередину й змінювати просторові відчуття впродовж дня. У сучасному дизайні це можна відтворити шляхом використання природного освітлення для підсилення просторових відчуттів.

Застосування цих принципів у сучасній архітектурі може допомогти створювати простори, які поєднують історичну спадщину з актуальними функціональними потребами та естетичними вимогами. Наприклад, у статті «Духовний комфорт і дух міста як урбаністичний феномен» розглядають місто не тільки як просторову, а і як й духовну одиницю, що впливає на якість життя мешканців (Gabrel M. M., Kosmiy M. M., Gabrel T. M., 2023 с. 173). Автори досліджують, як різні аспекти духовності формують міський простір, використовуючи герменевтику та інші наукові підходи для аналізу. Зокрема, обговорюються концепції міського духу, пов'язані з культурними та моральними цінностями, і способи створення духовного комфорту в урбаністичних середовищах, особливо на прикладі архітектури м. Львова.

У вищенаведених прикладах розглядали архітектурні прийоми, що підвели до філософського розуміння впливу на психіку та емоції людини простору та місця. Як простір взаємодіє з користувачами? Як він змінює їхній досвід? Діалог між творцями та споживачами – «глядачами» та сприйняття простору й набуття досвіду в цій площині. Де є космічна палітра всіх барв та відтінків буття і світосприйняття, архітектура створює потужну взаємодію між суб'єктом і простором, завдяки чому

набувається власний досвід. Кожен простір має свої «барви» – відчуття, емоції та асоціації, які він викликає. Архітектура може допомогти розширити цю палітру, створюючи простори, що заохочують до роздумів, досліджень і відкриттів.

Мішель де Серто, французький соціолог та філософ, відомий своїми внесками в галузі культурології, міських досліджень та теорії споживання. Його основна праця «Практики повсякденного життя» («Les Pratiques de l'existence»), яка стала ключовим текстом у розумінні того, як люди взаємодіють з культурними та соціальними структурами в повсякденному житті. У цій роботі де Серто досліджує, як звичайні люди використовують різні тактики для навігації та опору домінуючим соціальним структурам і системам влади. Він вводить поняття стратегій та тактик. Стратегії – методи, які використовують владні структури для контролю та організації простору й поведінки, наприклад, плани містобудування, рекламні кампанії, дизайн-код міст. Тактики – способи, якими індивіди та групи використовують простір і ресурси для досягнення своїх цілей, часто обходячи або адаптуючи стратегії влади, як-от прогулянки містом, спонтанні збори та інші публічні заходи, у яких використовують простір полісу або інші локації. У роботі де Серто «Гуляючи містом» автор досліджує, як індивідуальна діяльність та вибір мешканців міста, зокрема звичайна прогулянка містом, стають практиками спротиву стандартним, нав'язаним нормам урбаністичного простору. Гуляння для нього – це не просто пересування від точки А до точки Б, а певний акт «тактики», яким людина створює власні значення й простір у місті, збагачуючи його (De Certeau, 1984, с. 35).

Де Серто також порівнює прогулянки з писемністю: як літературний текст набуває сенсу через читання, так і місто стає «читаним» завдяки досвіду його мешканців. Гуляючи, людина «переписує» місто під себе, обирає свій шлях і розширює простір за межі його планувальних схем. Мішель де Серто суттєво вплинув на сучасні теорії міського життя, культурології та соціології. Його концепції допомагають зрозуміти, як повсякденні дії та практики формують соціальну реальність та впливають на структури влади. «Практики повсякденного життя» стали фундаментом для багатьох

досліджень у галузі культурних студій, міських досліджень та антропології. Де Серто показав, що навіть найзвичайніші дії можуть мати глибокий соціальний та політичний зміст, створюючи нові перспективи для аналізу людської поведінки та взаємодії з навколишнім середовищем (De Certeau, 1984, с. 96).

Досить важливим аспектом досліджуваної теми є обмежений простір як стимул для креативності в архітектурній практиці, що має значний потенціал. У цьому контексті «простір як досвід» стосується сприйняття й переживання простору людиною, що є не лише фізичним, а й психологічним і культурним феноменом. Обмеженість простору часто сприймають як виклик, що потребує нестандартного підходу до проектування, створює нові можливості для творчості, а також сприяє інноваційним рішенням.

Мирослав Попович – видатний український філософ, який зробив значний внесок у дослідження концепцій простору, часу та свідомості. Аналізуючи різні філософські підходи до розуміння простору й часу, дав змогу оцінити їх роль у формуванні людського досвіду. Зокрема, праця «Простір і час у філософії» дійсно важлива для розуміння того, як різні філософські традиції трактують концепції простору й часу. Попович також підкреслює, як ці концепції впливають на людський досвід і пізнання, створюючи нові горизонти для філософської рефлексії. «Людина в системі координат» також продовжує концептуалізацію простору впливав на сприйняття людини і її місце у світі. Попович аналізує, як ці координати впливають на самосприйняття особистості та її місце в суспільстві. Його роздуми – про ідентичність, моральність і цінності, а також про виклики, з якими стикається сучасна людина (Poryvush, 2014, с. 37).

Франц Кафка, австрійський письменник німецькомовного походження, зазначив про творчість, що вона починається там, де є обмежений простір. Вона відображає його думку про те, як обмеження й обставини можуть стимулювати творчість та новаторство. Творчість, за його уявленням, розцвітає там, де є певні межі або обмеження, оскільки це змушує людину шукати нові рішення й виходи. Схожі за змістом висловлювання часто приписують різним митцям і мислителям, які підкреслювали роль

обмежень у стимулюванні творчості. Точна її атрибуція може бути невизначеною, але ідея близька до філософії І. Канта. Він уважав простір і час апріорними формами сприйняття, що структурують наш досвід. На його думку, простір є не властивістю самого світу, а формою нашої чуттєвості, яка визначає, як ми сприймаємо об'єкти зовнішнього світу. У його праці «Критика чистого розуму» розглядається поняття простору як умови можливості будь-якого досвіду. Фрідріх Ніцше – німецький філософ, який підкреслював, що перешкоди та страждання можуть стимулювати ріст і творчий розвиток. Він уважав, що справжня сила та краса можуть проявлятися саме через подолання труднощів. І. Стравінський – відомий композитор, який уважав, що обмеження можуть стимулювати творчість і сприяти генеруванню нових ідей. Він зазначав, що свобода мистецтва не в безмежності, а в здатності працювати в межах обмежень. Михайл Чиксентміхайі – психолог, який вивчав творчість і писав про те, що встановлені межі та виклики можуть допомогти людині увійти в стан потоку, де творчість процвітає. Ідея про те, що обмеження можуть бути джерелом натхнення й креативності, також трапляється в працях різних філософів, письменників та художників, серед яких і Віктор Франкл – австрійський психіатр та філософ, автор концепції йогоїтерапії. Він наголошував на тому, що в складних життєвих обставинах людина може знайти сенс і проявити творчий підхід до життя, навіть у стані обмежень та страждань. Сальвадор Далі – іспанський художник-сюрреаліст, який казав, що саме у визначених межах можна досягти найбільшої свободи, адже межі допомагають структурувати думку й спрямовувати творчість у конкретне русло. Жорж Перек – французький письменник, який належав до літературної групи «УЛІПО» (Oulipo), що експериментувала з обмеженнями в літературі. Вони навмисно встановлювали собі певні правила та обмеження для стимулювання творчого процесу. Такі концепції підкреслюють, що обмеження можуть діяти як каталізатор, допомагаючи художникам і мислителям думати нестандартно й шукати нові шляхи виконання завдань. Креативність в умовах обмеженого простору виявляється тоді, коли архітектори працюють з обмеженими просторовими ресурсами, вони

стикаються з потребою максимально ефективного використання кожного квадратного метра. Це може призвести до нестандартних форм, використання мультифункціональних елементів та адаптивних рішень, які змінюються відповідно до потреб користувачів. Такі обмеження можуть стимулювати пошук нових матеріалів, конструкцій і технологій, що дають змогу досягти високого рівня функціональності в мінімальному просторі. У такому контексті можна розглядати простір як досвід: емоційний та сенсорний вимір.

Окрім фізичних параметрів, важливо розуміти, як людина переживає цей обмежений простір. В архітектурі це може проявлятися через використання світла, текстур, кольорів і матеріалів для створення відчуття просторової глибини чи інтимації. Навіть невеликі простори можуть викликати відчуття відкритості або, навпаки, захищеності, що залежить від того, як їх спроектовано. Прикладом в архітектурній практиці з використанням обмеженого простору є мікрорезиденції, де площа може бути всього кілька квадратних метрів, але завдяки функціональному дизайну він забезпечує всі необхідні зручності. Інші приклади містять перетворення промислових зон на житлові чи комерційні об'єкти з мінімальними змінами в конструкції, що вимагає особливого підходу до адаптації. Соціокультурний аспект і контингентний простір як стимул для творчості також пов'язаний з культурними уявленнями про комфорт, особистий простір і стиль життя. У різних культурах є різні стандарти щодо того, що вважається достатнім простором для комфортного життя. Це впливає на підходи до дизайну та способи використання простору в архітектурі: екологічний та економічний виміри. Креативні підходи до обмеженого простору також сприяють сталому розвитку, оскільки такі рішення можуть зменшувати витрати на будівництво та експлуатацію, а також знижувати вплив на навколишнє середовище. Філософський підхід до «простору як досвіду» в архітектурі розглядає простір не просто як фізичний об'єкт, а як динамічний процес, що формується у взаємодії з людським сприйняттям, соціокультурними чинниками та емоційним досвідом. Особливо в умовах обмеженого простору, такий підхід може стимулювати креативність і змінювати стандартні уявлення про те, яким простір має бути на вигляд та як

функціонувати. Людина переживає простір через свої відчуття, рух, уявлення та емоції, і ця взаємодія може бути особливо важливою в умовах обмеженості. Архітектори можуть використовувати цю ідею, щоб створювати простори, які не просто відповідають функціональним вимогам, а й надають унікальні сенсорні та емоційні переживання (Pallasmaa, 1996, с. 42). Обмежений простір – виклик та стимул для креативності. Обмеженість простору, наприклад маленькі квартири чи міські приміщення, може розглядатися не як недолік, а як стимул для креативних рішень. Гастон Башляр у своїй праці «Поетика простору» вказує на те, що навіть маленький простір може стати «всесвітом», який створює необмежені можливості для уяви. Архітектурна практика може скористатися цим, розробляючи інноваційні методи організації простору, які враховують мобільність, трансформацію та адаптивність. Філософія простору також розглядає соціокультурні аспекти, які впливають на те, як ми переживаємо та використовуємо простір. В умовах обмеженого середовища архітектори можуть створювати проекти, які беруть до уваги не лише індивідуальні потреби, а й етичні питання, пов'язані з доступністю, рівністю та екологічною стійкістю. Простір може бути перетворений на місце для соціальної взаємодії або на платформу для інклюзивного використання. Мінімалізм як архітектурна концепція втілює ідею «менше – це більше», де обмежений простір стає стимулом для відмови від надлишкового й концентрації на важливому. Це підхід, який стимулює роздуми про те, як можна максимально ефективно використовувати простір, забезпечуючи функціональність та естетичну привабливість. Такий підхід може слугувати філософським інструментом для переосмислення значення речей у нашому житті. Дослідження в галузі екопсихології та когнітивної науки показують, що обмеженість простору впливає на психологічне самопочуття й може навіть підвищити когнітивну гнучкість та адаптивність. Архітектори можуть створювати середовища, які, з одного боку, відповідають фізичним обмеженням, а з іншого – підтримують ментальне благополуччя, використовуючи кольори, текстури, освітлення та звуки для створення бажаного емоційного впливу. Так, обмежений простір в архітектурній практиці не обов'язково є перешкодою, а може стати джерелом

філософського осмислення та творчих архітектурних рішень, які орієнтовані на комплексний досвід людини. Обмежений простір як джерело стимуляції креативності має глибоке філософське значення, оскільки сприяє розвитку адаптивності та розширенню можливостей людини. Парадокс обмежень є надзвичайно важливим чинником у цьому процесі. Обмеження часто сприймаються як щось негативне, але з філософської боку вони можуть діяти як каталізатор для нових ідей. У межах обмеженого простору креативний потенціал зростає, бо людина змушена шукати нетипові рішення. Наприклад, архітектура малих квартир, мінімалізм у дизайні та цифрові продукти надають нові інструменти для ефективного використання простору. Інтеграція з потребами сучасного суспільства визначає перспективи майбутнього. Сучасне суспільство, що швидко розвивається, потребує динамічних та інноваційних рішень для життя у великих містах з обмеженою територією. Обмежений простір вчить людей максимально використовувати ресурси, що має значення в умовах екологічної кризи та дедалі вищого попиту на житлові приміщення. Це стимулює використання інноваційних рішень, як-от складані меблі або багатофункціональні кімнати, що задовольняє потреби екологічного мислення та стійкості. Філософія мінімалізму та свобода від надлишковості є не тільки окремою концептуальною течією в сучасному мистецтві та житті. Мінімалізм – одна з відповідей на обмежений простір, яка пропонує ідею звільнення від надлишковості. Це не тільки про меншу кількість речей, а й про усвідомлене життя, спрямоване на значущі цінності, зокрема духовний розвиток. Обмеження простору стимулює людей цінувати справжні потреби, зменшувати споживання, що йде в ногу з філософськими поглядами на усвідомленість та сутність життя. Творчість як спосіб пристосування є важливим інструментом в умовах глобалізації. Креативність в обмеженому просторі стає виявом адаптаційної реакції людини на змінні умови. Обмежений простір є ніби викликом, на який людина відповідає нестандартним мисленням і новаторськими підходами, створюючи нові засоби для розв'язання проблем, що в підсумку сприяє саморозвитку. Обмежений простір стимулює креативність через необхідність адаптації та пошук нових можливостей, відповідаючи на потреби сучасного суспільства в екологічних,

практичних і філософських аспектах. Це одночасно обмеження й свобода, яка дає змогу знаходити глибші смисли та цінності.

Окремий приклад цього – Церква Святого Ігнатія, також відома як Церква Світла (Church of the Light), що є знаковою роботою японського архітектора Тадао Андо. Вона розташована в місті Ібаракі, префектура Осака, Японія, і була завершена в 1989 році. Основна концепція цієї церкви полягає у взаємодії світла й темряви, що досягається завдяки мінімалістичному дизайну та використанню простих матеріалів, як-от бетон і скло. Головною особливістю будівлі є хрест, утворений прорізами в бетонній стіні, через які всередину проникає природне світло. Завдяки цьому хрест стає джерелом освітлення, що надає простору духовної атмосфери. Тадао Андо відомий унікальним підходом до архітектури, який поєднує простоту форм із глибокою символікою. Його роботи часто містять взаємодію між природою, світлом і простором, що робить їх упізнаваними й викликає глибокі емоційні переживання. Церква Світла є прикладом того, як архітектура може впливати на сприйняття простору та бути засобом передавання духовного досвіду. Загальна площа споруди – 113 м². Будівля становить собою бетонний кубічний об'єм: 5,9 м завширшки, 17,7 м завдовжки і 5,9 м заввишки. Храм пронизується збоку під кутом 15° самотримальною стіною; вона розділяє простір на дві частини: основне приміщення й притвор. Щоб потрапити з притвору до основного приміщення, потрібно пройти через проріз у стіні. Хрестоподібний проріз, зроблений у протилежній торцевій стіні церкви, уловлює світло, формуючи світловий хрест. Інтер'єр храму нагадує внутрішню частину камери-обскури. Підлога й лави виконані з грубих дерев'яних дошок. Основною особливістю будівлі є хрест, утворений світлом, що проникає через розрізи в стіні. Цей хрест світла створює ефект духовного просвітлення, підкреслюючи значення світла як символу божественності та віри. Т. Андо використовує гру світла й тіні, щоб підкреслити значущість простору та зацентувати на духовному вимірі архітектури. Філософія Тадао Андо полягає в тому, що обмежений простір може стимулювати до креативності, він прагне створити архітектуру, яка не просто функціональна, а й здатна викликати глибокі емоційні та духовні переживання. Його роботи часто містять використання бетону, чистих геометричних форм і мінімального декору, щоб створити відчуття гармонії та спокою. Церква

Святого Ігнатія є яскравим прикладом цього підходу, де простота форми та складність світлового ефекту гармонійно взаємодіють, запрошуючи відвідувачів до роздумів і духовного збагачення.

Висновки. Отже, з огляду на поставлені завдання, можна зазначити: простір у філософії часто розглядається не лише як фізичне оточення, а і як культурний, соціальний та психологічний контексти. Використовуючи практики екзистенціалізму й феноменології, акцентується на досвіді людей у просторі, підкреслюючи, як архітектурні форми можуть формувати або обмежувати наші переживання. Досвід як процес в архітектурі – це не лише візуальне сприйняття, а й тактильне, аудіальне, а також емоційне переживання. Архітектори можуть створювати простори, які активують різні сенсорні відчуття, стимулюючи більш глибоке залучення користувачів. Філософське осмислення простору та досвіду в архітектурній практиці є важливим аспектом, який допомагає архітекторам не лише створювати функціональні та естетичні будівлі, а й формувати певні соціальні, культурні та психологічні контексти, а також створює нові перспективи для архітектурної практики, сприяючи виникненню більш чутливих, гуманних й адаптованих до потреб суспільства просторів.

Важливо враховувати культурні особливості та історичний контекст у творчому процесі, оскільки це може суттєво вплинути на сприйняття та використання простору. Архітектори також мають враховувати етичні аспекти своїх проєктів, як-от стійкість, доступність і соціальна справедливість.

Обмежений простір як джерело стимуляції креативності має глибоке філософське значення, оскільки сприяє розвитку адаптивності та розширенню можливостей людини. Креативність в обмеженому просторі стає виявом адаптативної реакції людини на змінні умови. Обмежений простір є викликом, на який людина відповідає нестандартним мисленням і новаторськими підходами, створюючи нові засоби для розв'язання проблем, що в підсумку сприяє саморозвитку. Стимулює креативність через необхідність адаптації та пошук нових можливостей, відповідаючи на потреби сучасного суспільства в екологічних, практичних і філософських аспектах. Це водночас обмеження й свобода, яка дає змогу знаходити нові, глибші смисли та цінності.

Список використаних джерел:

- Burnet, J. (1892). *Early Greek Philosophy*. London: A. & C. Black, 83.
- Casey, E. (1997). *Space in Greek mind, the Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley: University of California Press, 52.
- De Certeau, M. (1984). *Practices of Everyday Life*. Berkley: University of California Press, 35.
- De Certeau, M. (1984). *Walking in the City*. Practices of Everyday Life. Berkley: University of California Press, 96.
- Габрель, М. М., Космій, М. М., Габрель, Т. М. (2023). Духовний комфорт і дух міста як урбаністичний феномен. *Просторовий розвиток*. № 3, 173.
- Lefebvre, H. (2007). *The Production of Space*. Oxford : BLACKWELL PUBLISHING, 169.
- Norberg-Schulz, C. (1976). *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*. New York: Rizzoli International Publications, 20–90.
- Pallasmaa, J. (1996). *The Eyes of the Skin: Architecture and the Senses*. New York: John Wiley & Sons, 15–42.
- Попович, М. (2014). *Людина в системі координат*. Київ : Київський університет, 37.

References:

- Burnet, J. (1892). *Early Greek Philosophy*. London: A. & C. Black, 83.
- Casey, E. (1997). *Space in Greek mind, the Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley: University of California Press, 52.
- De Certeau, M. (1984). *Practices of Everyday Life*. Berkley: University of California Press, 35.
- De Certeau, M. (1984). *Walking in the City*. Practices of Everyday Life. Berkley: University of California Press, 96.
- Gabrel M. M., Kosmiy, M. M., Gabrel, T. M. (2023). *Dukhovnyi komfort i dukh mista yak urbanistychnyi fenomen* [Spiritual comfort and the spirit of the city as an urban phenomenon]. *Spatial development*. № 3, 173 [in Ukrainian].
- Lefebvre, H. (2007). *The Production of Space*. Oxford : BLACKWELL PUBLISHING, 169.
- Norberg-Schulz, C. (1976). *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*. New York: Rizzoli International Publications, 20–90.
- Pallasmaa, J. (1996). *The Eyes of the Skin: Architecture and the Senses*. New York: John Wiley & Sons, 15–42.
- Popovych, M. (2014). *Liudyna v systemi koordynat* [Man in the Coordinate System]. Kyiv: Kyiv University, 37 [in Ukrainian].

УДК 316:614

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.4.27>

Лахач Тамара Олександрівна,
*кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри політології, історії і філософії
Полтавського державного аграрного університету
orcid.org/0000-0001-8380-2460
lakhach2020@ukr.net*

Майданюк Ірина Зіновіївна,
*доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри культурології
Національного університету біоресурсів і природокористування
orcid.org/0000-0001-8096-0244
mira-i@ukr.net*

Денисенко Анжела Олегівна,
*кандидат педагогічних наук, доцент,
доцент кафедри освітології та інноваційної педагогіки
Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди
orcid.org/0000-0003-4294-7844
angelps1505@gmail.com*

ПРИЧИНИ ВИНИКНЕННЯ ГЕНДЕРНОЇ НЕРІВНОСТІ

Світова спільнота розглядає досягнення гендерної рівності як найважливішу умову розвитку людини та суспільства. Аналіз гендерних відносин у суспільстві є актуальною темою. Актуалізація гендерної проблематики у світі не випадкова: у її основі лежать глибокі економічні, політичні, соціальні, гуманітарні причини. Реалізація дослідницьких завдань була досягнута на основі аналізу проведеного дослідження основних даних 18-го видання Глобального індексу гендерного розриву (Global Gender Gap Report 2024. World Economic Forum), який оцінює гендерний паритет у 146 економіках, надаючи основу для аналізу змін у галузі гендерного паритету. Методологічний інструментарій містить методи аналізу, що дають змогу схарактеризувати гендерні відносини в суспільстві. На основі аналізу даних статистики, експертних думок та досліджень низки вчених переконливо доводиться, що в сучасному суспільстві зберігається гендерний дисбаланс у сфері політики та державного управління; не подолано різні види дискримінації жінок на ринку праці та в економіці загалом; жінки (особливо матері) стикаються з конфліктом «сім'я – робота»; в охороні здоров'я майже не враховується вплив гендерних факторів на здоров'я чоловіків та жінок й організацію медичної допомоги. Зазначається, що складність розв'язання проблеми полягає в тому, що гендерна нерівність має комплексний характер і стосується одночасно різних галузей соціальної політики. Саме тому для реального досягнення гендерної рівності необхідно вживати більш дієвих заходів.

Ключові слова: гендерна рівність, політика, державне управління, ринок праці, економіка, охорона здоров'я, сім'я, комплексний гендерний підхід.

Lakhach Tamara,
*PhD. in History, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Political Science,
History and Philosophy
Poltava State Agrarian University
orcid.org/0000-0001-8380-2460
lakhach2020@ukr.net*

Maidaniuk Iryna,
*Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Head of Department of Culturology
National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine
orcid.org/0000-0001-8096-0244
mira-i@ukr.net*

Denysenko Anzhela,
*PhD in Pedagogy, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Education
and Innovative Pedagogy
H. S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University
orcid.org/0000-0003-4294-7844
angelps1505@gmail.com*

CAUSES OF GENDER INEQUALITY

The world community considers the achievement of gender equality as the most important condition for the development of a person and society. The analysis of gender relations in society is a current topic. The actualization of gender issues in the world is not accidental: it is based on deep economic, political, social, and humanitarian reasons. The implementation of research tasks was achieved on the basis of the analysis of the main data of the 18th edition of the Global Gender Gap Report (Global Gender Gap Report 2024. World Economic Forum), which assesses gender parity in 146 economies, providing a basis for analyzing changes in the field of gender parity. The methodological toolkit includes methods of analysis that allow characterizing gender relations in society. Based on the analysis of statistical data, expert opinions and studies of a number of scientists, it is convincingly proven that in modern society there is a gender imbalance in the field of politics and public administration; various types of discrimination against women in the labor market and in the economy as a whole have not been overcome; women (especially mothers) face a family-work conflict; in health care, the impact of gender factors on the health of men and women and the organization of medical care is poorly taken into account. It is noted that the difficulty of solving the problem lies in the fact that gender inequality has a complex nature and affects simultaneously different areas of social policy. That is why it is necessary to take more effective measures for the real achievement of gender equality.

Key words: gender equality, politics, public administration, labor market, economy, health care, family, comprehensive gender approach.

Вступ. Постановка проблеми. Масштаби гендерної нерівності у сфері зайнятості у світі набагато більші, ніж уважалося раніше – такого висновку дійшли автори нової доповіді Групи Світового банку, підготовленої відповідно до оновленої новаторської методології. Якщо врахувати правові відмінності, пов'язані з безпекою від насильства та доглядом за дітьми, жінки мають менше двох третин тих прав, що є в чоловіків. Жодна країна, навіть у групі найбагатших, не гарантує жінкам рівних можливостей. Розрив

між законами та реальною ситуацією показує, який величезний обсяг роботи належить навіть тим країнам, які вже ухвалили закони про рівні можливості. Ефективне виконання законів про рівні можливості залежить від наявності відповідних підтримувальних механізмів, включно з дієвими механізмами правозастосування, системою відстеження гендерної нерівності в оплаті праці та медичними службами, які працюють із жінками, що постраждали від насильства (New Data Show Massive, 2024).

«Жінки здатні дати потужний імпульс світовій економіці, що слабшає, – зазначає Індерміт Гілл, головний економіст Групи Світового банку та старший віцепрезидент з економіки розвитку. – Однак у всьому світі дискримінаційні закони та усталена практика не дозволяють жінкам працювати чи створювати бізнес нарівні із чоловіками». Усунення цього розриву може призвести до збільшення світового внутрішнього валового продукту більш ніж на 20%. Фактично, це подвоїло б показники зростання світової економіки в найближчі десять років. Проте темпи реформ сповільнилися до мінімуму. У доповіді «Жінки, бізнес та закон. 2024» (Women, Business and the Law) визначено заходи, яких можуть вжити уряди для прискорення прогресу на шляху до гендерної рівності у сфері підприємництва та законодавчій сфері (New Data Show Massive, 2024).

Аналіз останніх досліджень і публікацій. В останньому випуску доповіді «Жінки, бізнес та закон. 2024» докладно описується, що саме перешкоджає розширенню участі жінок у світовій економіці та збільшенню їх внеску в зростання добробуту – як власного, так і їхніх родин та місцевих громад. У цьому випуску доповіді розширено межі аналізу завдяки зарахуванню двох додаткових показників, які можуть мати вирішальне значення в контексті розширення або обмеження можливостей жінок: безпека від насильства та доступ до послуг з догляду за дітьми. Якщо враховувати ці показники, жінки мають у середньому лише 64% від того правового захисту, який є в чоловіків, що значно менше за попередню оцінку в 77%. Насправді гендерний розрив ще більший. У цьому випуску доповіді «Жінки, бізнес та закон» уперше оцінюється розрив між правовими реформами та фактичними результатами для жінок у 190 країнах. Аналіз показує, що цей розрив колосальний. Хоча згідно із чинними законами жінки мають близько двох третин тих прав, що є в чоловіків, у розглянутих країнах у середньому створено менш ніж 40% систем, необхідних для повноцінного виконання цих законів. Наприклад, у 98 країнах є закони, які зобов'язують надавати жінкам рівну оплату за працю рівної цінності. Проте лише в 32 країнах – менш ніж у кожній п'ятій – вжито заходів для забезпечення прозорості у сфері оплати праці або правозастосовних механізмів, які дають змогу усунути розрив

в оплаті праці «Women, Business and the Law» (Wbl.Worldbank, 2024).

Мета дослідження – виявити проблеми гендерної нерівності, визначити основні пріоритети для забезпечення рівності можливостей та зменшення гендерної нерівності.

Виклад основного матеріалу. У будь-якому суспільстві є гендерна система, що диктує поведінку, соціальні ролі, професії, самосвідомість людей залежно від їхньої статі. На формування цієї системи (або, як іноді кажуть, гендерного порядку) впливають форми та типи базових соціальних інститутів (таких як сім'я, економіка, політика, релігія, освіта), а також ідеологія, що панують у суспільстві, культурні норми й цінності. Досягнення та дотримання гендерної рівності світова спільнота в особі ООН розглядає як умову прогресу суспільства та розвитку людського потенціалу (Annual Parliamentary Hearing at the United Nations, 2022). Цей підхід закріплений в офіційних міжнародних документах ООН: у Загальній декларації прав людини (1945), у Віденській декларації прав людини (1993), Конвенції про ліквідацію всіх форм дискримінації жінок (1979), так званих Цілях розвитку тисячоліття (2000–2015 рр.) та в затвердженій у 2015 р. програмі «Перетворення нашого світу: порядок денний у галузі сталого розвитку на період до 2030 р.». В останньому документі, який у нашій літературі прийнято позначати як ЦСР (Цілі сталого розвитку), п'ята глобальна мета (всього їх 17) – це «досягнення гендерної рівності та розширення прав та можливостей усіх жінок та дівчат». У документі зазначено й необхідні кроки в цьому напрямі: ліквідація всіх форм дискримінації щодо жінок та дівчат у всьому світі; усіх форм насильства щодо жінок і дівчат як у державній, так і приватній сферах (маються на увазі торгівля людьми, сексуальна та інші види експлуатації); зміна ставлення до неоплачуваного догляду та домашньої роботи; надання різноманітних державних послуг, інфраструктури та розвиток політики соціального захисту жінок; забезпечення доступу до послуг у сфері репродуктивної охорони здоров'я; надання жінкам рівних прав на економічні ресурси; забезпечення рівної участі жінок в управлінні на всіх рівнях ухвалення рішень у політичному, економічному та суспільному житті (UN, 2023). Виокремлюють три основні причини гендерної

нерівності: 1. Біологічна. Жінкам потрібно багато енергії та сил (народження та подальше виховання дитини); до того ж чоловіки фізично переважно сильніші за жінок. 2. Економічна. Залежно від тієї структури економіки країни, у якій живе чоловік чи жінка, біологічні особливості можуть бути більш менш релевантними. Наприклад, чим більшу роль у житті суспільства відіграє сільське господарство, тим важливіша фізична сила й тим вища конкурентна перевага чоловіків. 3. Культурна. Певні усталені соціальні норми у світі в питаннях гендерної нерівності відіграють значну роль. Суспільство диктує жінці й чоловікові, як вони повинні поводитися, що мати за мету, якому способу життя віддавати перевагу.

У 2023 році уряди активізували проведення правових реформ, спрямованих на забезпечення рівності в трьох сферах: оплата праці, батьківські права та захист прав працівників. Проте майже всі країни показали погані результати за двома категоріями, які оцінюють уперше: доступ до послуг з догляду за дітьми та безпека жінок. При цьому найгірша ситуація спостерігається в галузі безпеки жінок: середньосвітовий показник за цією категорією становить лише 36 балів, а це означає, що жінки мають лише третину необхідного правового захисту від домашнього насильства й сексуальних домагань. Хоч у 150 країнах і діють закони, які забороняють сексуальні домагання на робочому місці, однак лише в 40 із них є закони, які забороняють сексуальні домагання в громадських місцях. Через це жінки часто не можуть користуватися громадським транспортом, щоб дістатися до роботи (New Data Show Massive, 2024). Більшість країн також отримала низькі оцінки за категорією «закони про догляд за дітьми». Жінки витрачають у середньому на 2,4 години на день більше, ніж чоловіки, на неоплачувану роботу з догляду переважно за дітьми. Зазвичай розширення доступу до послуг догляду за дітьми призводить до збільшення частки жінок, які працюють, приблизно на 1 процентний пункт на початковому етапі, а потім протягом п'яти років цей ефект більш ніж подвоюється. На сьогодні лише 78 країн – менш ніж половина – надають ту чи ту фінансову або податкову підтримку батькам із маленькими дітьми. Тільки в 62 країнах – менш ніж у третині – є стандарти якості послуг

з догляду за дітьми, за відсутності яких жінкам зовсім непросто ухвалити рішення про те, чи виходити на роботу, якщо в них є діти, про яких потрібно піклуватися (New Data Show Massive, 2024). Жінки стикаються із серйозними перешкодами й в інших галузях. Наприклад, у сфері підприємництва, лише в одній із п'яти країн при проведенні державних закупівель обов'язково застосовуються критерії, що враховують гендерні аспекти, а це означає, що жінки переважно відрізані від економічних можливостей у сфері з оборотом у 10 трлн дол. США на рік. Щодо оплати праці, то жінки заробляють лише 77 центів на кожен долар, виплачений чоловікові. Нерівність у правах помітна й у питаннях, пов'язаних із виходом на пенсію. У 62 країнах вік виходу на пенсію для чоловіків та жінок не однаковий. Жінки, загалом, живуть довше за чоловіків. Однак через нижчу заробітну плату, періоди догляду за дитиною і ранні виходи на пенсію їхні пенсії виявляються нижчими, тому в старості вони перебувають у більш вразливому фінансовому становищі.

У статті «Missing Women and Price of Tea in China: Effect of Relative Female Income on Sex Imbalance» розглядається приклад, що добре ілюструє економічні основи нерівності. Згідно з дослідженням «Children and Gender Inequality: Evidence from Denmark», у розвинених країнах спостерігається скорочення впливу різних факторів, що впливають на нерівність, крім одного – «ефекту материнства». Наслідком народження дитини стає зниження годин роботи в жінок навіть у перспективі, через 10–20 років, і заробітку через зміну типу роботи. Так, жінки починають віддавати перевагу більш вільному графіку або уникати керівних посад. У результаті навіть попри вплив технологій досягти повної рівності між жінками та чоловіками в економічній сфері буде складно. Тому що в жінок іде багато зусиль на народження та виховання немовлят, і це відбивається на зарплаті. І зрештою, навіть у найрозвиненіших країнах залишається ефект від народження дітей і спостерігається культурний слід, що впливає на гендерну нерівність (Children and Gender Inequality, 2019).

Глобальний індекс гендерної рівності щорічно оцінює поточний стан та еволюцію гендерного паритету за чотирма ключовими вимірами: економічна участь та можливості,

освітній рівень, здоров'я та виживання, а також політичне розширення прав і можливостей. З моменту запуску у 2006 році це найтриваліший індекс, який відстежує прогрес численних економік у зусиллях скорочення цих розривів із часом. Цього року 18-те видання Глобального індексу гендерного розриву оцінює гендерний паритет у 146 економіках, надаючи основу для аналізу змін у галузі гендерного паритету у двох третинах економік світу. Відсутність значних, широкомасштабних змін з останнього видання майже сповільнює темпи прогресу в досягненні паритету. Згідно з поточними даними, для досягнення повного паритету знадобиться 134 роки – приблизно на п'ять поколінь більше, ніж до 2030 року Цілей сталого розвитку. Крім того, Глобальний індекс гендерного розриву 2024 року показує, що хоч жодна країна не досягла повного гендерного паритету, однак 97% економік, внесених до цього видання, подолали понад 60% свого розриву, як порівняти з 85% у 2006 році. Ісландія (93,5%) знову посіла 1-ше місце та лідирує в індексі вже півтора десятиліття. Вона також продовжує залишатися єдиною економікою, яка пододала понад 90% свого гендерного розриву. З дев'яти економік у першій десятці вісім подолали понад 80% свого розриву (табл. 1).

Європейські економіки посідають сім місць із першої десятки світового рейтингу. У табл. 2 представлено більш детальну оцінку різних компонентів регіональних показників гендерного розриву. Він дезагрегує регіональні бали за субіндексами відповідно до досягнутого рівня рівності.

Європа лідирує в регіональному рейтингу гендерного розриву 2024 року, скоротивши 75% свого розриву у 2024 році, із загальним покращенням на 6,2 процентних пунктів з 2006 року. П'ять провідних європейських економік – Ісландія, Фінляндія, Норвегія, Швеція та Німеччина – входять до глобальної десятки найкращих. Політичний паритет у Європі, що має тенденцію до зростання, поступово досяг найвищого показника серед усіх регіонів у 2024 році (36%) (Global Gender Gap Report, 2024).

Економічні та лідерські прогалини: стримування зростання й спотворення переходів:

– економічний, політичний та діловий контекст: поточний глобальний економічний та нормативний контекст формує результати гендерного паритету. Змішані економічні перспективи дають натяки на короткостроковий оптимізм, тоді як прогнози довгострокових темпів зростання перебувають у найнижчому рівні протягом останніх 30 років. Економічним перспективам жінок і дівчат загрожують спади й затяжні кризи. Хоч прийняття економічної політики щодо просування гендерної рівності загалом зросло, у різних регіонах спостерігають різкі відмінності не тільки в прийнятті, а й у забезпеченні ресурсами та реалізації. Збільшення необхідних ресурсів для усунення розриву вимагає фундаментального мислення, щоб визнати гендерний паритет як двигун нового, високоякісного зростання. Обнадіює те, що політичні розробки в економіці догляду сигналізують про зростання визнання економічної значущості догляду. Зусилля бізнесу

Таблиця 1

Рейтинг гендерної рівності (2024)

Місце в рейтингу (місце країни в попередньому році)	Країна	Бали	Місце в рейтингу (місце країни в попередньому році)	Країна	Бали
1(1)	Ісландія	0,935	10 (18)	Іспанія	0,797
2(3)	Фінляндія	0,875	14 (15)	Велика Британія	0,792
3(2)	Норвегія	0,875	22 (40)	Франція	0,781
4 (4)	Нова Зеландія	0,835	43 (43)	США	0,747
5(5)	Швеція	0,816	74 (71)	ОАЕ	0,713
6(7)	Нікарагуа	0,811	94 (105)	Південна Корея	0,696
7(6)	Німеччина	0,810	106 (107)	Китай	0,705
8(8)	Намібія	0,805	129 (127)	Індія	0,641
9(11)	Ірландія	0,802	135 (134)	Єгипет	0,629
10(18)	Іспанія	0,797	146 (-)	Судан	0,568

Джерело: Global Gender Gap Report 2024. 11 June 2024. URL: <https://www.weforum.org/publications/global-gender-gap-report-2024/in-full/>

щодо покращення гендерного паритету набирають обертів у Латинській Америці, на Близькому Сході та в Східній Азії. Там, де зусилля щодо забезпечення різноманітності, рівності та інклюзивності (DEI) є більш тривалими, виникає підвищення продуктивності, адаптивність до змін та сильніші результати інновацій. Гендерна рівність є конкурентною перевагою в умовах дедалі жорсткішого макроекономічного та ділового середовища;

– розвиток гендерних розривів на світовому ринку праці: паритет участі в робочій силі в усьому світі продовжував покращуватися з моменту останнього видання, перевищивши рівень 2018 року, досягнувши 65,7% для постійної вибірки економік, що відстежуються з 2006 року, і склавши сукупний бал 7% для тих, хто був долучений лише у 2024 році. Проте регіональні відмінності продовжують показувати, що хоч участь жінок у робочій силі відновлюється на глобальному рівні, паритет просувається з дуже різною швидкістю в різних контекстах. Проте стійкість цієї тенденції залишається невизначеною. Очікується, що глобальне безробіття зростатиме в економіках з низьким рівнем доходу, а розрив у робочих місцях, більш широкий показник тих, хто шукає роботу, також містить непропорційно велику кількість жінок;

– представництво робочої сили та лідерство: дані LinkedIn показують, що у 2024 році представництво жінок у робочій силі залишається нижчим, ніж чоловіків, майже у всіх галузях та економіках, при цьому жінки становлять 42% від загальної чисельності робочої сили у світі та 31,7% керівників вищої ланки. Посади вищого рівня залишаються вузькодоступними для жінок, якщо говорити глобально, що ілюструється глобальним «падінням нагору»: у 2024 році сходження з початкового рівня до вищого керівництва супроводжується різницею у 21,5 процентних пунктів у представництві. Хоча жінки близькі до того, щоб обійняти майже половину посад початкового рівня, вони не представляють лише чверть ролей вищого керівництва. Наймання жінок на керівні посади, тенденція, що віталася в минулих випусках як перспективна, почала погіршуватися з 37,5% до 36,9% у 2023 році й продовжила падати на початку 2024 року до 36,4%, що нижче за рівень 2021 року (Global Gender Gap Report, 2024). Дослідження LinkedIn показує, що погіршення макроекономічних умов пов'язане зі скороченням наймання жінок на керівні посади. Проте чим вищим є представництво жінок у робочій силі, тим вища стійкість до скорочень під час економічних спадів;

– представництво керівництва в уряді: у 2024 році найбільша чисельність населення

Таблиця 2

Регіональні показники гендерного розриву. Global Gender Gap. 2024

Регіони	Глобальний індекс гендерного розриву / Global Gender Gap Index	Субіндекси/ Subindexes			
		Економічна участь і можливості / Economic Participation and Opportunity	Освітній рівень / Educational Attainment	Здоров'я та виживання / Health and Survival	Розширення політичних можливостей / Political Empowerment
Центральна Азія	69,1%	66,8%	98,7%	96,4%	14,6%
Східна Азія і Тихий океан	69,2%	71,8%	95,3%	95,0%	14,6%
Європа	75,0%	68,0%	99,5%	97,0%	35,7%
Латинська Америка і Карибський басейн	74,2%	65,7%	99,5%	97,6%	34,0%
Близький Схід і Північна Африка	61,7%	42,7%	96,8%	96,4%	10,8%
Північна Америка	74,8%	76,3%	100,0%	96,9%	26,0%
Південна Азія	63,7%	38,8%	94,5%	95,4%	26,0%
Африка на південь від Сахари	68,4%	67,4%	86,7%	97,2%	22,4%
Глобальне середнє значення	68,5%	60,5%	94,9%	96,0%	22,5%

Джерело: Global Gender Gap Report 2024. 11 June 2024. URL: <https://www.weforum.org/publications/global-gender-gap-report-2024/in-full/>

світу в історії повинна буде проголосувати на більш ніж 60 національних виборах, зокрема таких великих економіках, як Бангладеш, Бразилія, Індія, Індонезія, Мексика, Пакистан і США. За останні 50 років майже половина (47,2%) економік, які відстежуються Глобальним індексом гендерного розриву, мала принаймні одну жінку на керівній політичній посаді. Гендерний паритет у парламентському представництві досяг рекордного рівня 33% у 2024 році, майже подвоївшись з 2006 року (18,8%);

– роль професійних мереж: гендерної рівності в робочій силі можна досягти як за допомогою формальних заходів, таких як квоти та політики, так і за допомогою неформальних факторів, як-от професійні мережі. Дані LinkedIn показують, що гендерні розриви в професійних онлайн-мережах призводять до того, що в чоловіків зазвичай більші та сильніші мережі, ніж у жінок. Більш сильні мережі пов'язані з більш високою ймовірністю кар'єрного зростання та отримують більше охоплення рекрутерів. Однак один позитивний момент полягає в тому, що в жінок більше «слабких» зв'язків, пов'язаних із кращими результатами кар'єри;

– роль рівноправних систем догляду: участь жінок у робочій силі щойно відновлюється після нещодавнього сплеску обов'язків з догляду, що підкреслює нагальну необхідність рівноправних систем догляду. Є значні розриви між регіонами та всередині них з погляду формальних заходів захисту та положень про відпустку по догляду за дітьми, а також у сприйнятті участі чоловіків та жінок у рівноправному догляді. Однак відносини й межі догляду розвиваються разом із дедалі вищим попитом на ширші послуги з догляду. За останні 50 років середня кількість днів відпустки у зв'язку з вагітністю та пологами збільшилася з 63 до 107, а кількість днів відпустки з догляду за дітьми для батьків збільшилася з менш ніж одного дня до дев'яти в середньому. Це важливо, оскільки дослідження Світового банку показали, що збільшення паритету в розподілі відпусток позитивно корелює за більш високою участю жінок у робочій силі. Необхідні подальші дії за межами догляду за дітьми, якщо працівники повинні отримувати підтримку як неформальні особи, що здійснюють догляд, та/або як формальні працівники з догляду;

– гендерні відмінності спотворюють технологічний перехід: за даними LinkedIn, представництво жінок як у науці, технологіях, інженерії та математиці (STEM), так і в не STEM-сфері збільшилося з 2016 року, проте жінки, як і раніше, недостатньо представлені у STEM-сфері, становлячи всього 28,2% робочої сили STEM, як порівняти з 47,3% у не STEM-секторах (Global Gender Gap Report, 2024). «Жінки становлять більше половини робочої сили у не STEM-сфері проти тільки третини в STEM. Зі свого боку, вони становлять чверть керівників не STEM і тільки більш ніж одна десята в STEM. Це ставить жінок у подвійне не вигідне становище щодо технологічних та кадрових переходів, оскільки вони продовжують обіймати низькооплачувані робочі місця з низьким зростанням, які, імовірно, постраждають у короткостроковій перспективі;

– гендерні відмінності в талантах у галузі ШІ: останні розробки найбільш перспективні, коли йдеться конкретно про таланти в галузі ШІ. Оскільки технології стають дедалі важливішими для трансформації бізнесу, нові дані LinkedIn показують, що концентрація талантів серед жінок у галузі інженерної інновації зросла більш ніж удвічі з 2016 року. Хоча жінки, як і раніше, представлені в галузі менше, ніж чоловіки, у таких секторах, як технології, інформація та медіа, спостерігається значне зростання талантів серед жінок у галузі ШІ. На рівні галузі гендерний паритет у представництві галузі ШІ поступово збільшується в освіті, професійних послугах, виробництві й технологіях, інформації та медіа;

– гендерні відмінності в навичках майбутнього: гендерні відмінності в профілях навичок зберігаються, спотворюючи те, як чоловіки та жінки беруть участь у технологічному переході та які можливості в них є в майбутньому. З погляду онлайн-навчання дані Coursera показують, що гендерний паритет найвищий при зарахуванні на розвиток навичок співпраці та лідерства, викладання й наставництва, емпатії та активного слухання, а також лідерства й соціального впливу;

– гендерні відмінності в сприйнятті попиту на навички та можливостей для підвищення кваліфікації: дані опитування PwC показують, що більшість співробітників чоловічої

та жіночої статі активно шукає можливості для розширення набору навичок, при цьому більшість із них добре розуміє, як зміняться вимоги до їхньої роботи протягом наступних п'яти років. Однак гендерні відмінності очевидні в сприйнятті попиту, враховуючи поточні ролі, при цьому жінки оцінюють цифрові, аналітичні та зелені навички як менш важливі для поточних кар'єрних траєкторій протягом наступних п'яти років. Є також гендерний розрив у сприйнятті можливостей розвитку навичок майбутнього. Оскільки чоловіки та жінки переходять від навчання до роботи, їхні набори навичок продовжують формуватися та цінуватися по-різному. Саме в цій галузі перекваліфікація може відіграти ключову роль у підвищенні цінності всіх навичок, необхідних у майбутній роботі, а отже, у стимулюванні чоловіків та жінок до участі без гендерної упередженості у всіх типах роботи.

Висновки. Як показали результати цього річного індексу, масштаб і швидкість прогресу абсолютно недостатні для досягнення гендерної рівності до 2030 року. Ресурсне забезпечення зусиль для досягнення гендерної рівності має вирішальне значення для запобігання відкату насилу

досягнутого прогресу та для забезпечення того, щоб шляхи до зростання, процвітання, інновацій та стійкості вирівнювали фундаментальну базу для всіх людей. Для досягнення гендерної рівності необхідні такі кроки в цьому напрямі: ліквідація всіх форм дискримінації щодо жінок та дівчат у всьому світі; усіх форм насильства щодо жінок і дівчат як у державній, так і приватній сферах (мають на увазі торгівлю людьми, сексуальну та інші види експлуатації); зміна ставлення до неоплачуваного догляду та домашньої роботи; надання різноманітних державних послуг, інфраструктура й розвиток політики соціального захисту жінок; забезпечення доступу до послуг у сфері репродуктивної охорони здоров'я; надання жінкам рівних прав на економічні ресурси; забезпечення рівної участі жінок в управлінні на всіх рівнях ухвалення рішень у політичному, економічному й суспільному житті. Досягнення гендерної рівності вимагає від уряду та бізнесу переорієнтації як ресурсів, так і мислення на нову парадигму економічного мислення, де гендерний паритет сприймають як умову справедливого та сталого зростання. Завдяки спільним зусиллям і цілеспрямованим втручанням між урядами й бізнесом є можливість зробити 50/50 реальністю.

Список використаних джерел:

- Annual Parliamentary Hearing at the United Nations. (2022). IPU. URL: <https://www.ipu.org/event/2022--annual-parliamentary-hearing-united-nations>
- Children and Gender Inequality: Evidence from Denmark. URL: <https://www.nber.org/papers/w24219>
- Global Gender Gap. Report (2024). 11 June 2024. URL: <https://www.weforum.org/publications/global-gender-gap-report-2024/in-full/>
- Missing Women and Price of Tea in China: Effect of Relative Female Income on Sex Imbalance. URL: <https://www.semanticscholar.org/paper/Missing-Women-and-the-Price-of-Tea-in-China%3A-The-of-Qian/43f8ea4996f6fd53fb645918a00b9b7cbdc64f7>
- New Data Show Massive, Wider-than-Expected Global Gender Gap. MARCH 4, (2024). URL: <https://www.worldbank.org/en/news/press-release/2024/03/04/new-data-show-massive-wider-than-expected-global-gender-gap>
- Take Action for the Sustainable Development Goals // UN. URL: <https://www.un.org/sustainabledevelopment/sustainable-development-goals/>
- Women, Business and the Law. URL: <https://wbl.worldbank.org/en/wbl>

References:

- Annual Parliamentary Hearing at the United Nations. (2022). IPU. Retrieved from: <https://www.ipu.org/event/2022--annual-parliamentary-hearing-united-nations> [in English].
- Children and Gender Inequality: Evidence from Denmark. Retrieved from: <https://www.nber.org/papers/w24219> [in English].
- Global Gender Gap. Report (2024). 11 June 2024. Retrieved from: <https://www.weforum.org/publications/global-gender-gap-report-2024/in-full/> [in English].
- Missing Women and Price of Tea in China: Effect of Relative Female Income on Sex Imbalance. Retrieved from: <https://www.semanticscholar.org/paper/Missing-Women-and-the-Price-of-Tea-in-China%3A-The-of-Qian/43f8ea4996f6fd53fb645918a00b9b7cbdc64f7> [in English].
- New Data Show Massive, Wider-than-Expected Global Gender Gap. MARCH 4, (2024). Retrieved from: <https://www.worldbank.org/en/news/press-release/2024/03/04/new-data-show-massive-wider-than-expected-global-gender-gap> [in English].
- Take Action for the Sustainable Development Goals // UN. Retrieved from: <https://www.un.org/sustainabledevelopment/sustainable-development-goals/> [in English].
- Women, Business and the Law. Retrieved from: <https://wbl.worldbank.org/en/wbl> [in English].

Петренко Володимир Костянтинович,

аспірант

Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

orcid.org/0009-0008-6013-9748

ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАТИВНІ ТЕНДЕНЦІЇ СУЧАСНОСТІ ЯК ФАКТОР ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ СУСПІЛЬСТВА

Сучасність є середовищем різноманітних інформаційних впливів і комунікативних взаємодій. Абсолютна більшість дослідників визнає її характерною ознакою таку тенденцію, як розширення й диверсифікація діапазону засобів інформаційно-комунікативного впливу. Зазначена особливість – закономірний наслідок інструментального розмаїття епохи інформаційного суспільства. Таке розгалуження й посилення інформаційних каналів впливу на індивідуальну й суспільну свідомість утворюють одну з ключових детермінант, які визначають життєдіяльність суспільства в найрізноманітніших аспектах, зокрема, у сенсі міри адекватності інформаційної картини світу, коректності смислових і значенневих ієрархій, аксіологічних пріоритетів та етичних преференцій. Якщо ці аспекти звести до спільного знаменника, то можна стверджувати, що інформаційно-комунікативні впливи є тим комплексним чинником, який істотно визначає ефективність життєдіяльності суспільства на рівні як фактичного статус-кво, так і в розумінні вірогідних перспектив і можливих напрямів еволюціонування.

Важлива специфічна ознака інформаційно-комунікативної сфери сучасності пов'язана зі складним симбіотичним поєднанням класичних опцій (на кшталт типології ефективності мовних засобів, специфіки відтворення думкою мови й соціокультурної специфіки розуміння) та дедалі більш посилюваних новітніх тенденцій (примітивізації масової культури, факторів кліпового мислення, мозаїчності картини світу тощо). Сукупність наведених інформаційно-комунікативних тенденцій спонукає до приділення першочергової теоретико-концептуальної уваги факторам комунікативної ефективності культури розуміння та медійної компетентності.

Ключові слова: інформаційно-комунікативні тенденції, диверсифікація комунікативного впливу, соціокультурна зумовленість, ефективність життєдіяльності суспільства, фрейм, пропаганда, постправа, комунікативна культура.

Petrenko Volodymyr,

Postgraduate Student

Ukrainian State University named after Mykhailo Drahomanov

orcid.org/0009-0008-6013-9748

CURRENT INFORMATION AND COMMUNICATION TRENDS AS A FACTOR OF LIFE ACTIVITY OF SOCIETY

Modernity is an environment of various information influences and communicative interactions. The absolute majority of researchers recognize such a trend as the expansion and diversification of the range of means of informational and communicative influence as its characteristic feature. The specified feature is a natural consequence of the instrumental diversity of the era of the information society. Such branching and strengthening of informational channels of influence on individual and social consciousness form one of the key determinants that determine the vital activity of society in the most diverse aspects – in particular, in the sense of the adequacy of the information picture of the world, the correctness of semantic and meaning hierarchies, axiological priorities and ethical preferences. If these aspects are reduced to a common denominator, then it can be argued that informational and communicative influences are the complex factor that significantly determines the effectiveness of society's vital activities at the level of both the actual status quo and the understanding of probable prospects and possible directions of evolution.

An important specific feature of the information and communication sphere of modernity is connected with a complex symbiotic combination of classical options (such as the typology of the effectiveness of language means, the specifics of thought reproduction of language and the socio-cultural specifics of understanding) and the increasingly strengthened recent trends (primitization of mass culture, factors of clip thinking, mosaicism pictures of the world, etc.). The totality of the given informational and communicative trends prompts to pay primary theoretical and conceptual attention to the factors of communicative effectiveness of the culture of understanding and media competence.

Key words: informational and communicative trends, diversification of communicative influence, socio-cultural conditioning, effectiveness of society's vital activities, frame, propaganda, post-truth, communicative culture.

Вступ. Актуальність виконаного дослідження. Осмислення особливостей і закономірностей інформаційних каналів впливу на індивідуальну та суспільну свідомість сучасності має ключове, а в багатьох випадках і вирішальне значення для таких опцій ефективної життєдіяльності суспільства, як адекватність інформаційної картини світу, коректність смислових і значеннєвих ієрархій, аксіологічних пріоритетів та етичних преференцій.

Виклад основного матеріалу. Як аргументовано стверджував Макс Шелер, реальність суспільства постає тією очевидністю, яка в епоху великих сумнівів підлягає сумніву найменше: ми можемо сумніватися в реальності чого завгодно, навіть власних думок, оскільки вони можуть бути значною мірою зумовленими інформаційним порядком денним і нав'язаними ним ієрархіями світоглядних пріоритетів, але реальність суспільства не підлягає сумніву – це той фактор, який якщо і втратить ознаки реальності, то зробить це в останню чергу, після того як решта аспектів, атрибутів і чинників реальності вже перетворяться на предметні абстракції та змістовні химери.

Огюст Конт узагалі наполягав на доцільності домінування суспільства *Найвищою Істотою*. Обидва слова цього словосполучення мають однаково істотне смислове навантаження: фактор *Істоти* привертає увагу до надіндивідуального особистісного рівня цієї реальності, а позиціонування її як *Найвищої* віддзеркалює її фактичний статус, її безальтернативну першість з-поміж інших індивідуальних та надіндивідуальних особистісних форматів. У такій системі смислових координат індивідуальність постає відображенням внутрішнього світу людини, а суспільство є втіленням зовнішньої індивідуальності людини, тобто результувального ефекту зовнішніх впливів на індивідуальність. Власне, цей привілейований онтологічний статус суспільства значною мірою пояснює істотність епістемологічного впливу, здійснюваного ним на решту індивідуальних та надіндивідуальних особистісних форматів, які є споживачами інформаційно-комунікативних впливів суспільства.

Однак, будучи онтологічно інваріантним, фактичний статус суспільства у світоглядному, стереотипному, критеріально-нормативному та аксіологічному сенсі зазнає перманентних

змін, тобто суспільство завжди конкретно-історичне та соціокультурно навантажене (у тому розумінні, що автоматизми світосприйняття й смислотворення різних соціумів не лише можуть істотно відрізнятись, а й здебільшого відрізняються, інколи аж до антагоністичної несумісності).

Як влучно зауважила В. Козлова, «одні й ті самі аргументи, риторичні прийоми, засоби підсилення тексту мають різну силу в різних культурах, і відповідно – різну ефективність. Так, у китайській аудиторії ефективні афоризми та байки. Для англійців велике значення має подання тієї чи тієї ідеї як старої, уже перевіреної досвідом. На американця сильний вплив чинить аргумент, побудований на демонстрації особистої користі. А німцю слід показати економію, зиск від реалізації тієї ідеї, що пропагується» (Козлова, 2016, с. 204).

Також не підлягає сумніву, що **«кожна епоха володіє власним комунікативним горизонтом**, артикулює буття інструментарієм власної мови, вдається до послуг оригінальних мовних засобів, які частково притаманні лише їй, лише цьому конкретно-історичному відтинку. В абсолютній більшості випадків публічної комунікації сучасного суспільства атрибутивного й навіть імперативного статусу поступально набувають театральні ефекти, явища карнавалізації і перфомансу» (Кузьоменська, 2019, с. 109).

Змістовна квінтесенція взаємовпливу й взаємозумовленості мови та суспільства полягає в тому, що мова та суспільство перебувають у стані тісної корелятивної взаємозумовленості: з одного боку, кожна мова істотною мірою соціокультурно навантажена – тобто соціум визначає як світоглядні й критеріальні горизонти мови, так і її стилістику, проблемно-аксіологічну акцентованість; з іншого боку, мова чинить зворотний вплив на суспільство – зокрема, його інструментарій визначає ресурсні можливості суспільної комунікації.

Між мовною та соціальною (світоглядною, аксіологічною, телеологічною, політичною, господарсько-економічною і т. ін.) дійсністю є чіткий корелятивний взаємовплив. Зокрема, мова є достеменно соціокультурним феноменом, її взаємозв'язок із соціальним пізнанням і соціальними практиками є безперечним і визначальним як для мови, так і для соціуму.

Натомість соціум когнітивно розробляє інструментально-функціональний зміст мови в історичних (вертикальних) та соціокультурних (горизонтальних) умовах і способах життєдіяльності.

Як наголошує В. Сухенко, «соціальну зумовленість розвитку мови не слід розуміти як пряме відображення в мові всіх суспільних подій або як наявність соціальних причин у кожного факту зміни мови. Соціальні фактори впливають на мову не прямолінійно: вони можуть прискорювати або сповільнювати темп мовної еволюції, сприяти перебудові окремих ділянок мовної системи. Соціальні компоненти в структурі мовних одиниць наявні тому, що мова слугує засобом опису й самого суспільства. Так, слова, що позначають суспільні явища, містять у собі соціальний компонент. Крім не залежного від волі окремих людей впливу суспільства на мову, можливий і свідомий, цілеспрямований вплив держави (і суспільства загалом) на розвиток і функціонування мови – мовна політика. До неї належить створення лінгвістами нормативних словників та довідників, пропаганда мовних знань і культури мовлення в засобах масової інформації» (Сухенко, 2020, с. 2).

У фундаментальній праці «Релігії людства» Мішель Малерб переконливо доводив, що кожен витлумачує символи відповідно до власного досвіду та контексту. Обмежених індивідів обурюють тлумачення, які, на їхню думку, далекі від тексту; натомість інтелектуали схильні до висновків, які спотворюють смисл слів. Жодній релігії та інтерпретаторам сакральних текстів не вдається уникнути цієї проблеми, яка призводить до суперечок і конфліктів. Тут закономірно напрошуються аналогії з концептуалістикою світ-систем Іммануїла Валлерстайна як утілення соціокультурної взаємодії людства й однієї з найбільш виразних моделей такої взаємодії.

Річ у тім, що кожен соціум (суспільна свідомість) керується насамперед і головним чином присвоєним значенням (вторинним смислом) соціальної феноменології, а не її автентичною фактичністю (первинним смислом). «У цьому, – як зазначав Ернст Кассіер у трилогії «Філософія символічних форм», – полягає неминуха доля культури, а саме: усе, що вона створює в безперервно прогресувальному процесі оформлення та “конструювання”, віддаляє

нас у тій же прогресії від першоджерела буття. Людина виявляється дедалі більш обтяженою своїми ж власними творіннями – словами мови, образами міфів або мистецтва, інтелектуальними символами пізнання, – які лягають на неї ледь помітною вуаллю, яка, проте, є надзвичайно міцною. Тому фундаментальне завдання філософії культури, себто філософії мови, пізнання, міфології і т. д., полягає в тому, щоб зірвати цю вуаль: із опосередкованої сфери значень та позначень повернутися назад – у первісну сферу інтуїтивного споглядання» (Cassirer, 2020 р. 318).

На жаль, у наш час масштаб зазіхань того епістемологічного й гносеологічного блоку, який Кассіер відрекомендував *філософією культури*, з різних причин є значно менш амбітним і претензійним: він полягає в досягненні когерентності, у забезпеченні коректної симетрії між об’єктивною дійсністю та адекватним її віддзеркаленням на рівні як інформаційно-комунікативних засобів, так і людської думки, мислення, свідомості та способів формалізації.

У кожному разі не підлягає сумніву, що «ефективність функціонування суспільства сучасного формату перебуває в безпосередній залежності від специфіки комунікативної сфери. За цих обставин актуалізується фактор якості комунікативних обмінів. Жак Лакан стверджував, що смислові й аксіологічні наголоси вкорінені в «соціальному безсвідомому», у його історичній і соціокультурній специфіці. Інакше кажучи, кожен конкретно-історичний і соціокультурний досвід генерує особливу й навіть унікальну «смислову топографію», яка істотно відрізняється від інших «смислових картин світу». З огляду на зазначену особливість на смислову багатоманітність неможливо накинути універсальну критеріальну сітку. Натомість можна хіба що вийти на рівень коректного розуміння смислових пріоритетів чужого історичного й соціокультурного досвіду – і не більше» (Кузьоменська, 2022, с. 84).

Власне, «соціальною є не тільки мова як система взаємопов’язаних і взаємозумовлених одиниць, що має чітку ієрархічну структуру, соціальним є й мовлення. Мовлення – це насамперед акт спілкування людей, тобто комунікативний акт, соціальний за своєю суттю. Люди говорять не для того, щоб відтворювати мову й демонструвати свої мовленнєві здібності, а для

того, щоб передати позамовну інформацію чи вплинути на інших учасників комунікативного акту. Соціальна природа мовлення виявляється і в тому, що мовці намагаються дотримуватися наявних у суспільстві вимог щодо вимови, слововживання тощо» (Кочерган, 2006, с. 301).

А оскільки ієрархію факторів, які визначають комунікативну ефективність мови, очолюють соціокультурні, ментальні, стереотипні та аксіологічні чинники, які належать до предметної сфери повноважень соціальної філософії та філософії історії, то їхній предметний розгляд саме цим субдисциплінарним відгалуженням філософії є не лише цілком закономірним, а й набуває першочергового значення з огляду на інструментальну когерентність соціальної філософії та філософії історії з предметним полем, яке детермінує комунікативну ефективність мови.

Як зазначав у «Філософських дослідженнях» Людвіг Вітгенштейн, кожне слово має певне значення, яке не лише істотно співвіднесене зі словом, а і є його об'єктом. Чимало змістовних, інтенційно мотивованих і телеологічних проблем пов'язані саме з тією обставиною, що за наявності спільного предмета дискурсу різні суспільні практики передбачають різні значення, а тому – різні об'єкти дискурсу. Це пояснює наявність численних смислових різногласень, непорозумінь і псевдопроблем, які часто справляють прикре враження розмови глухих з німими.

Саме «завдяки мові розумова змістовність набуває формалізованої рельєфності. Таку формалізаційну діяльність не слід недооцінювати, адже саме завдяки їй розумовий потенціал актуалізується, «опредмечується», стає об'єктом удосконалення засобами інтерактивної рефлексії. Усе це – завдяки перевтіленню, трансформації думки в слово, унаслідок чого структурується субстрат мови, який можна чуттєво сприйняти; на письмі ж він набуває взагалі очевидної тілесності» (Шніцер, 2018, с. 54).

Будь-яка спільнота є комунікативною: «Комунікація постає інструментом інформаційного зв'язку, за відсутності якого ефективно функціонування суспільства є не лише сумнівним, а й неможливим: **ефективність людського суспільства значною мірою зумовлена ефективністю комунікативних зв'язків і взаємодій**. Комунікація – ключова детермінанта

життєдіяльності сучасного людства, а сутнісні ознаки людини сучасного гатунку значною мірою визначаються комунікативними процесами та віддзеркалюється на рівні комунікації» (Сливінський, 2024, с. 20).

Повноцінна життєдіяльність людських спільнот неможлива за відсутності ефективного обміну інформацією (думками, почуттями, волевиявленнями) між її членами, тобто без спілкування, яке, своєю чергою, потребує певної системи знаків, насамперед найбільш універсальної з-поміж них – мови. Водночас мова є основною прикметою, а тому й засобом (само)ідентифікації членів спільноти – ототожнення зі *Своїми* та розмежування з *Несвоїми*. Тому мова – атрибут будь-якої спільноти.

Згідно з переконливою аргументацією Л. Кузьоменської, «мова є імперативом комунікативної діяльності, комунікації *par excellence*. Мову можна відреконструувати абсолютно необхідною комунікативною потребою та інструментом номінування реальності. Мова – ключовий засіб реалізації комунікативного потенціалу, а саме: лише на рівні мови *post factum* та *a posteriori* комунікативний потенціал, по-перше, набуває виразних змістовно-функціональних ознак, по-друге, реалізує себе на практиці» (Кузьоменська, 2019, с. 63). Якщо комунікація означає пов'язування воєдино, надання структурної і гомогенної цілісності, то мова – це комунікативний посередник між індивідом та дійсністю: сприйняття й артикуляція дійсності опосередковані мовою, її інструментальними можливостями. В основі всіх комунікативних процесів лежить мова: саме вона забезпечує процес комунікації, є імперативом комунікативної діяльності, комунікації *par excellence*.

Мова – ключовий засіб реалізації комунікативного потенціалу, а саме: лише на рівні мови *post factum* та *a posteriori* комунікативний потенціал, по-перше, набуває виразних змістовно-функціональних ознак, по-друге, реалізує себе на практиці. Здебільшого мова є *засобом* комунікації, проте вона може бути й *метою* – зокрема, в межах однобічної (одноканальної) комунікації на кшталт монологів, наративів та у форматі саморепрезентації на платформах тих соціальних мереж, що спеціалізуються на оприлюдненні авторської позиції щодо знакових подій і аспектів.

Зацікавленість філософії проблематикою розуміння пов'язана, зокрема, з тим, що дослідження природи й функціонального покликання мови набуває дедалі виразнішого філософського значення. Р. Сенік привертає увагу до того, що «розуміння – гносеологічний інструмент людини. Розуміння, яке інтерпретується як осягнення смислу, становить основу й субстанційну специфіку гуманітарного пізнання. Онтологічно-гносеологічна сутність розуміння залежить від адекватності взаємодії з природною та культурною дійсністю. Вона полягає в інструментальному значенні для особистісного буття суб'єкта пізнання в процесі смислотворчості» (Сенік, 2014, с. 55).

Розмитість семантичних аспектів самого поняття «розуміння» спонукає до нових досліджень у цій сфері. Попри наявність значної кількості досліджень, присвячених цій темі, є підстави стверджувати про недостатній рівень розробки проблеми розуміння. Зокрема, особливу увагу варто приділити розгляду розуміння як гносеологічної та онтологічної категорії, виявленню її розуміння, місця й ролі в науковому пізнанні, а також знаходженню та концептуалізації основних особливостей розуміння в контексті мови, тексту й процесу інтерпретації.

Згідно з аргументацією З. Самчука, «політика як сукупність практик і дискурсів щодо оптимального впорядкування суспільної життєдіяльності набуває ознак певного тексту – з усіма його особливостями й закономірностями: з авторською суб'єктною стилістикою, з поєднанням як конвенційно прийнятних, так і неоднозначних акцентів, висновків і пропозицій. Однак сьогодні доводиться констатувати прикру даність: в освітній сфері загалом, а у вітчизняній освіті зокрема аспект цивілізаційних контекстів і підтекстів політики якщо й подається, то лише констатаційно й постулативно, хоча насправді він потребує розлогих дискурсивних альтернатив і висвітлення істотно різних концептуальних підходів, адже лише в такий спосіб можна сподіватися на аргументаційне увиразнення істотних парадигмальних відмінностей і їх закріплення засобами освіти на рівні свідомості й дискурсивних навичок» (Самчук, 2020, с. 7). Хоча в автора йшлося про аспект цивілізаційних контекстів і підтекстів політики, насправді висвітлена внутрішня

логіка й причинно-наслідкові зв'язки є універсальними та загальнометодологічними, тому в принципі підлягають поширенню на будь-яку сферу соціогуманітарного знання.

Важливою сутнісною ознакою практично кожного тексту є його культурно-цивілізаційна контекстуальність і підтекстуальність: якщо *контекст* здебільшого є прямим і наочним, то *підтекст* – латентним, апріорним і часто непомітним, а проте, так само впливовим і визначальним. Цей аспект перекидає асоціативний місток до тематики й проблематики фреймів – власне кажучи, фрейм (від англ. frame – концептуальна рамка, призма, каркас) і є змістовно-функціональним позначенням контексту в сучасній теорії та практиці інформаційно-комунікативних впливів. Це не означає, що такого явища, як фрейм, фреймування тощо не існувало раніше – просто концептуалізація цього аспекту як важливого інструмента інформаційно-комунікативних обмінів набула безпрецедентної динаміки впродовж попередньої чверті століття (Cienki, 2007; Jensen, 1986; Scheufele, 1999; Taylor & Perry, 2005; Westby, 2005).

Часто можна натрапити на твердження, що фрейми – це схеми інформації, які на основі віддзеркалення в мозку людини об'єктів навколишнього світу сприяють адекватній когнітивній обробці даних щодо типових ситуацій. Загалом така теза відповідає дійсності, однак вона потребує істотного уточнення: *по-перше*, це цілеспрямований вибір не всієї реальності, а її окремих аспектів; *по-друге*, це тенденційне «підсвічування» саме цих аспектів через замовчування чи інформаційної маргіналізації інших аспектів; *по-третє*, це популяризація певної ієрархії значущості, щодо якої відсутні пропозиції дискурсивного обміну думками, а натомість нав'язується готовий трафарет.

За потреби наведений перелік можна істотно розширити, проте навіть він дає змогу збагнути інструментальну амбівалентність і функціональну неоднозначність фреймів та фреймування. Ідеться про те, що вся сукупність опцій фреймування може йти як на користь адекватності сприйняття дійсності й ефективності інформаційно-комунікативних обмінів, так і на шкоду цим потребам, оскільки специфіку інструментального застосування фреймів у кожному конкретному випадку визначає не сам фрейм, який завжди

є об'єктом, а *суб'єкти* інформаційних обмінів і комунікативних взаємодій.

І це стосується буквально всього спектра праксеологічно застосування фреймів – як когнітивної основи й своєрідного шаблону ідентифікації і розуміння ситуації за рахунок її стереотипного спрощення; як механізму акцентування смислів і концентрації значень; як латентної (soft power) нормативістики, яка визначає спосіб взаємодії індивіда зі світом, а також істотно детермінує думки та дії.

Рефлексійний горизонт з нагоди функціонування мовно-комунікативної сфери з необхідністю охоплює аспект репрезентації мовою реальності – точніше, адекватності, глибини та ефективності такої репрезентації (фактично йдеться про принцип *a realibus ad realiora*, який означає рух процесів інтерпретації і пізнання від реалій простих до реалій складних, від реалій нижчого рівня до реалій вищого рівня).

Чи не **найбільшою проблемою постмодерну є зміщення світоглядних і комунікативних пріоритетів із реальності на формування уявлень про реальність**, унаслідок чого відбувається посилення релятивізму, критеріальна невиразність, а також розсіювання, дисперсія смислу. *Реальність* дедалі частіше заміщують *симулякри* – імітаційні замітники, які можуть не мати до об'єктивної дійсності жодного стосунку. Суспільна свідомість поступово, проте невпинно перетворюється на поле битви за той чи той формат і критеріальні лекала реальності.

Іманентна проблема демократичного суспільства пов'язана з тим, що інформаційні потоки, як правило, неоднорідні: вони містять безліч суперечливих, а інколи й взаємовиключних повідомлень. Фактор численних інформаційних джерел сприяє підтримці в інформаційному полі плюралізму репрезентацій реальності, наявності різних репрезентацій одного й того ж фрагмента реальності» (Лаврук, 2013, с. 391). Такий стан речей має як переваги, так і недоліки: з одного боку, диверсифікація репрезентаційного спектра сприяє комплексному й системному сприйняттю дійсності; з іншого – часто доводиться мати справу з інформаційним спамом, який стає непереборною перешкодою на шляху до адекватного світосприйняття, а також призводить до смислової та критеріальної релятивізації.

Як слушно наголошує Н. Бондаренко, «зростання в епоху інформаційного суспільства інформаційних обсягів у геометричній прогресії і навіть за експонентою призводить до фізичної неможливості його відстежити споживачами інформації в повному обсязі та в онлайн-режимі, а це, зі свого боку, 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).

Окреслена тенденція призводить до далекосяжних проблемних наслідків, пов'язаних зі знецінення правди, одним з очевидних наслідків якої є явище постправди як закономірний наслідок епохи постмодерну і так званого постсоціального світу, виразно змальованого такими дослідниками, як Б. Латур, Дж. Ло, К. Кнорр-Цетіна. Проміжною ланкою між постмодерном та постправдою варто визнати епоху постфактичності, яка з різних причин майже звела нанівець боротьбу одних фактів з іншими (з контрфактами) за критерієм значущості для адекватного світосприйняття й переконливості для сприйняття індивідуальною і масовою свідомістю, а натомість перенесла вістря боротьби за світогляд споживача інформаційних послуг у сферу «суспільно-політичного серця» – психосоматики, симпатій та антипатій, приємного й неприємного, комфортного та дискомфортного.

Постправда – це, висловлюючись термінологією політичних технологій, спосіб продати уявлення про майбутнє як про сучасне, а коли майбутнє набуває сучасного статус-кво, але не збігається з оприлюдненими уявленнями про нього, то настає час для продажу наступних уявлень про майбутнє як про сучасне. І так постійно, без будь-яких змін та експромтів.

А. Гурківська аргументовано доводить, що «істотною атрибутивною ознакою постправди є ігнорування значущих фактів і альтернативних версій. В епоху постмодерну постправда перетворилася на ефективний інструмент здобуття й утримання (відтворення) влади в спосіб навіювання таких уявлень про дійсність, які насправді істотно відрізняються як від загальної картини дійсності загалом, так і від її профільних елементів зокрема» (Гурківська, 2022, с. 65).

Як слушно зауважують С. Шуріпа та І. Будрайтскіс, постправа – це істина, яка підлаштована під потреби й запити певного споживача. В епоху дедалі вищого масиву персональних даних державна та корпоративна машина може позиціонувати картину світу так, щоб та забезпечувала задоволення й комфорт конкретних категорій населення. Постправа – це новини, які приносять насолоду: «усе-таки світ такий, який я хочу». Це не є класичною брехнею – це новий режим істини, притаманний XXI століттю режим функціонування смислів і значень.

Ще одна властивість постправи полягає в тому, що вона виготовляється партиципаторно. Якщо брехня здебільшого індивідуальна, то постправа завжди надіндивідуальна – групова, корпоративна. Водночас вона не претендує на безроздільне домінування й тотальне підпорядкування собі всього масиву суспільної і масової свідомості, їй достатньо володіти статусом «першої серед рівних». Це інформація, у яку споживач хоче вірити. Постправа – плоть від плоті глобальних комунікаційних мереж з їх ринками думок і луна-камерами, які дозволяють групам одностайно жити у власних світах, не надто переймаючись відповідями на запитання щодо відповідності цих світів об'єктивній дійсності.

Де править бал постправа, там відсутня ґрунтовна аналітична компаративістика позицій, пріоритетів й аргументів: вона безальтернативно витісняється ерзацами знань, клішованістю вердиктів і зручністю стереотипів, а той факт, що такі знання, вердикти й стереотипи мають дуже мало спільного з об'єктивною дійсністю, в межах функціонально-інструментальної парадигми постправи не має жодного значення – точніше, ця парадигма докладає максимальних зусиль для латентного переконання всіх у неістинності й нерентабельній обтяжливості дотримання вимог когерентності інформаційно-комунікативних актів об'єктивній дійсності.

Парадигма постправи досягає такої мети в різний спосіб, зокрема, намагаючись нав'язати переконання, відповідно до якого об'єктивна дійсність є надто динамічною, мінливою у своєму змістовному рельєфі сферою, тому акцентованість на її конкретно-історичному статус-кво недоречна: натомість варто приділяти увагу проєктивному складнику об'єктивної дійсності – цілком у стилі гротескної російської

формули «как вы лодку назовёте, так она и поплывёт».

Безперечно, значення проєктивності в епоху динамічного соціокультурного сьогодення не варто заперечувати, однак і переоцінювати її також не слід, адже кожна трансформація, модернізація і вдосконалення має відштовхуватися від чинного статус-кво: саме ці реалії треба брати за змістовну точку відліку, визначаючись із пріоритетами оптимізації. Якщо ж такі реалії ігнорувати, беручи за орієнтир довільні уявлення про дійсність та можливість її цілеспрямованого перетворення, то з високою вірогідністю можна припустити, що результувальний ефект перетворень матиме багато спільного з фіаско.

Утім, треба визнати, що історії відомі чимало курйозних прикладів подібного «постмодерного волонтаризму» у сфері навіть цілком респектабельної концептуалістики. Варто згадати хоча б тезу Ф. Енгельса про «відмирання держави шляхом її безперервного посилення» чи формулу І. Сталіна щодо того, що «по мірі зникнення класів класова боротьба буде посилюватися». Спроби розтлумачити логіку такого концептуального абсурдизму в радянські часи довели до передінфарктного стану не одного викладача суспільних дисциплін.

Істотним проблемним аспектом постправи є її виразна тенденція до її експансіонізму у сфері суспільної свідомості, який у багатьох кластерах громадської думки й соціальних медіа набуває ознак вірусного поширення: «За замовчуванням прийнято вважати, що постправа формує “продуктовий набір” для інформаційного харчування виключно інтелектуального планктону й світоглядних люмпенів. Проте інтелектуальне збіднення інформаційного простору призвело до того, що на «субпродукт» постправи переходять й інші категорії населення й суспільні кластери – щоразу біль розлогі суспільні ойкумени виявляються заручниками споживання постправи» (Гурківська, 2022, с. 65–66).

Ще один виразний проблемний виклик із далекосяжними наслідками пов'язаний із тим, що «постправа є своєрідним ящиком Пандори, що запускає механізм дії небезпечного патогенного фактору для будь-якого типу буття – індивідуального, корпоративного, національного, глобального. Феномен використання постправи

«під егідою» демократії і «для потреб» демократії пов'язаний виключно з намірами отримати ситуативні, тактичні й кон'юнктурні переваги, які в стратегічному сенсі призводять до безпрецедентних негативних наслідків, з якими отримані ситуативні переваги не йдуть у жодне порівняння. Ще одна характерна особливість пов'язана з тим, що переваги є ситуативними (індивідуальними, груповими, корпоративними, партійними тощо), а недоліки – завжди загальносуспільними й глобальними» (Гоцалюк, 2024, с. 15).

В епоху постмодерну й суспільства масового споживання посилилися тенденції зловживання потенціалом мови та застосування агресивних мовних засобів у формі тенденційності, упередженості, зведення рахунків, нав'ювання, маніпуляцій тощо. Тенденційний та конфронтаційний формат комунікації сучасного ґатунку прокладає шлях для мовно-комунікативної інволюції, до стагнації, деградації і спотворення мовно-комунікативної сфери та її суспільних функцій. Логіка становлення мови ненависті закономірно призводить до ненависті на адресу самої мови, до зневаги факторів її якості та глибини і, як наслідок, до редукціонізму й пауперизації мовних засобів.

Щодо цього Л. Кузьоменська підводить таку результувальну ризик: «Мову дедалі частіше використовують як засіб спотворення зображеної дійсності на догоду приватним, груповим, корпоративним, політичним та іншим інтересам, які не мають нічого спільного як потребами розвитку самої мови, так і з повноцінним функціонуванням комунікативної сфери. Таке спотворення зображеної дійсності може набувати різноманітних форм, а їх спільною ознакою є тенденційність, здійснювана засобом інформаційного пресингу. 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 висвітлена вище тенденція гіпертрофованої політкоректності й лавиноподібної експансії евфемізмів, які замість того, щоб увиразнити смисл явищ і процесів, максимально замулюють їх)» (Кузьоменська, 2022, с. 87).

Зрозуміло, що тенденційна деформація уявлень про зображувану дійсність може обслуговувати лише чиїсь індивідуальні чи корпоративні інтереси, однак вона жодним чином не сприяє підвищенню загального рівня функціональної ефективності суспільства. Так само вона не відповідає загальному покликанню інформаційно-комунікативної сфери як середовища, яке культивує прозорі смисли й виразні значення.

Висновки. Істотним фактором соціокультурного розвитку людства епохи постмодерну є світоглядна мозаїчність, еkleктичність і смислозначеннєвий релятивізм. Як наслідок, доводиться констатувати пастишність світосприйняття сучасної людини, яке постає своєрідною «клаптиковою ковдрою» стилів, колажем ідей і гібридом поглядів, що поєднують навіть несумісні елементи.

На перший погляд, дещо парадоксальним, однак при системному розгляді цілком закономірним наслідком посилення інструментальних можливостей інформаційного суспільства є поступове витіснення на маргінес системних знань і концептуального мислення, а натомість до превалювання поверховості – спочатку на рівні автоматизмів сприйняття, а згодом і мислення щодо сприйнятого.

Це відбувається у два етапи: 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. У 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.

Еволюція комунікативних стандартів відбувається повільно, але невпинно, перманентно. У наш час ефективність інформаційно-комунікативних перспектив істотно залежить від рівня комунікативної культури і компетентності, від розуміння й урахування того, що «один і той же комунікативний інструмент у рівних соціокультурних ойкуменах може мати зовсім різний комунікативний ефект. Тому особливого значення набуває приведення комунікативних

засобів у відповідність до алгоритмів сприйняття конкретної соціокультурної сфери. Ще однією важливою умовою досягнення смислового конвенціоналізму в процесі комунікативного обміну є культура розуміння, з якою пов'язані надії на адекватність сприйняття інформації. Важлива особливість культури розуміння полягає в тому, що вона є необхідною умовою і водночас результатом комунікативних процесів, тому її рівень сигналізує про

ефективність виконання обох функцій» (Кузьоменська, 2019, с. 62).

Від урахування таких особливостей і закономірностей залежить рівень вірогідності одразу трьох перспектив: по-перше, інформаційно-комунікативної ефективності на індивідуальному та суспільному рівні, по-друге, інформаційно-комунікативних тенденцій на оглядову перспективу, по-третє, функціональної ефективності суспільства, його життєдіяльності в різних онтологічних сферах.

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.
- Гоцалюк, А. А. (2024). Демократія як мета і постправа як засіб: дилема когерентності. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*. Випуск 49 (4–6). С. 7–17.
- Гурківська, А. І. (2022). Політична дійсність в епоху постправа: змістовно-функціональні особливості. *Дис. ... доктора філософії за спеціальністю «052 – Політологія»*. Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, Київ. 288 с.
- Козлова, В. В. (2016). Міжкультурний аспект мовленнєвого впливу. *Молодий вчений*. №11 (38). Листопад. С. 202–205.
- Кочерган, М. П. (2006). Загальне мовознавство: Підруч. для студ. філол. спец. ВНЗ. 2 вид., випр. і доп. Київ : Видавничий центр «Академія». 463 с.
- Кузьоменська, Л. (2022). Мова як фактор комунікативної ефективності. *Вища освіта України: Теоретичний та науково-методичний часопис*. № 4 (87). С. 79–88.
- Кузьоменська, Л. Г. (2019). Комунікативна ефективність як функціональна мета мовних засобів. *Освітній дискурс: збірник наукових праць = Educational discourse: Collection of scientific papers* / Голов. ред. О. П. Кивлюк. Київ: «Видавництво «Гілея». Вип. 18 (11–12). С. 59–75.
- Кузьоменська, Л. Г. (2019). Комунікативний горизонт сучасного суспільства у дзеркалі перспектив та обмежень. *Освітній дискурс: збірник наукових праць = Educational discourse: Collection of scientific papers* / Голов. ред. О. П. Кивлюк. Київ : «Видавництво «Гілея». Вип. 12 (4). С. 100–111.
- Лаврук, Т. (2013). Інформаційна сфера як інструмент геополітичного дискурсу. *Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць*. Вип. 74 (7). С. 390–393.
- Самчук, З. Ф. (2020). Текст політики на тлі цивілізаційних контекстів і підтекстів як відсутній елемент освітнього дискурсу. *Освітній дискурс: збірник наукових праць* / Голов. ред. О. П. Кивлюк. Київ : ТОВ «Науково-інформаційне агентство «Наука-технології-інформація». Випуск 24 (6). С. 7–22.
- Сеник, Р. М. (2014). Мова як суб'єкт і об'єкт філософії. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. Вип. 57. С. 51–62.
- Сливінський, А. (2024). Соціокультурна взаємодія як фактор еволюціонування людства. *Вища освіта України*. № 2. С. 14–27.
- Сухенко, В. (2020). Мова і суспільство: взаємодія і розвиток. URL: <http://repository.hneu.edu.ua/bitstream/123456789/14727/1.PDF>.
- Шніцер, М. М. (2018). Метафора як універсальний мовний феномен. *Сучасні наукові інновації (частина II): матеріали II Міжнародної науково-практичної конференції*. м. Київ, 24–25 лютого 2018 року. Київ : МЦНД. С. 53–55.
- Cassirer, E. (2020). *The Philosophy of Symbolic Forms: Three Volume Set*. Routledge. 1274 p.
- Cienki, A. (2007). Frames, idealized cognitive models, domains. *The Oxford handbook of cognitive linguistics* / Ed. by D. Geeraerts and H. Cuycens. Oxford: Oxford University Press, P. 170–187.
- Jensen, K. B. (1986). *Making Sense of the News: Towards a Theory and an Empirical Model of Reception for the Study of Mass Communication*. Aarhus, Denmark: University of Aarhus Press. 392 p.
- Scheufele, D. A. Framing as a Theory of Media Effects. *Journal of Communication*. 1999. Vol. 49. P. 103–122.
- Taylor, M. & Perry, D. (2005). Diffusion of Traditional and New Media Tactics in Crisis Communication. *Public Relations Review*. Vol. 31. P. 209–217.

Westby, D. L. (2005). Strategic imperative, ideology, and frames. *Frames of protest: social movements and the framing perspective* / Ed. by H. Johnston and J. A. Noakes. Lanham : Rowman & Littlefield. P. 217–235.

References:

Bondarenko, N. P. (2024). Osvitnye seredovysshche: yednist' formy ta zmistu yak imperatyv efektyvnosti. [Educational environment: the unity of form and content as an imperative of effectiveness] *Dys. ... doktora filosofiyi za spetsial'nistyuu «033 – Filosofiya»*. Kyiv: Kyiv natsional'nyy universytet budivnytstva i arkhitektury, Kyiv. 243 s. [in Ukrainian].

Hotsalyuk, A. A. (2024). Demokratsiya yak meta i postpravda yak zasib: dylema koherentnosti. [Democracy as an end and post-truth as a means: the dilemma of coherence] *Osvitniy diskurs: zbirnyk naukovykh prats'*. Vypusk 49 (4–6). S. 7–17 [in Ukrainian].

Hurkivs'ka, A. I. (2022). Politychna diysnist' v epokhu postpravdy: zmistovno-funktsional'ni osoblyvosti. [Political reality in the post-truth era: substantive and functional features] *Dys. ... doktora filosofiyi za spetsial'nistyuu «052 – Politolohiya»*. Instytut politychnykh i etnonatsional'nykh doslidzhen' im. I. F. Kurasa NAN Ukrayiny, Kyiv. 288 s. [in Ukrainian].

Kozlova, V. V. (2016). Mizhkul'turnyy aspekt movlennyevoho vplyvu. [Intercultural aspect of speech influence] *Molodyy vchenyy. №11 (38)*. Lystopad. S. 202–205 [in Ukrainian].

Kocherhan, M. P. (2006). Zahal'ne movoznavstvo [General Linguistics]: Pidruch. dlya stud. filol. spets. VNZ. 2 vyd., vypr. i dop. K.: Vydavnychy tsestr «Akademiya». 463 s. [in Ukrainian].

Kuz'omens'ka, L. (2022). Mova yak faktor komunikatyvnoyi efektyvnosti. [Language as a factor of communicative efficiency] *Vyshcha osvita Ukrayiny: Teoretychnyy ta naukovo-metodychnyy chasopys. № 4 (87)*. S. 79–88 [in Ukrainian].

Kuz'omens'ka, L. H. (2019). Komunikatyvna efektyvnist' yak funktsional'na meta movnykh zasobiv. [Communicative effectiveness as a functional goal of language means]. *Osvitniy diskurs : zbirnyk naukovykh prats' = Educational discourse: Collection of scientific papers* / Holov. red. O. P. Kyvlyuk. Kyiv: «Vydavnytstvo «Hileya». Vyp. 18 (11–12). S. 59–75 [in Ukrainian].

Kuz'omens'ka, L. H. (2019). Komunikatyvnyy horyzont suchasnoho suspil'stva u dzerkali perspektyv ta obmezhen'. [The communicative horizon of modern society in the mirror of perspectives and limitations]. *Osvitniy diskurs: zbirnyk naukovykh prats' = Educational discourse : Collection of scientific papers* / Holov. red. O. P. Kyvlyuk. Kyiv: «Vydavnytstvo «Hileya». Vyp. 12 (4). S. 100–111 [in Ukrainian].

Lavrak, T. (2013). Informatsiyna sfera yak instrument heopolitychnoho diskursu. [The information sphere as a tool of geopolitical discourse] *Gileya: naukovyy visnyk. Zbirnyk naukovykh prats'*. Vyp. 74 (7). S. 390–393 [in Ukrainian].

Samchuk, Z. F. (2020). Tekst polityky na tli tsyvilizatsiynykh kontekstiv i pidtekstiv yak vidsutniy element osvith'oho diskursu. [The policy text against the background of civilizational contexts and subtexts as a missing element of educational discourse] *Osvitniy diskurs: zbirnyk naukovykh prats'* / Holov. red. O. P. Kyvlyuk. Kyiv: TOV «Naukovo-informatsiynе ahent'stvo «Nauka-tekhnologiyi-informatsiya». Vypusk 24 (6). S. 7–22 [in Ukrainian].

Senyk, R. M. (2014). Mova yak sub'yekt i ob'yekt filosofiyi. [Language as a subject and object of philosophy] *Humanitarnyy visnyk Zaporiz'koyi derzhavnoyi inzhenernoyi akademiyi*. Vyp. 57. S. 51–62 [in Ukrainian].

Slyvins'kyy, A. (2024). Sotsiokul'turna vzayemodiya yak faktor evolyutsionuvannya lyudstva. [Sociocultural interaction as a factor in the evolution of humanity] *Vyshcha osvita Ukrayiny. № 2*. S. 14–27 [in Ukrainian].

Sukhenko, V. (2020). Mova i suspil'stvo: vzayemodiya i rozvytok. [Language and society: interaction and development]. Retrieved from: <http://repository.hneu.edu.ua/bitstream/123456789/14727/1.PDF> [in Ukrainian].

Shnitser, M. M. (2018). Metafora yak universal'nyy movnyy fenomen. [Metaphor as a universal linguistic phenomenon] *Suchasni naukovi innovatsiyi (chastyna II): materialy II Mizhnarodnoyi naukovo-praktychnoyi konferentsiyi. m. Kyiv, 24–25 lyutoho 2018 roku*. Kyiv: MTSND. S. 53–55 [in Ukrainian].

Cassirer, E. (2020). *The Philosophy of Symbolic Forms: Three Volume Set*. Routledge. 1274 p. [in English].

Cienki, A. (2007). Frames, idealized cognitive models, domains. *The Oxford handbook of cognitive linguistics* / Ed. by D. Geeraerts and H. Cuyckens. Oxford: Oxford University Press, P. 170–187 [in English].

Jensen, K. B. (1986). *Making Sense of the News: Towards a Theory and an Empirical Model of Reception for the Study of Mass Communication*. Aarhus, Denmark: University of Aarhus Press. 392 p. [in English].

Scheufele, D. A. Framing as a Theory of Media Effects. *Journal of Communication*. 1999. Vol. 49. P. 103–122 [in English].

Taylor, M. & Perry, D. (2005). Diffusion of Traditional and New Media Tactics in Crisis Communication. *Public Relations Review*. Vol. 31. P. 209–217. [in English].

Westby, D. L. (2005). Strategic imperative, ideology, and frames. *Frames of protest: social movements and the framing perspective* / Ed. by H. Johnston and J. A. Noakes. Lanham: Rowman & Littlefield. P. 217–235 [in English].

Скубіна Наталія Сергіївна,
*аспірантка кафедри теорії культури і філософії науки
філософського факультету
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
orcid.org/0000-0003-3799-2923
natalia.skubina@gmail.com*

НАРАТИВНА ВІДЕОГРА ЯК МИСТЕЦТВО МЕТАМОДЕРНУ

Статтю присвячено осмисленню наративних відеоігор як метамодерністського медіа, пошуку в іграх відповідного жанру характерних елементів та стратегій, що дали б змогу класифікувати відеоігри як мистецькі артефакти нової культурної епохи. Дослідження базується на низці теоретичних праць, що присвячені вивченню особливостей метамодернізму. Насамперед використовується концепція метамодерну Робіна ван ден Аккера та Тімотеуса Вермьоленна, які описують нову культурну реальність як відхід від панівної цинічності й відстороненості постмодерну та прагнення до неоромантизму з його щирістю, відкритістю, осциляцією як коливанням між протилежними поняттями чи явищами (щирість та насмішка, серйозність і наївність тощо), намаганням поєднати постмодерністичне з модерністичним, апеляцією до міфологічного та чуттєвого. Теоретично важливою для представленої статті є також концептуалізація метамодерністських прийомів у мистецтві Г. Дембера. Серед таких він виокремлює низку понять, зокрема емпатичну рефлексію, «подвійну рамку», осциляцію, ексцентричність, метамодерний мінімалізм і максималізм, конструктивний пастиш, іронестій, нормкор, антропоморфізацію та метасимпатичність, які разом створюють складну й багатогранну структуру сучасного художнього тексту.

Використовуючи зазначену методологію, у статті проаналізовано наративні відеоігри та серії відеоігор ХХІ століття, як-от «Death Stranding», «Kena: Bridge of Spirits» та інші. Так, стаття висвітлює метамодерністські елементи, що є спільними та часто повторюваними в сучасному ігровому середовищі. На прикладі кількох ігрових тайтлів проілюстровано механізми реалізації емоційної осциляції, амбівалентності та щирості, що водночас дають змогу краще залучити гравця до кібертекстового наративу гри, а з іншого боку стають яскравим вираженням метамодерністичних концепцій.

Важливими метамодерними елементами, що дедалі частіше знаходять своє відображення у відеоігровому просторі, є також прагнення до колективної дії та соціальної взаємодії, що може виражатися через імплікацію в індивідуальний ігровий досвід механізмів комунікації з іншими гравцями, а також тяжіння до реконструкції міфічних тропів та сюжетів, що не просто зчитуються, а насамперед проживаються гравцями.

Ключові слова: метамодернізм, постмодернізм, «нові медіа», візуальна культура, цифрова культура, відеоігри, наратив, нова щирість, чуттєве, неоромантизм.

Skubina Nataliia,
*Postgraduate Student at the Department
of Theory of Culture and Philosophy of Science Faculty of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University
orcid.org/0000-0003-3799-2923
natalia.skubina@gmail.com*

NARRATIVE VIDEO GAME AS METAMODERN ART

The article is dedicated to understanding narrative video games as a form of metamodern media. It seeks to identify the distinctive elements and strategies within such games that would classify them as artistic artifacts of a new cultural era. The research is based on several theoretical works that focus on the characteristics of metamodernism. The article employs the concept of metamodernism proposed by Robin van den Akker and Timotheus Vermeulen. They describe this new cultural reality as a departure from the prevailing cynicism and detachment of postmodernism. It reflects a yearning for neoromanticism, characterized by sincerity, openness, and oscillation between opposing concepts or phenomena (such as sincerity and irony, seriousness and naïveté). This involves an attempt to blend

postmodernist and modernist elements, appealing to the mythological and sensory. Additionally, the conceptualization of metamodernist techniques in art by H. Dember is theoretically significant for this article. Dember identifies several key concepts, including empathetic reflection, “double framing”, oscillation, eccentricity, metamodern minimalism and maximalism, constructive pastiche, irony-resistance, normcore, anthropomorphism, and meta-sympathy. Together, these elements create a complex and multifaceted structure within contemporary artistic texts.

Using this methodology, the article analyzes narrative video games and series from the 21st century, such as *Death Stranding*, *Kena: Bridge of Spirits* and others. The article highlights common and frequently recurring metamodern elements within the contemporary gaming environment. By examining several game titles, it illustrates mechanisms of emotional oscillation, ambivalence, and sincerity. These mechanisms not only enhance player engagement with the cybertextual narrative of the game but also vividly express metamodernist concepts.

Significant metamodern elements increasingly reflected in the video game space include the pursuit of collective action and social interaction. This can be expressed through the incorporation of communication mechanisms with other players into the individual gaming experience. Moreover, there is a tendency towards the reconstruction of mythical tropes and narratives, which are not merely read but primarily experienced by players.

Key words: metamodernism, postmodernism, new media, visual culture, digital culture, video games, narrative, new sincerity, sensuality, neoromanticism.

Вступ. Постановка проблеми. Відеоігри виникли в контексті кінця ХХ століття, коли постмодернізм ставав центральною темою академічних дискурсів і знаходив відображення в різних галузях культурної діяльності. На тлі дедалі вищого інтересу до теорій симуляції та децентралізації суб’єкта відеоігри стали унікальним простором, що забезпечує гравцям значну свободу в межах інтерактивних наративів, даючи їм змогу активно впливати на розвиток подій у віртуальних світах. Зі стрімким прогресом у галузі комп’ютерного програмування, удосконаленням графічних технологій і використанням потужних технічних носіїв розробники ігор отримали змогу відкривати нові горизонти в дослідженні ігрових механік, наративних структур і гравецької взаємодії, що змінило підхід до відеоігор як до нового мистецького та технологічного феномену. Проте відеогра як така у філософсько-культурологічних дослідженнях частіше трактується саме як постмодерністське медіа (праці таких представників *game studies*, як А. Гандехаріон, М. Баруї, М. Маккенні, М. Пачеко тощо).

Академічне ж осмислення відеоігри як форми мистецтва, що відповідає характеристикам метамоделізму, залишається фрагментарним і недостатньо розкритим. Зокрема, постає низка питань: як відеоігри відображають ключові риси метамоделістського мистецтва, як-от подвійність та рух між протилежностями (іронією і ширістю, сподіваннями та відчаєм, утопією і антиутопією), та чи можна взагалі визначити відеоігру як суто метамоделістський феномен. Тож метою представленої роботи є дослідження відеоігрових форм як

виявів метамоделізму в сучасному візуальному мистецтві.

У широкій перспективі дослідження відеоігор як мистецтва метамоделізму дасть змогу краще простежити вплив цифрових технологій на культурні практики, формування ідентичності та соціальних взаємодій, а також заповнити прогалини в теоретичних моделях *game studies*. Тому **актуальність** статті визначається не лише фактичним привнесенням нових підходів у відеоігрові дослідження, а й перспективою досягти глибшого розуміння стану сучасного «культурного ландшафту».

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Як уже було зазначено, праць, що були б покликані осмислити сутність відеоігор з погляду метамоделізму, украй мало як серед вітчизняних, так і серед закордонних публікацій. На спроби віднайти метамоделістські тенденції в наративних відеоіграх натрапляємо лише в таких працях, як «*Metamodern Gaming: Literary Analysis of The Last of Us*» та «*Metamodern Nature of Hideo Kojima’s Death Stranding Synopsis and Gameplay*» українського дослідника С. Радченка, що присвячені аналізу конкретних відеоігор шляхом використання метамоделістської теорії, та в статті «*Gameplay and its meaningful fullness from the perspective of metamodern cyberculture*» М. Мельничук. Також окремої уваги вимагає стаття «*Deathloop: the Meta(modern) Immersive Simulation Game*» доцента Центру досліджень комп’ютерних ігор в ІТ-університеті Копенгагена Ганса-Йоахіма Баке, адже викладений матеріал не лише розкриває реалізацію метамоделістської естетики в проєкті «*Deathloop*», а також досліджуються

способи конструювання жанру імерсивних симуляторів та пояснюється, у чому полягає структурний та нарративний відхід «Deathloop» від традиційних норм жанру. У цьому аспекті метамодернізм використовується як теоретична основа для герменевтичного аналізу відеоігри. Частково відеоігровій проблематиці присвячена колективна стаття Л. Обух, О. Чурсіна, Л. Соколюк, З. Алфьорової та М. Ковалевої «The digital evolution of art: current trends in the context of the formation and development of metamodernism», проте робота обмежується лише констатацією поступового проникнення метамодерністських ідей у сферу геймінгу, що є елементом загальної тенденції в мистецтві.

Виклад основного матеріалу. Есе «Notes on Metamodernism» 2010 року Робін ван ден Аккер та Тімотеус Вермьолен розпочинають з констатації завершення епохи постмодерну (Vermeulen, Akker, 2010). Навряд такі висновки можна було назвати новаторськими. Як зазначають самі автори, не вони першими помітили занепад постмодерністських нарративів та тенденцій і не вони перші намагаються дати визначення та характеристику новому стану культури, що прийшов на зміну тотальній цинічності та деконструкції другої половини ХХ століття. Як приклади подібних спроб Аккер та Вермьолен указують на концепції цифромодернізму (першопочатково псевдомодернізму) Алана Кібрі, який писав про занепад постмодерну ще у 2006 році в статті «The Death of Postmodernism And Beyond», згадують автономізм Роберта Самуельса та альтмодернізм Ніколя Бурріо (Vermeulen, Akker, 2010). Проте й цей список не можна назвати вичерпним, адже теорій, що належали б до корпусу постпостмодерністських, тобто таких, що намагаються визначити стан культури кінця ХХ – початку ХХІ століття, знаходимо значно більше (Radchenko, 2023).

За Вермьоленим та Аккером термін «метамодерн» не лише дає визначення соціокультурним явищам як таким, а фіксує та описує структуру почуттів, що, на думку метамодерністів, є рушійною силою будь-яких змін у суспільстві та глибинною першопричиною соціальних явищ (Vermeulen, Akker, 2010). Тоді як уже згадані теорії цифромодернізму чи автономізму апелюють насамперед до нових технологічних медіа як до першопричини суспільних змін, матемодерністи змінюють оптику

технологічного на оптику чуттєвого. Припускаємо, що саме апеляція до чуттєвого рівня викликала неабияке поширення метамодерністських поглядів та концепцій у мистецтві.

У вищезгаданому есе «Notes on Metamodernism» Вермьолен та Аккер також доводять гегемонію метамодерну, спираючись на новий тип мистецтва, яке прийшло на зміну постмодерністському та уособлює саме чуттєвість і нову щирість (Vermeulen, Akker, 2010). Останній термін запозичений із праць літератора Девід Фостера Воллеса, який ще у 90-х роках ХХ століття характеризував стан американського суспільства як такий, де панівними є страх осміяння та тотальна іронія. У нього ж уперше знаходимо твердження про дедалі вищу важливість чуттєвості та спільного переживання, про які згодом напишуть Вермьолен й Аккер.

Далі аналізуючи сучасне медіамистецтво – перформанс, інсталяцію та кіно, автори вводять низку термінів, що характеризує новий тип творчого. Насамперед Вермьолен та Аккер говорять про появу неоромантизму з його тяжінням поєднувати опозиційні категорії, як-от щирість та насмішка, серйозність і наївність, прогресивне та архаїчне тощо. Так, мистецькі рефлексії через призму метамодерністського підходу широко поширені в найрізноманітніших художніх формах (Vermeulen, Akker, 2010). Проте метамодерністський аналіз віртуального ігрового простору трапляється вкрай рідко.

Відеоігри сьогодні – це складний та багатошаровий культурний феномен, що давно вийшов зі статусу «нішевого» та «периферійного» медіа. Як і будь-який мистецький продукт, відеогра вбирає та виражає культурні, соціальні та політичні тенденції суспільства, а її інтерактивний характер породжує більш інтенсивний емоційний досвід не просто читача тексту, а насамперед гравця. Тож незацікавлення метамодерністських дослідників у цьому явищі видається незрозумілим. Є спокуса пояснити відсутність ігрових досліджень із позиції метамодерністської теорії певною невизначеністю методології в середині самих game studies. Ідеться про тривалу дискусію між представниками двох підходів у вивченні відеоігор, а саме між наратологією та лудологією. Перший напрям обстоює положення про відеоігру як нову форму наративу, а отже, виступає

за аналіз гри як специфічної форми оповіді. А представники другого вбачають у відеогрі унікальний революційний розрив з іншими медіа, який вимагає абсолютно нових методів опису та пізнання. Гонсало Фраска – один із найяскравіших представників людологічного підходу, називає відеогру «зсувом парадигм у культурі», бо вони є першим симуляційним масовим медіа (Frasca, 2003), тоді як для нараторів важливішим є дослідження «свободи наративу» в симуляційному просторі відеоігор (Simons, 2007). Проте метамодерн із його прагненням до реалізації позиції «обидва – жоден» (Vermeulen, Akker, 2010) між протиставними парадигмами не має відчувати труднощів через невизначеність підходів, адже тяжіє до певної трансдисциплінарності та імплікації різних концепцій у єдине ціле.

Та перш ніж перейти до пошуку метамодерністських елементів у сучасному відеоігровому середовищі, необхідно детальніше розглянути загальні тенденції та риси метамодерністського мистецтва, які хоч і були описані ще Вермюленом та Аккером, проте вимагають додаткової концептуалізації. Так, у праці «Eleven Metamodern Methods in the Arts» Г. Дембер виокремлює одинадцять основних стратегій, що реалізуються в мистецьких артефактах метамодерну і за якими таке мистецтво може бути розпізнане та виокремлене (Dember, 2023).

Серед таких ознак – емпатична рефлексія (empathic reflexivity/life-as-movie) як інструмент посилення самоусвідомлення та акцентуація уваги на відчуттях автора та/або читача; запозичений із теорії перформатизму Рауля Ешельмана метод «подвійної рамки» (double frame) в художньому творі, який передбачає існування зовнішньої рамки, що містить фантастичні елементи, які зобов'язують читача повірити в реальність конкретного тексту, і внутрішньої рамки, що дає змогу без іронії зануритися в емоційний наратив; осциляція (oscillation) – коливання між метамодерном та постмодерном; ексцентричність (quirky) як проміжний стан між іронією та серйозністю; крихітність (the tiny / metamodern minimalism) – підхід, що зосереджується на простих і менш виразних формах, щоб наблизити читача чи глядача до емоційного досвіду, який передається у творі; епічне (the epic / metamodern maximalism) як форма протистояння проти постмодерністського зведення

пишності та яскравості до рівня епатажу; конструктивний пастиш (constructive pastiche), тобто поєднання різнорідних жанрових / естетичних елементів у конструктивний простір; іронестій (ironesty) – неологізм Дембера, що вказує на поєднання іронії та щирості; нормкор (normcore) – свідоме прагнення нестандартної ідентичності прийняти правила «стандартності»; антропоморфізація (overprojection / anthropomorphizing) – проектування людського чуттєвого та суб'єктивного на нелюдське й об'єктивне; метасимпатичність (meta-cute) як апеляція до милого дитячого в дорослому та серйозному контексті (Dember, 2023).

У текстах С. Радченка бачимо узагальнене розуміння метамодерністських мистецьких ознак, що зводять до постійної осциляції вимоги до художнього тексту бути одночасно «емоційним і викликати емоції», містити повернення до віри у «велику ідею» і водночас не відмовлятися від іронічного остаточно, прагнути до згуртованості та спільноти, не уникати соціальної комунікації (Radchenko, 2023). Спираючись на вищевказані якості та стратегії метамодерністського мистецтва маємо змогу простежити ці ознаки в наративних відеоіграх.

Задля кращого розуміння культурних артефактів, на основі яких проводять дослідження, окреслимо також визначення наративної відеогри та поставимо межі, у яких і проводять аналіз. За визначенням відеогра – це електронна гра, «спосіб взаємодії між гравцем, машиною з електронним візуальним дисплеєм і, можливо, іншими гравцями, що опосередковується значущим вигаданим контекстом та підтримується емоційним зв'язком між гравцем і результатами його дій у цьому вигаданому контексті» (Dember, 2018, с. 253). Це найширше визначення цього поняття, що вміщує всі можливі версії технічної реалізації відеогри (платформою реалізації може бути консоль, персональний комп'ютер, телефон, аркадний автомат тощо) та все можливе змістовне наповнення. Проте така дефініція не відображає різницю між першими відеоіграми, що з'явилися в другій половині ХХ століття та часто реалізовували лише один досить примітивний геймплейний механізм, і складними як сюжетно, так і технічно відеоіграми сьогодення. Тож користуючись типологією електронних ігор Йонне Арьоранта, який класифікував ігри,

спираючись не на перелік їхніх структурних елементів, а на головній властивості, звужено об'єкти аналізу до нарративних відеоігор, тобто таких, де основною є не дія, а розповідь та історія (Arjoranta, 2014). Саме на матеріалі нарративних ігор дослідження метамодерністських тенденцій у реалізації цього медіа видається найповнішим та повноцінним, адже одна з основних характеристик такої відеогри – це прагнення створити емоційний досвід гравця через програвання історії, уособлення себе в ігровому персонажі (аватарі) тощо.

Філософські дослідження, присвячені метамодернізму у відеоіграх, часто акцентують увагу на нарративних іграх. Так, С. Радченко у своїй роботі про гру *The Last of Us* (Naughty Dog, 2011), дії якої відбуваються в постапокаліптичному світі, зазначає, що емоційна осциляція головного персонажа Джоеля й інших персонажів відображає метамодерністський внутрішній конфлікт між самозбереженням і вразливістю. Радченко також указує на наявність ностальгії та реконструктивного елементу в наративі, що поєднує тугу за минулим із прагненням відбудови суспільства. Попри намагання створити утопію, персонажі усвідомлюють можливу марність своїх зусиль, що є ознакою метамодерністського балансу між прагматизмом та утопією. До інших важливих характеристик метамодернізму в грі автор зараховує моральну неоднозначність виборів і глибоку емоційну залученість гравця (Radchenko, 2020).

Автор зупиняється на аналізі лише першої частини гри, проте окреслені вище тенденції не просто повторюються, а посилюються в другій частині гри, реліз якої відбувся у 2020 році. Гра не просто емоційно залучає гравця через асоціацію себе з ігровим аватаром, а примушує дивитися на одні й ті ж самі елементи гри крізь призму протилежних ігрових ідеологій. Так, собаки, що постають як джерело смертельної небезпеки для першого ігрового персонажа «*The Last of Us II*» Еллі, значну частину гри не викликають у гравця нічого, окрім остраху та ненависті. Проте зі зміною ігрового аватара в другій половині сюжетного наративу гравець проживає флешбеки про дрсировання тих самих тварин, яких знищував раніше. Тепер оптика змінюється, і замість кровожерливих хижаків перед гравцем постають приязні та ласкаві істоти. Так, нещодавні вчинки, що здавалися правильними,

потребують значного переосмислення й відображають непостійність, амбівалентність та осциляцію між думками й діями.

Не менш яскравим прикладом є *Death Stranding* (Kojima Productions, 2019), дія якого відбувається в постапокаліптичній Америці. Радченко наголошує на метамодерністському акценті гри на емоційній уразливості та відкритості, що формується через особисті історії персонажів, які відкрито діляться своїми переживаннями. Це, за його словами, створює глибокий емоційний зв'язок між гравцем і персонажами, характерний для метамодерністської щирості та емпатії. Головний герой Сем переживає трансформацію, що виявляється в подоланні гаптофобії та у фінальній сцені, коли він обіймає антагоністку. Водночас коливання між сумнівами й упевненістю у власній місії підтверджує метамодерністську складність ідентичності персонажа (Radchenko, 2023).

Метамодерністським є й підхід автора «*Death Stranding*» до створення спільноти серед гравців. Хоча гра насамперед сконструйована як суб'єктивний індивідуальний досвід, вона також забезпечує можливість спільного геймплею багатьох гравців одночасно. Ця механіка дає змогу створювати колективний досвід, де дії кожного гравця впливають на внутрішній ігровий світ і допомагають іншим. Ця спільнота відповідає метамодерному бажанню «ми» – прагненню до колективної дії та соціальної взаємодії. Такий аспект гри підкреслює її зв'язок із метамодерними ідеями про спільне співіснування та взаємодопомогу у світі, який все ще може бути роз'єднаним. Прагнення до колективного не є унікальним механізмом «*Death Stranding*». Це радше загальна тенденція останніх десяти років – імплікувати в одиночні ігри спеціальні режими чи окремі платформи для спільної взаємодії онлайн.

Серед указаних вище ознак метамодерністського мистецтва знаходимо тяжіння до імплікації дитячого в доросле, і навпаки. Цей принцип також широко використовується у відеоіграх і може відображатися як у художній стилістиці візуального наративу, так і на ідейному рівні. Прикладом реалізації *meta-cute* в ігровому середовищі є проєкт «*Kena: Bridge of Spirits*» (Ember Lab, 2021 р.), що розповідає про подорож Кени – дівчини, яка здатна допомагати духам померлих перейти в потойбіччя.

Світ «Kena: Bridge of Spirits» візуально яскравий, підкреслено дитячий та милий. Проте сюжет гри змістовно ніби не відповідає візуальному наративу, адже основні події в історії розгортаються довкола несправедливих та жахливих смертей, поступового знищення звичного світу, відчуття обов'язку та відповідальності. Водночас Кена позбавлена іронічності та радше наповнена рефлексією персонажів і мотивами прощення як єдино можливого порятунку.

Серед особливостей наративних відеоігор як таких є тенденція до постійної реконструкції міфів та міфологічної структури через проживання гравцем архаїчних універсальних тропів (Todor, 2010). Це тяжіння дає змогу провести ще одну паралель між відеоіграми та метамодерністським мистецтвом. У роботі «Notes on metamodernism» читаємо таке: «...new generations of artists increasingly abandon the aesthetic precepts of deconstruction, parataxis, and pastiche in favor of aesth-ethical notions of reconstruction, myth, and metaxis.» (Vermeulen, Akker, 2010). Це позиція здатна якнайкраще описати зміст численних наративних відеоігор, як-от «God of War» (SCE Santa Monica Studio, 2005-2022 pp.), «Hellblade: Senua's Sacrifice» (Ninja Theory, 2014 p.), «Age of Mythology» (Ensemble Studios, 2002 p.), «Fallout 3» (Bethesda Game Studios, 2008 p.),

«The Elder Scrolls V: Skyrim» (Bethesda Game Studios, 2011 p.) чи вже згадані «Death Stranding» та «Kena: Bridge of Spirits». Зауважимо, що йдеться не про використання міфології як основи сюжету, а про апеляцію до чуттєвого досвіду переживання міфологічних тропів, звернення до мономіфу та архетипів, які широко використовують в ігровій індустрії.

Висновки. Попри традиційне сприйняття відеоігор як постмодерністського медіа, детальний аналіз елементів наративів відеоігор XXI століття вказує на численні ознаки належності електронної гри до мистецтва метамодерну. Це виявляється в реалізації у відеоіграх низки метамодерних тенденцій, як-от постійна апеляція до чуттєвості, прагнення встановити глибинний зв'язок між аватаром та гравцем, рефлексивний і реконструкційний характер ігрових світів, амбівалентність ігрових рішень, постійна осциляція між дихотомічними поняттями. Широкий спектр відеоігор пронизаний метамодерністськими тенденціями, а сам інтерактивний спосіб взаємодії між відеоігрою та читачем-гравцем лише посилює особистісний ігровий досвід. Це дає змогу осмислити відеоігри як особливу форму метамодерністського мистецтва, де ширість і осциляція між крайнощами є центральними темами.

Список використаних джерел:

- Arjoranta, J. (2014). Game Definitions: A Wittgensteinian Approach / *Game Studies*. URL: <https://gamestudies.org/1401/articles/arjoranta>.
- Arjoranta, J. (2019). How to Define Games and Why We Need to / *Comput Game*. Vol. 8, P. 109–120. DOI: <https://doi.org/10.1007/s40869-019-00080-6>
- Backe, H-J. (2022). “Deathloop”: the Meta(modern) Immersive Simulation Game / *Game Studies*. URL: https://gamestudies.org/2202/articles/gap_backe
- Bergonse, R. (2017) Fifty Years on, What exactly is a videogame? An essentialistic definitional approach. *The Computer Games Journal*. Vol. 6(4), P. 239–255. DOI: <https://doi.org/10.1007/s40869-017-0045-4>.
- Dember, G. (2018). After Postmodernism: Eleven Metamodern Methods in the Arts / *Medium*. URL: <https://medium.com/what-is-metamodern/after-postmodernism-eleven-metamodern-methods-in-the-arts-767f7b646cae>.
- Dember, G. (2023). Metamodernism: Oscillation Revisited / *What is Metamodernism*. URL: <https://medium.com/what-is-metamodern/metamodernism-oscillation-revisited-b1ae011abf3c>.
- Frasca, G. (2003). Simulation versus narrative: Introduction to ludology. London: Routledge. P. 221–236.
- Melnichuk, M. S. (2023). Gameplay and its meaningful fullness from the perspective of metamodern cyberculture. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences*. Vol. 2 (94), P. 119–129. DOI: [https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2\(94\).2023.119-129](https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2(94).2023.119-129)
- Radchenko, S. (2020). Metamodern Gaming: Literary Analysis of The Last of Us. *Interlitteraria*. Vol. 20(1), P. 246–259. DOI: <https://doi.org/10.12697/IL.2020.25.1.20>
- Radchenko, S. (2023). Metamodern Nature of Hideo Kojima's Death Stranding. Synopsis and Gameplay / *Games and Culture / Sage*. P. 1–18. DOI: <https://doi.org/10.1177/15554120231187794>
- Simons, J. (2007). Narrative, games, and theory / *Game Studies*. URL: <https://gamestudies.org/0701/articles/simons>.
- Todor, A. (2010). Video games as myth reconstructions, Braşov: Transilvania University of Braşov, 85 p.

Vermeulen, T., van den Akker, R. (2010). Notes on metamodernism. *Journal of Aesthetics & Culture*. DOI: <https://doi.org/10.3402/jac.v2i0.5677>

References:

Arjoranta, J. (2014). Game Definitions: A Wittgensteinian Approach / *Game Studies*. Retrieved from: <https://gamestudies.org/1401/articles/arjoranta>.

Arjoranta, J. (2019). How to Define Games and Why We Need to / *Comput Game*. Vol. 8, P. 109–120. DOI: <https://doi.org/10.1007/s40869-019-00080-6>

Backe, H-J. (2022). “Deathloop”: the Meta(modern) Immersive Simulation Game / *Game Studies*. Retrieved from: https://gamestudies.org/2202/articles/gap_backe

Bergonse, R. (2017). Fifty Years on, What exactly is a videogame? An essentialistic definitional approach. / *The Computer Games Journal*. Vol. 6(4), P. 239–255. DOI: <https://doi.org/10.1007/s40869-017-0045-4>.

Dember, G. (2018). After Postmodernism: Eleven Metamodern Methods in the Arts / *Medium*. Retrieved from: <https://medium.com/what-is-metamodern/after-postmodernism-eleven-metamodern-methods-in-the-arts-767f7b646cae>.

Dember, G. (2023). Metamodernism: Oscillation Revisited / *What is Metamodernism*. Retrieved from: <https://medium.com/what-is-metamodern/metamodernism-oscillation-revisited-b1ae011abf3c>.

Frasca, G. (2003) *Simulation versus narrative: Introduction to ludology*. London: Routledge. P. 221–236.

Melnichuk, M. S. (2023). Gameplay and its meaningful fullness from the perspective of metamodern cyberculture. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences*. Vol. 2 (94), P. 119–129. DOI: [https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2\(94\).119-129](https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2(94).119-129)

Radchenko, S. (2020). Metamodern Gaming: Literary Analysis of *The Last of Us*. *Interlitteraria*. Vol. 20(1), P. 246–259. DOI: <https://doi.org/10.12697/IL.2020.25.1.20>

Radchenko, S. (2023). Metamodern Nature of Hideo Kojima’s *Death Stranding*. Synopsis and Gameplay / *Games and Culture / Sage*. P. 1–18. DOI: <https://doi.org/10.1177/15554120231187794>

Simons, J. (2007). Narrative, games, and theory / *Game Studies*. Retrieved from: <https://gamestudies.org/0701/articles/simons>.

Todor, A. (2010). Video games as myth reconstructions, Braşov: Transilvania University of Braşov, 85 p.

Vermeulen, T., van den Akker, R. (2010). Notes on metamodernism / *Journal of Aesthetics & Culture*. DOI: <https://doi.org/10.3402/jac.v2i0.5677>

Сливінський Андрій Олександрович,
аспірант

Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0000-8998-5157

ПРИНЦИП СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ РІВНОЗНАЧНОСТІ ЯК КРИТЕРІАЛЬНИЙ ЕКВІВАЛЕНТ ЕФЕКТИВНОЇ ВЗАЄМОДІЇ КРАЇН І НАРОДІВ: ТРУДНОЩІ РЕАЛІЗАЦІЇ

Твердження, відповідно до якого ефективність взаємодії країн і народів істотно зумовлена чинником культури, є консенсусним майже для всіх парадигмальних підходів сучасного соціогуманітарного знання. Така безпрецедентна концептуальна єдність зумовлена загально визнаним статусом культури як універсального інструмента, завдяки якому вид *Homo sapiens* спочатку виокремився з тваринного світу, а згодом отримав безпрецедентні конкурентні переваги перед іншими видами.

Зрештою, уся історія людства виразно віддзеркалює концептуальну максиму, згідно з якою успіхи як людства загалом, так й окремих спільнот є наслідком здобутків у сфері культури, і **успіхи ці були тим переконливішими, чим більше консенсусних ознак набувала ієрархія культурних пріоритетів**. А що стосується регулярності, з якою впродовж усієї історії людської цивілізації раз у раз відтворювався цей причинно-наслідковий механізм, то вона спонукає до висновку про не випадковість й об'єктивну закономірність зазначеного еволюційного алгоритму.

Концептуальна інтрига зберігається лише щодо методології, принципів і способів досягнення мети єдності ієрархії культурних пріоритетів, адже однієї і тієї ж мети в принципі можна досягти в різноманітний та навіть аксіологічно антагоністичний спосіб. Але якщо цієї мети досягти за рахунок застосування авторитарних, тоталітарних чи репресивних засобів переконання, то чи буде така єдність продуктивною? Це запитання є риторичним з огляду на очевидність негативної відповіді на нього.

Інакше кажучи, мета єдності ієрархії культурних пріоритетів не є самодостатньою *idea fixe*: її досягнення тісно корелює з інструментарієм, якому віддають перевагу в процесі формування консолідованих уявлень про ієрархію культурних пріоритетів, а також з умінням ефективно застосовувати цей інструментарій суперечливих умов й амбівалентних обставин.

Ключові слова: ієрархія соціокультурних пріоритетів, соціокультурна рівнозначність, ефективність взаємодії країн і народів, причинно-наслідкові зв'язки, смисловий еквівалент, світоглядний вплив.

Slivinskyi Andriy,
Postgraduate Student
Ukrainian State University named after Mykhailo Dragomanov
orcid.org/0009-0000-8998-5157

PRINCIPLE OF SOCIO-CULTURAL EQUALITY AS A CRITERION EQUIVALENT OF EFFECTIVE INTERACTION COUNTRIES AND NATIONS: DIFFICULTIES OF IMPLEMENTATION

The statement, according to which the effectiveness of the interaction between countries and peoples is significantly determined by the cultural factor, is consensual for almost all paradigmatic approaches of modern socio-humanitarian knowledge. Such an unprecedented conceptual unity is due to the universally recognized status of culture as a universal tool, thanks to which the species *Homo sapiens* first stood out from the animal world, and later received unprecedented competitive advantages over other species.

After all, the entire history of mankind clearly reflects the conceptual maxim according to which the successes of both mankind in general and individual communities in particular are the result of achievements in the field of culture – and these successes were all the more convincing, the more consensual the hierarchy of cultural priorities acquired. And as for the regularity with which this cause-and-effect mechanism was repeated over and over again throughout the history of human civilization, it leads to the conclusion that the aforementioned evolutionary algorithm is non-random and objectively regular.

Conceptual intrigue remains only regarding the methodology, principles and methods of achieving the goal of the unity of the hierarchy of cultural priorities, because the same goal in principle can be achieved in a diverse and even axiologically antagonistic way. But if this goal is achieved through the use of authoritarian, totalitarian or repressive means of persuasion, will such unity be productive? This question is rhetorical given the obviousness of the negative answer to it.

In other words, the goal of the unity of the hierarchy of cultural priorities is not a self-sufficient idea fixe: its achievement is closely correlated with the toolkit, which is preferred in the process of forming consolidated ideas about the hierarchy of cultural priorities, as well as with the ability to effectively apply this toolkit in contradictory conditions and ambivalent circumstances.

Key words: hierarchies of socio-cultural priorities, socio-cultural equivalence, effectiveness of interaction between countries and peoples, cause-and-effect relationships, semantic equivalent, worldview influence.

Вступ. Актуальність. На перший погляд, принцип соціокультурної рівнозначності є очевидним критеріальним еквівалентом ефективної взаємодії країн і народів, тому послідовне дотримання його вимог і приписів закономірно забезпечує поступальне нарощування зазначеної ефективності. Однак на шляху до реалізації таких причинно-наслідкових зв'язків є дві істотні перешкоди. Перша пов'язана з інерцією стереотипізму, упередженості й ксенофобії, яка призводить до некоректного переформатування на рівні індивідуальної та суспільної свідомості уявлень про соціокультурні реалії. Друга перешкода пов'язана з лавиноподібним розширенням інструментальних опцій інформаційного суспільства, унаслідок чого з'являються безпрецедентні можливості для тенденційних зловживань, посилення й водночас приховування стереотипізму, упередженості та ксенофобії за рахунок популізму, маніпуляцій, пропаганди, НЛП-технологій, чорної риторики, вікон Овертона тощо.

Виклад основного матеріалу. Людина когерентна культурі принаймні в трьох виявах свого буття. Насамперед вона є невід'ємним складником природи, тому закономірно вважається істотою природною. Природні витoki в ній – це основа самої можливості її культурного розвитку: усі здатності й уміння її природно зумовлені й генетично задані. Однак природною першоосновою людини повнота її буття не вичерпується: над цією основою надбудовується додатковий рівень буття, який надає їй людині статус істоти соціальної і культурно-історичної. У цій своїй якості людина усвідомлює себе як носієм індивідуальних властивостей, так і частиною суспільства, у культуру якого вона буттєво й функціонально вкорінена. А в процесі розширення культурного горизонту людина починає усвідомлювати себе ще й частиною людства.

Одна з найбільш поширених дефініцій культури відрекомендує її творчою першоосновою, яка створює людину. Такому підходу притаманна щонайменше одна вада: ідеться про винесення культури за межі людини, хоча насправді культура – це і внутрішній стрижень людини, її світоглядно-аксіологічний рівень, здатність сприймати, реагувати, оцінювати, робити висновки. Якщо зовнішньою культурою є спосіб організації людських відносин і змісту цих відносин, себто деяка формалізована регламентація, то внутрішня культура людини постає організацією змісту і форми вираження цих відносин. Інакше кажучи, культура не лише створює людину, а й створюється людиною – за відсутності цілеспрямованих зусиль людини культура неможлива в принципі: не лише апостеріорі, а й апіорі.

Культура й особистість утворюють змістовно-цільову єдність: культура створюється людиною, а людина живе в культурі. Людина – водночас об'єкт і суб'єкт культурної діяльності. Вона – творець культури і разом з тим її споживач. Саме здатність людини створювати культуру відрізняє її від тварин. Зі свого боку, культура забезпечує людину механізмом успадкування, який дає змогу накопичувати позитивний досвід і розвиватися, по-перше, цілеспрямовано, по-друге, швидше, ніж інші живі форми на Землі. Власне, саме ця особливість дала змогу людині очолити суб'єктну піраміду на нашій планеті.

Насамперед і здебільшого культура визначає зміст та форми вияву потреб, пріоритетів та преференцій як окремої людини, так і суспільства загалом. У своєму розвитку людина вдосконалює свої потреби в сенсі вираження в них багатоманітності й особливостей своєї людської природи. Навіть суто біологічні потреби в їжі, сні тощо набувають дедалі більш

змістовних, екзистенційних, культурних форм. У процесі своєї історії людина також перманентно олюднює свої потреби й спосіб їх задоволення, пов'язуючи воедино природну та соціокультурну сфери.

Осмилюючи культуру як простір і час людського буття, А. Флієр влучно зауважував, що культура як феномен колективної життєдіяльності людей у всій багатоманітності своїх виявів майже невичерпна. Через це їй неможливо дати визначення, яке відображає навіть найважливіші властивості, не кажучи вже про всі соціальні, психологічні, антропологічні та інші характеристики. Будь-які визначення неминуче приречені на частковість і фрагментарність. Ця особливість відображає розуміння **апріорної обмеженості кожного визначення культури, яке відіграє вузькоприкладну й обмежено інструментальну роль** для виконання пізнавальних завдань того чи того дослідження.

Розглядаючи культуру як ціннісно-нормативну систему, варто зауважити таку її виняткову властивість, як здатність організовувати й упорядковувати громадське життя, надаючи йому стабільність. Сенс культури полягає в тому, що вона відсікає бажане від небажаного, потрібне від непотрібного, прийнятне від неприйняттого, відповідно організовуючи та ієрархізуючи суспільство. Сила культури істотно зумовлена тим, що такої мети культура досягає неакцентовано, спонтанно, на принципах *soft power*. А вдається їй це значною мірою тому, що вона діє на принципах юнгіанського «колективного безсвідомого».

Візантійці наполягали, що культура – це та змістовно-сутнісна квінтесенція, яка принципово відрізняє їх від варварів. Утім, у філософії культури важко натрапити на остаточно сформовану систему, яка містить усталені поняття й дефініції, що підлягають нормативному заучуванню й запам'ятовуванню – ідея культури постає не чимось раз і назавжди усталеним, а конкретно-історичним продуктом, який істотно трансформується з кожним новим поворотом європейської історії.

Поліаспектність культури і її функціональна всюдисущість призводять до непростой теоретичної проблеми – невизначеності її смислової ієрархії. Які смислові акценти лежать в основі явища культури, які аспекти роблять культуру лише можливою, а які – необхідною

і достатньою? Відсутність визначеності у відповідях на ці запитання робить наратив щодо культури безпредметним. У цьому контексті стає зрозумілим, чому «на відміну від «інертного» поняття «культура» останнім часом із метою підкреслення активності, динамізму соціокультурних процесів дедалі частіше використовують термін *інкультурація* (Рафальський, Самчук, 2018, с. 630).

Поліаспектність культури є безпосереднім наслідком багатоманітності факторів, що лежать в основі її виникнення, історичного генезису й сучасного функціонування. Серед цих чинників можна виокремити складний симбіоз раціональності та ірраціональності, міфу, релігії, етики й естетики. Кожен із наведених аспектів зробив вагомий внесок у появу культури сучасного формату.

Х. Ортега-і-Гассет наполягав на доцільності розглянути культуру як систему ідей, притаманних конкретно-історичному формату суспільства (чи пак – споріднених суспільств), за посередництва яких індивідуальна й суспільна свідомість інтерпретують дійсність. У межах цього концептуального підходу культура постає сутнісно когерентним соціокультурній сфері рівнем інтелектуального розвитку людини, що забезпечує здатність орієнтуватися в життєвій багатоманітності.

Треба розуміти, що **«критеріальна багатоманітність і неостаточність постає водночас перевагою та недоліком соціокультурного дослідницького підходу**: перевагою можна вважати інтерпретаційну евристику, зумовлену можливістю гнучко реагувати на різні проблемні виклики й альтернативи; натомість недоліком є аргументаційний волюнтаризм і суб'єктивізм, який підриває довіру до висновків та пропозицій» (Сливінський, 2024, с. 17). Істотна специфічна ознака соціокультурного дослідницького підходу пов'язана з тим, що він **«оперує доволі розлогим і значною мірою розмитим тематичним дослідницьким спектром**: тут береться до уваги і вплив культурних та цивілізаційних факторів на динаміку соціальних процесів, і детермінативні впливи образно-символічних ієрархій, ментальності, стереотипів, стилістики аргументації, інтерпретації, комунікації, тощо – кожен із перерахованих аспектів і чимало інших у різний спосіб віддзеркалюють сутність соціокультурного

складника суспільного життя» (Сливінський, 2024, с. 17).

Сутність людини не обмежується й не вичерпується соціальними чи природними характеристиками, а визначається їх взаємодією, взаємопроникненням, органічним синтезом. А оскільки означений синтез концентрується в понятті «культура», то сутність людини розкривається в спосіб розуміння її як репрезентанта культури, здатного самовідтворюватися і саморозвиватися засобом перетворення природного, матеріального й духовного середовища.

Важливий концептуальний виклик пов'язаний із тим, що «мотив екзистенційної дистанції і конкретно-історичні параметри її оптимуму зумовлені як генетично (тобто в основі цього явища лежить екзистенційна потреба в безпеці), так і соціокультурно та цивілізаційно (бо така індивідуальна потреба, зрештою, завжди остаточно оформлюється на рівні конкретного соціуму й цивілізаційної ойкумени). Зі свого боку, міжцивілізаційний антагонізм лежить в основі політичного й геополітичного протистояння. Не випадково, згідно з оцінками більшості представників експертного середовища, в оглядовому майбутньому зіткнення геополітичних інтересів буде реалізовуватися як зіткнення цивілізацій, а найважливіші демаркації і безкомпромісні конфлікти визначатимуться соціокультурними аргументами» (Самчук, 2020, с. 15–16).

Зауважений у попередньому абзаці «мотив екзистенційної дистанції» виразно простежується на багатьох прикладах і крізь призму багатьох аспектів. Його виразно ілюструє хоч би той промовистий факт, що «історія людства насичена багатьма прикладами соціокультурної несумісності смислів і значень» (Сливінський, 2024, с. 18), а «кожне соціокультурне середовище конкретно-історичного формату володіє власними уявленнями про нормативність, бажаність та неприйнятність щодо найрізноманітніших аспектів своєї життєдіяльності. Такі уявлення більшою чи меншою мірою обов'язково відрізняються від аналогічних уявлень не лише інших соціокультурних середовищ, а й власних, притаманних іншій конкретно-історичній стадії свого розвитку. Як наслідок, репрезентанти різних соціокультурних ойкумен застосовують різні стереотипні маркери, смислові

й критеріальні лекала, а також, послуговуючись терміном Вільфредо Парето, сітку дериватів» (Сливінський, 2024, с. 17–18).

До важливого своєю контрверсійністю аспекту привертає увагу З. Самчук: «Якщо сакральне осереддя формує основну частину смислового й життєдіяльного масиву кожної культури, а спроби засвоєння та адаптації цього масиву представниками інших культур неодмінно призводять не лише до рутинізації засвоєного та адаптованого, а й до профанізації сакрального, до фактичної дискредитації ієрархії смислових та аксіологічних пріоритетів, то закономірно напрошується запитання: а чи вартий Париж меси, кому й навіщо потрібне таке «засвоєння» й така «адаптація», хто і який зиск із цього має?» (Самчук, 2020, с. 11).

Наведену специфічну особливість часто недооцінюють. Чому? Хоча б тому, що одна річ – по-популістськи експлуатувати наратив про «розширення й поглиблення соціокультурної компетентності», а інша – бути на рівні вимог такого «розширення й поглиблення» чи хоча б достеменно розуміти, що саме такі вимоги означають у смисловому, критеріальному, аксіологічному, етичному та інших сенсах.

Як наслідок, в абсолютній більшості випадків справа не йде далі популістського наративу, тому де-факто запитання «чи вартий Париж меси?» отримує хоч і неафішовану, проте цілком однозначну негативну відповідь. І що показово, такий вердикт виявляється коректним не лише для середовища масової свідомості, яка апіорі неспроможна чи не вважає за потрібне заглиблюватися в аналітичні тонкощі контрверсійних кейсів: **неготовність осмислити драгливий аспект розширення й поглиблення соціокультурної компетентності, а також повідомити результати такого осмислення Urbi et Orbi повною мірою притаманна також академічному середовищу, яке в абсолютній більшості персональних випадків вважає нерентабельними зусилля, спрямовані на настільки теоретично затратну й праксеологічно невдячну місію, як адекватної оцінки інокультурного середовища, тим більше – засвоєння його сакральним осереддям без рутинізації, профанування й дискредитації ієрархії смислових та аксіологічних пріоритетів.**

Тому доводиться констатувати, що «хоча варіативність соціокультурних впливів та обмінів надзвичайно розлога, однак чимало з них (висловлюючись коректніше – більшість) мають на меті не взаємовигідне еволюціонування всіх сторін соціокультурної взаємодії, а забезпечення конкурентних переваг і світоглядно-аксіологічного домінування певних культурно-цивілізаційних пріоритетів, яким решта людства має слухняно підкорятися. Такий de-facto асиміляційний тренд призводить до тієї уніфікації, у якій навіть за великого бажання важко розгледіти взаємовигідну еволюцію всіх соціокультурних складників людства» (Сливінський, 2024, с. 15).

Зрештою, зазначеному стану речей не варто дивуватися, адже «поділ на «своїх» та «чужих» є трансчасовим імперативом не лише цивілізаційного та політичного розвитку, а й загалом генезису людини й людства: конкретна історична епоха лише вносила свої стилістичні корективи в розуміння «своїх» та «чужих» і у визначення оптимальної дистанції між «своїми» та «чужими»» (Самчук, 2020, с. 16).

Попри незначні термінологічні відмінності, смисловий нерв соціокультурної демаркації «своїх» та «чужих» не зазнав істотних змін із часів перших Хрестових походів: сьогодні ця змістовна інтрига просто функціонує в інших формах, основною з-поміж яких є дихотомія Схід / Захід. Принагідно зазначимо, що «окреслення сутнісних ознак, переваг та недоліків цивілізаційних проєктів Заходу та Сходу не є суто теоретичною абстракцією і предметом вузькоспеціалізованого дискурсу вже хоча б тому, що залежно від смислової та аксіологічної пунктуації в цьому тексті на найвищому політичному рівні країн, що мають статус регіональних і глобальних лідерів, вибудовується система аргументації із застосування сили, нав'язування своєї системи політичних і загалом світоглядних координат тощо. Упередженість значної частини суспільно-політичного спектра Заходу щодо ефективності цивілізаційного проєкту Сходу можна зрозуміти з огляду на інерцію мислення й логіку ангажованості. Однак зрозуміти – не означає підтримати» (Самчук, 2020, с. 17).

Як іронічно зауважив Ален де Бенуа, нашим сучасникам доводиться мати справу з двома

формами тоталітаризму, які хоч і мають різну каузальну природу, проте однаково небезпечні за своїми наслідками: якщо тоталітаризм Сходу переслідує, ув'язнює і вбиває, проте залишає надію, то тоталітаризм Заходу має своїм пріоритетом культивування щасливих роботів, він «кондиціонує» пекло й убиває душу. Позбутися цих латентно притаманних нашому сьогоденню різновидів тоталітаризму непросто з багатьох причин: *по-перше*, ми всі є мимовільними заручниками інерції історичної спадкоємності та стереотипізму, а те, що здебільшого ми не усвідомлюємо таку специфічну особливість як доконаний і значущий факт, ще більше посилює інерцію нашої світоглядної залежності; *по-друге*, кожен із нас є знову-таки мимовільним носієм і репрезентантом певної соціокультурної нормативістики, яка задає оціночні взірці та стандарти сприйняття будь-якої дійсності й навіть евентуальності (Лісовий, 2001; Нагорна, 2011).

За потреби можна було б виокремити «по-третє», «по-четверте» і т. д., однак для з'ясування внутрішньої логіки і механізмів світосприйняття цілком достатньо «по-перше» і «по-друге», адже «саме фактором соціокультурних відмінностей зумовлена абсолютна більшість смислових втрат під час комунікативних обмінів. Цей феномен пояснюється тим, що *різні соціокультурні ареали* канонізують *різні значення*, а типи комунікативної раціональності різних соціокультурних середовищ мають чимало принципових відмінностей. Наведена специфічна особливість надає особливого значення комунікативній культурі, яка віддзеркалює засвоєний комунікативний досвід» (Сливінський, 2024, с. 20).

Закономірно напрошується запитання: чим саме зумовлені смислові втрати при транзиті від одних до інших соціокультурних реалій (еталонів, взірців, нормативів тощо)? Коректних відповідей може бути чимало, однак, поза будь-яким сумнівом, фактор ментальної смислової і критеріальної рамки є одним з основних: «Соціокультурна навантаженість смислів і значень істотно зумовлена фактором менталітету як сукупності автоматизмів сфери свідомості й підсвідомості, яка формує способи бачення світу й уявлення людей, що належать до однієї соціокультурної спільноти. Оскільки в основі поняття «менталітет» міститься латинське

слово *mens*, що позначає водночас і мислення, і розум, і деякі інші споріднені, але нетотожні процеси, то цей фактор зумовив полісемантичність менталітету, труднощі його тлумачення» (Сливінський, 2024, с. 18).

Фернан Бродель, наполягав на доцільності аналізувати два рівні «структур» у житті будь-якого суспільства: структури життя матеріального та нематеріального, що охоплюють людську психологію і повсякденні практики. Другий рівень був названий ним структурами повсякденності. Саме в них формуються цінності й символи віри людини, семіотичні втілення картини світу (образи, уявлення, звички, відчуття тощо). Так, зрозуміти структури повсякденності – значить збагнути саму епоху на рівні її ключових першопричин і детермінант функціонування.

Треба враховувати, що «менталітет як соціокультурний феномен віддзеркалює взаємозв'язок, взаємозалежність і взаємодоповнюваність трьох основних компонентів: а) соціокультурний компонент віддзеркалює життєдіяльність соціуму як носія менталітету в його духовних, релігійних, економічних, політичних характеристиках, що охоплюють всі сторони життя суспільства і є найбільш ємним і багатогранним; б) психологічний компонент – це насамперед смислова демаркація як відображення психосфери, що визначає національний характер соціальної спільноти; в) цивілізаційний компонент є необхідним складником національного менталітету, позаяк смислова кореляція між цивілізацією і культурою кожного народу визначається динамікою культурно-цивілізаційного розвитку. Так, цивілізаційна орієнтація є матрицею соціокультурного розвитку народу загалом, включно з його менталітетом» (Баюжева, 2017, с. 147).

Інакше кажучи, «ментальність є відображенням узагальненого способу сприйняття світу, манери світовідчуття й мислення, притаманних людям певної епохи. Це семантична матриця, яка детермінує смислові реакції суб'єктів культури. На відміну від концептуальних доктрин й ідеологічних конструкцій, які мають ознаки завершених систем, спільною характерною рисою ментальностей є їх відкритість, незавершеність, континуальність, дифузна природа, «розмитість» по всій площі культури і повсякденної свідомості» (Баюжева, 2017, с. 107).

Історія ментальностей – невід'ємний складник, елемент системи соціокультурної історії. Предметом історії ментальностей є реконструкція способів вираження, яка відображає основні аспекти суспільного світорозуміння, способи і зміст мислення, стереотипи й образи, міфи та цінності суспільством загалом. На відміну від історії повсякденності, яку цікавить темпоральність конкретних подій, історія ментальностей оперує найбільш фундаментальними і, з огляду на цю особливість, найбільш усталеними ознаками життєдіяльності, зміни на рівні яких стають помітними лише в разі розгляду великих хронологічних відтинків.

Сьогодні із цілковитою впевненістю можна констатувати необхідність створення комплексного, системного методологічного підходу для характеристики феномену менталітету. Аспект генезису й сутності менталітету віддзеркалює проблему, яка вимагає комплексного підходу (філософії, історії, соціальної психології, соціології, політології етнопсихології). Ментальний фон тієї чи тієї епохи досліджували Ф. Арьєс, М. Бахтін, А. Гуревич, Й. Гейзінга, Ж. Ле Гофф. З. Фрейд та Е. Фромм ототожнювали менталітет з національним (соціальним) характером. У кожному разі основними елементами менталітету є загальні духовні пріоритети, групові автоматизми свідомості, образи мислення, стереотипи, архетипи, ритуали, жести. Менталітет кожного народу своїми витокami сягає соціокультурних буттєвих автоматизмів. Здебільшого виокремлюють три найбільш значущі для суспільства типи менталітету: етнічний, соціальний, релігійний (Стражний, 2008; Фергюсон, 2020).

Як аргументовано зазначає А. Баюжева, «ментальності виражають не стільки індивідуальні онтологічно-екзистенційні пріоритети, скільки позаособовий (надособовий) аспект суспільної свідомості. Виявлення ментальностей дає змогу з'ясувати те спільне, що є в представників однієї соціально-культурної спільноти, а вивчення ментальних трансформацій у часі сприяє встановленню особливості світосприйняття епохи» (Баюжева, 2017, с. 110).

Так, «суб'єктом ментальностей є не індивід, а соціум. Ментальності виявляють себе у вербальній культурі суспільства, мові жестів, поведінці, звичаях, традиціях і віруваннях. У сучасному гуманітарному знанні поняття

ментальностей уживається для позначення тих чи тих культурних стереотипів, способу мислення, вірувань великих соціальних груп і суспільства загалом. До сфери ментальності належить усе те, що є «повсякденною свідомістю», «свідомістю звичок»» (Баюжева, 2017, с. 109–110).

Ще одним фактором, який чинить істотний детермінативний вплив на ефективність соціокультурної взаємодії, є темпоральний, часовий, епохальний чинник: **кожна епоха так чи так відрізняється від попередньої та наступної своєю ієрархією соціокультурних пріоритетів**: з одного боку, вона переглядає ієрархію значущості попередніх епох, а з іншого – приречена на перегляд своєї ієрархії наступними епохами (Бауман, 2008; Чорномаз, 2014). Що стосується нашого сьогодення, то успіх у межах соціокультурної парадигми сучасності перебуває в чіткій корелятивній залежності від динамізму в будь-якій його іпостасі – індивідуальній, груповій, корпоративній, соціальній, цивілізаційній.

Цей мегатренд новітньої епохи влучно зауважив Зигмунт Бауман у «Плинній сучасності» («Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty»): капіталізм і прагнення максимізації прибутку спонукають людину до звільнення від усіх різновидів традиції – від прихильності до батьківщини, сім'ї та інших «анахронізмів». Відбувається безпрецедентний розрив зв'язків з усім, що заважає отримати прибуток. Якщо релігія заважає бути успішним, то відмовся від неї. Якщо твоя друга половина хоче дитину, а це стає на заваді твоєму успіху, то не обтяжуй себе дітьми. Якщо батьківщина наполегливо розраховує на твою лояльність, то чи потрібна тобі така батьківщина? Що вона тобі запропонувала (спроможна запропонувати) навзаєм? Можливо, варто і її позбутися? Чим більшої кількості факторів, які обтяжують мобільність, людина може позбутися, тим очевидніші перспективи її успіху. Зрештою, найбільш успішні люди – це люди найбільш мобільні. Той, хто домогся успіху, є максимально динамічними, а невдахи залишаються прикутими до одного місця, однієї роботи, однієї сім'ї.

Концептуальна метафора «плинність», яка має завдячувати своєю популяризацією згаданій вище алармістській книзі З. Баумана, передбачає смислове навантаження у форматі

переходу від виразно структурованої соціальної дійсності з притаманним їй детермінізмом соціальних умов, вимог і впливів до *de facto постсоціальної дійсності*, у межах якої індивіди і спільноти значною мірою позбавлені соціальної нормативістики, що регламентує життєдіяльність. Ця специфічна ознака нашої сучасності містить чимало очевидних викликів, а ще більше – неочевидних загроз, пов'язаних із соціокультурною розпорошеністю, невизначеністю і релятивізмом, які навіть щирим спробам досягти соціокультурного консенсусу чи хоча б конвенціоналізму надають відверто ілюзійних і профанативних ознак. За таких обставин марно сподіватися на соціокультурне взаємопотенціювання, а, як відомо, «людство є ефективним і значною мірою в принципі можливим настільки, наскільки воно функціонує на принципах соціокультурного взаємопотенціювання» (Сливінський, 2024, с. 14).

Як наголошують провідні вітчизняні дослідники, «межі культурного сценарію неухильно стандартизують мислення людини, а це латентно сприяє домінуванню шаблонів і стереотипів, неспроможних забезпечити ефективне, а прецінь – інноваційне становлення людини і суспільства» (Рафальський, Самчук, 2018, с. 21). Нівелювати домінування таких шаблонів і стереотипів в умовах соціокультурної розпорошеності, невизначеності й релятивізму постсоціальної дійсності вкрай непросто.

Таке завдання є ще складнішим, якщо його доповнити світоглядною і аксіологічною негативістикою усталених стереотипів. Не випадково Джордж Кеннан назвав «самовдоволеною короткозорістю явище, яке ототожнює американську цивілізацію з остаточним розв'язанням світових проблем і зневажливо дистанціюється від серйозного вивчення соціальних практик тих народів, цивілізація яких може здатися матеріально менш розвинутою» (Самчук, 2020, с. 18).

Повертаючись до світоглядної спадкоємності, яка сягає своїм корінням епохи Хрестових походів, варто привернути увагу до «феномену, який Редьярд Кіплінг назвав «тягарем білої людини» (англ. *The White Man's Burden*), натякаючи на ледве не сакральне місіонерсько-цивілізаторське покликання американців та європейців як ексклюзивних носіїв цивілізаційних цінностей. Цей «тягар» віддзеркалює

непорушну впевненість у цивілізаційній перевазі (*superiority complex*), попри те, що зазначена перевага є вкрай сумнівною і химерною, а цивілізаторська місія Заходу щоразу більше проблематизується, повсякчас набуваючи суперечливих ознак» (Сливінський, 2024, с. 19).

А втім, стереотипи культурно-цивілізаційної зверхності є доволі живучими: і з часом вони не лише не сходять нанівець, а й посилюються завдяки різноманітним аргументаційним удосконаленням. Тому доводиться констатувати прикрий факт: «Попри те, що соціокультурна взаємодія лежить в основі еволюціонування людства, більшість з її прикладних опцій використовують, щоб отримати конкурентні переваги та забезпечити корпоративні інтереси певних глобальних гравців і транснаціональних груп впливу. Так, взаємовигідне еволюціонування всіх сторін соціокультурної взаємодії перетворюється на світоглядно-аксіологічне домінування певних культурно-цивілізаційних пріоритетів, на тлі яких перспективи взаємовигідної еволюції всіх соціокультурних складників людства перетворюються на романтичну ілюзію» (Сливінський, 2024, с. 24).

Як, завдяки яким засобам і внаслідок яких причинно-наслідкових дій взаємовигідне еволюціонування всіх сторін соціокультурної взаємодії перетворюється на світоглядно-аксіологічне домінування певних культурно-цивілізаційних пріоритетів? Це наслідок багатьох причин, однак основною з-поміж них варто визнати фактор світоглядного впливу – щодо цього варто залучити влучне зауваження А. Гурківської: «Словосполучення «дивитися на світ очима» якраз і є буквальним утіленням світоглядного впливу» (Гурківська, 2022, с. 42).

У цьому контексті закономірно напрошується таке запитання: що є тим драйвером, який забезпечує поступ певного світоглядного впливу? Відповідь так чи так стосуватиметься функціональних ресурсів інформаційної сфери, ЗМІ та епохи інформаційного суспільства загалом. Цей аспект доволі переконливо виклали А. Бард та Я. Зодерквіст у резонансній книзі «Нетократія. Нова правляча еліта і життя після капіталізму». Також доволі повчальним є ґрунтовне дослідження «Конституція знання: захист істини» старшого наукового співробітника програми «Дослідження управління» в Інституті Брукінгса Джонатана Рауха (Rauch, 2021). На

багатьох виразних прикладах автор переконливо ілюструє, як дезінформація, тролінг і навіювальні впливи, доповнені фактором лавиноподібного нагромадження соціальних мереж, призводять до ефекту втрати пересічним споживачем інформаційних послуг здатності відрізнити правду від брехні, а факти – від вигадок.

У книзі «Фейкові новини та альтернативні факти: інформаційна компетентність в епоху постправди» доцент Школи інформаційних наук Університету Південної Кароліни Ніколь Кук осмислює феномен фейкових новин, їх генеалогію і внутрішню логіку (Cooke, 2018). Це надзвичайно важливий аспект глобального інформаційного простору сучасності, який істотно впливає як на формування як загальної інформаційної картини світу, так і на сферу соціокультурних взаємин. І, на жаль, доводиться констатувати, що в абсолютній більшості випадків такий вплив є деструктивним, з очевидними елементами суб'єктивізму, тенденційності й упередженості.

Цільова аудиторія таких впливів – суспільна свідомість, а якщо взяти змістовно вужче й концентрованіше, то формування її уявлень про такі причинно-наслідкові зв'язки, які відповідають індивідуальним і корпоративним інтересам замовникам фейкових новин. Зрештою, цей аспект був переконливо обґрунтований ще століття тому, коли терміна «фейкові новини» не існувало. Ідеться, зокрема, про теоретико-концептуальний доробок Волтера Ліпмана (Lippmann, 2020), фундаментальну працю Еліаса Канетті «Натовп і влада» (Canetti, 1984), а також про одне з найбільш впливових досліджень у галузі аналізу масової поведінки – книгу Гюстава Лебона «Натовп» (Le Bon, 2002).

Фейкові новини діють на різних принципах, які можна об'єднати спільним критеріальним і термінологічним маркером під назвою «маніпуляція». Цей аспект виразно висвітлив Леонард Мур у ґрунтовній праці «Маніпуляція: 6 рукописів – контроль розуму, гіпноз, маніпуляція, як аналізувати людей, як таємно маніпулювати людьми, психологія людини» (Moore, 2018). Зокрема, фахівці буквально в один голос визнають лавиноподібне зростання маніпулятивного складника в сучасних інформаційно-комунікативних процесах: «Істотне значення в інформаційному забезпеченні суспільно-політичної життєдіяльності сучасного гатунку

належить маніпулятивному складнику. Загалом слід зазначити, що маніпуляція є засобом тенденційного формування ієрархії смислів, значень, пріоритетів тощо. Для досягнення такої мети маніпуляція застосовує насамперед технологію перемикання уваги, відповідно до якої увага споживача інформації (цільової аудиторії) зосереджується на тих аспектах, які забезпечують бажану для суб'єкта чи замовника маніпуляції смисло-значеннєву ієрархію» (Гурківська, 2022, с. 143).

Окрім посиленої експлуатації технології перемикання уваги часто також застосовується механізм ілюзії вибору й фактичного контролю меню опцій. Як зазначає Т. Матусевич, «цифрові технології функціонують як ігрові автомати, привертаючи увагу людей, надаючи їм «переривчасті змінні винагороди», які, як показали психологічні дослідження, викликають велике звикання, а для постачальника є неймовірно прибутковими. Крім того, постійна новизна потоків соціальних медіа породжує «страх пропустити щось важливе», а отже, викликає звикання» (Матусевич, 2024, с. 216–217).

Така залежність нашого пересічного сучасника від медіа робить його легкою здобиччю не лише для маніпуляцій, а й для тривіальної пропаганди. Це трохи дивно й нібито алогічно, адже пік пропагандистської ефективності припав на 1930–1950-ті роки: здавалося б, відтоді суспільна думка в глобальному форматі набула великого емпіричного досвіду, що мало б їй забезпечити невразливість до спроб пропагандистських впливів. Але ж ні, багатоманітний інформаційний пресинг епохи інформаційного суспільства робить свою чорну справу, тому наші сучасники потрапляють на пропагандивний «гачок» з не меншою регулярністю, ніж це робили їхні попередники майже століття тому.

Таку специфічну особливість нашого сьогодення пів століття тому виразно спрогнозував у книзі «Пропаганда» Жак Еллюль – почесний професор права, історії та соціології Університету Бордо (Ellul, 1973). А майже сотню років тому Едвард Бернейс розвінчав ще один стереотип, який продовжує навіть у наш час феєрично функціонувати на рівні не лише масової, а й спеціалізованої свідомості: ідеться про те, що «свідоме та розумне маніпулювання організованими звичками та думками мас є важливим елементом демократичного суспільства.

Ті, хто маніпулює цим невидимим механізмом суспільства, утворюють невидимий уряд, який є справжньою панівною силою нашої країни» (Bernays, 2004).

Крім того, Бернейс був відвертим прихильником пропаганди як інструменту демократичного та корпоративного маніпулювання населенням. Негативізм його концептуального цинізму значною мірою нівелюється перевагами відвертого викладення думок. Принагідно зазначимо, що неоліберальний тренд сучасності повною мірою взяв на озброєння концептуальний цинізм Е. Бернейса, проте не наважився відверто це визнати.

То в чому ж, окрім буквально наркотичної залежності наших сучасників від ЗМІ та соціальних медіа, полягає секрет ефективності пропаганди на початку XXI століття? Його витoki й причинно-наслідкові зв'язки варто шукати «в спокусі простотою, визначеністю, однозначністю, відсутністю суперечливості й амбівалентності. Пропаганда апіорі ігнорує просвітницьку потребу порівняльного аналізу ідей, концепцій, підходів тощо: вона популяризує певну ідею, концепцію, підхід тощо в статусі беззаперечного й безапеляційного. Саме пропаганда безроздільно пов'язана з таким явищем, як «промивання мізків». Кожна пропаганда створює довкола себе авторитарну атмосферу, за відсутності якої її існування або взагалі неможливе, або викликає очевидні сумніви» (Гурківська, 2022, с. 106–107).

Вагомий внесок у «промивання мізків» у наш час робить індустрія шоу-бізнесу, ангажованого насамперед неоліберальним політичним і глобалістським фінансово-економічним трендом. Цей аспект виразно розкрито Марком Дайсом у книзі «Голлівудська пропаганда: як телевізор, фільми та музика формують нашу культуру» (Dise, 2020). Автором переконливо проілюстрована роль, яку відіграють не лише ЗМІ, а й високорейтингові представники шоу-бізнесу у формуванні світогляду наших сучасників засобом пропаганди, маніпулятивних технологій, кімнат відлуння і вікон Овертона.

Висновки. Фундаментальною передумовою взаємодії країн і народів у форматі життєдіяльного взаємопотенціювання є послідовне й неухильне дотримання принципу соціокультурної рівнозначності: саме він забезпечує поступальне нарощування ефективності

взаємодії країн і народів. На заваді реалізації такої передумови стоять насамперед рудименти стереотипної упередженості та спокуса зловживання можливостями інформаційного середовища з метою латентної популяризації таких стереотипів. Так, перспективи ефективної взаємодії країн і народів залежать значною

мірою від спроможності людства подолати зазначені перешкоди. Шлях до такої мети пролягає через забезпечення транспарентного дискурсу щодо культурно-цивілізаційних реалій, організованого на принципах компаративного аналізу, критичного мислення та деліберативної демократії.

Список використаних джерел:

- Бауман, З. (2008). Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія». 109 с.
- Баюжева, А. (2017). Ментальність і соціокультурна сфера: природа взаємодії. *Релігія та соціум*. № 3–4. С. 142–150.
- Баюжева, А. О. (2017). Ментальне оснащення суспільного розвитку як світоглядний феномен. *Науковий вісник. Серія «Філософія»*. Харків : ХНПУ. Вип. 48 (частина II). С. 106–115.
- 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.
- Лісовий, В. (2001). Дискусія як спілкування в контексті «проблемного поля». *Український гуманітарний огляд*. Вип. 5. С. 3–12.
- Матусевич, Т. В. (2024). Філософська парадигма наукової освіти: стратегії і практики розвитку відповідального громадянства. *Дис. ... доктора філос. наук за спец. 09.00.10 – філософія освіти*. Український державний університет імені Михайла Драгоманова, Київ. 420 с.
- Нагорна, Л. П. (2011). Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань. Київ : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 272 с.
- Рафальський, О. О., Самчук, З. Ф. (2018). Цивілізаційні перехрестя сучасного суспільства. Київ : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 688 с.
- Самчук, З. Ф. (2020). Текст політики на тлі цивілізаційних контекстів і підтекстів як відсутній елемент освітнього дискурсу. *Освітній дискурс: збірник наукових праць /* Голов. ред. О. П. Кивлюк. Київ : ТОВ «Науково-інформаційне агентство «Наука-технології-інформація». Випуск 24 (6). С. 7–22.
- Сливінський, А. (2024). Соціокультурна взаємодія як фактор еволюціонування людства. *Вища освіта України*. № 2. С. 14–27.
- Стражний, О. (2008). Український менталітет. Ілюзії. Міфи. Реальність. Київ : Книга. 368 с.
- Фергюсон, Н. (2020). Глобальний занепад. Як помирають інститути та економіки. Київ : Наш Формат. 144 с.
- Чорномаз, Б. (2014). Український національний менталітет – остання барикада. Київ, Умань : Талком. 636 с.
- Bernaays, E. L. (2004). *Propaganda*. Ig Publishing. 175 p.
- Canetti, E. (1984). *Crowds and Power*. Farrar, Straus and Giroux. 496 p.
- Cooke, N. A. (2018). *Fake News and Alternative Facts: Information Literacy in a Post-Truth Era*. ALA Editions. 48 p.
- Dice, M. (2020). *Hollywood Propaganda: How TV, Movies, and Music Shape Our Culture. The Resistance Manifesto*. 342 p.
- Ellul, J. (1973). *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*. Vintage. 352 p.
- Le Bon, G. (2002). *The Crowd: A Study of the Popular Mind*. Dover Publications. 160 p.
- Lippmann, W. (2020). *Public Opinion*. Digireads.com Publishing. 224 p.
- Moore, L. (2018). *Manipulation: 6 Manuscripts – Mind Control, Hypnosis, Manipulation, How To Analyze People, How To Secretly Manipulate People, Human Psychology*. Create Space Independent Publishing Platform. 396 p.
- Rauch, J. (2021). *The Constitution of Knowledge: A Defense of Truth*. Brookings Institution Press. 280 p.

References:

- Bauman, Z. (2008). *Hlobalizatsiya. Naslidky dlya lyudyny i suspil'stva*. [Globalization. Consequences for man and society]. K.: Vydavnychy dim «Kyuevo-Mohylyans'ka akademiya». 109 s. [in Ukrainian].
- Bayuzheva, A. (2017). *Mental'nist' i sotsiokul'turna sfera: pryroda vzayemodiyi*. [Mentality and the sociocultural sphere: the nature of interaction]. *Relihiya ta sotsium*. № 3–4. S. 142–150 [in Ukrainian].
- Bayuzheva, A. O. (2017). *Mental'ne osnashchennya suspil'noho rozvytku yak svitohlyadnyy fenomen*. [Mental equipment of social development as a worldview phenomenon]. *Naukovyy visnyk. Seriya «Filosofiya»*. Kharkiv: KHNU. Vyp. 48 (chastyna II). S. 106–115 [in Ukrainian].

-
- Hurkivs'ka, A. I. (2022). Politychna diysnist' v epokhu postpravdy: zmistovno-funktsional'ni osoblyvosti. [Political reality in the post-truth era: substantive and functional features]. *Dys. ... doktora filosofiyi za spetsial'nistyuu «052 – Politolohiya»*. Instytut politychnykh i etnonatsional'nykh doslidzhen' im. I. F. Kurasa NAN Ukrayiny, Kyiv. 288 s. [in Ukrainian].
- Lisovyy, V. (2001). Diskusiya yak spilkuvannya v konteksti «problemnoho polya». [Discussion as communication in the context of the «problem field»]. *Ukrayins'kyi humanitarnyy ohlyad*. Vyp. 5. S. 3–12 [in Ukrainian].
- Matusevych, T. V. (2024). Filozofs'ka paradyhma naukovoyi osvity: stratehiyi i praktyky rozvytku vidpovidal'noho hromadyanstva. [Philosophical paradigm of scientific education: strategies and practices of responsible citizenship development]. *Dys. ... doktora filos. nauk za spets. 09.00.10 – filozofiya osvity*. Ukrayins'kyi derzhavnyy universytet imeni Mykhayla Drahomanova, Kyiv. 420 s. [in Ukrainian].
- Nahorna, L. P. (2011). Sotsiokul'turna identychnist': pastky tsinnisnykh rozmezhuhan'. [Sociocultural identity: pitfalls of value distinctions]. K., IPIEND im. I.F. Kurasa NAN Ukrayiny. 272 s. [in Ukrainian].
- Rafal's'kyi, O. O., Samchuk, Z. F. (2018). Tsyvilizatsiyni perekhrestya suchasnoho suspil'stva. [Civilizational crossroads of modern society]. K.: IPIEND im. I. F. Kurasa NAN Ukrayiny. 688 s. [in Ukrainian].
- Samchuk, Z. F. (2020). Tekst polityky na tli tsyvilizatsiynykh kontekstiv i pidtekstiv yak vidсутniiy element osvith'oho dyskursu. [The policy text against the background of civilizational contexts and subtexts as a missing element of educational discourse]. *Osvitniy dyskurs: zbirnyk naukovykh prats' / Holov. red. O. P. Kyvlyuk*. Kyiv: TOV «Naukovo-informatsiynе ahent'stvo «Nauka-tekhnohohiyi-informatsiya». Vypusk 24 (6). S. 7–22. [in Ukrainian].
- Slyvins'kyi, A. (2024). Sotsiokul'turna vzayemodiya yak faktor evolyutsionuvannya lyudstva. [Sociocultural interaction as a factor in the evolution of humanity]. *Iyshcha osvita Ukrayiny*. № 2. S. 14–27. [in Ukrainian].
- Strazhnyy, O. (2008). Ukrayins'kyi mentalitet. Ilyuziyi. Mify. Real'nist'. [Ukrainian mentality. Illusions. Myths. Reality]. Kyiv: Knyha. 368 s. [in Ukrainian].
- Chornomaz, B. (2014). Ukrayins'kyi natsional'nyy mentalitet – ostannya barykada. [Ukrainian national mentality is the last barricade]. Kyiv, Uman': Talkom. 636 s. [in Ukrainian].
- Fergyuson, N. (2020). Hlobal'nyy zanepad. Yak pomyrayut' instytuty ta ekonomiky. [Global decline. How institutions and economies die]. K.: Nash Format. 144 s. [in Ukrainian].
- Bernays, E. L. (2004). Propaganda. Ig Publishing. 175 p. [in English].
- Cooke, N. A. (2018). Fake News and Alternative Facts: Information Literacy in a Post-Truth Era. ALA Editions. 48 p. [in English].
- Canetti, E. (1984). Crowds and Power. Farrar, Straus and Giroux. 496 p. [in English].
- Dice, M. (2020). Hollywood Propaganda: How TV, Movies, and Music Shape Our Culture. The Resistance Manifesto. 342 p. [in English].
- Ellul, J. (1973). Propaganda: The Formation of Men's Attitudes. Vintage. 352 p. [in English].
- Le Bon, G. (2002). The Crowd: A Study of the Popular Mind. Dover Publications. 160 p. [in English].
- Lippmann, W. (2020). Public Opinion. Digireads.com Publishing. 224 p. [in English].
- Moore, L. (2018). Manipulation: 6 Manuscripts – Mind Control, Hypnosis, Manipulation, How To Analyze People, How To Secretly Manipulate People, Human Psychology. Create Space Independent Publishing Platform. 396 p. [in English].
- Rauch, J. (2021). The Constitution of Knowledge: A Defense of Truth. Brookings Institution Press. 280 p. [in English].

Ушно Ірина Михайлівна,
*кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та суспільних наук
Національного аерокосмічного університету імені М. Є. Жуковського
«Харківський авіаційний інститут»
orcid.org/0000-0003-3660-3666
i.usjno@khai.edu*

АЕРОКОСМІЧНИЙ ІНЖИНІРИНГ В АРТКООРДИНАТАХ: МОДЕРНІЗМ І ПОСТМОДЕРНІЗМ

Стаття присвячена розгляду проблеми філософії культури, яка актуалізує вимір аерокосмічного інжинірингу через арт-координати модернізму та постмодернізму. Такий незвичний погляд на аерокосмічну сферу дає багату палітру розуміння її онтології. Аналіз впливу різних сфер мистецтва на розвиток аерокосмосу вдало поєднується з дослідженням мистецтва, що трансформується завдяки досягненням аерокосмічного інжинірингу. Аерокосмічна тематика завжди викликала великий інтерес у мистецтві й культурі. Від перших мрій про польоти до зірок до сучасних космічних місій космос вражає уяву людей і стає джерелом натхнення для митців. Аерокосмічний інжиніринг розвивається дуже стрімко останні сто років, будучи однією з найбільш наукоємних сфер діяльності людства. Швидкість і технологічна складність зумовлюють вузьке коло спеціалістів у галузі аерокосмічного інжинірингу. Суспільство не завжди може досягнути повною мірою їхні досягнення. Саме артпростір дає змогу нам усвідомити всю важливість та унікальність цієї сфери діяльності.

У статті подано аналіз функціональних особливостей артпростору аерокосмосу, обґрунтовано його місію. Мистецтво стає посередником між суспільством та аерокосмічною спільнотою, презентуючи сучасні технічні й технологічні тенденції. Артіндустрія просуває а суспільстві ідеї майбутніх аерокосмічних розробок, даючи змогу згладити суспільні непорозуміння та сприяти позитивним очікуванням. Мистецтво стає амбасадором аерокосмічного інжинірингу через художників, письменників, кінорежисерів, музикантів тощо.

У статті розглянуто, як теми аерокосмосу відображалися в мистецтві модернізму й постмодернізму, як еволюціонувало уявлення про Всесвіт і наше місце в ньому і як космос вплинув на розвиток нових жанрів і стилів у художній творчості. Історико-культурна ретроспектива дає змогу презентувати найбільш відомі факти сфери мистецтва, присвячені аерокосмічному інжинірингу. Модернізм був початковим артпростором для авіаційної тематики, надихнувся нею і став одним із головних популяризаторів цієї сфери. Постмодернізм уже розкрився в космічну епоху, актуалізуючи питання безпеки, екології, доцільності й майбутніх перспектив.

Ключові слова: аерокосмос, модернізм, постмодернізм, мистецтво, артпростір, аерокосмічний інжиніринг, homo aerospace.

Ushno Iryna,
*Ph.D. in Philosophy, Associate Professor
at the Department of Philosophy and Social Sciences
National Aerospace University – Kharkiv Aviation Institute
orcid.org/0000-0003-3660-3666
i.usjno@khai.edu*

AEROSPACE ENGINEERING IN THE COORDINATES OF ART: MODERNISM AND POSTMODERNISM

This article is dedicated to examining the problem within the philosophy of culture that foregrounds the dimension of aerospace engineering through the artistic coordinates of modernism and postmodernism. This unconventional perspective on the aerospace domain offers a rich palette for understanding its ontology. The analysis of how various art forms have influenced the development of aerospace endeavors is skillfully interwoven with an exploration of the ways in which art has been transformed by aerospace advancements. Aerospace themes have always captivated the artistic and cultural imagination. From the earliest dreams of reaching the stars to contemporary space missions, the cosmos has consistently inspired humanity and served as a wellspring of artistic creativity.

Aerospace engineering has undergone exceptionally rapid development over the past century, emerging as one of humanity's most knowledge-intensive fields. The pace of technological advancement and the complexity of this domain have resulted in a highly specialized community of experts whose achievements are often not fully comprehended by the broader public. It is within the art space that the significance and uniqueness of this field can be more vividly communicated to society.

The article presents an analysis of the functional features of the artistic space of aerospace, substantiating its mission. Firstly, art acts as a mediator between society and the aerospace community, presenting contemporary technical and technological trends. Secondly, the art industry propagates the ideas of future aerospace developments, helping to mitigate societal misunderstandings and foster positive expectations. Art becomes an ambassador for aerospace engineering through the works of artists, writers, filmmakers, musicians, and others.

The article examines how aerospace themes have been reflected in the art of modernism and postmodernism, tracing the evolution of humanity's imagination about the universe and our place within it, and exploring how space exploration has influenced the development of new genres and styles in creative expression. A historical and cultural retrospective highlights the most notable instances within the art sphere dedicated to aerospace engineering. Modernism served as the initial artistic space for the aviation theme, drawing inspiration from it and becoming one of its primary popularizers. Postmodernism, by contrast, unfolded during the space age, addressing issues of safety, ecology, feasibility, and future prospects.

Key words: aerospace, modernism, postmodernism, art, artistic space, aerospace engineering, homo aerospace.

Актуальність і проблемність дослідження.

Аерокосмічний інжиніринг є не лише інженерною дисципліною, що займається проектуванням і розробленням літальних апаратів, а й глибоким культурно-філософським феноменом, який викликає питання про взаємодію людини з технологією, природою та Всесвітом. У філософському контексті аерокосмічний інжиніринг ставить перед людством низку питань, а саме: онтологічні – про зміну нашого уявлення, про реальність і буття у зв'язку з розширенням людської присутності в космосі; епістемологічні – про знання й пізнання, коли аерокосмічні досягнення розширюють наші наукові горизонти, але водночас ставлять питання про межі нашого розуміння космосу й нових, ще невідомих, феноменів; етичні – рефлексії щодо відповідальності за освоєння космічного простору, впливу технологій на навколишнє середовище, космічне сміття, колонізацію інших планет і права інших форм життя (позаземних або штучних). Аерокосмічний інжиніринг стає ареною для осмислення майбутнього людини, її технологічної влади й моральних зобов'язань у контексті освоєння космосу. Такі складні питання потребують ретельної суспільної підготовки. Оскільки ця сфера передбачає високу професійну обізнаність, вузьку спеціалізацію та надзвичайний рівень відповідальності, багато людей не включені в цей процес. Що може стати позитивним фактором, який зможе донести питання до широкої аудиторії? На наш погляд, саме культура й мистецтво можуть стати ефективним посередником між аерокосмічним

інжинірингом і суспільством. Саме через артінструменти можливо не тільки донести сучасні проблеми та перспективи розвитку аерокосмосу, а й створити позитивну та конструктивну атмосферу взаємодії суспільства й аерокосмічної спільноти. Мистецтво є своєрідним «амбасадором» аерокосмічного інжинірингу, просуваючи нові ідеї, надихаючи людей долучатися до аерокосмічної сфери діяльності: від вибору професії до голосування за аерокосмічну політику. Ця місія не є новою, вона існувала впродовж історії людства, від міфології до останніх фантастичних романів. На жаль, це частіше були поодинокі випадки, дослідження яких дає змогу сформуванню загального уявлення про статус аерокосмічного інжинірингу в артпросторі модернізму й постмодернізму.

Мета статті – проаналізувати вплив розвитку аерокосмічного інжинірингу на природу артпростору в контексті модернізму й постмодернізму.

Виклад основного матеріалу. До ХХ століття тематика космосу в мистецтві була обмежена релігійними уявленнями про небеса, планети й зірки. Давні цивілізації бачили в зоряному небі джерело міфів і легенд. Наприклад, зодіакальні знаки часто відображали в релігійних чи астрологічних контекстах, а Сонце і Місяць зображували як божественні символи. В епоху Відродження художники, зокрема Леонардо да Вінчі та Джотто ді Бондоне, почали відображати не тільки релігійний символізм, а й наукові ідеї про космос. Це стало можливим завдяки відкриттям астрономів – Коперника

й Галілея, які змінили уявлення про наше місце у Всесвіті.

Епоха модернізму в мистецтві (кінець XIX – початок XX століття) збіглася з величезним науково-технічним прогресом, включаючи розвиток авіації й космонавтики. Одним із найбільш помітних напрямів модернізму був футуризм – мистецький рух, який захоплювався технологією, швидкістю, динамізмом і науковими досягненнями. Футуристи оспівували нові можливості, які надавали технічні винаходи, включаючи можливість польотів і дослідження космосу.

Одним із найяскравіших прикладів є Казимир Малевич, який в абстрактній роботі «Чорний квадрат» (1915) не зображав космосу в буквальному сенсі, але закладав основу для сприйняття безмежного простору через мінімалістичні й геометричні форми. «Ідучи шляхом пошуків засобів модернізації живопису, які розпочали імпресіоністи і продовжили їхні наступники (постімпресіоністи, футуристи, експресіоністи, кубісти), художник дійшов висновку про самоцінність (самодостатність, зверхність, першість; звідси й назва – «супрематизм» – лат. *supremus* – найвищий) у мистецтві живопису» (Тупчак, 2021, с. 67). «Чорний квадрат» можна інтерпретувати як метафору безкінечності, подібної до космічного вакууму. Ця робота написана для футуристичної опери «Перемога над Сонцем». На думку К. Малевича, чорний квадрат повинен закрити Сонце, перемогти його. Така інтерпретація розглядає квадрат як «чорну діру», колапсар, астрономічний об'єкт із надзвичайно сильною гравітацією, яка настільки потужна, що навіть світло не може покинути його межі.

За кордоном футуристи на чолі з Філіппо Томмазо Марінетті багато чого привнесли в мистецтво, надихаючись авіаційною тематикою. В Україні вийшла його праця «Битва за Триполі», у передмові до цієї книги Олексій Бешуля написав: «А з першим механічним крилом людина завоює небо. І вже ніколи не буде людиною розумною, бо породить у собі людину футуристичну» (Марінетті, 2019, с. 7). Ця теза повною мірою відображає попередню роботу, де поняття «*homo aegospace*» розкриває сутність цієї футуристичної людини (Ушно, 2024, с. 165). Футуристи стали в мистецтві популяризаторами аерокосмічного інжинірингу,

презентуючи аерокосмос як новий артпростір для самовираження, самоідентифікації та само-спостереження.

Візуальна естетика аероживопису, або аеропітура стала продовженням футуристичного артпростору. Художники захоплювалися польотами й бачили авіацію як частину футуристичної філософії, що пов'язана з подоланням меж земного світу. Олег Сидор у статті «Культурна політика футуризму на Венеційських бієнале та її значення для наших днів» зазначає: «Повністю видозмінює її 1934 р., створивши «Місто футуристичного італійського аероживопису (аеропітури)», яке знайде продовження 1938 і 1940 рр. під тою ж назвою. Насправді глибин політичного конформізму сягнув лише його лідер, котрий 1940 р. заявив у вступній статті до бієнальського каталогу таке: «Футуристи й тільки футуристи – аероживописці й аероскульптори, що жадають руху і сучасності, можуть ... пластично виразити всі ті об'ємні та суперечливі сили, якими наповнений дуче» (Сидор, 2014, с. 204). Лідером був Філіппо Томмазо Марінетті.

Період модерну неможливо аналізувати без впливу Першої світової війни, оскільки вона стала однією з найруйнівніших подій в історії людства, що глибоко вплинула на мистецтво, архітектуру та дизайн. Виникнення й розвиток військової авіації під час цієї війни докорінно змінили уявлення про війну, простір і технології. Літаки швидко стали символом нових технологій і нових способів ведення війни. Вони давали змогу контролювати повітряний простір і розширювали горизонт військових дій. Літаки викликали страх серед солдат і цивільного населення через можливість несподіваних повітряних атак. Це нове явище дало поштовх до осмислення війни як масового руйнування, яке виходило за межі традиційних наземних баталій.

Військова авіація й технології загалом широко відображені в мистецтві Першої світової війни. Військова авіація, яка раніше була новинкою, швидко перетворилася на потужний інструмент руйнівної сили, який відображено в мистецьких творах, плакатах і картинах. Оскільки це був період розвитку масових комунікацій, зокрема плакатного мистецтва, авіаційні мотиви активно використовували як пропаганду й символ технічного прогресу. Держави

використовували авіацію як символ могутності та військової переваги. Плакати того часу зображували пілотів як героїв, що боролися за свободу й перемогу. Наприклад, британські та німецькі плакати часто містили образи літаків, що закликали вступати до лав військово-повітряних сил. «Перша і Друга світові війни стали не тільки наймасштабнішими в історії людства збройними конфліктами, а й безпрецедентним ідеологічним протистоянням двох систем: соціалістичної та капіталістичної. Поряд із новими видами озброєння активно використовувалися різноманітні форми впливу на масову свідомість: публічні форми суспільної активності (мітинги, демонстрації, маніфестації), масмедійні засоби (радіотрансляції, кінострічки, преса та ін.), ідеологічні засоби (плакати, агітки та ін.)» (Юхновський, 2009, с. 4).

У багатьох країнах зображення літаків на плакатах підкреслювало технологічні досягнення й військову міць нації. Літаки були інструментом захисту національних кордонів і водночас символом національної гордості. Деякі художники, зокрема кубісти й футуристи, звернулися до теми військової авіації, використовуючи її як символ нової ери механізованого, технологічного світу. Футуристи, такі як італієць Джакомо Балла, захоплювалися динамізмом і швидкістю авіації, зображуючи її в роботах як утілення модерності.

Літаки давали нову перспективу на полі бою: тепер художники могли уявляти війну з висоти пташиного польоту, що відкривало нові можливості для передачі масштабу та руйнівної сили військових дій. Перша світова війна продемонструвала безпрецедентну руйнівну силу технологій. Літаки, танки, кулемети й хімічна зброя змінили характер війни, зробивши її більш механізованою і тотальною.

Мистецтво почало зображати війни не тільки як героїчні епопеї, а і як руйнівну силу, що знищує природу, архітектуру та людське життя. Художники, зокрема Отто Дікс, у роботах висловлювали жах перед руйнуванням цивілізації через технологічні інновації війни. Військова техніка, включаючи літаки, танки й кулемети, почала зображуватися у творах як метафора дегуманізації людини. Людина поступово зливалася з машиною, що було відображено в сюрреалістичних і футуристичних зображеннях.

Деякі митці, такі як Джордж Грос, активно критикували війну й технологічний прогрес, який не приносить поліпшення для людства, а лише поглиблює страждання. У творах він показував руйнування та моральне падіння суспільства під впливом технологічної війни.

Після Першої світової війни багато митців і дизайнерів почали переосмислювати роль технологій у суспільстві. Міжвоєнний період став часом для розвитку нових ідей, де технології розглядалися не лише як інструмент руйнування, а і як засіб для створення нових форм і просторів. Німецька школа дизайну «Баухауз» стала одним із найвпливовіших центрів розвитку мистецтва й архітектури в міжвоєнний період. Її засновник, Вальтер Гропіус, прагнув поєднати мистецтво, дизайн і технології. Однією з ключових тем «Баухауза» було дослідження простору й форми в архітектурі та дизайні. Авіаційні досягнення вплинули на ці пошуки, відкриваючи нові можливості для архітектурних рішень. Нові авіаційні технології вплинули на естетику форм у мистецтві й архітектурі. Архітектори й дизайнери «Баухауза» використовували аеродинамічні форми, чисті лінії та геометрію в роботах. Ці форми відображали прагнення до функціональності й раціональності, які були основою модерністського підходу: «Ідеальна геометрія та функціональність – саме завдяки своїй раціональності, простоті й легкості стиль Баухаус став відомим в усьому світі» (Прищенко, 2019, с. 73).

Модерністи, зокрема представники «Баухаузу», сприймали архітектурний простір не тільки як місце для житла, а як динамічне середовище, де технології можуть формувати нові взаємодії між людьми. Під впливом авіаційних технологій архітектори почали мислити про відкритий простір, використовуючи легкі конструкції та скло. Авіація стала символом модерності й технологічного прогресу в міжвоєнний період, впливаючи не тільки на мистецтво, а й на дизайн та архітектуру.

Виник новий стиль, відомий як аеростиль, який відображав ідеї швидкості, легкості й динамічності, натхненний авіаційними досягненнями. Дизайнери почали використовувати елементи, натхненні літаками: гладкі, обтічні форми, металічні поверхні та мінімалізм у деталях. Архітектори почали створювати споруди, які б нагадували аеродинамічні форми

літаків. Зокрема, Ле Корбюзьє вважав, що архітектура повинна бути функціональною, як літак, і навіть порівнював будівлі з машинами для життя. Його проекти спрямовані на використання нових технологій і матеріалів, таких як бетон і скло, для створення простору, що оптимізований для сучасного способу життя. Авіація також вплинула на дизайн автомобілів і поїздів у післявоєнний період. Лінії та форми автомобілів ставали все більш обтічними, щоб підкреслити швидкість і технічний прогрес.

У ХХ столітті, після першого польоту людини в космос, космічна тема стала ще більш важливою. Польоти Юрія Гагаріна й перші місячні експедиції стали символом прогресу людства, що відображено в мистецтві, дизайні й архітектурі. Епоха постмодернізму, яка почалася в середині ХХ століття, привнесла в мистецтво нові підходи до космічної тематики. Постмодерністи відкинули раціональну ідею прогресу, характерну для модернізму, і почали розглядати космос як місце для експериментів з уявою, іронією та суб'єктивним досвідом.

Постмодерністські митці часто поєднували космічні мотиви з попкультурою та масовими медіа. Наприклад, космічні подорожі стали символом утопічних, а іноді й антиутопічних бачень майбутнього. Часто зображувалася тема технологічного відчуження або космосу як місця самотності. Один із прикладів постмодерністської інтерпретації космосу можна побачити в роботах попарту, особливо у творах Енді Воргола (Тетюшева, Яковлев, 2024, с. 190). Його серії, що стосуються американської культури, включають космічні елементи як символи культурних досягнень і споживацької цивілізації.

У кінці ХХ століття кіберпанк у літературі й кіно також привніс у мистецтво теми космосу й технологій. Фільми та книги в цьому жанрі часто зображували майбутнє, де космос був не так місцем мрії, як місцем існування нових технологічних і соціальних конфліктів. Фільми, зокрема «Блейд Раннер» (1982), хоча й не досліджують космос безпосередньо, але порушують питання про людську природу, що зберігають актуальність для дослідження аерокосмічної тематики.

Постмодернізм приніс розквіт мультимедійного мистецтва. Космічні мотиви стали темою для різних артпроектів та інсталяцій, що поєднують науку, технології та творчість. Сучасні

художники часто використовують артпростір як засіб для передачі космічних вражень. Наприклад, інсталяції з використанням відео, світла й звуку створюють відчуття занурення в космічний далі в роботах Олафура Еліассона. Автор досліджує світло, простір і природу, які часто асоціюються з космічними ідеями.

Фільми, зокрема «2001: Космічна Одисея» Стенлі Кубрика (1968), стали культовими зразками мистецтва, що досліджує космос. С. Кубрик показав космос як місце не тільки технічних інновацій, а й філософських міркувань. Космічні подорожі в цьому фільмі стали метафорою для пошуку відповідей на глибинні питання про існування людини. «Інтерстеллар» (2014) Крістофера Нолана показує космос, який виступає як сила, що змушує переосмислювати час, простір і взаємини між людьми. Крім науково-фантастичних фільмів, сучасна література також активно використовує космічні теми для дослідження людської психології, етики та соціальних проблем.

У ХХІ столітті космос залишається важливою темою для художників, особливо з огляду на розвиток сучасних космічних програм, таких як SpaceX, NASA й космічні ініціативи різних держав. Нові досягнення в галузі космічних досліджень знову привертають увагу митців до цього темного й загадкового простору. Сучасні художники часто співпрацюють із науковцями для створення інтерактивних робіт, основаних на реальних космічних даних. Наприклад, вони можуть використовувати зображення з телескопа Hubble або симуляції чорних дір для створення артпроектів, що поєднують науку й естетику. Космос продовжує бути джерелом для рефлексії про межі людських знань, долю цивілізації й можливість міжзоряного життя. Вивчення Всесвіту через мистецтво стає важливою частиною культурного дискурсу про наше майбутнє.

Висновки й перспективи досліджень. Перша світова війна та розвиток військової авіації мали глибокий вплив на мистецтво й дизайн. Авіація, як символ технологічної сили та руйнівного потенціалу, відображена в плакатах, картинах і художніх роботах, що осмислювали війну й технічний прогрес. Міжвоєнний період став часом для мистецьких експериментів, зокрема, у школі «Баухауз», яка шукала нові способи використання технологій для створення нових

форм і просторів. Авіаційні досягнення також вплинули на архітектуру та дизайн, формуючи нові тенденції, що мали величезний вплив на модерністський стиль.

Аерокосмічна тематика, яка на початку ХХ століття була об'єктом наукової фантастики і мрій, тепер є не тільки реальністю, а й частиною мистецьких інтерпретацій. У модернізмі космос символізував прогрес і потенціал людства, а в постмодернізмі став джерелом для філософських і культурних досліджень. Сучасні артпроекти, інсталяції та фільми продовжують досліджувати космос як невід'ємну частину сучасної уяви та творчості.

У подальшій науковій роботі бачимо перспективним напрямом більш глибоко дослідити заявлену тезу «культура та мистецтво можуть стати ефективним посередником між аерокосмічним інжинірингом і суспільством». Так, до основних аргументів можливо зарахувати такі:

1. Візуалізація складних концепцій. Культура й мистецтво мають унікальну здатність візуалізувати складні технічні ідеї, які часто залишаються незрозумілими для широкої аудиторії. Через художні твори, фільми, інсталяції та музику можна створити доступні образи космічних досліджень, технічних проривів та аерокосмічних місій, що сприяє формуванню суспільного інтересу й підтримки.

2. Популяризація науки й технологій. Мистецтво популяризує науку, залучаючи людей до аерокосмічних тем через емоційний та естетичний вплив. Наприклад, кінематограф і література створюють сильний культурний інтерес до космічних досліджень, роблячи їх частиною масової культури.

3. Соціальний діалог і просвітництво. Мистецтво слугує платформою для соціального

діалогу, де обговорюються як досягнення, так і проблеми аерокосмічної сфери: етика освоєння космосу, екологічний вплив, витрати ресурсів. Виставки, документальні фільми й перформанси можуть освітлювати важливі аспекти аерокосмосу, формуючи відповідальне ставлення суспільства до цієї галузі.

4. Інтеграція аерокосмічного інжинірингу в культурний контекст. Інтеграція аерокосмічної тематики в культурний контекст через мистецтво дає змогу зробити її частиною загальнолюдських цінностей. Це допомагає суспільству зрозуміти важливість аерокосмічних досліджень не лише як технічного досягнення, а і як елементу, що змінює наше розуміння світу й людства.

5. Мотивування наступних поколінь. Художні твори можуть надихати молодь на вибір професії у сфері аерокосмосу. Мистецькі проекти, пов'язані з освоєнням космосу, створюють позитивний образ інженерів, науковців і дослідників, мотивуючи нові покоління до участі в розвитку цієї галузі.

6. Зменшення соціальної дистанції. Через мистецтво та культуру аерокосмічні досягнення стають ближчими до людей, долаючи бар'єр «високих технологій». Це дає змогу суспільству відчувати себе частиною аерокосмічних відкриттів, навіть якщо ці події відбуваються далеко від їхнього повсякденного життя.

7. Формування позитивного іміджу аерокосмічного інжинірингу. Мистецтво допомагає створювати позитивний імідж аерокосмічної галузі, акцентуючи на її величезному потенціалі для прогресу людства. Це важливо для залучення інвестицій, підтримки міжнародного співробітництва й формування довіри.

Список використаних джерел:

- Марінетті, Ф.Т. (2019). *Битва при Тріполі*. Київ : Літературний крипто-бар «Книгаріум», 96 с.
- Прищенко, С. (2019). Функціоналізм баухаузу та його вплив на розвиток дизайну і реклами (до 100-річного ювілею). *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. № 4. с. 71–76. <https://doi.org/10.32461/2226-3209.4.2019.191335>.
- Сидор, О. (2014). Культурна політика футуризму на Венеційських бієнале та її значення для наших днів. *Мистецтвознавство України* : збірник наукових праць. Київ : Фенікс. № 14. с. 203–206.
- Тетюшева, А., Яковлев, А. (2024). Король поп-арту Енді Воргол. *Травневі студії: історія, міжнародні відносини* : збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції студентів і молодих вчених «Травневі студії: історія, археологія та міжнародні відносини в умовах війни». № 9. с. 189–192.
- Турчак, Л.І. (2021). Творчість К. Малевича в контексті розвитку світової та вітчизняної художньої культури. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. № 2. с. 65–74.

Ушно, І. (2024). Homo Aerospace: Philosophical Reflections on Humanity's Future in Space. *Філософія та космологія*. Том 33. с. 162–173. <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/33/7>.

Юхновський, І.Р. (2009). Світові війни мовою плаката. Київ : Архетип, 208с.

References:

Marinetti, F.T. (2019). *Bytva pry Tripoli [The Battle of Tripoli]*. Kyiv: Literaturnyi krypto-bar «Knyharium», 96 p. [in Ukrainian].

Pryshchenko, S. (2019). Funktsyonalizm baukhauzu ta yoho vplyv na rozvytok dyzainu i reklamy (do 100-richnoho yuvileiu) [Functionalism of the Bauhaus and Its Influence on the Development of Design and Advertising (to the 100th Anniversary)]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv*. № 4. s. 71–76. <https://doi.org/10.32461/2226-3209.4.2019.191335> [in Ukrainian].

Sydor, O. (2014). Kulturna polityka futuryzmu na Venetsiiskyykh biienale ta yii znachennia dlia nashykh dnev [The Cultural Policy of Futurism at the Venice Biennales and Its Relevance Today]. *Mystetstvoznavstvo Ukrainy: zbirnyk naukovykh prats*. Kyiv: Feniks. № 14. s. 203–206 [in Ukrainian].

Tetiusheva, A., Yakovliev, A. (2024). Korol pop-artu Endi Vorhol [The King of Pop Art, Andy Warhol]. *Travnevi studii: istoriia, mizhnarodni vidnosyny: zbirnyk materialiv VI Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii studentiv i molodykh vchenykh «Travnevi studii: istoriia, arkhеолоhiia ta mizhnarodni vidnosyny v umovakh viiny»*. № 9. s. 189–192 [in Ukrainian].

Turchak, L.I. (2021). Tvorchist K. Malevycha v konteksti rozvytku svitovoi ta vitchyznianoï khudozhnoi kultury [Creativity of K. Malevich in the context of development of world and domestic art culture]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv*. № 2. s. 65–74 [in Ukrainian].

Ushno, I. (2024). Homo Aerospace: Philosophical Reflections on Humanity's Future in Space. *Philosophy and Cosmology*, № 33. s. 162–172. <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/33/7>.

Yukhnovskiy, I.R. (2009). *Svitovi viiny movoïu plakata [The World Wars in the Language of Posters]*. Kyiv: Arkhetyp, 208 p. [in Ukrainian].

Khalilov Ruslan Niyaz,*Doctoral Candidate in the History of Philosophy**Khazar University**orcid.org/0009-0007-5394-0740**ruslan.khalilov@khazar.org*

BORDEN PARKER BOWNE AND AMERICAN PERSONALISM

American personalism did not emerge as a random phenomenon. Firstly, it was shaped by political, social, and importantly, economic factors. Secondly, this personalism has always been closely linked to its historical roots, particularly with German theological schools, a connection it has consistently maintained. The fact that many American scholars and philosophers, as well as the majority of representatives of the personalism school, received their education extensively in Europe, especially in Germany, is not coincidental. Moreover, their ongoing relationships with Europe's scientific environment further confirm this fact. It is known that Methodism is primarily a Protestant movement widely spread in the United States and Great Britain. Although Borden Parker Bowne's system of personalism developed primarily within a philosophical paradigm, it was largely an idea – personalism – that also drew heavily from theology. In this sense, his teachings on personalism primarily emerged as a liberalizing phenomenon. In the United States, the personalism promoted by the Boston School formed in alignment with Protestantism, liberalism, and historically established traditions, responding to the modern conditions, demands, and challenges of the time, as well as serving as an intellectual response to pragmatism (alongside and in certain respects influenced by it), market economics, secularization, and events stemming from this context. Thus, American personalism also arose against the backdrop of social problems and conflicts within society, which prompted its emergence. Looking at the Western European philosophical milieu, it is evident that it had the potential to generate spiritual crises such as existentialism and personalism. Furthermore, as noted earlier, the foundations of American personalism were also shaped by European philosophical teachings, directly drawing nourishment from them. These European teachings chronologically span a period of 200 years from the 17th to the 19th century.

Key words: European personalism, idealism, American personalism, Bowne's "Personalism" work.

Халілов Руслан,*докторант історії філософії**Хазарського університету**orcid.org/0009-0007-5394-0740**ruslan.khalilov@khazar.org*

БОРДЕН ПАРКЕР БОУН І АМЕРИКАНСЬКИЙ ПЕРСОНАЛІЗМ

Американський персоналізм виник не як випадкове явище. По-перше, це було сформовано політичними, соціальними і, що важливо, економічними факторами. По-друге, цей персоналізм завжди був тісно пов'язаний зі своїм історичним корінням, зокрема з німецькими теологічними школами, зв'язок який він постійно підтримував. Те, що багато американських учених і філософів, як і більшість представників школи персоналізму, здобули широку освіту в Європі, особливо в Німеччині, не випадковий. Крім того, їхні постійні стосунки з європейським науковим середовищем додатково підтверджують цей факт. Відомо, що методизм – це переважно протестантська течія, яка широко поширена в США та Великій Британії. Хоч система персоналізму Бордена Паркера Боуна розвивалася переважно в межах філософської парадигми, це була здебільшого ідея персоналізму, яка також багато черпала з теології. У цьому сенсі його вчення про персоналізм передусім постало як лібералізаційне явище. У Сполучених Штатах персоналізм, пропагований Бостонською школою, сформувався в узгодженні з протестантизмом, лібералізмом та історично сформованими традиціями, відповідаючи на сучасні умови, вимоги та виклики часу, а також слугуючи інтелектуальною відповіддю на прагматизм (поряд і певним чином під впливом цього), ринкова економіка, секуляризація та події, що впливають із цього контексту. Так, американський персоналізм також виник на тлі соціальних проблем і конфліктів у суспільстві, які спонукали до його появи. Дивлячись на західноєвропейське філософське середовище, стає очевидним, що воно мало потенціал породжувати такі духовні кризи, як екзистенціалізм і персоналізм. Крім того, як зазначалося раніше, основи американського персоналізму також були сформовані європейськими філософськими вченнями, безпосередньо живлячись із них. Ці європейські вчення хронологічно охоплюють 200-річний період із XVII до XIX століття.

Ключові слова: європейський персоналізм, ідеалізм, американський персоналізм, творчість Боуна «Персоналізм».

Introduction. “Borden Parker Bowne’s (1847–1910) personalism was shaped under the influence of Berkeley, Leibniz, and Lotze. Bowne sought to reconcile Protestant theology not only with new advancements in science but also with growing concerns over social issues such as increasing poverty and tensions among church members” (Anderson, 2004, p. 30).

The initiative to establish the personalist school in the philosophy faculty of Boston University was taken by Borden Parker Bowne (1847–1910), a student and friend of Rudolf Hermann Lotze (1817–1881). “Bowne’s thought was a liberalizing ferment in the heart of traditional theology, especially in the Methodist world, of which he was a part” (Giussani, 2013, p. 76). From another perspective, “Bowne is the systematizer of personalism” or the “founder of systematic methodological personalism” (Bengtsson, 2006, p. 59). In other words, Bowne’s primary activity, as the creator of the Boston school of personalism, was to systematize American personalism and philosophically substantiate its methodological basis. At first glance at his system, one encounters the notion: “Bowne’s system is based on the superiority of practical reason” (Pochmann, 1907, p. 319). This is because Bowne believed in the possibility of regulating people’s daily lives and thoughts through a lifestyle based on personalism. In this sense, he prioritized practical reason because he believed in the practical application of personalism.

“The American philosopher Borden Parker Bowne, a student of Lotze, developed a unique type of philosophy known as personalism” (Macquarrie, 2002, p. 65). But what does this specific objective entail? Bowne’s establishment of the Boston personalism doctrine represents a philosophical system with a distinct methodological foundation and forward-looking goals. One of the key aspects distinguishing American personalism from its European counterpart is its depth and long-term objectives. Additionally, influenced by Lotze, one of the most prominent figures in the German (Protestant) theological school, Bowne aimed to reform American Protestantism to better prepare it for future challenges. His goal was to make religion more resilient and rational to prevent it from being eclipsed by evolving economic relationships in society. Nonetheless, it should be noted that “the most serious attempt to establish a theological system based on Lotze’s philosophy of personalism

was made by Albert Cornelius Knudson” (Giussani, 2013, p. 78).

From another perspective, “Bowne’s personalism is grounded in an idealist tradition that balances theory and practice... Young church members and intellectuals perceived personalism as a satisfying way to integrate their intellectual, religious, and social interests into their daily lives” (Anderson, 2004, p. 31). In other words, during the period when personalism emerged as a school in America, it served as a unifying factor. It acted as a cohesive element, bringing together people from various social strata and spheres of interest around a common purpose. The rapid development of American personalism into a formal school and its transformation into various schools in different regions of America can be understood based on this unifying characteristic.

Degree of Research on the Problem. Extensive research on this topic has been conducted by American personalist philosophers such as A. Douglas, B.P. Bowne, and C. McGuire, as well as by European scholars. This article addresses these perspectives in detail.

Objectives and Tasks. The objective of this article is to investigate American personalism, particularly the ideas of B.P. Bowne on personalism, using comparative analysis to elucidate its essence. Additionally, the task includes analyzing Bowne’s work “Personalism” to demonstrate its philosophical significance.

Methods. The research employs the method of comparative analysis. Additionally, a systematic approach and the method of analysis-synthesis have also been utilized in the study.

Main Section

1) Analysis of Bowne’s “Personalism”

In analyzing Borden Parker Bowne’s “Personalism” (1908), the founder of American personalism and the Boston school, we note the following point from the work: “Despite all its shortcomings, philosophy is worthy of humanity’s grace. It dispels nightmares and allows us to see visions. Only good philosophy can replace bad philosophy” (Bowne, 1908, p. 9). How can this be understood? For instance, contrary to the disparaging definitions and assessments of Western and American philosophy during the Soviet era, American philosophers also valued philosophy. During the Soviet period, the stereotype was that American pragmatism deemed philosophy unnecessary

and sought to eliminate it. In his work, Bowne initially approaches his system as follows: "We are, first of all, in our individual world, and all objects are connected to this world by an indivisible system" (Bowne, 1908, p. 25). This indicates that B.P. Bowne favors and represents the idealist school. In fact, this idea demonstrates that American philosophy and personalism are more idealistic compared to their European counterparts.

When approaching the concept of personalism as a cognitive process, Bowne states: "The cognitive process is extremely complex. An object becomes an object for us only through our constructive activity. Through this constructive activity, we gain the object for consciousness. However, this fact does not itself confirm phenomenalism. Because after this, we must also consider the phenomenality of the physical world. This is one of the fundamental steps in establishing personalism" (Bowne, 1908, p. 111). In other words, B.P. Bowne, from the perspective of idealism, argues that the objective world (as it exists for us or as we perceive it) is a product of our rational construction. He also accepts the objective world's independent existence in reality. Therefore, personalism, as an individual cognitive construction, ensures our personal perception by examining and understanding just a moment of the infinite and incomprehensible objective world within the cognitive process. In B.P. Bowne's philosophical system, personalism is the individual actor in the cognitive process occurring between the subject and the object.

This personalism is less a critique of the period or a manifesto and more an organic unity of the cognitive process. For B.P. Bowne, personalism is an individual experience that regulates the process of individual understanding, functioning as a mechanism. Unlike E. Mounier and other Western personalists, the problem of personalism in the American-Boston school of personalism is an element that ensures cognitive processes and individual understanding. In short, personalism is more a social factor in the West and a purely philosophical factor in America. According to another of Bowne's ideas, "according to common sense, the world of things exists independently, at this moment, without the aid of cognition. However, upon reflection, it becomes apparent that this world is a function of cognition; without thought, it has neither existence nor meaning... Only the existence of space and time is phenomenal; they exist

only for and through cognition. Thus, the conditions of personalism are also fulfilled" (Bowne, 1908, p. 158).

This means that the world, as a thing-in-itself, must be divided into parts and understood to become a thing for us. The process of understanding is not capable of comprehending the entire world but rather specific segments, particular events, and processes. In this regard, understanding the world without rational thought is impossible. Rational thought comprehends something when it is focused on that specific thing. The objective existence of space and time is also due to cognition. We have no knowledge of their objective existence outside of cognition. Space and time become instruments for cognition when focused on a cognitive event, process, or specific issue, existing discretely (divided into parts). At that moment, they gain existence for cognition. Otherwise, the world, time, and space exist independently of us. Therefore, cognition can only truly understand them when they become objects of cognition. According to B.P. Bowne, this realization and cognitive transformation are what constitute personalism. In other words, the world, time, and space become individualized for cognition when a person comprehends them. Otherwise, human limitations cannot address this. According to B.P. Bowne, personalism is the process of individualizing comprehended things for cognition.

"When we consider the world as an object of cognition, we arrive at personalism as the only acceptable perspective. Similarly, when we examine the world from the cause-and-effect standpoint, we again come to personalism as the sole viable viewpoint" (Bowne, 1908, p. 216). In essence, according to B.P. Bowne, anything that must be understood cannot be comprehended unless it becomes individualized for us and our attention is focused on it. For Bowne, cognition is inherently and directly an act of individualization. In this respect, cognition is personal, that is, personalism. In Bowne's philosophical system, personalism constitutes, regulates, and actualizes the cognitive process as the essential cognitive actor or the sum of processes. Unlike European philosophers, American philosophers regard personalism as a pure cognitive phenomenon. American philosophers classified the problem of personalism, which European philosophers did not even consider a philosophical doctrine, as the beginning,

continuation, and culmination of the cognitive process. In Bowne's system, personalism promotes individuality, which is the foundation of the cognitive process.

Regarding the concept of the "self", Bowne states: "Of course, many questions can be asked about the "self" that we cannot answer, but as the subject of psychic life, the "self" experiences itself as identical in its living and changing experiences. The "self" is the most reliable knowledge we possess" (Bowne, 1908, p. 88). In other words, Borden Parker Bowne believes that the most secure and trustworthy source for a person is directly concentrated in their individual, personal, and unique aspect, that is, in the "self". Although there is no unequivocal answer to the question of what constitutes the purely personal phenomenon of the "self", it exists within a person, acting as their personal aspect. It is inseparable from the person. The individual becomes personalized through the "self". While the "self" guides thought, emotions, and, in short, all spheres of life, it cannot explain its own nature or essence. In this sense, Borden Parker Bowne asserts that "the intellect explains everything except itself" (Bowne, 1908, p. 215).

2) Comparative Analysis of European and American Personalism

In the analysis of Bowne's "Personalism", we encounter the following idea: "We always remain where we begin, in the world of personal experience, and our belief that the world cannot be explained without personalism grows stronger. The world of experience exists for us because of the conscious spiritual principle that we can replicate in our thoughts. The world of experience exists separately from us only through the conscious spiritual principle upon which it depends and the conscious nature it expresses. This is a step towards personalism" (Bowne, 1908: 110). As seen, unlike European personalism, American personalism is very close to idealism, and in some sense, it is idealism. Borden Parker Bowne argues that everything we can understand and comprehend is limited to the extent that our personal capabilities allow. A person understands what their "self" and individual thought can grasp. Beyond this, their capacity falls short. Concepts such as knowledge, the universe, God, etc., are understood not objectively but within the framework of one's intellectual abilities and, most importantly, in a purely subjective-personal manner. Unlike

European personalism, American personalism is a subjective and idealist philosophical movement. The Boston school, largely idealist, exemplifies this approach. However, it is acknowledged that the pinnacle of idealism is found in the California school. Despite this, there are significant similarities and resonant points between the two schools.

In Bowne's work, we encounter a theological perspective: "The world has a history and existence apart from us. God's cosmic activity is not confined to the creation of ideas within us. His activity is directed towards the creation of a great cosmic order that exists independently. Thus, the world does not remain merely a thought but becomes a thought expressed in action. This is God's idea, God's work" (Bowne, 1908, p. 160). From another perspective, this does not exclude the concept of God. Unlike European personalism, American personalism is closely intertwined with theology. While European personalism emerged as a political program, a protest manifesto, and a stream of critical thought, American personalism developed within the realm of theology, directly drawing from it, remaining faithful to classical German philosophy, particularly in the idealistic direction as seen in many philosophical doctrines of the 20th century.

In this regard, it can be said that "American personalism was cultivated in the soil of German idealism. Until the mid-19th century, few in America discussed the ideas of German philosophers such as Kant, Fichte, Schelling, and Hegel. Later, interest grew for various reasons. As the demands of academic life increased, young American philosophers completed their philosophical education by spending a year or two studying in Germany. When they returned, they enthusiastically explored idealist philosophy, no longer bound to old Scottish orthodoxy" (8, p. 646). In other words, "Personalism, a distinctive form of American idealism, flourished and was brilliantly represented by Charles Howison (1834–1916), William Ernest Hocking (1873–1966), Borden Parker Bowne (1847–1910), Edgar Sheffield Brightman (1884–1953), and Peter Anthony Bertocci (1910–1989) from Boston University" (Stuhr, 2000, p. 646).

Additionally, Borden Parker Bowne adheres to the idea of God within the context of subjective idealism because, according to him, humans are the creators of their knowledge. The objective state of the world remains unknown to them. In

this sense, the idea of God appears compromised because human thought does not fully encompass or understand it. This raises the question, within the context of subjective idealism, whether God is also a creation of human perception. While European philosophers might answer this question affirmatively, American philosophers maintain that God remains an independent, objective divine principle. Interestingly, there are also studies criticizing the amalgamation of idealism and theism. For instance, it is noted that “In the United States, a group of philosophers artificially combined idealism and theism, and they are referred to as 'personalists' or sometimes 'Boston personalists' due to their affiliation with Boston University” (Yandell, 2002, p. 372).

Borden Parker Bowne, who considers the coexistence of idealism and theism possible, primarily criticizes impersonalism, which he views as the antithesis of personalism. He states in his work: “Impersonalism, whether in the lower form of materialistic mechanisms or in the abstract form of idealistic ideas, is a failure. The philosophy of personality is the real and sole principle that enables rational steps in philosophy” (Bowne, 1908, p. 263). Additionally, he asserts, “The concept of impersonalism has no positive meaning. Impersonalism is a baseless form of thought that, when critically examined, completely disintegrates. When considering what contributions impersonalism makes to the problem of experience, we find nothing but tautology and infinite regression. Such a theory is certainly not worth relying on. The only alternative to impersonalism is personalism” (Stuhr, 2000: 267). In essence, impersonalism, which aims to unify and homogenize everything without leaving room for the personal, is fundamentally flawed. Bowne regards the problem

of persona as the central criterion of philosophy, asserting that philosophy itself is a product of individual consciousness and, by its nature, is personal and individual. American personalism, as a philosophical doctrine, is synonymous with philosophy itself.

3) Conclusion

In characterizing personalism as a system within American philosophy, what did Borden Parker Bowne primarily focus on? Which issues were considered the primary criteria for personalism? When seeking answers to these questions, it becomes apparent that “the main issues that captivated B.P. Bowne revolved around science and religion” (Stuhr, 2000, p. 646). Analyzing this idea, we realize that personalism also stemmed from the specific realities of 20th-century America. Since the greatest needs of that era were science and religion, philosophers aimed to investigate these two problems. B.P. Bowne’s philosophy of idealistic personalism was remarkably successful in this regard, as he continued to address both issues in a coherent manner. Additionally, Bowne’s central principles of personalism emerge from his thoughts and are further developed by those who continued this school of thought. These principles include personal life as a philosophical starting point, radical empiricism, knowledge, personality as the key to reality, and ethics. Overall, the philosophical issues raised by B.P. Bowne continued to guide American personalism in subsequent periods, with the main concerns of personalism being directed towards these topics. In conclusion, it is noteworthy to state that “B.P. Bowne can be considered the founder of American personalism. Personalism is one of the two distinct doctrines of American philosophy, the other being pragmatism” (Stuhr, 2000, p. 651).

Bibliography:

- Anderson, Douglas. (2004). *Idealism in American Thought*. The Blackwell Guide to American Philosophy Edited by Armen T. Marsoobian and John Ryder. Malden: Blackwell Publishing Ltd, pp. 22–34.
- Bowne, Borden Parker. (1908). *Personalism*. Boston and New York: Houghton Mifflin and Company, 354 p.
- Bengtsson, Jan Olof. (2006). *The Worldview of Personalism: Origins and Early Development*. Oxford: Oxford University Press, 319 p.
- Yandell, Keith E. (2002). *Philosophy of religion. A contemporary introduction*, Routledge,
- Giussani, Luigi. (2013). *American Protestant theology: A historical sketch*. Translated by Damian Bacich. Introduction by Archibald J. Spencer. Montreal & Kingston: McGill-Queen’s University Press, 273 p.
- Macquarrie, John. (2002). *Twentieth-Century Religious Thought*. Pennsylvania, Harrisburg: Trinity Press International, 497 p.
- Pochmann, Henry A. (1957). *German Culture in America: Philosophical and Literary Influences, 1600–1900*. Madison: The University of Wisconsin Press, 890 p.

Stuhr, John J. (2000). *Pragmatism and Classical American Philosophy: Essential Readings and Interpretive Essays*. 2nd Edition. New York: Oxford University Press, 707 p.

References:

Anderson, Douglas. (2004). *Idealism in American Thought*. The Blackwell Guide to American Philosophy Edited by Armen T. Marsoobian and John Ryder. Malden: Blackwell Publishing Ltd, pp. 22–34. [in English].

Bowne, Borden Parker. (1908). *Personalism*. Boston and New York: Houghton Mifflin and Company, 354 p. [in English].

Bengtsson, Jan Olof. (2006). *The Worldview of Personalism: Origins and Early Development*. Oxford: Oxford University Press, 319 p. [in English].

Yandell, Keith E. (2002). *Philosophy of religion. A contemporary introduction*, Routledge [in English].

Giussani, Luigi. (2013). *American Protestant theology: A historical sketch*. Translated by Damian Bacich. Introduction by Archibald J. Spencer. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 273 p. [in English].

Macquarrie, John. (2002). *Twentieth-Century Religious Thought*. Pennsylvania, Harrisburg: Trinity Press International, 497 p. [in English].

Pochmann, Henry A. (1957). *German Culture in America: Philosophical and Literary Influences, 1600–1900*. Madison: The University of Wisconsin Press, 890 p. [in English].

Stuhr, John J. (2000). *Pragmatism and Classical American Philosophy: Essential Readings and Interpretive Essays*. 2nd Edition. New York: Oxford University Press, 707 p. [in English].

Якимчук Оксана Іванівна,
*кандидат філософських наук,
доцент кафедри психосоматики та психології здоров'я
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0002-9729-8389
yakimchuk1409@gmail.com*

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ СТРАТЕГІЇ ЗБЕРЕЖЕННЯ ОСВІТНЬОГО КАПІТАЛУ В УМОВАХ ВІЙНИ

Освітній капітал – це не просто показник рівня освіти, наявності чи відсутності у людини диплома чи сертифіката про освіту, а комплекс, сукупність усіх навичок та компетенцій, які є в людей окремого суспільства. Освітній капітал є запорукою реалізації людини, посилення суспільного розвитку, перспективності майбутнього та міцні ідентифікаційних маркерів народу. Одним із важливих завдань сучасності є помноження освітнього капіталу.

Умови війни, у яких опинилася наша країна, змушують задумуватися над тим, які стратегічні політики необхідно впроваджувати, щоб утримати освітню систему та не розсіяти потенціал її країни. Вимушена міграція поступово розпоршує людський ресурс по всьому світу, і перспективи припинити цей процес у найближчому майбутньому є невтішними.

Саме тому є потреба у виваженому підході до формування стратегій ведення освітнього процесу. Так, ми пропонуємо зважати на необхідність постійної кореляції стратегій та тактик щодо ситуації. Вбачаємо потребу в прикладанні зусиль до забезпечення освітнього процесу. А також закликаємо посилити ціннісне визнання освіти як такої, що є запорукою формування свідомого громадянина держави.

Ключові слова: освітній капітал, людський капітал, культурний капітал, стратегія, тактика, втрата, ресурси, ідентичність.

Yakymchuk Oksana,
*Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor at the Department of Psychosomatics and Health Psychology
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0002-9729-8389
yakimchuk1409@gmail.com*

PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF THE STRATEGY OF PRESERVING EDUCATIONAL CAPITAL IN THE CONDITIONS OF WAR

Educational capital is not just an indicator of the level of education, the presence or absence of a person's diploma or certificate of education, but a complex, a set of all the skills and competencies that people in a particular society have. Educational capital is the key to the realization of a person, the strengthening of social development, the perspective of the future and the strength of the identification markers of the people. One of the important tasks of modern times is the multiplication of educational capital.

The conditions of the war in which our country found itself make us think about what strategic policies should be implemented in order to maintain the educational system and not dissipate the country's potential. Forced migration is gradually dispersing human resources around the world, and the prospects for stopping this process in the near future are disappointing.

That is why there is a need for a balanced approach to the formation of strategies for conducting the educational process. Therefore, we suggest taking into account the need for constant correlation of strategies and tactics regarding the situation. We see the need to make efforts to ensure the educational process. And also, we call for the strengthening of value recognition of education as the key to the formation of a conscious citizen of the state.

Key words: educational capital, human capital, cultural capital, strategy, tactics, loss, resources, identity.

Вступ. Реалії нашого сьогодення дедалі частіше вимушують задуматися над перспективами існування освітнього капіталу в Україні – як набутку та суспільного блага загалом, так й у вияві окремих представників, які належать до інтелектуальної частки. Звісно, злободенність ситуації, зумовлена війною, концентрує нашу увагу на тих факторах, які насамперед спричинені саме нею. Та все ж не виключає, що попри намагання чинити опір ворогу політичні стратегії мають вести так, щоб ураховувати інші спектри, які підтримуватимуть, а тому й посилюватимуть функціонування всіх (чи найголовніших) систем суспільства.

Давід Шварц (Swartz, 2013) у роботі «Symbolic Power, Politics, and Intellectuals», присвяченій концептуальній теорії П'єра Бурдьє, підкреслює значущість трьох форм капіталу, які втримують суспільство на певному рівні: економічного, соціального та культурного. Усі три види капіталу є ресурсами, що забезпечують функціонування суспільства як організму. Якщо бодай якась із цих систем виходить з ладу, усе плетиво цілісної структури втрачає значущість і, як висловлювався свого часу Теодор Адорно, у системі з'являються необґрунтовані «ексцеси», яким не мало б бути в ній місця.

Економічний та соціальний складники триєдності капіталів можуть залишитися дещо осторонь, а от *культурний капітал*, який, на думку Д. Шварца, є конгломератом не лише суто культурних явищ, а й різного рівня освіти, вартий окремої уваги. Саме в основу ідеї його інтелектуальних пошуків та тлумачень бурдьєвської теорії покладено те, що культурний капітал можна визначити через дві міри: кількість та структурованість. Окремі представники (у бурдьєвській теорії – *агенти*) можуть мати більше капіталу, ніж окрема соціальна група, натомість будучи внесеним у систему зі сприятливими умовами, структурованість наявного капіталу може дати максимальну користь. Так, ця користь помножується, коли в спільноті є два такі представники, і тоді маючи однакову загальну суму капіталу вони здатні помножити його в рази. Та не будемо вдаватися в нудні підрахунки, які, власне, не дадуть жодної користі (до того ж про це вже сказано і П'єром Бурдьє ще за часів його досліджень в *École Normale*, і різними тлумачами та дослідниками на кшталт Давіда Шварца).

Вищезазначене має більше потенціалу як **постановка проблеми**, яку ми маємо на меті висвітлити в цій розвідці. Так, коли ми вкотре стикаємося з публікацією чи репортажем, та й геть статистичними даними про мігрантів, які через ситуацію з війною полишають країну, то маємо вмикати свідомість та пам'ятати, що з кожною умовно-статистичною одиницею отримуємо не лише відтік людських ресурсів, а й втрату культурного та освітнього капіталу, який є запорукою подальшого буття українського народу. Ба більше, жорстка констатація факту, статистика є дійсно важливими та, на жаль, неефективно-безрезультатними, доки ті освітні стратегії і тактики, які веде держава, не почнуть її враховувати. Саме тому ми маємо на меті дослідити стратегії, які можливі для збереження освітнього капіталу та не розпорошення його світом. Адже лише уявімо, що кожен носій культурного / освітнього капіталу, який наразі перебуває за кордоном, здебільшого не має «сприятливих умов», щоб реалізовувати свій капітал. Згадаймо той факт, що в багатьох країнах мігранти можуть виконувати обов'язки з переліку робіт, що входять до «групи № 3». Як, власне, і вся його сила й міць, які б мали стимулювати людину до розвитку, відходять на другий план за намаганнями адаптуватися та влитися в нову систему.

Проблема виведення притомних освітніх стратегій, які були б можливі для збереження освітнього капіталу в нашому сьогоденні, укорінена в значно глибших пластах нестратегічного бачення влади. Так, вона сягає того рівня, який ще Теодор Адорно називав «вакуум» та «прірва». «Простір між духом та наукою охопив вакуум. Отже, не лише фахова освіта себе вже не формує, а й сама освіта цим не переймається. Вона поляризує себе [свою діяльність] на *методологічні та інформаційні моменти*. На відміну від останнього, сформований дух міг так само бути мимовільною формою реакції [на зауважену ситуацію], як і сама його міць. [Утім,] *сутність освіти втратила будь-яку підтримку*, навіть од вищих шкіл. Через те що нерелексивне онаучнення більшою мірою переслідує дух як різновид безглуздя (*Allotria*), воно глибше вплутується в заперечення змісту того [предмета], із яким має справу, заперечуючи також те, що вважає своїм завданням» (Адорно, 2019, с. 28). На певному етапі

суспільного розвитку система освіти перетворилася на суцільний експериментаріум, який не завжди має в основі раціональний складник. Так, у критичні моменти ситуативний характер та хаотичність ухвалення рішень дедалі чіткіше виразнюється та набуває безглузвих форм.

У дослідженнях благодійного фонду savED, які проведено у 2023 році, наведено певну статистику щодо того, скільки освітніх закладів (різного рівня) зруйновано з початку повномасштабного вторгнення, а також скільки вчителів / викладачів і, відповідно, представників інтелектуальної спільноти (носіїв культурного / освітнього капіталу) вимушені були змінити місце перебування та виїхати за кордон. Чимало учасників навчального процесу були вимушені перервати навчання, тому, як ми розуміємо, і змінити вектор професійної діяльності. Автори дослідження як певний стратегічний план убачають можливість перейти на дистанційне чи змішане навчання. До того ж уже є такий досвід (ковідні часи, карантини тощо). Звісно, на рівень та якість такого формату навчання / роботи похибка виноситься. Однак та стратегія, яку пропонують учасники дослідження, є дещо утопічною. Адже «відновлення освітньої інфраструктури», про яке йдеться попри забезпечення доступу до освіти завдяки засобам зв'язку, передбачає ще й відновлення будівель, що є вкрай сумнівною перспективою на період, доки триває війна. Свідоме розуміння того, що наразі немає змоги відновити 1 259 пошкоджених та 223 повністю зруйнованих шкіл (і це станом на 2023 рік), як, власне, і відбудувати знищені чи пошкоджені університети та інші освітні інституції.

Деякі стратегічні пропозиції знаходимо і в результатах обговорень Міністерства освіти України спільно з Національним Еразмус+ офісом в Україні та низкою експертів, що відбулися у вересні 2024 року. З-поміж головних питань було визначення законодавчих передумов й «основних концептів вищої школи освіти» та модернізація мережі закладів вищої освіти в контексті євроінтеграції. В одній із дискусійних промов знаходимо таке: «Війна створює умови невизначеності перспектив розвитку Університету і виконання стратегічних цілей; призводить до погіршення фінансового становища, зменшення фінансового забезпечення з Державного бюджету та обмеження

можливостей до отримання власних коштів; втрата викладацького потенціалу та людських ресурсів; зменшення контингенту здобувачів освіти; погіршення емоційно-психологічного стану здобувачів освіти, викладацького складу та працівників унаслідок війни» (Гожик, 2024, с. 8). І тут же таки знаходимо певну систему кроків, яку застосовують як кризовий менеджмент (приклад Національного університету імені Тараса Шевченка), а також бачення стратегічних дій, які можуть бути реалізовані в умовах війни. Беззаперечним є розуміння того, що жодна тактика, яка спрямована на довготривалий період, чи стратегія, що могла бути дієвою в мирний час, не може бути ефективною, а «інколи навіть шкодить». «В умовах війни стратегія ЗВО не може бути простою екстраполяцією попередніх тенденцій розвитку – вона має забезпечити виконання максимальної кількості завдань сьогодення завдяки наявним ресурсам і, оскільки вища освіта працює на майбутнє, уможливити різні сценарії повоєнної відбудови України як рівноправного учасника нової глобальної постіндустріальної економіки» (Гожик, 2024, с. 20). Щодо конкретності кроків подальшого буття, то все ж вони є росить розлогими та дещо розмитими. Гнучкість організаційної структури та розробка міждисциплінарних проєктів, як, власне, і цифрова трансформація діяльності, є не надто потужними інструментами до розв'язання проблеми втрати того ж таки «викладацького потенціалу та людських ресурсів».

У Брифі міжнародного благодійного фонду savED за 2024 рік теж відображено певну аналітику та пропозиції щодо стратегій розвитку (Війна та освіта, 2024). З-поміж тих проблем, які винесено в дослідницьку статистику, йдеться про погіршення якості знання, незабезпеченість відповідними технічними засобами учасників освітнього процесу, які перебувають на прифронтових територіях, перебої з електропостачанням тощо. На окрему увагу заслуговують цифри, які вказують на потенційну загрозу в тенденціях щодо втрати людських ресурсів та освітнього капіталу. «З-поміж учнівства 53% хочуть після школи лишатися в Україні (хоча з них 23% хочуть жити в іншому населеному пункті, ніж де живуть зараз). Водночас чверть опитаних учнів та учениць (26%) хочуть переїхати жити за кордон. Решта 20% «не

визначилися». Батьки мають подібні погляди. Третина учнівства в містах (31%) хотіли б переїхати за кордон (у селах показник 16%)» (Війна та освіта, 2024, с. 33). Варто погодитися, що дані не є втішними. А якщо ще врахувати рівень песимістичного налаштування опитуваних щодо перспектив подальшого ходу війни та умов в яких наразі перебуває освіта (майже 35%), то виникає черговий привід задуматися.

Це, звісно, не вичерпний перелік досліджень, які можна знайти щодо аналізу ситуації, а тому й пропозицій щодо «поліпшення» ситуації в освітньому процесі на період війни. Та як бачимо, мало що з них дійсно може вирішити проблему втрати людських ресурсів чи освітнього капіталу в глобальному сенсі. Тут є сенс у тому, щоб звернутися до рефлексій щодо самого розуміння «стратегій» і «тактик», адже це може дати більш ясне розуміння першочергових кроків та завдань, що можливі в критичних ситуаціях, у яких опиняється людство.

Будь-яка стратегія – це той міраж, який ми самі собі створюємо, щоб якось організувати хаос довкола. Створена власноруч ілюзія контролю над ситуацією є досить хиткою та крихкою конструкцією, але вона певним чином забезпечує людину від непередбачуваностей, які докидає життя. Розуміння того, що стратегія є міражем, приходять у такі моменти, як війна чи будь-які інші кризи, до яких ніколи не можна бути готовим. Тож триматися за примарність власноруч сконструйованих ілюзорних заборук теж справа марна. Ілюзія контролю, яка стоїть за будь-яким стратегічним плануванням і тримається на тому, що людина здатна керувати ситуацією, хоч насправді вона підкоряється більш потужним силам, ураз руйнується. Як, власне, приходять і розуміння того, що невизначеність, яку так надійно приховували начебто прораховані тактики, ще більше стає очевидною та увиразненою. Ще Сунь Цзи в «Мистецтві війни» звертав увагу на той факт, що стратег має бути завжди готовим адаптуватися до нових ситуацій та змінити свої плани відповідно до обставин. Але для цього має бути підтримка його «бойового духу».

Звісно, повною мірою заперечити користь стратегій неможливо. Адже стратегія – це фактичний вклад, інвестиція в майбутнє. Загальне бачення та розуміння шляху досить часто сприяє виважуванню рішень та мінімізації

ризиків. Однак жорстке слідування плану на цьому шляху все ж недоцільне. Завжди має бути витриманим баланс між довгостроковими цілями та короткостроковими можливостями. Та саме в цьому аспекті можемо побачити ту проблему, яка спіткає всі стратегічні бачення, що діють у будь-яких владних структурах. Мішель Фуко якось завважив, що стратегії важливі для влади, оскільки допомагають їй легітимуватися. І, власне, тому ці стратегії не гнучкі та дисциплінарно нормувальні, а тому й непохитні, навіть якщо є досить абсурдними.

Повернувшись дещо до ідей Сунь-цзи, необхідно прийняти той факт, що хаос, який спричиняють непередбачуваності та нестабільність, у яку занурюється система в періоди криз, є супутнім природним станом будь-якої системи. Прийняття та розуміння цього дасть змогу формувати гнучкий стратегічний конструкт замість статичного плану. Такий процес вимагає постійного корегування й пошуку нових можливостей (Сунь-Цзи, 2021).

У наш час значна увага стратегічних політик освітнього процесу акцентується на співпраці, пошуку нових зв'язків з міжнародними установами тощо. Та дедалі частіше ми бачимо, що ця компонента стратегічного плану зводиться до банальності перейняття якихось наявних та десь чинних політик. На нашу думку, співробітництво в напрямі набуття інших освітніх моделей може бути, але воно не повинне перейматися суцільно та вживлюватися в українську систему освіти, а все ж має адаптуватися під контекст, умови, відповідність специфіки народу тощо. І вже в цьому проявиться ота гнучкість стратегічного підходу до функціонування системи освіти.

Озираючись на ХХ століття, Ален Бадью називає його «парадигмально воєнним». Адже людство, пройшовши етап низки воєн, тепер мало б вирватися зі старої формації марень, ілюзійовань та утопічності й перейти в стан прямої реалізації. Так, завершення доби ХХ століття для нього знаменується переходом від питання «Що можемо ми в час війни?» до «Що значить “ми” в часи миру?». На превеликий жаль, ми вже не ладні задаватися питанням другого порядку, однак маємо пам'ятати про його неунікну появу в повоєнні часи. «Гегель порівнював філософію з птицею мудрості – совою Мінерви, що вилітає тільки в сутінках,

коли день завершується й починається ніч. У нашому випадку завершилося століття... Цей нічний момент філософії підштовхує до вибору: або впасти в меланхолійний сон оплакування «кінця» (Історії, емансипативної політики, самої філософії, великих наративів тощо – й тим паче до цього нас підштовхує похмура епоха Реакції), або ж бути нічним сторожем великих філософських істин дня. Висловлюючись словами американського поета Воллеса Стивенса «Людина, яка несе річ», ми маємо терпіти свої думки всю ніч, поки перед нами не застигне в холодній непорушності ясна очевидність» (Бадью, 2014, с. 7).

Висновок. З огляду на проаналізований матеріал, ми доходимо думки, що будь-які нормативно встановлені стратегії в умовах війни не будуть результативними. Особливо ті, які визначено, наприклад, на період «з 2022 рік до 2028 року» (умовно і з варіаціями). Адже перебуваючи в умовах війни, ми щодень стикаємося із черговими викликами, які неможливо не враховувати та які будуть корелятами щодо дій. Так, спільна характеристика будь-яких стратегій має ґрунтуватися на недовгостроковій перспективі та ситуативності.

Відповідно до цього як бачення стратегії зі збереження освітнього капіталу, доходимо думки, що насамперед має бути націленість на *формування безпечного середовища* (наскільки це можливо). Не одна філософська теорія нам підтвердить тезу, що людина тікає геть не через жагу до кочового способу життя, а саме через страх, насамперед за власне життя.

Також *необхідно докладати зусилля для налагодження співпраці, підтримки комунікації, провадження освітнього процесу з носіями освітнього капіталу* (учнями, студентами, вчителями, вченими тощо), які вже перебувають за межами країни. І йдеться не лише про формальне створення інтегральних класів чи ситуативне викладання курсів українською мовою за кордоном, а насамперед про те, щоб принаймні не забороняти. Наприклад, школярі, які перебувають за кордоном не мають права (у більшості шкіл та інших освітніх закладів) долучатися дистанційно, до того ж у багатьох закладах освіти перед початком навчального року з'явилася вимога повернутися в Україну, «щоб продовжити навчання». Такі та інші категоричні форми організації освітнього процесу є геть неефективними.

Іншим складником утримання освітнього капіталу є *визнання цінності освіти*. Це може видатися якимось пафосним гаслом чи нісенітницею, як порівняти з масштабністю першочергових завдань, які стоять перед державою на сьогоднішній день. Однак та проблема, яка наявна вже тривалий час, а за умов війни увиразнилася, усе ж має бути розв'язана. Чимало статистичних даних свідчать про те, що в умовах сьогодення величезною запорукою підтримки освітнього процесу часто є вчителі, викладачі, інтелектуали, які безупинно намагаються підтримувати дух жаги до знань, безпосередньо працюють з усіма й кожним окремо учасником освітнього процесу. Та загальна канва знеціненості цієї діяльності поступово зводить нанівець усі ці спроби марних борсань.

Список використаних джерел:

- Адорно, Т. (2019). Нотатки про гуманітарну освіту та науку. Переклад. Філософія освіти. *Philosophy of Education*. № 1 (24). С. 24–31.
- Бадью, А. (2014). *Століття*. Львів : Видавництво Кальварія; Київ : Ніка-Центр. 304 с.
- Війна та освіта. 2 роки повномасштабного вторгнення. (2024). Бриф за результатами досліджень Київ, 34 с.
- Війна та освіта. Як рік повномасштабного вторгнення вплинув на українські школи. (2023). *Дослідження благодійного фонду savED за підтримки Міжнародного фонду «Відродження»*. URL: <https://cedos.org.ua/researches/vijna-ta-osvita-yak-rik-povnomasshtabnogo-vtorgnennya-vplynuv-na-ukrayinski-shkoly/>
- Гожик А. (2024). Інституційний розвиток з урахуванням стратегічних цілей і завдань розвитку вищої освіти в Україні. *Стратегія розвитку вищої освіти України в умовах надзвичайних ситуацій та криз воєнного стану. Розбудова мережі закладів вищої освіти України*. URL: https://erasmusplus.org.ua/wp-content/uploads/2024/09/6_gozhyk-2024_09_23.pdf
- Сунь-Цзи. (2021). *Мистецтво війни*. Львів : Видавництво Старого Лева. 112 с.
- Swartz David L. (2013). *Symbolic Power, Politics, and Intellectuals: The Political Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago : The University of Chicago Press, 292 p.

References:

Adorno T. (2019). Notatky pro humanitarnu osvitu ta nauku. [Notes on humanitarian education and science]. Pereklad. *Filosofia osvity. Philosophy of Education*. № 1 (24). S. 24–31.

Badiu A. (2014). *Stolittia*. [Century]. Lviv : Vydavnytstvo Kalvariia; K.: Nika-Tsentr. 304 s.

Viina ta osvita. 2 roky povnomasshtabnoho vtorhnennia [War and education. 2 years of full-scale invasion]. (2024). *Bryv za rezultatamy doslidzhen Kyiv*, 34 s.

Viina ta osvita. Yak rik povnomasshtabnoho vtorhnennia vplynuv na ukraïnski shkoly. (2023). [War and education. How a year of full-scale invasion affected Ukrainian schools]. *Doslidzhennia blahodiinoho fondu savED za pidtrymky Mizhnarodnoho fondu «Vidrodzhennia»*. Retrieved from: <https://cedos.org.ua/researches/vijna-ta-osvita-yak-rik-povnomasshtabnogo-vtorhnennya-vplynuv-na-ukrayinski-shkoly/>

Hozhyk A. (2024). Instytutsiinyi rozvytok z urakhuvanniam stratehichnykh tsilei i zavdan rozvytku vyshchoi osvity v Ukraini. [Institutional development taking into account the strategic goals and objectives of the development of higher education in Ukraine]. *Stratehiia rozvytku vyshchoi osvity Ukrainy v umovakh nadzvychaynykh sytuatsii ta kryz voïennoho stanu. Rozbudova merezhi zakladiv vyshchoi osvity Ukrainy*. Retrieved from: https://erasmusplus.org.ua/wp-content/uploads/2024/09/6_gozhyk-2024_09_23.pdf

Sun-Tszy. (2021). *Mystetstvo viiny*. [The art of war]. Lviv, Vydavnytstvo Staroho Leva. 112 s.

Swartz David L. (2013). *Symbolic Power, Politics, and Intellectuals: The Political Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: The University of Chicago Press, 292 p.

Авершина Аліна Олегівна,
аспірант кафедри культурології та медіакомунікацій
Харківської державної академії культури
orcid.org/0009-0004-9345-485X
avershinaalina@gmail.com

МОДИФІКАЦІЯ ОБРАЗУ ЖІНКИ-ВОЇТЕЛЬКИ У ВІЗУАЛЬНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНИ В ПЕРІОД РОСІЙСЬКОГО ВТОРГНЕННЯ

У статті розглянуто соціокультурний вимір репрезентації образу жінки-воїтельки у візуальній культурі періоду воєнного вторгнення на території України. Проаналізовано візуальний образ, який зумовлений подіями воєнної агресії. Досліджено варіації образу жінки-воїтельки на прикладі робіт українських художників Андрія Єрмоленка, Анастасії Гайдаєнко, Наталії Лещенко, Андрія Мороза, Святослава Пашука. Зазначено, що поліаспектність проблематики дослідження потребує залучення міждисциплінарного методологічного інструментарію. Реалізація культурологічного підходу здійснена шляхом залучення історичного, семіотичного, герменевтичного та структурно-семантичного методів.

Візуальний образ розглянуто як синтезований із соціально-політичних і мистецьких рецепцій і що спроможний впливати на формування сучасних форм культури, які популяризуються внаслідок соціально-політичних подій. Наголошено на тому, що за допомогою візуального конструюються стереотипи, моделі поведінки, маскуліні та фемінні ознаки гендерних ролей.

Виявлено, що образ дівчи-воїтельки є приналежним до світового культурного контексту й актуалізований в Україні російською воєнною агресією, зумовлений героїзацією жінок-військових, волонтерок, громадських активісток. Установлено, що образний ряд простежується із 2014 року та відображає початок змін у статусі жінки, що пояснюється нестачею чоловіків у тилу та правом жінок перебувати на фронті.

Наголошено на тому, що процес зміни гендерних ролей в українському суспільстві перебуває на початковому етапі, що відображено у двох суперечливих тенденціях – сексуалізації й андрогінізації образу дівчи-воїтельки. Визначено, що бойові дії на території України посилили андрогінне в жіночих зображеннях через існування в українському суспільстві стереотипного отожднення війни із чоловічою діяльністю. Показано, що характерними рисами в зображеннях жінок-воїтельок є сила, відважність і ненависть до ворога. Водночас акцентовано на сексуалізації та вульгаризації жіночності, що зумовлено пережитками патріархальності в українському суспільстві й актуалізацією андроцентричного в медіа через бойові дії.

Ключові слова: гендер, візуальна культура, образ, жінка-воїтелька, архетип, російсько-українська війна, художня культура, образотворче мистецтво, стереотип.

Avershyna Alina,
Postgraduate Student at the Department of Cultural Studies
Kharkiv State Academy of Culture
orcid.org/0009-0004-9345-485X
avershinaalina@gmail.com

MODIFICATION OF THE IMAGE OF THE WOMAN-WARRIOR IN UKRAINIAN VISUAL CULTURE DURING THE RUSSIAN INVASION

This article explores the socio-cultural dimension of the representation of the woman-warrior image in the visual culture during the military invasion of Ukraine. The visual image that emerges from the events of military aggression is analyzed, and variations of the woman-warrior image are studied using the works of Ukrainian artists as examples.

It is noted that the multifaceted nature of the research problem necessitates the use of interdisciplinary methodological tools. A cultural approach uses historical, semiotic, hermeneutic, and structural-semantic methods.

It is emphasized that visual representations help construct stereotypes, behavioral models, and masculine and feminine characteristics typical of society. The significance of the cultural reception of the artistic depiction of the woman-warrior in visual art is highlighted. It is noted that the representation of the woman-warrior in Ukrainian visual art during the period of the Russian-Ukrainian war is shaped by socio-political events in the country, which have influenced the visual imagery in the media. It is determined that the hostilities in Ukraine have intensified androgynous features in female depictions, as war is most often associated with male activity in Ukrainian society.

The visual image is considered a synthesis of socio-political and artistic receptions that can influence the formation of contemporary cultural forms popularized due to socio-political events. It is emphasized that visual representations construct stereotypes, behavioral models, and masculine and feminine traits of gender roles.

The article highlights that the process of changing gender roles in Ukrainian society is still in its early stages, reflected in two contradictory trends – sexualization and androgynization of the warrior maiden image. It is determined that the hostilities in Ukraine have intensified androgynous features in female depictions due to the existing societal stereotype of associating war with male activity.

It is shown that the characteristic features in the depictions of women warriors include strength, bravery, and hatred toward the enemy. At the same time, the article emphasizes the sexualization and vulgarization of femininity, which is caused by remnants of patriarchy in Ukrainian society and the actualization of androcentrism in the media due to military actions.

Key words: gender, visual culture, image, woman-warrior, archetype, Russian-Ukrainian war, artistic culture, visual art, stereotype.

Постановка проблеми та її актуальність.

Візуальна культура є складовою частиною сучасного життя, зокрема, під час переломних соціально-політичних подій завдяки візуальним образам репрезентується реальність. Медіа, інтернет-середовище, реклама слугують джерелом отримання інформації за допомогою візуального. Завдяки візуальному конструюються стереотипи та моделі поведінки, що притаманні соціуму, зокрема й маскулінні та фемінні ознаки. У період змін у суспільстві, що відбуваються внаслідок російської військової агресії, зображення жіночих образів актуалізується в медіасередовищі. Із числа жіночих образів на окрему увагу заслуговує репрезентація жінки-воїтельки у візуальній культурі, що зумовлена становленням нової соціокультурної парадигми, яка зумовлена воєнними діями на території України.

Аналіз останніх досліджень. Англomовний дослідник візуальної культури Ніколас Мірзоев (2009 р.) зацентрував увагу на методології візуальних студій і її зв'язку з іншими сферами гуманітаристики. Український сегмент представлено роботами Ганни Чміль (2020 р.) та Олени Павлової (2015 р.), які вивчали візуальну культуру як явище модерну, її вплив на суспільство. Якщо Вікторія Олійник (2023 р.) дослідила жіночі репрезентації на прикладах візуальної культури, то Оксана Брюховецька (2018 р.) розглянула концепт жінки-жертви в українських візуальних практиках сучасності. Проблему репрезентації гендеру в медіа

висвітлили Кейтлін Мендеш і Сінтія Картер (2008 р.). Особливості українських реалій категорії жіночого на прикладах Другої світової та російсько-української війни представлено розвідками Оксани Кісь (2015 р.) і Олесі Хромейчук (2023 р.). Тетяна Журженко (2001 р.) дослідила проблему становлення українського фемінізму у зв'язку з національною ідеєю. У роботі Олени Мартинюк (2022 р.) розглянуто особливості репрезентації фемінного в мистецтві, зумовленому подіями АТО й ООС. Безпосередньо образ Діви-воїтельки у просторі мистецьких практик України дослідила Ірина Зубавіна (2022 р.) на прикладі кінематографу. Отже, наявна потреба в культурологічній рецепції художнього образу жінки-воїтельки в образотворчому мистецтві, трансльованому за допомогою медіа, що актуалізовано російсько-українською війною.

Мета і завдання статті. Розглянути соціокультурний вимір репрезентації образу жінки-воїтельки у візуальній культурі періоду воєнного вторгнення на території України. Для досягнення мети необхідно показати кореляцію між візуальним образом і контекстом його формування. Простежити варіативність образу жінки-воїтельки на прикладах робіт українських художників Андрія Єрмоленка, Анастасії Гайдаєнко, Наталії Лещенко, Андрія Мороза, Святослава Пашука.

Культурологічний погляд на досліджуваний феномен робить його гетерогенним явищем культури, вивчення якого потребує

міждисциплінарної дослідницької методології. Історичний метод дозволяє простежити контекст візуальних трансформацій. Звернення до соціологічних вимірів візуальної культури дає змогу виявити зміни стереотипів щодо жінки та варіанти їх утілення в медіакulturі. За допомогою семіотичного, герменевтичного та структурно-семантичного методів охарактеризувати образ жінки-воїтельки в художніх практиках.

Виклад основного матеріалу. Війна на території України, що триває з 2014 р., вплинула, зокрема, на соціальні, політичні та мистецькі складові частини соціокультурного простору. Проблеми сприйняття та досвіди переживання війни актуалізовано у візуальній культурі, за допомогою якої конструюється реальність. У цьому аспекті візуальна культура, за Ніколасом Мірзоєвим, намагається створити деколоніальну генеалогію для парадоксального зближення війни, економіки, релігії, навколишнього середовища та візуальних медіа (Mirzoeff, 2009, с. 2).

У візуальній культурі транслуються образи, що відповідають соціокультурній реальності. На думку Олени Павлової, візуальний образ не є стабільним, а змінює своє співвідношення із зовнішньою реальністю в різних історичних формах культури (Павлова, 2015, с. 31). Отже, за допомогою візуальної культури транслуються тренди та стереотипи, що залежать від часу та середовища, яке впливає на їх формування. Візуальна культура охоплює широкий спектр сучасного життя людини. Зокрема, завдяки їй формується сприйняття гендеру в суспільстві.

Простежуючи зображення часів Першої та Другої світових війн у світовій і українській художніх практиках, спостерігаємо тенденції щодо зображення жіночих образів у візуальній культурі. Насамперед жінок зображували в символічних образах держави (роботи Олени Кульчицької «Возз'єднання України», «Страхіття війни»), матері (роботи Кете Кольвіц «Матері», «Жертва», «Матір з дитиною») та військової (ілюстрації американського художника Дена Сміта «WAC Air Controller» – «Жіночий армійський корпус Контролер повітря», «WAAC / This Is My War Too» – «Жіночий армійський корпус / Це моя війна теж»).

Починаючи із 2014 р. в образотворчому мистецтві актуалізуються образи жінок-військових,

волонтерок, активних громадських діячок, що об'єднуються в художньому образі жінки-воїтельки. Дані репрезентації зумовлені початком бойових дій на території України та зміною гендерних ролей у суспільстві. Або ж словами Оксани Кісь: «війна зумовлює потужну мобілізацію всіх людських ресурсів на всіх рівнях, що приводить до часткового (і найчастіше тимчасового) розмивання та послаблення жорстких меж маскуліності й фемінності: під час війни жінки часто виконують суто чоловічі ролі (годувальника, глави родини), а іноді навіть беруть безпосередню участь у бойових діях, тоді як поранені чи полонені чоловіки-воїни опиняються у слабкій і залежній позиції» (Кісь, 2015, с. 19).

У цьому аспекті варто звернути увагу на образ жінки-воїтельки, який належить до архетипу Діви-воїтельки як тієї, що має королівську кров і береться за суто чоловічі справи та війну. Дослідниця українського кінематографу Ірина Зубавіна, яка розглядає Діву-воїтельку як культурну універсалію для стародавнього світу, зазначила, що «для українського символічного універсуму репрезентації дів-воїтельок глибоко, міцно укорінені в національній міфологічній традиції, де жіночі божества мали статус рівності в магічно-містичному пантеїстичному світі дохристиянської доби» (Зубавіна, 2022, с. 20).

На сучасному етапі образ діви-воїтельки актуалізувався в період російсько-української війни як зумовлений реальними героїнями. Насамперед це жінки-військові, які захищають державу, власну сім'ю, також волонтерки та громадсько активні діячки, що активізували свою діяльність під час російсько-української війни. Зокрема, у дослідженні Олесі Хромейчук зазначено, що за роки російської війни проти України військовослужбовиці стали більш видимими, зокрема в Україні. Але привернення уваги до жінок, які воюють, не завжди свідчить про гендерну рівність (Хромейчук, 2023, с. 422).

Проте вказана дослідницею видимість простежується у візуальній культурі періоду російського вторгнення на території України. У зв'язку із цим звернімо увагу на творчість українських митців, що вдаються до репрезентації жінок-воїтельок у двох варіаціях – сексуалізації та маскулінізації. У серії плакатів Святослава Пашука під назвою «Сепаратизм

шкідливий для Вашого здоров'я» жіночі образи змальовано зі справжніх волонтерок. Жінок зображено у відвертих образах з елементами військового спорядження, що відповідає стилю пін-ап, який означає тиражований образ секс-символу.

Окрім того, сексуалізовані жіночі образи представлено в серії робіт «Краса на варті миру» Андрія Мороза, де сам автор надає коментар стосовно зображень: «Я точно не хотів принизити жодним чином військових жінок. Я захоплююсь мужністю жінок, які зараз там захищають мене тут. Як би це не звучало. Але це, зрештою, мистецтво» (2015, <https://lifepravda.com.ua/culture/2015/06/19/195861/>).

Сексуалізація жіноцтва у візуальних образах може свідчити про маргіналізацію діяльності жінок на війні, що притаманно патріархальному світосприйняттю. Або ж пов'язано із загальною сексуалізацією фемінного та маскулінного в медіасередовищі. Підтвердженням такої думки є дослідження Кейтлін Мендеш і Синтії Картер, які зазначили, що зростає кількість рекламних оголошень, які показують жінок активними, сексуальними суб'єктами, тенденція збіглася зі зростанням сексуалізації в засобах масової інформації, що означає збільшення сексуальних репрезентацій як чоловіків, так і жінок (Mendes, Carter, 2007, с. 7).

Протилежними до цих ілюстрацій є роботи Андрія Єрмоленка «Всі на захист Києва», де зображено пам'ятний знак на честь заснування Києва: три брати переодягнені у військову форму, центральною фігурою є сестра Либідь, що одягнена у бронезилет і тримає зброю. Також плакат із написом «Слава Україні! Героям Слава!», на якому зображено постаті чотирьох чоловіків-військових із різних історичних епох України, а центральною фігурою сучасності є жінка-військова. Дані зображення жінки-воїтельки транслюють силу української жінки, її незалежність і зміни гендерних ролей, коли жінка стає на захист своєї держави на рівні із чоловіками.

Як визначила Вікторія Олійник, образ жінки воєнного часу руйнує стереотипи «слабкої статі», як бачимо це в роботах Анастасії Гайдаєнко, де авторка полемізує зі стереотипом щодо приреченості жіноцтва на суто домашню працю, зображує українку, яка зашиває рану на власній нозі (Олійник, 2023, с. 273).

Образи Наталії Лещенко в серії робіт «Жіночі обличчя війни» зображено жінок-воїтельок, що сповнені сил для боротьби. Виокремимо зображення з написом «Гуляйполе», де дівчину, що уособлює місто, проілюстровано в козацькій шапці й у вбранні з написом «Воля або смерть». Аналогічний сенс мають ілюстрації з написом «Маріуполь» і «Харків», де жінки постають у військовій формі зі зброєю як такі, що готові захищати власну домівку на рівні із чоловіками.

Варто зазначити, що характерними рисами в репрезентаціях жінок-воїтельок є сила, відважність і готовність до боротьби з ворогом. Натомість зовнішній вигляд жінок у зображеннях Святослава Пащука й Андрія Мороза є вульгаризованим і сексуалізованим. Насамперед це свідчить про стереотипне сприйняття фемінності, трансльоване в медіа й українському суспільстві, що зумовлено патріархальними пережитками.

Дослідниця Оксана Кісь зауважила, що «феміністки ліберального спрямування вбачають у військовій службі для жінок одну з можливостей досягнення гендерної рівності. Жінки можуть довести своє право на рівноправність, входячи у чоловічі сфери, виконуючи чоловічі ролі, досягаючи чоловічих стандартів і в такий спосіб демонструючи свою рівноцінність» (Кісь, 2015, с. 17).

Однак у результаті проведеного аналізу спектра візуальних зображень варто звернути увагу на те, що жінки-військові сприймаються з позиції маскулінності, тобто набувають рис, що зазвичай у суспільстві належали чоловікові чи безпосередньо асоціювались як суто чоловічі. Дані характеристики можна пояснити вкоріненою патріархальною традицією та стереотипами, що притаманні українському суспільству. Із цієї причини Оксана Кісь пояснила суспільний опір ідеї участі жінок у війську баченням жіночої місії: «Жінка покликана давати життя, а не відбирати його» (Кісь, 2015, с. 20).

Зауважимо, що суспільне сприйняття жінки у війську набуває демократичного характеру, але досі жінки залишаються найбільш незахищеними в армійській структурі. Це може свідчити про наявні проблеми з гендерною рівністю та загальною патріархальністю українського суспільства.

Отже, репрезентація жінки-воїтельки в образотворчому мистецтві України періоду

російсько-української війни зумовлена соціально-політичними подіями у країні. Візуальний образ постає як відображення синтезованих соціально-політичних і мистецьких рецепцій, спроможний впливати на формування сучасних форм культури, зокрема гендерно зумовлених моделей поведінки. Образ діви-воїтельки як приналежний до світового культурного контексту й актуалізований в Україні російською воєнною агресією, зумовлений героїзацією жінок-військових, волонтерок і громадських активісток. Варіативність образу жінки-воїтельки на прикладах робіт українських художників Андрія

Єрмоленка, Анастасії Гайдаєнко, Наталії Лещенко, Андрія Мороза, Святослава Пашука здійснюється у спектрі між андрогінізацією та сексуалізацією. Андрогініне в жіночих зображеннях посилюється через асоціацію війни із практиками культури, властивими чоловікам, через що фемінним образам властиві сила, відважність і ненависть до ворога. Водночас наявна сексуалізація та вульгаризація жіночності, що зумовлено залишками патріархальності в українському суспільстві та посиленням андроцентричного дискурсу в медіа внаслідок воєнних подій.

Список використаних джерел:

- Брюховецька, О. (2018). Візуальний поворот у культурі і культурології. М. Собуцький, Д. Король, Ю. Джулай (Ред.). *Культурологія: Могиланська школа*. (с. 130–165). Київ: видавець Олег Філюк.
- Зубавіна, І. (2022). Актуалізація архетипу діви-воїтельки в кінематографі України початку XXI ст. *Сучасне мистецтво*, № 18, С. 19–26.
- Кісь, О. (2015). Жіночі обличчя війни: ключові теми і підходи у західній феміністичній історіографії. *Жінки Центральної та Східної Європи у Другій світовій війні: гендерна специфіка досвіду в часи екстремального насильства*. (с. 15–39). Київ: Арт-книга.
- Мартинюк, О. (2022). Сади толерантності: війна на Донбасі очима українських художниць. *East/West: Journal of Ukrainian Studies*. URL: <https://ewjus.com/index.php/ewjus/article/download/631/404/1721>.
- Олійник, В. (2023). Трансформація жіночого образу в українській ілюстрації від радянських часів до сьогодення. *Дизайн візуальних комунікацій. Деміург: ідеї, технології, перспективи дизайну*. № 6, С. 266–278. URL: https://www.researchgate.net/publication/376368844_Transformation_of_the_Female_Image_in_Ukrainian_Illustration_from_Soviet_Times_to_the_Present/fulltext/6574601aea5f7f0205581bc5/Transformation-of-the-Female-Image-in-Ukrainian-Illustration-from-Soviet-Times-to-the-Present.pdf.
- Павлова, О. (2015). Візуальна культура та повсякденність доби постмодерну. *Культура і сучасність*, 2, 30–35.
- Хромейчук, О. (2023). Мілітаризм та фемінізм, або як вписувати військовослужбовиць в історію війни. *Жіночі виміри минулого: уявлення досвіду репрезентації*. (с. 420–430). Львів: Видання Центру міської історії Центрально-Східної Європи.
- Чміль, Г. Людина – екран: візуальна антропологія (пост)сучасності: монографія. Київ: Інститут культурології НАМ України, 2020. 256 с.
- Художник малює українських спокусливих захисниць (2015). Вилучено з <https://life.pravda.com.ua/culture/2015/06/19/195861/>.
- Zhurzhenko, T. (2001). Free market ideology and new women's identities in post-socialist Ukraine. *European Journal of Women's Studies*. URL: https://www.academia.edu/download/31134428/10_EJWS.pdf
- Mirzoeff, N. (2009). *An introduction to Visual Culture*. London and New York: Routledge.
- Mendes, K. Carter, C. (2008). *Feminist and Gender Media Studies: A Critical Overview*. Sociology Compass.

References:

- Briukhovetska, O. (2018). Vizualnyi povorot u kulturi i kulturolohi. [Visual turn in culture and cultural studies]. M. Sobutskyi, D. Korol, Yu. Dzhulai (Red.). *Kulturolohiia: Mohylianska shkola*. (s. 130–165). Kyiv: vydavets Oleh Filiuk [in Ukrainian].
- Zubavina, I. (2022). Aktualizatsiia arkhetypu divy-voitelky v kinematohrafi Ukrainy pochatku KhKhI stolittia [Actualization of the warrior maiden archetype in Ukrainian cinema of the beginning of the 21st century]. *Suchasne mystetstvo*, № 18, S. 19–26 [in Ukrainian].
- Kis, O. (2015). Zhinochi oblychchia viiny: kliuchovi temy i pidkhody u zakhidnii feministychnii istoriohrafi. *Zhinky Tsentralnoi ta Skhidnoi Yevropy u Druhii svitovii viini: henderna spetsyfika dosvidu v chasy ekstremalnoho nasylstva* [Women's Faces of War: Key Themes and Approaches in Western Feminist Historiography. *Women of Central and Eastern Europe in the Second World War: gender specificity of experience in times of extreme violence*]. (s. 15–39). Kyiv: ART KNYHA [in Ukrainian].

Martyniuk, O. (2022). Sady tolerantnosti: viina na Donbasi ochyma ukrainskykh khudozhnyts [Gardens of tolerance: the war in Donbas through the eyes of Ukrainian artists]. *East/West: Journal of Ukrainian Studies*. Retrieved from: <https://ewjus.com/index.php/ewjus/article/download/631/404/1721> [in Ukrainian].

Oliinyk, V. (2023). Transformatsiia zhinochoho obrazu v ukrainskii iliustratsii vid radianskykh chasiv do sohodennia. [Transformation of the female image in Ukrainian illustration from Soviet times to the present]. *Dyzain vizualnykh komunikatsii. Demiurh: idei, tekhnologii, perspektyvy dyzainu*. № 6, S. 266–278. Retrieved from: https://www.researchgate.net/publication/376368844_Transformation_of_the_Female_Image_in_Ukrainian_Illustration_from_Soviet_Times_to_the_Present/fulltext/6574601aea5f7f0205581bc5/Transformation-of-the-Female-Image-in-Ukrainian-Illustration-from-Soviet-Times-to-the-Present.pdf [in Ukrainian].

Pavlova, O. (2015). Vizualna kultura ta povsiakdennist doby postmodernu. [Visual culture and everyday life of the postmodern era]. *Kultura i suchasnist*, 2, 30–35 [in Ukrainian].

Khromeichuk, O. (2023). Militaryzm ta feminizm, abo yak vpysuvaty viiskovosluzhbovyts v istoriiu viiny. *Zhinochi vymiry mynuloho: uiavlennia dosvidy reprezentatsii* [Militarism and feminism, or how to fit female military personnel into the history of war. *Women's dimensions of the past: perceptions and experiences of representation*]. (s. 420–430). Lviv: Vydannia Tsentru miskoi istorii Tsentralno-Skhidnoi Yevropy [in Ukrainian].

Chmil, H. Liudyna – ekran: vizualna antropolohiia (post)suchasnosti [Man – the screen: visual anthropology of (post) modernity]: monohrafiia. Kyiv: Instytut kulturolohii NAM Ukrainy, 2020. 256 s. [in Ukrainian].

Khudozhnyk maliuie ukrainskykh spokuslyvykh zakhysnyts [The artist paints seductive Ukrainian defenders] (2015). Vylucheno z <https://life.pravda.com.ua/culture/2015/06/19/195861/> [in Ukrainian].

Zhurzhenko, T. (2001). Free market ideology and new women's identities in post-socialist Ukraine. *European Journal of Women's Studies*. Retrieved from https://www.academia.edu/download/31134428/10_EJWS.pdf [in English].

Mirzoeff, N. (2009). *An introduction to Visual Culture*. London and New York: Routledge [in English].

Mendes, K., Carter, C. (2008). *Feminist and Gender Media Studies: A Critical Overview*. Sociology Compass [in English].

Ареф'єва Єлізавета Юрїївна,

доктор філософії, докторантка

Київського національного університету культури і мистецтв

orcid.org/0000-0001-5060-2251

liza.arefeva34@ukr.net

ВИКОНАВСЬКА МУЗИЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ В КОНТЕКСТІ МЕТАЕКОЛОГІЧНОЇ РЕФЛЕКСІЇ

Актуальність проблеми. Множинність виконавських парадигм – це характеристика постмодерного симбіозу в музичному мистецтві, зокрема у виконавстві. Некласична систематика збереження цілісності культуротворчості актуалізує метафізичні засади, формує систему адаптації до комунікативного середовища як передбачення майбутнього і водночас конституювання бажаного минулого. Мета статті – визначити феномен культурогенезу сучасного виконавського мистецтва в музиці як синтез жанрових і стильових настанов, які набувають значення виконавських парадигм музичної поетики. Методологія дослідження визначається компаративним і системним підходами, що допомагає здійснити порівняльний аналіз феномену системної цілісності виконавства в музиці. Наукова новизна статті. Виконавське мистецтво набуває синтетизму, що здійснюється на підставі новітніх естетичних вимірів культуротворчості. Інтерпретатори музичних синтезів широко використовують методи структурної лінгвістики, розбудовують семіотичні моделі музичних знакових систем. Формується складна система синтетичних видів різних видів мистецтв, починаючи з мови жестів і закінчуючи такими феноменами, як семплінг, сонорика, алеоторика тощо. Отже, комунікативний простір культури та комунікативний простір музичного виконання інтерпретується як текст, де активно задіяна техногенна складова частина, формується надзвичайно потужний комплекс, пов'язаної з інструменталізмом музики. Висновки. Жанрові та стильові синтези відкривають нові можливості культуротворчих парадигм, які пов'язують із застосуванням у музиці артефактів природного типу. Це генетичний алгоритм як зондування лабораторії природи. У музичному просторі знаходиться глибинна музична стихія, її космологізм виявляється шляхом переведення традиційного інтонування в ранг мистецьких реалій, що стають здобуттям новітнього простору музикування.

Ключові слова: культура, музичне виконавство, системогенез, культурогенез, поетика.

Arefieva Elizaveta,

Doctor of Philosophy, Doctoral Student

Kyiv National University of Culture and Arts

orcid.org/0000-0001-5060-2251

liza.arefeva34@ukr.net

PERFORMING MUSICAL ACTIVITY IN THE CONTEXT OF METAECOLOGICAL REFLECTION

The urgency of the problem. The multiplicity of performance paradigms is a characteristic of postmodern symbiosis in musical art, particularly in performance. The non-classical systematics of preserving the integrity of cultural creation actualizes metaphysical principles, forms a system of adaptation to the communicative environment as a prediction of the future and at the same time the constitution of the desired past. The purpose of the article is to define the phenomenon of cultural genesis of modern performing art in music as a synthesis of genre and stylistic guidelines that acquire the meaning of performing paradigms of musical poetics. The research methodology is determined by comparative and systemic approaches, which helps to carry out a comparative analysis of the phenomenon of systemic integrity of performance in music. Scientific novelty of the article. Performing arts acquires syntheticism, which is carried out on the basis of the latest aesthetic dimensions of cultural creation. Interpreters of musical syntheses widely use the methods of structural linguistics, build semiotic models of musical symbolic systems. A complex system of synthetic types of various types of art is being formed, starting with sign language and ending with such phenomena as sampling, sonorics, aleatorics, etc. Therefore, the communicative

space of culture and the communicative space of musical performance is interpreted as a text where the man-made component is actively involved, an extremely powerful complex of music related to instrumentalism is formed.

Conclusions. Genre and stylistic syntheses open up new opportunities for culture-creating paradigms, which are connected with the use of natural artifacts in music. It is a genetic algorithm as a certain probing of nature's laboratory. In the musical space there is a deep musical element, its cosmologism is revealed by transferring traditional intonation to the rank of artistic realities, which become the acquisition of the newest space of music making.

Key words: culture, musical performance, systemogenesis, culturogenesis, poetics.

Постановка проблеми. Осмислення музичної культури в контексті масової культури, зокрема музичного виконання кінця ХХ ст., коли відбувається фетишизація окремих моделей поведінки, формується новітній образ виконавця, потребує метаекологічного культурологічного аналізу феноменів музики. Сучасні стилі музичного виконавства чітко розподіляються на елітні, гламурні, кітчєві, орієнтовані на реальність повсякдення, що пов'язана з фестивацією, перманентними святами музичних презентацій (фестивалями). Це свідчить про невичерпний культурно-історичний потенціал виконавських традицій у рамках культури повсякдення.

Виконавство продукує і реалізує себе як тотальність здійснення парадигм відтворення музичної матерії, орієнтованої як на масовий попит, попсмак, так і на елітарні смаки, що стежать за традицією, за її автентичністю, саморозвитком автентики музичного процесу. Аналіз ключових констант виконавського мистецтва як екосистеми (єдності вмінь, майстерності, творчості) орієнтований на такі реалії, як гуртове, інструментальне, персональне виконавство, які характеризують не лише комунікативну прагматику, а систему презентації інформації, стильові та жанрові константи. Це дає можливість осмислити системність реалій музичного виконавства в рамках доінструментального, інструментального та постінструментального виконавства, де постінструментальне виконавство розуміється як своєрідна медіальність комунікативних технологій у музиці. Постмодерна діалектика звучної та незвучної матерії у виконавстві в її екстремальних контекстах пов'язана з експериментами Дж. Кейджа, який надзвичайно поляризує музичний універсум у контексті деконструкції: звук елімінується, а нотація перетворюється на піктографічний палімпсест. Виконавська культура в музиці стає полістилістичною, полікультурною та надзвичайно насиченою технострукціями музичної реальності.

Якщо розглядати культуру в суто феноменологічному локусі, як те, у чому людині дається світ, а власне так її визначали в рамках світоглядної моделі київської філософської школі, то можна стверджувати, що цей підхід сформувався в контексті європейської теорії обміну культурними цінностями.

Аналіз досліджень і публікацій. Проблеми артструктур у філософському, культурологічному вимірі визначені в дослідженнях А. Багатова (2017 р.), А. Бадана (2003 р.), З. Баумана (2008 р.), М. Бахтіна (1984 р.), Р. Барта (1985 р.), Дж. Гібсона (2014 р.), Д. Гелда, Е. Макгрю, Д. Голдблатта, Д. Перратона (2003 р.), М. Кисельова (2013 р.), Ю. Легенького (2023 р.), К. Лоренца (1983 р.), Л. Смірної (2017 р.), Дж. Сторі (2005 р.) та інших. Однак музичне виконавське мистецтво ще не дістало розгорнутого культурологічного аналізу.

Мета статті – визначити феномен культурогенезу сучасного виконавського мистецтва в музиці як синтез жанрових і стильових настанов, які набувають значення виконавських парадигм музичної поетики.

Виклад основного матеріалу. Виконавська майстерність формується школою, дається всім комплексом дисциплінарних практик музиковання, що характеризує вміння як систему гри, майстерність, творчість. Ці локуси виконавської діяльності є невід'ємними, їх не можна рознести хронологічно. Так, не можна стверджувати, що творчість можлива лише на основі вмінь, майстерності або майстерність можлива на основі вмінь тощо.

Адже традиційно вважається, що будь-яка школа структурує спочатку корпус умінь, навичок, який необхідно здобути для професійної освіти, а потім здійснює їх презентацію як майстерність, а вже потім її пов'язують із віртуозністю, індивідуальністю виконання, з можливістю змін, навіть текстуального матеріалу, що так чи інакше досягається як результат творчості. Проте це лише «шкільна» модель виконавського мистецтва. Завдання полягає

в іншому – визначити, наскільки система вмінь, майстерності та творчості виконавчої діяльності є парадигмічною, засадничою для її здійснення, наскільки виконавська діяльність формується не лише як дисциплінарна практика, не лише як те, що завдається школою, а як внутрішній спонукальний імпульс.

Акцептор дії як системотворчий чинник індивідуального чи колективного актора виконавської діяльності є тим чинником, що свідчить про те, наскільки система вмінь, майстерності та творчості реалізується як передбачення майбутнього – результату виконавської діяльності. Так, парадигми виконавства, що були характерними, зокрема, для С. Рахманінова, С. Ріхтера, є ознаками творчості в рамках концертної діяльності великих композиторів і виконавців.

Проте час, навіть час музичний, не підвладний ані композитору, ані виконавцю, вони мають справу лише з ритмом, емпатією, художніми моделям *estesis*. Звернемося до інтерпретативних ідей виконавства Антона Багатова, який після еміграції в Америку здійснив евристичний експеримент музичної комунікації. Отже, ми маємо досвід сучасної виконавської гетеротопії як уміння мігрувати між світами за допомогою фейсбуку. Виконавець свідчить про те, що фейсбужна проєкція на систему виконавства лише узагальнила досвід ефемерного міжнародного проєкту, який відбувається як медитація.

Так, своєрідна відстороненість, схованка в екологічній ніші в цього майстра, який здійснює своєрідну реконструкцію старої та нової музики, намагається здійснити їх своєрідний симбіоз, вступаючи у прямий діалог із глядачами у фейсбуці, стає цікавим досвідом виконавської діяльності сучасності. Автор реконструкцій мистецьких творів увесь час перебуває в дорозі, на шляху і навіть хизується тим, що є сучасним рекордсменом існування у віртуальних і реальних музичних конфігураціях власної діяльності.

На превеликий жаль, багато композиторів і виконавців позбавлені таких радощів, бо колись композиція та виконавство були однією професією, а те, що вони так старанно розділилися, надзвичайно прикро. А. Багатов говорить, що мінімалізм – це та сама дисципліна гри, система обмежень, що спонукає до пошуку виконавського максималізму інтонування. Його

думки перегукуються з І. Стравінським, багато паралелей можна знайти, коли він говорить про постмодерну музику, але називає її чомусь авангардною, стверджує, що людство за декілька десятиліть дуже змінилося (Bagatov, 2017). Отже, приклад А. Багатова демонструє сучасний стан пошуків у виконавській культурі. Так, з одного боку, це креативні реконструкції історичного досвіду, з іншого – симбіотичні проєкти, орієнтовані на діалог культур, де художній образ твору виникає як сповідь, містеріальний пафос, організаційна робота керівника оркестру тощо.

Досить гостро постає питання: що таке зло в мистецтві? Чому воно є привабливим? Проте відповідають на це питання зовсім не етики, а етологи, ті люди, які вивчають природу зла. «Чи існує зло у природі?» – запитує етолог К. Лоренц. Він пише про агресію, боротьбу і про систему регуляції видів: «Зіткнення між хижакom і жертвою перестали бути боротьбою в сенсі слова й в іншому відношенні. Звичайно, рух лапи, яким лев збиває з ніг свій видобуток, формою схожий на удар, який він відважує супернику – так само, як зовні схожі один на одного мисливська рушниця й армійський карабін. Але внутрішні фізіологічні мотиви поведінки мисливця та бійця зовсім різні. Коли лев убиває буйвола, той викликає в ньому не більше агресивності, ніж у мене апетитний індик, що висить у коморі, на якого я дивлюся з таким самим задоволенням. Відмінність внутрішніх спонукань ясно видно вже з виразних рухів. У собаки, у мисливському азарті, що мчить навздогін за зайцем, такий самий напружено-радісний вираз морди, з яким вона вітає господаря або відчуває щось приємне» (Lorenz, 1983).

Конкуренція у тваринному світі найбільш розвинута між найближчими родичами, а у сфері мистецтва – між акторами одного корпоративу, одного цеху і стає тим жорстоким засобом ніщовіння культури, який усуває одних за межі корпоративу, узагалі за межі традиційної, національної культури, зокрема і примушує їх до духовної або реальної еміграції, а інших піднімає на п'єдестал винагород тощо. Отже, здійснюється та селекція, яка не є прихованою. Не говорити про неї – означає не говорити про сучасну стадію культурогенезу, зокрема в системі пострадянського простору.

Проте культурогенез виконавської діяльності зберігається в рамках інерції традиції, що зберегла школу, зберегла міцну форму методик виховання виконавця, і в контексті хижацького виживання потрапляє на терен псевдоконкуренції та втрати підтримки культури з боку суспільства. Це стосується театру, музичних ансамблів. Краще становище в шоу-бізнесу, масової культури загалом, але культура класична стає артхаусом, архівом у гарному смислі цього слова, потребує рекультивациі, регенерації та державної програмної підтримки. Якщо цього не відбувається, то виконавська майстерність різко деградує і перебуває у стадії ніщівиння.

Метаекологічна свідомість як естетичний феномен розкриває нові горизонти дескрипції цілепокладання та цілездійснення в художній творчості. М. Кисельов пише: «Річ у тому, що суттєві фрагменти явища, які нині визначаються як екологічна свідомість, спостерігались практично в усі історичні періоди розвитку людства. Один із засновників екології Ч. Елтон мав рацію, коли зазначав, що екологія є новою назвою старого предмета. Проте екологічна свідомість не є усталеним утворенням між буттям і свідомістю, що його відбиває, не може бути тотожності. Завжди багато чого лежить поза межами нашої свідомості, нашого досвіду. Свідомість принципово не може вмістити в собі дійсність, тому вона постійно перебуває в постійному становленні. На неї мають вплив процеси, що відбуваються в сучасному науковому пізнанні, «екофільні» або «екофобні» традиції, властиві тому чи іншому етносу (нації, держави), панівні світоглядні настанови людських співтовариств тощо» (Кисельов, 2003, с. 12).

Дослідники з Великої Британії Д. Гелд, Е. Макгрю, Д. Голдблатт, Д. Перратон надають більш структуровану типологію глобалізації культури: «Різного роду гіперглобалісти пояснюють або прогнозують гомогенізацію світу під тиском американської попкультури та всієї системи західного консюмеризму. Як і стосовно решти форм глобалізації, гіперглобалістам протистоять скептики, які відзначають поверховість і штучний характер глобальних типів культур порівняно з національними культурами, а також дедалі більше значення культурних відмінностей і конфліктів поряд із

геополітичними прорахунками головних світових цивілізацій. Прихильники трансформаціоністської політики тлумачать переплетення культур і народів як появу культурних гібридів і нових культурних глобальних мереж» (Гелд та ін., 2003, с. 385). Отже, можна констатувати, що метакультурний підхід актуалізує як глобалізаційний, так і альтерглобалізаційний потенціал культурних практик, що приводить до пошуку нової ідеї тотальності культуротворення, творчості взагалі як до самозбереження систем мистецтва, зокрема виконавської діяльності в музиці.

У рамках виконавських структур система інтерпретації набуває жанрових, стильових ознак, свідчить про чинники розвитку еволюції виконавського мистецтва, які дають можливість формувати синтези техноценозу та біоценозу музики. Віртуальні спільноти, які виникають у комунікативного просторі на підставі музичних уподобань, попсмаку, що орієнтований лише на цифри, рейтинги, не мають нічого спільного зі станом музичної свідомості, за М. Мамардашвілі, навіть станом як конститутивно означеного стрижня естетосфери. Так, людина починає спілкуватися з істотами, які не мають смертної форми існування (музичними «кіборгами»), що впливає на виконавську майстерність митця. Це або комп'ютерна музика, комп'ютерне виконавство, або інструменти, що мають міцні аудіопристрої, що значно трансформують рівень професіоналізму сучасних виконавців.

Інтерпретаційна модель виконавства змінюється, що дає можливість побачити, як формуються новітні формати та рамки культури гри. Виконавська культура як монолітна цілісність уже не існує в контексті глобалізації культури загалом, зокрема музики як найбільш абстрактного її різновиду. Інтегративні інтенції знов-таки осмислюються в рамках диспозитиву надзвичайно крайніх моделей. Так, з одного боку, формується система атракторів (рекреацій гармонізації) хаосогенного середовища музики, з іншого – відбувається абсолютно неадекватна девальвація культурно-історичного потенціалу. Структура цього феномену як екологічна реальність визначає широку інтерактивну систему презентації музичної інформації в контексті агресивної реальності жанрових і стильових детермінант масової культури.

К. Лоренц пише: «Саме розуміння того, що агресія є справжнім, первинним інстинктом, спрямованим на збереження виду, дозволяє цілком усвідомити її небезпеку: небезпека цього інстинкту полягає в його спонтанності. Якби він був, як уважали багато соціологів і психологів, лише реакцією на зовнішні умови, то становище людства було б не таким небезпечним. Тоді можна було б, у принципі, вивчити й усунути чинники, що спричиняють цю реакцію. Самостійне значення агресії першим розпізнав Фройд; він же вказав на те, що до сприятливих їй сильних чинників належить нестача соціальних контактів, особливо позбавлення їх (втрата кохання)» (Lorenz, 1983).

Етологи долучаються до культурних механізмів, які проявляються в геополітичному просторі. Проте жорстокість і спонтанність, конфлікт онтологій, інтересів, конфлікт мотивацій цінностей переходить у мистецтво і дуже швидко набуває «інтимних» ознак емпатії. Культивація насильства, жорстокості, аморалізму, що відбувається в екранному просторі, створює не просто екологічну нішу усунення негативних явищ, які існують на екрані, не лише є засобом їх фрустрації, а стає нормою життя, де зло опосередковує всі естетичні цінності. У такому вигляді мистецтво вже не виконує роль духовного носія ідеалу, абсолюту.

Зрештою, наведемо ще одну паралель між природним і культурним світом, яка тлумачить роль традиції та ритуалу. «Соціальні норми і ритуали, що розвинулися в культурах, так само характерні для малих і великих людських груп, як уроджені ознаки, набуті у процесі філогенезу, характерні для підвидів, видів, пологів і більших таксономічних одиниць. Історію розвитку можна реконструювати методами порівняльного аналізу. Виникнення у процесі історичного розвитку відмінностей між культурними спільнотами призводить до появи кордонів між ними таким же чином, як дивергенція ознак призводить до появи кордонів між видами. Тому Ерік Еріксон назвав цей процес "pseudospeciation" – псевдовидоутворенням.

Хоча це псевдовидоутворення відбувається незрівнянно швидше, ніж філогенетичне видоутворення, воно також потребує часу. У мініатюрі початок такого процесу – виникнення групових звичок і дискримінація непосвячених – можна побачити в будь-якій групі дітей;

але щоб соціальні норми та ритуали окремої групи стали міцними та незаперечними, необхідно, мабуть, їхнє безперервне існування протягом принаймні кількох поколінь», – констатує К. Лоренц (Lorenz, 1983).

Нас ця проблема цікавить саме в розрізі спонтанності деструкції зла, яке фігурує у творчості великих виконавців, – це десятиліття депресії в Е. Горовиця, пригоди небуття в родині Г. Нейгауза, жертвовність учинку самоствердження в тоталітарному суспільстві С. Ріхтера тощо. Існує якась приреченість до жертвовності виконавця. Але ескапізм, втеча від реальності має останню межу – власне тіло виконавця.

Зараз проблема тілесності постає досить гостро. У філософській рефлексії після заперечення тіла в Новому часові, починаючи з картезіанського світу і закінчуючи німецькою класичною філософією, виникає зворотна спокуса – універсалізувати метафору тіла Аджі це виглядає відвертим оксюмороном. Проте проблема тілесності як метакультурної реальності є особливо важливою для виконавської майстерності. Соматичні реакції тут намагаються контролювати, адже на верхівці творчого злету виконавець утворює свій тілесний тезаурус як звуковидобування, так і власної поведінки.

Тілесне коріння світу, яке існує у традиційній культурі, є досвідом космогенезу, ідентичності тіла людини і Всесвіту. Тому виконання в музиці, яке пов'язане з образом тіла як медіатором, що поєднує музичну стихію та реципієнта, стає надзвичайно важливим носієм комунікативної єдності виконавства і музики загалом.

Висновки. Культура як носій людської діяльності, передусім носій технологій і носій природного ресурсу, стає найважливішим чинником того, що ми зараз визначаємо як екомайбутнє, як систему гармонійного вирішення проблеми сьогодення в контексті культурних практик. Екологія перейшла за межі прикладної науки, яка цікавиться суто природними проблемами, поєднує в собі філософський, антропологічний, етичний, естетичний і взагалі людиновимірний контекст усіх реалій культуротворчості, зокрема художньої культури, музичної творчості.

Фактично виконавець стає субституттом абсолюту, носієм загальної гармонії. Так, онтологічний вимір музики здійснюється власне

в рамках виконавського середовища, презентації твору у просторі «тут» і «зараз», що створює екологічну нішу справжнього буття, справжньої онтології існування художнього образу музичного твору.

XX ст. продемонструвало декілька етапів екологічних трансформацій і рефлексивних моделей сучасного культуротворення. Усе починається з Римського клубу, у якому ідея сталого розвитку й ідея імперії людини піддається сумніву. Екологія стає генеративною

дисципліною, яка в усіх своїх контекстах актуалізує природовимірність, людиновимірність, що пов'язуються з гармонією як цілісним образом єдності людини й універсуму. Навіть більше, екологія набуває своєї планетарно-музичної константи, що відома з давніх часів, починаючи з піфагореїзму в Давній Греції. Можна сказати, що існує імпліцитна екологічна рефлексія, яка так чи інакше визначає екологію систем культури, які маркуються категорією «гармонія».

Список використаних джерел:

Бадан, А. (2003). Зіставлення національних та глобальних культурних норм: Захід і Україна. *Теорія і практика управління соціальними системами*. № 2. С. 75–86.

Бауман, З. (2008). Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства / пер. з англ. І. Андрущенко. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія». 109 с.

Гелд, Д., Макґрю, Е., Голдблатт, Д., Перратон, Д. (2003). Глобальні трансформації / пер. з англ. В. Курганського, В. Сікори. Київ: Фенікс, 2003. 548 с.

Кисельов, М. та ін. (2003). Концептуальні виміри екологічної свідомості. Київ: Парапан, 2003. 312 с.

Легенький, Ю. (2023). Соціальний дизайн: образ і документ в часові і просторі культури. Київ ; Переяслав ; Ніжин: видавець Лисенко М.М. 383 с.

Смирна, Л. (2017). Століття нонконформізму в українському візуальному мистецтві: монографія. ІПСМ НАМ України. Київ: Фенікс. 480 с.

Сторі, Дж. (2005). Теорія культури та масова культура / пер. з англ. С. Савченка. Київ: Акта. 257 с.

Bagatov, A. (2017). Where we arte not. Letters of Moteher Serapima. URL: https://www-batagov-com.translate.google/albums/GNN_e.htm?_x_tr_sch=http&_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=ru&_x_tr_hl=ru&_x_tr_pto=sc.

Bakhtine, M. (1984). Les genres du discours, dans *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard, 1984. 408 p. URL: <https://www.gallimard.fr/Catalogue/GALLIMARD/Bibliotheque-des-Idees/Esthetique-de-la-creation-verbale>.

Barthes, R. (1985). *L'aventure sémiologique*, Paris: Seuil. 358 p. URL: <https://archive.org/details>.

Gibson, J. (2014). *The ecological approach to visual perception: classic edition*. New York: Psychology Press. 346 p.

Lorenz, K. *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*. Wien, 1963 by Verlag Dr Borotha-Schoeler, Vienna, Austria. Konrad Lorenz. *On Aggression*. Translated by Marjorie Kerr Wilson with a foreword by Julian Huxley. London and New York. 1983. URL: <https://translate.google.com/?hl=ru&sl=en&tl=uk&text=Das%20Sogenannte%20B%3%B6se%2C%20Zur%20Naturgeschichte%20der%0AAggression%20first%20published%201>.

References:

Badan, A. (2003). Zistavlennia natsionalnykh ta hlobalnykh kulturnykh norm: Zakhid i Ukraina [Comparison of national and global cultural norms: the West and Ukraine]. *Teoriia i praktyka upravlinnia sotsialnymy systemamy*. № 2. S. 75–86 [in Ukrainian].

Bauman, Z. (2008). Hlobalizatsiia. Naslidky dlia liudyny i suspilstva [Globalization. Consequences for man and society] / per. z anhl. I. Andrushchenka. Kyiv: Vyd. dim “Kyievo-Mohylianska akademiia” [in Ukrainian].

Held, D., MakHriu, E., Holdblatt, D., Perraton, (2003). Hlobalni transformatsii [Global transformations] / per. z anhl. V. Kurhanskoho, V. Sikory. Kyiv: Feniks, 2003 [in Ukrainian].

4. Kyselov, M. ta in. (2003). Kontseptualni vymiry ekolohichnoi svidomosti [Conceptual dimensions of environmental consciousness]. Kyiv: Parapan [in Ukrainian].

Lehenkyi, Yu. (2023). Sotsialnyi dyzain: obraz i dokument v chasovi i prostori kultury [Social design: image and document in time and space of culture]. Kyiv ; Pereiaslav ; Nizhyn: vydavets Lysenko M.M. [in Ukrainian].

Smyrna, L. (2017). Stolittia nonkonformizmu v ukrainskomu vizualnomu mystetstvi [A century of nonconformism in Ukrainian visual art]: monohrafiia. IPSM NAM Ukrainy. Kyiv: Feniks [in Ukrainian].

Stori, Dzh. (2005). Teoriia kultury ta masova kultura [Theory of culture and mass culture] / per. z anhl. S. Savchenka. Kyiv: Akta [in Ukrainian].

Bagatov, A. (2017). Where we arte not. Letters of Moteher Serapima. Retrieved from: https://www-batagov-com.translate.google/albums/GNN_e.htm?_x_tr_sch=http&_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=ru&_x_tr_hl=ru&_x_tr_pto=sc.

Bakhtine, M. (1984). *Les genres du discours*, dans *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard. Retrieved from: <https://www.gallimard.fr/Catalogue/GALLIMARD/Bibliotheque-des-Idees/Esthetique-de-la-creation-verbale>.

Barthes, R. (1985). *L'aventure sémiologique*, Paris: Seuil. Retrieved from: [https://archive.org > details](https://archive.org/details).

Gibson, J. (2014). *The ecological approach to visual perception: classic edition*. New York, NY: Psychology Press.

Lorenz, K. *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*. Wien, 1963 by Verlag Dr Borotha-Schoeler, Vienna, Austria. Konrad Lorenz. *On Aggression*. Translated by Marjorie Kerr Wilson with a foreword by Julian Huxley. London and New York. 1983. Retrieved from: <https://translate.google.com/?hl=ru&sl=en&tl=uk&text=Das%20Sogenannte%20B%C3%B6se%2C%20Zur%20Naturgeschichte%20der%0A%20Aggression%20first%20published%201>.

Боришполь Ганна Іванівна,

*аспірантка кафедри психології та гуманітарних дисциплін
Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*

orcid.org/0000-0002-9014-6657

Researcher ID: JFK-4335-2023

dkr3121.hboryshpol@dakkkim.edu.ua

АКСІОСФЕРА СУСПІЛЬНОГО ІДЕАЛУ В ХРОНОТОПІ КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ ПЕРШОЇ ЧВЕРТІ ХХІ СТОЛІТТЯ

У статті розглянуто аксіологічний аспект формування феномена суспільного ідеалу соціокультурного простору. Метою дослідження є продовження пошуку особливостей аксіосфери цього феномена для уточнення концептосфери суспільного ідеалу соціокультурного простору України першої чверті ХХІ століття. Проаналізовано цінності як предмет культурфілософської рефлексії та еволюцію підходів до вивчення цінностей. Зауважено на існуванні в українській мові як мові культурфілософії терміна «вартість» на позначення сфери значущості, яка є базовою щодо будь-яких можливих цінностей. Підкреслено, що переосмислення використання термінів «цінність» і «вартість» сприяє розвитку власне українського культурологічного «лексикону неперекладностей» (за Б. Кассен, К. Сіговим), а також дає змогу уточнити й збагатити смислову структуру багатовимірного феномена «суспільний ідеал», який ідентифікує оптику колективного менталітету й сутність процесів культурної взаємодії в суспільстві, тому понятійно-термінологічне використання категорії «вартість» має окремий світоглядний сенс. Виділено культурні функції суспільного ідеалу в аспекті аксіологічної проблематики та впливу на формування вищих якостей особистості з погляду вищих сенсів: моральних, духовних, етичних та інтелектуальних аспектів людини. Такими функціями є нормативна, інтегративна, мотиваційна, орієнтаційна, виховна, критична, регуляторна. Особливо наголошено на важливій ролі екзистенціалів людського буття, які впливають на духовне життя суспільства, світорозуміння й світопроекування соціокультурної дійсності, можуть бути реконструйовані й об'єктивовані в колективному менталітеті шляхом інтерпретаційного осмислення та «подвійного кодування» через експериментальну естетичну діяльність, комунікацію високого рівня абстракції та алгоритму свідомого зв'язку людей. Зроблено висновок, що аксіосфера феномена суспільного ідеалу є ключовим фактором консолідації українського суспільства першої чверті ХХІ століття і світопроекування його майбутнього в контексті спільних культурно-аксіологічних орієнтирів; що осмислення лексико-семантичних ресурсів категорій «цінність», «вартість», «смысл» у культурфілософському аспекті дає змогу глибше досліджувати природу феноменів буття людини й конституювання спільного простору людей. Методологією дослідження обрано культурологічний, аксіологічний, функціональний, парадигмальний підходи, метод феноменологічного аналізу та герменевтичної інтерпретації, метод аналізу теоретичних підходів до сутності понять вартості, цінності й смисли. Специфічний методологічний ракурс визначив практичне значення результатів дослідження, які дають обґрунтовані підстави продовжити пошук тенденцій формування аксіосфери феномена «суспільний ідеал» у трансформаціях архетипних образів української традиційної культури, що формує символічні концепти культурних взаємовідносин на засадах появи нових кодів взаємодії та світопроекування національного соціокультурного простору.

Ключові слова: інтенційний досвід, «подвійне кодування», концептосфера, цінності, смисл, вартість, культурна взаємодія, світопроекування.

Boryshpol Hanna,
*graduate student of National Academy of Managerial Staff of Culture
and Arts Department of Psychology and Humanities*
orcid.org/0000-0002-9014-6657
Researcher ID: JFK-4335-2023
dkr3121.hboryshpol@dakkkim.edu.ua

THE AXIOSPHERE OF THE SOCIAL IDEAL IN THE CHRONOTOPE OF UKRAINIAN CULTURE OF THE FIRST QUARTER OF THE CENTURY XXI

The article deals with the axiological aspect of the formation of the phenomenon of the public ideal of socio-cultural space. The aim of the study is to continue the search for the features of the axiosphere of this phenomenon in order to clarify the conceptual framework of the public ideal of the socio-cultural space of Ukraine in the early 21st century. The article analyses values as a subject of cultural and philosophical reflection on the evolution of approaches to the study of values. The existence of the term ‘value’ in the Ukrainian language as a language of cultural philosophy is noted to denote the sphere of significance, which is basic to any possible values. It is emphasized that rethinking the use of the terms “value” and “cost” contributes to the development of the Ukrainian cultural “lexicon of untranslatability” (according to B. Cassin, K. Sigov), and also allows to clarify and enrich the semantic structure of the multidimensional phenomenon of “public ideal”, which identifies the optics of the collective mentality and the essence of the processes of cultural interaction in society, so the conceptual and terminological use of the category ‘cost’ has a separate worldview meaning. The author highlights the cultural functions of the public ideal in terms of axiological issues and influence on the formation of the highest qualities of a personality in terms of the highest meanings: moral, spiritual, ethical and intellectual aspects of a person. These functions are normative, integrative, motivational, orientational, educational, critical, and regulatory. The author emphasises the important role of the existentials of human existence, which influence the spiritual life of society, world understanding and world design of socio-cultural reality, and can be reconstructed and objectified in the collective mentality through interpretive comprehension and ‘double coding’ through experimental aesthetic activity, high-level communication and algorithms of conscious human communication. It is concluded that the axiosphere of the phenomenon of the public ideal is a key factor in the consolidation of Ukrainian society in the early part of the 21st century and the world design of its future in the context of common cultural and axiological guidelines; that the understanding of the lexical and semantic resources of the categories “value”, “cost”, “sense” in the cultural and philosophical aspect allows for a deeper study of the nature of the phenomena of human existence and the constitution of the common space of people. The methodology of the study is based on cultural, axiological, functional, paradigmatic approaches, the method of phenomenological analysis and hermeneutical interpretation, the method of analysing theoretical approaches to the essence of the concepts of cost, value and sense. The specific methodological perspective has determined the practical significance of the research results, which provide reasonable grounds to continue the search for trends in the formation of the axiosphere of the phenomenon of “public ideal” in the transformations of archetypal images of Ukrainian traditional culture, which forms the symbolic concepts of cultural relations on the basis of the emergence of new codes of interaction and world design of the national socio-cultural space.

Key words: intentional experience, “double coding”, conceptual sphere, values, sense, value, cultural interaction, world design.

Вступ. Зацікавленість проблематикою цінностей актуалізується в перехідні або кризові періоди історичного розвитку суспільства. Перед суспільством постають питання екзистенційного змісту, сформульовані у філософському дискурсі з часів І. Канта: що таке людина, що я знаю, що повинен робити, на що я покладаю сподівання. Останнє питання спричиняє осмислення буття людиною, ціннісно орієнтує та активізує пошук цілей, ідеалів людини й суспільства загалом. У хронотопі культури суспільства відбувається зміна ціннісної орієнтації через появу

іншої системи аксіологічних орієнтирів, яка витісняє попередню. За цим стоїть зміна світоглядних основ культури, підходів у світопроектванні прийдешнього буття. Загалом можемо виокремити дві основні тенденції: 1) вивільнення, лібералізація смислів, що збуджується культурною й повсякденною рефлексією з приводу їхньої втрати, підміни в компенсаторних, імітаційних і маніпулятивних практиках, або, навпаки, виявлення смислових орієнтирів і способів їхньої креації; 2) відтворення смислових універсалій, що дають змогу розуміти хронотоп

культури. Ці процеси та їхні різноманітні прояви поєднуються в неординарний спосіб, формуючи смислову морфологію суспільства, не заперечуючи вагомості соціологічних досліджень соціокультурного простору, за якими культура загалом, на жаль, означена як автономний актор соціального розвитку, а її статус уважається перманентно невизначеним, скептично окресленим як невтомний адвертисмент пропозицій смислових орієнтирів. З огляду на визнані в соціології застереження щодо «напруженостей», а саме: 1) між мовами досліджень культури та смислів; 2) у неминучості потрапляння дослідників у множинні простори перебування смислів, їхню «зв'язану надлишковість» (У. Еко); 3) у відсутності чітких налаштувань розуміння смислу, тлумачення осмисленої дії, цілком правомірно виникає ідея розглянути суспільний ідеал хронотопу культури України першої чверті ХХІ століття в аксіологічному аспекті й виявити саме культурологічні виміри аксіосфери соціокультурного феномену.

Виклад основного матеріалу дослідження.

Започатковуючи культурологічне дослідження аксіосфери феномена суспільного ідеалу, варто коротко розглянути основні теоретико-методологічні підходи в дослідженнях цінностей як одного з фундаментальних феноменів світу людини. Хоча проблематика природи й походження цінностей цікавила дослідників з античних часів, Г. Лотце та Г. Ріккерта, лише на початку ХХ ст. поняття «аксіологія» введено в науковий обіг французьким філософом П. Лапі (1902 р.) і німецьким філософом Е. Гартманом (1908 р.). Із початком ХХ століття такі дослідження стають міждисциплінарним, спираючись на декілька теорій і концепцій і все більше розгортаються соціологами. Серед найбільш розвинутих підходів прийнято виокремлювати феноменологічний, соціокультурний, біхевіористський, соціально-психологічний, прагматичний, герменевтичний тощо. Дослідження теорії цінностей представлені в роботах значної кількості науковців ХІХ–ХХ століть. Е. Дюркгейм визначав цінності як колективні уявлення, що виникають унаслідок солідарної взаємодії людей, задовольняють їхні потреби й тим самим окреслюють цінності цивілізації. М. Вебер розглядав цінності як ідеальні моделі, що відповідають інтересам людини в сучасну й епоху і створюють установки діяльності

для неї. У. Томас та Ф. Знанецькі вважали, що цінності створюються й руйнуються самими людьми в спільній діяльності. П. Сорокін визначав культурні цінності як смисл існування людей у суспільстві. Учень П. Сорокіна, Т. Парсонс, доводив, що система цінностей об'єднує та роз'єднує людей, установлює їхню унікальність і відмінність. Т. Парсонс надавав перевагу релігійним цінностям, стверджуючи, що жодна інша соціокультурна система не здатна переконати людину в легітимності цінностей і необхідності їх дотримуватися. Н. Луман відстоював думку, що зміна цінностей відбувається в результаті активного втручання ідеології, яка впорядковує, нейтралізує та відбирає цінності. В основу концепції цінностей Ч. Міллса лягли уявлення про цінність істини, цінності ролі розуму в житті людини та цінності свободи людини. У ХХІ столітті М. Рокич (1973 р.) запропонував розглядати цінності як різновид стійкого переконання про пріоритетні способи поведінки й фактори регуляції суспільної дії людей. Емпіричний підхід у дослідженнях цінностей набув нового вектору розвитку: відбулася заміна *структурних* пояснень феноменів простору суспільства *культурними* (Г. Алмонд, С. Вербер, 1965 р.).

У зв'язку з актуальною для досліджень початку ХХІ століття проблематикою трансформації цінностей необхідно згадати ім'я Р. Інглегарта, який прослідкував розвиток простору людей з погляду біполярних вимірів культури: виживання/самовираження (survival/selfexpression) зокрема. Згідно з моделлю Р. Інглегарта, ціннісна зміна сьогодні зводиться до заміни «старих» цінностей (традиційних, матеріалістичних, модерних) на інші, «нові», цінності (ліберальні, постматеріалістичні, постмодерні). Дослідниця Е. Ноель-Нойман указувала на загрозу з боку такої ціннісної зміни. Утвердження цінностей саморозвитку за рахунок традиційних цінностей, стверджувала Е. Ноель-Нойман, має своїм наслідком дезінтеграцію людей, призводить до падіння класичних цінностей суспільства, зокрема зниження традиційних обмежень щодо індивідуальної свободи, до втрати важливості таких традиційних чеснот, як увічливість, добрі манери, пунктуальність, акуратність, чистота, бережливість, до зміни етики досягнень зростаючу орієнтацію, що зростає, на вільний час і гедонізм

і зниження смислу чинних спільнот, здатності людей до взаємозв'язку. Модель ціннісної зміни Г. Клагеса займає проміжне становище між моделями Р. Інлегарта й Е. Ноель-Нойман. Відповідно до ідеї «ціннісного синтезу» Г. Клагеса, традиційні цінності не зникають і не замінюються, а лише частково втрачають свою попередню значущість (Ручка, 2013). Із позиції поглядів на історію розвитку думки про цінності у XIX–XX століттях J.L. Spates виділив чотири групи теорій, серед яких – культурогічно аспектированными є дві антропологічні теорії: «anthropologic theory» (Р. Бенедикт, О. Редкліфф-Браун), що в осмисленні цінностей відштовхуються від заперечення економічної користі на бік цінності, що проявляється внаслідок культурної практики, і теорії «ideal views» (Т. Парсонс, В. Томас, Ф. Знанецькі, J. Blake, C. du Bois, K. Davis, J. Kahl), представлені як замкнені ідеальні уявлення в неокантіанському ключі – гранична система смислів як абстрактна сутність, як кінцевий рубіж мотивації, що і є цінністю (Spates, 1983).

Українські дослідження цінностей представлені в працях науковців, які вивчали феномен цінностей і ціннісних орієнтацій, зокрема М. Алексеєвої, І. Бичка, Г. Головних, П. Гнатенка, О. Лісеєнко, М. Підлісного, А. Ручки, В. Табачковського, Ю. Шайгородського, В. Шубіна, Т. Фостяка, В. Ядова й ін. Проблема цінностей була предметом дослідження низки виконаних в Україні дисертаційних досліджень: К. Гайдукевич, Н. Костенко, А. Кавалерова, Є. Подольської, О. Плахотнюк та ін. В. Судакова, досліджуючи проблематику смислових детермінацій та атитюдів у соціумі, указує на динамічну «модель виживання» як домінанту в полі культурних універсалій, для яких сферою органічної єдності є соціокультурний простір (Судакова, 2016). Глибоку наукову розвідку з метою дослідження функціональної значущості й світоглядного філософського сенсу категорій «цінність» і «вартість», ідеї існування смислового та вартісного потенціалу в мові для філософського міркування й обґрунтування здійснив український дослідник М. Бойченко. Автор переконливо доводить, що «вартісні речі відбуваються...<не>...лише під час економічного обміну та виробництва, а в усіх інших суспільних взаєминах...чому можна «скласти ціну» (Бойченко, 2023, с. 10).

Отже, еволюція розуміння цінностей у науковому дискурсі являє собою *перехід* від розгляду цінностей, інтересів у контексті задоволення потреб до цінностей як смислів існування, що результується у визнанні смислів і цінностей орієнтуючими, регулюючими поведінку людини в особистому та колективному бутті – змістоутворюючими компонентами культурного простору суспільства. Тому стає очевидною аргументація актуальності дослідження аксіосфери феномена суспільного ідеалу соціокультурного простору України як відкритої проблематики, що передбачає наукові пошуки на межі філософії культури, культурології, культуральної соціології, культурної антропології, етики й естетики.

Аксіосфера феномена суспільного ідеалу як об'єкт дослідження вбирає низку проблем, які виявляють релевантні аспекти індивідуального та суспільного досвіду. Багатогранність аксіологічної проблематики може змінювати дослідницький ракурс. «Цінності ... наповнюють конкретним змістом історично лабільні символічні форми культурної самосвідомості: знаки, тексти, кенотипи, дискурсивні практики. З іншого боку, символічне в культурі як утілення позасвідомого ... відображає самі ядра й гени культурних значень, залишаючи особливості історичної рухливості, темпоральності, динамічності саме *смислам...*» (Садовенко, 2019, с. 157). Справедливо вважати, що культурні значення, *цінності*, «піддаються суб'єктивним оціночним судженням, а отже, постають як предмет переживання» (Садовенко, 2019, с. 158). Відтак дослідницький підхід потребує визначення «точки опертя», висхідного феномена. Таким фундаментальним елементом є *інтенційний досвід уявлення смислу*, оскільки він створює передумову осмислення будь-якої ціннісної проблематики і становить неусувний факт досвіду переживання. Перенесення свідомості у внутрішній світ, «феноменологічна редукція» (за Е. Гуссерлем) постає методом дослідження, оскільки утворює зв'язок свідомості й світу, реалізує, проявляє цей зв'язок у потоці феноменів буття. З'являється можливість «споглядати сутності» (за Е. Гуссерлем), ідеатії, що відбувається інтуїтивно, методом феноменологічно дескрипції, а не причинно-наслідковим, пояснювальним шляхом. Логічним буде поширити пояснення Е. Гуссерлем парадоксу людської

суб'єктивності як явища одночасного «суб'єкт-об'єктного» існування до універсального рівня інтерсуб'єктивності суспільства, що містить усю сукупність об'єктивностей, є частиною світу й констатує його весь. Конкретне людське Я дає змогу людині через сприйняття орієнтуватися в довкіллі, отже, переживати досвід уявлення смислу, а знаходити *ідентичність*, тобто *відповідність* своїм унікальностям «чистим сутностям» (за Е. Гуссерлем) і проявляти їх у часово-просторовому континуумі, – у хронотопі культури суспільства, «у полі якої втілюються інновації, формуються нові значення, трансформуються старі ... Координатами такого інтегрованого знаково-ціннісно-смислового середовища культури є її хронотопічні характеристики...» (Садовенко, 2019, с. 157). Отже, *інтуїтивна ідеяція як прийом конструювання ідеалу через досвід переживання й «розпаковування» смислів визначає коло аксіологічних вимірів простору культурного феномена суспільного ідеалу незалежно від конкретних уявлень про цінності й досвід, позбавлений акценту на традиційному розумінні категорії «цінність».*

Особливістю ідеалу є його принципова недосяжність, це є Абсолют. Безкінечність простору ідеалу дає змогу встановлювати ієрархію (градацію) цінностей за відповідністю ідеалу. Тому цінність набуває значення міри, способу вимірювання простору ідеалу, тоді як *ідеал як досвідчення уявлення смислу є цілісний у своїй повноті*. Ідеал стає організуючим началом людської культурної взаємодії, структурує й упорядковує цілісність суспільного простору, виражає особистісно інтеріоризоване бачення ідеї «як форми першої фізичної взаємодії індивідуально оформленої енергії зі світом» (Сіверс, 2023, с. 277). Ця ідея набуває рівня істини для людини через її всебічне обґрунтування, дає вихід ціннісній енергії, створення екзистенціалів «вірю, хочу, сумніваюсь...», які вступають у взаємодію з іншими екзистенціалами хронотопу культури «в запропонованій системі ціннісних координат» у суспільстві (Сіверс, 2023, с. 271).

Цифрове або статистичне вираження людини дає уявлення про статичний, «одягнений» у цифру симулякр. Статистика (з латин., «status» – стан) як дисципліна, що працює над збиранням, організуванням, аналізом,

інтерпретуванням і представленням фіксованих даних, створює математичну модель. Але така database не є Знанням про людину. Це Знання досягається переживанням, «апріорним внутрішнім спогляданням» (за І. Кантом), людським внутрішнім «інструментом вимірювання», а не засобом зовнішнього світу. І. Кант пропонує нам не довіряти розуму, наголошуючи, що розум не лише тікає з найважливішої сфери людської допитливості, а й вабить хибними обіцянками й, зрештою, обманує. Отже, Знання стає доступним тому, хто усвідомив завдання створити нове Знання: *апріорно виникле й утілене в означену форму, відповідно до вкладеного й у суголосності з усвідомленим* (І. Кант «Критика чистого розуму», 1787 р.). З іншого боку, якщо розглядати *все як один Текст*, його зміст може бути розрізнений у двох аспектах: помисленому, або плинному та вираженому історично-формальному, або статичному. Духовний, буттєвий і рефлексивний рівні свідомості особистості вибирають «свої» аспекти унікального індивідуального досвіду переживання помисленого, що дає змогу особистості відчувати «пульсацію думки», «коли тчеться незліченна множина разових актів мислення» (Сіверс, 2023, с. 276). Отже, усвідомлене переживання як акт мислення і є спосіб буття: *щось вічне, що сталося й перебуває, а не те, що йде в минуле*. Тому, зауважує М. Мамардашвілі, можна перебувати в просторі буття, стати сучасником мислителів античності й самовідтворюватися, творити і тривати, а можна безслідно канути в Лету (М. Мамардашвілі «Лекції з античної філософії», 1978–1980 рр.). Важливими є також зусилля й бажання людини відбутися, уміння розпорядитися простором свободи між моментами одкровення та усвідомленням свого досвіду переживання смислу. Між впливом і відповіддю потенціальною силою цього простору визначається зусиллям (відповіддю рефлекторного рівня свідомості) і бажанням відбутися, а не тільки й не стільки змістом уявлень про Текст. Вольові зусилля особистості *здійснитися в бажанні* утворюють її простір символічних значень і прагнень, нових смислів явищ соціокультурного середовища, усвідомлених як цінності (Овчарук, 2018). Унаслідок вичерпання потенціалу ціннісної синергії суспільства через утрату зв'язку людини-особистості з базовими екзистенціалами та зникнення

поля творення в просторі суспільстві розчиняються й знецінюються смисли спільного переживання досвідного стану. Саме за цих причин те, що надає сутнісного значення всьому, про що людина думає й чим живе, називати лише «цінностями» буде недостатнім, невичерпним і таким, що відтинає від суті головне, людиновимірне.

Висновки. Сучасна соціокультурна модель – це розуміння сутності технологій із погляду особистості людини: людини, гордячки якої призвела до абсолютизації свого життя, і саме рукотворне середовище змусило її повірити в абсолютність своїх дій, але яка все одно продовжує з подивом дивитися на світ, сповнений таємниць і загадок. Аналіз простору аксіосфери суспільного ідеалу як багаторівневої соціокультурної моделі й особливої характеристики, як соціуму, так і творчої особистості, фіксує існування глибинних позасвідомих шарів ментальності, що впливають на інтерпретації людиною явищ і фактів дійсності, позначаються на її діяльності, світорозумінні та світопроектванні в оптиці ціннісного вибору (або невибору) ідеалів свободи, блага, правди, справедливості, Істини і Краси. За культурними функціями суспільний ідеал є еталоном визначення бажаних і прийнятних норм

поведінки (нормативно-регуляторна функція); фактором об'єднання навколо спільних цінностей (інтегративна функція); фактором взаємодії, удосконалення й реалізації потенціалу ціннісної енергії (мотиваційно-орієнтаційна функція); інструментом трансляції культурної ідентичності й формування морально-етичних переконань (виховна функція); критерієм оцінювання стану соціокультурного простору (критична функція) – «магічним камертоном», який сприяє формуванню суспільних вимог до формування й утілення культурних правил і рамок взаємопізнання, взаємопорозуміння та взаємовизнання. Конвенційність соціокультурного простору України першої чверті ХХІ століття пов'язана з існуванням культурної моделі «виживання», що формується в безперервному процесі етногенезу попередніх, чинних і зароджуваних культур, становлення колективної культурної ідентичності й розкривається в контексті історичних звершень українського народу в їхній загальнолюдській ціннісній значимості та вартості. Отже, проведене дослідження дає змогу перейти до сутнісного уточнення розуміння концептосфери соціокультурного феномена «суспільний ідеал соціокультурного простору України першої чверті ХХІ століття».

Список використаних джерел:

- Бойченко, М. (2023). Щодо вжитку термінів «вартості» і «цінності» в українській філософії. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія «Філософія»*. Вип.1(8), с. 9–13.
- Кассен, Б., Сігов, К., Васильченко, А. (2024). Європейський словник філософій: український контекст. Лексикон неперекладностей. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, Т. 5, 496 с.
- Овчарук, О. (2018). «Культурна свідомість» як концепт теоретичної культурології. *Міжнародний вісник. Серія «Культурологія. Філологія, Музикознавство»*. Київ : НАКККіМ, Вип. 11, с. 3–8.
- Рокіч, М. (1973). Природа людських цінностей. *Вільна преса*. Нью-Йорк. № 5. URL: <http://surl.li/fbhexej>.
- Ручка, А. (2013). Цінності та ціннісна зміна у сучасному суспільстві. *Культурологічна думка*, Київ : Інституту культурології НАН України, Том. 6, с. 172–179.
- Садовенко, С.М. (2019). *Хронотопи аксіосфери української народної художньої культури: монографія*. Київ : НАКККіМ, 356 с.
- Сіверс, В.А. (2023). *Філософія творчості*. Київ : НАКККіМ, 292 с.
- Судакова, В.М. (2016). Соціальні конвенції як смислові детермінанти процесу культурної самоорганізації. *Культурологічна думка*, № 10, с. 207–2014.
- Фостяк, Т. (2018). Акт уявлення цінності: феноменологічний аналіз. *Філософська думка*, №1, с. 82–93.
- Almond, G. (1965). *The civic culture: political attitudes and democracy in five nations* / G. Almond, S. Verba. Boston: Little Brown. URL: <http://surl.li/flklve>.
- Spates, J.L. (1983). The Sociology of Values. *Annual Review of Sociology*, Vol. 9, p. 27–49. URL: <http://surl.li/flklve>.

References:

- Boychenko, M. (2023). Shchodo vzhytku terminiv “vartosti” i “tsinnosti” v ukrainiyskii filosofii [On the use of the terms “cost” and “value” in Ukrainian philosophy]. *Herald of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Philosophy*, № 1(8). P. 9–13. <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2023/8-2/8> [in Ukrainian].

Cassin, B., Sigov, K., Vasylenko, A. (2024). Yevropeiskyy slovnyk filosofii: ukrainskyy kontekst. Leksykon neperekladnosti [European Dictionary of Philosophies: Ukrainian Context. Lexicon of untranslatability]. Vol. 5. Kyiv: Dukh i Litera. 496 p. [in Ukrainian].

Ovcharuk, O. (2018). «Kulturna svidomist» yak kontsept teoretychnoi kulturolohii [«Cultural consciousness» as a concept of theoretical cultural studies] *Mizhnarodnyi visnyk: Kulturolohiia. Filolohiia. Muzykoznavstvo*. Kyiv: NAMSCA. Vol. 11. P. 3–8 [in Ukrainian].

Rokic, M. (1973). The nature of human values. New York: No. 5, Free Press. Retrieved from: <http://surl.li/fbexej> [in English].

Ruchka, A. (2013). Tsinnosti ta tsinnisna zmina u suchasnomu suspilstvi [Values and value change in modern society]. *Kulturolohichna dumka*. Kyiv: Institute of Cultural Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, Vol. 6, P. 172–179 [in Ukrainian].

Sadovenko, S. (2019). Khronotopy aksiosfery ukrainskoi narodnoi khudozhnoi kultury [Chronotopes of the axiosphere of Ukrainian folk art culture] Monograph. Kyiv: NAMSCA. 356 p. [in Ukrainian].

Sivers, V. (2023). Filosofii tvorchosti [Philosophy of creativity] Kyiv: NAMSCA. 292 p. [in Ukrainian].

Sudakova, V. (2016). Sotsialni konventsii yak smyslovi determinanty protsesu kulturnoi samoorhanizatsii [Social conventions as semantic determinants of the process of cultural self-organisation]. *Kulturologichna dumka*, №. 10, P. 207–2014 [in Ukrainian].

Fostiak, T. (2018). Akt uiavlennia tsinnosti: fenomenolohichniy analiz. [The act of representing value: a phenomenological analysis] *Philosophska dumka*, № 1, P. 82–93 [in Ukrainian].

Almond, G. (1965). The civic culture: political attitudes and democracy in five nations. Almond, S. Verba. Boston: Little Brown. Retrieved from: <http://surl.li/flklve> [in English].

Spates, J.L. (1983). The Sociology of Values. *Annual Review of Sociology*. Vol. 9. P. 27–49. Retrieved from: <http://surl.li/flklve> [in English].

Гончаренко Катерина Сергіївна,

*кандидат філософських наук, доцент,
завідувач кафедри філософії*

*Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0003-1162-9464
agneshka13@gmail.com*

Марченко Вероніка Сергіївна,

студентка II-го курсу

*Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
23nnifop.v.marchenko@std.udu.edu*

Волосевич Катерина Олексіївна,

студентка II-го курсу

*Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
volosevychkaty@gmail.com*

РОЛЬ ІДЕОЛОГІЇ У ВІЗУАЛЬНІЙ КУЛЬТУРІ СЬОГОДЕННЯ (НА ПРИКЛАДІ УКРАЇНСЬКОГО КІНЕМАТОГРАФУ)

У сучасному світі візуальна культура відіграє надзвичайно важливу роль. Насамперед вона є джерелом, яке має найбільший вплив на формування суспільної свідомості й ідентичності. Це відбувається завдяки тому, що мислення через візуальні образи є найбільш відповідним сучасній людині. Сприйняття контенту через меми, короткі відео, фото тощо виступає чи не єдиним джерелом отримання інформації, отже, і формування на її основі стійких форм вражень, уявлень чи ідентифікаційних маркерів. Кіно теж можна назвати одним із найвпливовіших елементів цієї культури. Воно не лише відображає реальність, але й активно виражає ідеологічні наративи, які домінують у суспільстві.

Українське кіно, проходячи крізь складні історичні та політичні етапи свого формотворення, стало важливим засобом трансляції ідеології, що відображає: національне прагнення, історичну пам'ять і культурні цінності.

Мета розвідки полягає в тому, щоби дослідити необхідність і роль ідеології у візуальній культурі, зокрема в українському кінематографі сьогодення. З-поміж головних завдань украї важливим є розкриття сутності впливу ідеологічних аспектів на формування національної ідентичності та суспільних настроїв. Методологія дослідження побудована на аналітиці ситуації українського контексту кіноіндустрії, а також на інтерпретації кінокартин. Наукова новизна полягає в ревізії ситуації українського кіно: аналіз різних жанрів і нових героїв, зокрема жіночих, і необхідність ідеології у зв'язку з новим суспільним запитом. Висновок умотивований аналізом стану українського кінематографу початку 2022 року й усвідомленням українцями необхідності створення власного якісного кіно, яке сприятиме формуванню національної ідентичності та розвитку свідомого суспільства, замість копіювання іноземних культурних трендів.

Ключові слова: візуальна культура, ідентичність, свідомість, інформація, кіно, наративи, ідеологія.

Honcharenko Kateryna,
*PhD, Associate Professor,
Head of the Department of Philosophy
Institute of Philosophy and Educational Policy
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0003-1162-9464
agneshka13@gmail.com*

Marchenko Veronika,
*Student
Institute of Philosophy and Educational Policy
Dragomanov Ukrainian State University
23nnifop.v.marchenko@std.udu.edu*

Volosevich Kateryna,
*Student
Institute of Philosophy and Educational Policy
Dragomanov Ukrainian State University
volosevychkaty@gmail.com*

THE ROLE OF IDEOLOGY IN TODAY'S VISUAL CULTURE (ON THE EXAMPLE OF UKRAINIAN CINEMATOGRAPHY)

In the modern world visual culture plays an extremely important role. First of all, it is the source that has the greatest influence on the formation of social consciousness and identity. This is due to the fact that thinking through visual images is most appropriate for a modern person. Perception of content through memes, short videos, photos, etc. is therefore almost the only source of obtaining information, and hence the formation of stable forms of impressions, ideas or identification markers based on it. Cinema can also be called one of the most influential elements of this culture. It not only reflects reality, but also actively expresses the ideological narratives that dominate in society.

Ukrainian cinema, passing through complex historical and political stages of its formation, has become an important means of broadcasting ideology, which reflects national aspiration, historical memory and cultural values. The purpose of the article is to investigate the necessity and role of ideology in visual culture, in particular in contemporary Ukrainian cinema. Among the main tasks, it is extremely important to reveal the essence of the influence of ideological aspects on the national identity formation and public attitudes. The research methodology – analysis of the situation of the Ukrainian cinema context, interpretation of films. The scientific novelty consists in the revision of the situation of Ukrainian cinema, the analysis of various genres and new heroes, in particular female heroes, and the need for ideology in connection with the new social demand. Conclusion. The publication analyzes the connection with the start of the war in 2022 and Ukrainians' awareness of the need to create their own high-quality cinema, which will contribute to the formation of national identity and the development of a conscious society, instead of copying foreign cultural trends.

Key words: visual culture, identity, consciousness, information, cinema, narratives, ideology.

Вступ. На думку низки кінокритиків (Лариса Брюховецька, Юлія Коваленко), українське кіно нині, станом на осінь 2024 р., дуже страждає та є під загрозою кризи власного виробництва. Ця проблема не є новою, адже Україна завжди переживала брак фінансування для створення повноформатних якісних кінокартин. Можливо, саме тому тривалий час у суспільстві доміантною була тенденція, що все, що «наше – погано зроблене, дешеве та банальне, як от з фільмами, знятими за українськими класиками. У цьому

є частка правди. До повномасштабного вторгнення 2022 р. багато «сімейного» масового кіно та серіалів, що транслювалися на державному телебаченні, були зроблені у співпраці з іншими країнами, найчастіше з Росією. Багатьма улюбленими «Свати», що ніби були прикладом гарного об'єднання виробництв, зараз висвітлюють неоднозначність цієї співпраці. І найперше, що можна свідомо збагнути, так це рівень іншого роду наративів, які присутні в такому кіно та які позбавляють його екологічності.

Наприклад, такі фільми, як «Останній москаль» чи «Село на мільйон», багато інших телепередач, на яких зрощувалося ціле покоління, мали чіткий вплив російських наративів. Комедійне та легке для перегляду, воно нав'язувало не виявлені втручання в нашу «ідеологію» української національної свідомості, банальними фразами, загальною атмосферою та сюжетними поворотами. Що цікаво, серіал «Останній москаль» був створений уже після вторгнення 2014 р., проте мало кого зацікавила сюжетна лінія, у якій намагаються інтегрувати «іноземця»-росіянина в українське суспільство, і очевидний хід – показати примирення та єднання двох народів, через найдієвіший спосіб – кохання тих, хто разом бути не могли. Але чудо трапилося – гуцулка закохалася в москаля, а український глядач був задоволений, адже його головний запит у масовому серіалі знайшов відклик. Цей та інші приклади показують, наскільки легким і природним було втручання таких російських наративів в українське кіно, де центральним мала бути саме українська ідея. Це було до того, як ми почали це усвідомлювати. До 2022 р., коли вся Україна прокинулася із піднесеною національною свідомістю та почала ставити питання щодо проблем, яких раніше не помічала. Славнозвісні «Кіборги. Герої не вмирають» чи «Черкаси» також були зняті та показані до 2022 р. У цих фільмах чітко показана українська ідея: погляд на тодішні воєнні дії. Проблема можна сформулювати так: як сталося, що кінофільми, зняті в один час, в одному суспільному наративі, мали на меті різні ідеї, тобто ідеології? Можливо, відповіддю буде те, що ці фільми та серіали мали різну мету. Мета типового українського серіалу на телебаченні – це створити продукт без сильних смислів, проте із сильними емоціями, які безпосередньо впливають на перцепцію глядача: кохання, довіра, дружба, відданість. І ціль – його розважити, відволікти своїм «дешевим дофаміном». І це могло б так бути, якби попередньо існувала традиція створення фільмів із міцним ідеологічним підмурком.

Попередні приклади фільмів спрямовані на те, щоби зіграти на почуттях, проте для донесення сенсу таких мотивів, як героїзм і стійкість українських воїнів, їхня відданість Батьківщині у складні часи, непокора ворогу і, звичайно, їхня любов до України, що стає всьому цьому

причиною, усе ж мають бути створені ідеологічно міцні кінокартини. Необхідні фільми, де музика, звуки, візуальні ефекти й атмосфера мають на меті змусити задуматись, запам'ятати історію, а не просто переглянути, вимкнути та забути. Хоча б окремі кінокартини мають містити не підстави для «втечі» від складних тем, а навпаки, має бути присутнім деякий імпульс, що вноситиме дисгармонію та роздрай у сприйняття зображення, отже, і обурення. В ідеологічно потужному кіно інколи відсутнє місце для уяви. Адже уява – це запорука втечі від реальності (Адорно, 1997). А от гра реальними смислами, елементами злободенного матиме відповідну реакцію. У нашому сьогоденні, на цю мить, ці «сенси», «ідеї» й ідеологія мають міститися в кожному кінопродукті. Не тільки у військових драмах, а й у звичайному, посередньому сімейному серіалі.

Тут варто дати пояснення. Ідеологія в кіно буде присутня в будь-якому разі, але все залежить від того, переймаємо ми її із чужорідних кінопродуктів чи все ж виводимо власну. Теодор Адорно у своїй теорії естетики звертає увагу на те, що в кінематографі повсякчас присутня ідеологізованість. Наприклад, американський кінематограф часів «Кодексу Хейса». Посилаючись ще на гегелівську модель естетики, Т. Адорно зважає на аспект «ідеологічного домінування». “Hegel transgresses against his own dialectical conception of aesthetics, with consequences he did not foresee; he in effect helped transform art into an ideology of domination. / Гегель порушує свою власну діалектичну концепцію естетики, наслідки якої він не передбачив: він по суті допоміг перетворити мистецтво на ідеологію домінування» (Адорно, 1997, с. 7). Цю ідеологічну частину ми можемо побачити в образі, що домінує у світі кінематографічних тенденцій. Наприклад, панівні теми, образи, континентальна перевага тощо.

У логіку розвитку думки напрошується підсумок: в Україні настав час знімати кіно за «українським стандартом». Якщо зараз, після збройної агресії Росії, повернутися до минулих схем і шаблонів кіно, це буде не просто помилка, а цілковита ганьба. Тому що тепер, хоч і не кожен, але багато українських глядачів дуже чітко можуть бачити всі приховані «недобрі» ідеї, натяки. Тому це не просто «побажання» чи вимушений хід, а вимога українського суспільства до кіновиробництва.

Українцям необхідний упевнений відхід від «сенсової» співпраці з іншими культурами, для цього треба вибудувати власну, українську ідеологію. Українське суспільство має вийти зі стану постійного переживання відчуття меншовартості та почати цінувати свою культуру, а разом із нею і себе, кожного – як того, хто може створити якісний контент. І якщо питання принципу може бути непереконливим, важливо усвідомлювати таку загрозу після війни: світ може побачити російські фільми про російсько-українську війну. У цих фільмах, на які виділяються величезні бюджети, іноді відсутня логіка та здоровий глузд, проте є пропаганда. Існує вислів «Історію пишуть переможці». Проте часом перемоги немає, є інші обставини припинення війни. І тоді переможцем буде той, хто зможе переконати світ у своїй правді, своїй версії подій. Перед українцями стоїть чітке завдання – створити цю ідеологію, як для України, так і для Заходу/Сходу.

Методи для розв'язання завдань будуть однакові. Проте потрібно чітко розмежувати художнє та документальне кіно. Зазвичай «ідея» притаманна саме художнім фільмам, а документальні мають бути фактами, без прагнення викликати емоції. Останнє має бути об'єктивним, без домішок ідеології чи легкої пропаганди, проте з метою. Люди інколи художні фільми не відрізняють від документальних, на підсвідомому рівні. Практичні інструменти у створенні кінострічки в цих жанрах дуже відрізняються, проте ефект може бути однаковий: люди схильні сприймати фільми, особливо на такі гострі теми, за правду, тобто так, як і було насправді. І цей феномен є ключовим позитивним моментом у створенні ідеології українського кіно.

Розглядаючи важливість для українського суспільства, потрібно зробити загальне соціологічне дослідження та зрозуміти: велика кількість молоді не читає новини; діти також не читають новини, проте люблять дивитися фільми з дорослими та ставити запитання. Немає потреби пояснювати, як побачене на екрані може формувати свідомість дитини, і кіноіндустрія відповідальна за смисли, які вона вкладає у свої продукти. Фільми своїми загальними образами та мотивом запам'ятовуються набагато краще, ніж щоденні одинокі вісті без загального контексту. Також багато мільйонів

осіб в Україні є повнолітніми, повноправними громадянами, саме вони можуть ґрунтовно впливати на соціальний розголос і перебіг подій.

Не варто також забувати чи намагатися забути той факт, що Україна була у складі Радянського Союзу 74 роки. Унікальним феноменом є те, як ідеологія СРСР, що виникла буквально з нічого, за менш ніж 100 років настільки колосально вплинула на народи, залишила травми на покоління. І одним зі знарядь було саме кіно. Перетворивши на свій лад реальну історію, усьому Радянському Союзу почали показувати те, що було потрібно. Ці фільми про героїзм, патріотизм, відданість і невідомих солдатів-героїв дивилися покоління, що ніколи не бачили Другої світової війни, проте вірили настільки, що створювали цілі сімейні ритуали походу на щорічні «паради перемоги».

З одного боку, це чітко показує нам реалізацію ідеології в кіно, з іншого – створює ще одне завдання для кіноіндустрії: забути старий образ Героя-самітника, відійти від шаблонних воєнних фільмів минулого століття. Натомість створити інші смисли про героїзм українських героїв загалом, волонтерів та інших нових «образів», що виникли в сучасному світі. І звичайно, не дати забути жінок-солдаток, а не згадати досвід минулих поколінь, коли жінки-солдатки після війни були ганьбою та соромом, що ховався.

Саме тому потрібно робити українську ідеологію глибокою, але доступною. “Art, however, does not sink to the level of ideology, nor is ideology the verdict that would ban each and every artwork from truth. / Мистецтво ніколи не спуститься до рівня суто ідеології, як власне й ідеологія не стане вироком, що відокремлює твір мистецтва від істини» (Адорно, 1997, с. 134). Тому що кіно – це дуже дієва річ у руках тих, хто це усвідомлює.

Звичайно, світ масово заговорив про Україну після повномасштабного вторгнення, проте одиниці справді читають таблоїди, вивчають ситуацію і роблять висновки на основі критичного аналізу. Тому кіно з українською ідеологією для них є способом наголосити на правді з боку України, яка в нашій ситуації є жертвою. Саме це допоможе практично та неочевидно вплинути на західний світ, показати те, чого він тільки побоювався.

Ще один важливий аспект нашої розвідки, на якому варто зупинитися, це питання самої форми вираження ідеологічних конструктів. Після 2014 р. і ще гостріше після 2022 р. перед українською кіноспільнотою постало питання: як говорити про війну та яке знімати кіно? На кого рівнятися з відомих режисерів і режисерок, а про які явища й наративи краще взагалі забути? Саме тому завдання полягало в ревізії попереднього загалу кінострічок, що відповідали деякому контексту та стали значущими картинами. Варто було згадати, що знімали раніше: після Другої світової війни, балканських війн, африканських війн. Як тоді кіноіндустрія переживала військові події та які кінопродукти після цього постали. Що із цього пригадується, а що відійшло на другий план. Які з розказаних подій лишилися у фільмотеках.

Продюсер Ігор Савченко пропонує демонструвати в кіно росіян так: «неважливими й незначними, нікчемними, що просто варто забути <...> У фільмах вони мають постати потворами, з ними нема про що говорити <...>» (Кіно-Коло, 2024, с. 79).

Фільм «Конотопська відьма». Ця стрічка, хоч і є продуктом популярної культури, усе ж увібрала в себе всю глибину сатирично-фантастичної повісті українського письменника Григорія Квітки-Основ'яненка, контекст України після початку повномасштабного вторгнення 2022 р. Фільм розрахований на масового глядача, отримав багато негативних відгуків серед кінокритиків і критиків. Проте він цікавий у цій статті як приклад, що створений із розрахунком розважити пересічного українця або українку, розповісти про початок повномасштабного вторгнення містичним чином. Фільм для перегляду всередині країни, як ми можемо судити з касовості фільму (фільм зібрав понад 47 982 085 гривень за перші п'ять тижнів, що підтверджує його статус як одного з найбільш успішних українських фільмів 2024 р.), українське суспільство потребує такого кіно, адже воно підіймає дух та демонструє омріяне досягнення справедливості, досягнення заслуженої кари ворогу.

Але постає питання, як таке кіно сприйме міжнародна спільнота? Усе-таки стрічка «Конотопська відьма» є прикладом містичної рефлексії на війні, є більш зрозумілою

лише для українського глядача. Проте комунікувати з міжнародною спільнотою – важливо. Чому? Бо не завжди переможці пишуть історію, питання в тому, чи можливо, що про нинішню війну світ згадуватиме завдяки російському кінематографі? Та тут нам на допомогу знову прийде Теодор Адорно, який зважає на те, що ідеологічно виважене кіно і не має бути зрозумілим для інших народностей. Його мають розуміти ті, кому воно є близьким за ідеєю, цінностями тощо.

На підтвердження цього Денис Іванов зазначає: «Про В'єтнамську війну ми знаємо з кінострічок «переможених» американців. У нашій пам'яті історії американських солдатів і ветеранів цілковито витіснили в'єтнамців, які перемогли й називають цю війну Американською» (Кіно-Коло, 2024, с. 168).

Отже, кіно – це дієвий мистецький інструмент меморіалізації, це про міти й довгострокову пам'ять, які залишаться по трагедії. Як стрічки «Готель Руанда» Т. Джорджа чи «Нічия земля» Даніса Тановича, які допомогли закарбувати у світовій спільноті пам'ять про геноцид у Руанді й оточення Сараєво.

Чи можемо ми говорити про те, що в Україні нині вже є режисери та режисерки, які створюють такі фільми та закарбовують російсько-українську війну в міжнародному контексті? Ми пропонуємо обговорити не документальне кіно, яке є прикладом елітарної культури й не завжди недоступне, зрозуміле пересічному громадянину та громадянці Канади, Сполучених Штатів Америки або країн Західної Європи, тому зупинимося на ігровому кіно. Згадаймо стрічку «Бачення метелика».

«Бачення метелика» – це український ігровий фільм Максима Наконечного в жанрі воєнної драми. Уперше представлений на Канському кінофестивалі у 2022 р. Стрічка розповідає про аеророзвідницю з позивним «Метелик», яка повертається з полону. На неї чекають рідні, друзі, побратими та коханий. Проте події воєнного життя та полону не дають повернутися до цивільної буденності. Режисер порушує теми жінок на війні, катування українських військових у російському полоні, ПТСР у ветеранів і ветеранок, і як це може схилити до праворадикальних настроїв і расизму всередині країни, а також не менш важливе питання – самогубств військових. Олена Герасимюк у своїй

збірці «Тюремна пісня» писала: «І у спокусу застрелитися не введи ні на цивільці, ні на перодовій, бо деякі з нас поперлись саме за цим» (Герасим'юк, 2020, с. 12).

Відповідно до теми нашої статті пропонуємо заглибитися в порушений у фільмі аспект зміни ролі жінки на війні. Ще під час Другої світової війни Олександр Довженко писав у своєму щоденнику про жінок на війні так: «Найстрашніше під час відступу був плач жінок. Коли я згадую зараз відступ, я бачу довгі-довгі дороги, і численні села, і околиці, і скрізь жіночий невимовний плач <...>» (Кіно-Коло, 2024, с. 18). Олександр Довженко асоціював жіночу долю на війні з долею України – пошматована, згвалтована та покинута. Що ж ми бачимо нині у висвітленні жінок на російсько-українській війні? Образ жінки змінився, попри те, що внаслідок потрапляння в полон вони переживають знущання, їх катують, вони продовжують боротися та проявляти героїзм і відвагу. Так, головна героїня стрічки «Бачення метелика» повертається в кінці у військо, попри всі пережиті тортури та загрозу опинитися ще раз в російському полоні. Також можемо згадати інший фільм української режисерки Наталки Ворожбит «Погані дороги». Одна із чотирьох головних героїнь – українка, яку намагається згвалтувати російський окупант, але вона знаходить можливість захиститися, а в кінці історії вбити свого кривдника.

Ігрове кіно – це можливість спілкуватися з міжнародною спільнотою та бути почутими, отримати більше довіри та підтримки. Говорячи про визнання українського ігрового кіно, можемо згадати, що фільм «Бачення метелика» отримав нагороду «Найкращий фільм»

у конкурсній програмі «Паралелі та зустрічі» на кінофестивалі “Palić European Film Festival” у Сербії. А стрічка Валентина Васяновича «Атлантида», яка розповідає про поствоєнний схід України, отримала з десяток нагород різних кінофестивалів світу.

Висновки. Варто визнати, що в Україні майже відсутня державна підтримка створення якісного кіно з ідеологічною лінією. Проте є поодинокі випадки, коли такі стрічки потрапляють на широкі екрани, чи то ігрові фільми чи документальні. Тому важливо підтримувати митців і мисткинь, які намагаються розповісти історію війни, активно комунікувати з державою щодо необхідності реформ у політиці щодо Держкіно, розроблення тривалої програми на підтримку кіноспільноти.

З початком повномасштабної війни 2022 р. українське суспільство почало свідомо оцінювати ситуацію з відсутністю власного якісного кіно (окрім небагатьох кінокартин) та потребу в його створенні. Активізація зацікавленості українським, «нашим» лише посилила це прагнення. Хоча це «наше» часто має неправильні ідеї для самовираження та самопрезентації. Та в будь-якому разі воно несе саме ту ідеологічну компоненту, яка властива саме українському народу.

У власному прагненні до уособленості, визнання своєї ідентичності українці мають звернути більше уваги на формування якісного культурного контенту, зокрема візуального. Адже сам він може сприяти формуванню свідомого громадянина, особистості. Не переймати повсюдно американське «макдональдизовано-диснейлендівське», сповнене голлівудськими трендами тощо, а формувати та виражати своє.

Список використаних джерел:

- Герасим'юк, О. (2020). Тюремна збірка. Київ, Люта справа. 148 с.
Кіно-Коло (2024). Київ, Видавничий дім Антиквар. 180 с.
Тодосієнко, Є. (2016). «Поводир» і «Плем'я» як відроджена віра в українське кіно. 25 с.
Adorno, Th. (1997). Aesthetic Theory. New York, University of Minnesota. 414 p.

References:

- Herasymiuk, O. (2020). Tiuremna Zbirka [Prison Collection]. Kyiv, Liuta sprava. 148 s. [in Ukrainian].
Kino-Kolo (2024). [Kino-Kolo]. Kyiv, Vydavnychiy dim Antykvvar. 180 s. [in Ukrainian].
Todosiienko, Ye. (2016). “Povodyr” i “Plemia” yak vidrozhzheni vira v ukrainske kino [“Guide” and “Tribe” as a renewed faith in Ukrainian cinema]. 25 s. [in Ukrainian].
Adorno, Th. (1997). Aesthetic Theory. New York, University of Minnesota. 414 p.

Данилюк Володимир Петрович,
здобувач вищої освіти ОС «доктор філософії»
за спеціальністю 034 «Культурологія»
Київського національного університету культури і мистецтв
orcid.org/0000-0001-7210-4827
vovovovavava078@gmail.com

ІГРОВЕ КІНО ПРО РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКУ ВІЙНУ (2014–2024 РОКИ)

Стаття присвячена виявленню на підставі дослідження українських фільмів 2014–2024 років особливостей українського ігрового кіно в умовах російсько-української війни. Акцентовано, що українське ігрове кіно про російсько-українську війну стало життєво важливим засобом для просування патріотичних почуттів, водночас, завдяки своїй різноманітній і емоційно глибокій тематиці, дарує глядачам насолоду та викликає почуття ідентичності з нацією. Українське ігрове кіно розглянуто не лише як мистецькі твори, а й культурні місії, які використовують індивідуальні та колективні наративи для створення нових проявів патріотизму.

Констатовано, що проблематику українського ігрового кіно досліджували науковці різних галузей, зокрема, мистецтвознавці, культурологи, історики й інші, проте лише незначна кількість наукових публікацій присвячена окремим аспектам кіномистецтва періоду російсько-української війни. Охарактеризовано фільми українського кінематографу, відзняті протягом 2014–2024-х років, – різні за жанром, сюжетом, представлені на кінофестивалях різного рівня. Серед виявлених особливостей українського ігрового кіно означеного періоду такі: більшість фільмів засновані на реальних подіях, для них характерна правдивість відтворення дійсності; деякі стрічки близькі до документальних; тенденція героїзації сучасників тощо.

Підсумовано, що ігровим кінофільмам, у яких переважає ідеологічна тематика, притаманна специфічна художня місія – їхньою основою є відтворення духу патріотизму, вплетеного в несподівані повороти в розгортанні сюжету, які пронизують долі та рішення кожного героя. Окрім того, такі кінотвори, тематика яких стає дедалі більше пов'язана з реальним життям, – це не просто повчальна оповідь, а зображення патріотизму за допомогою переконливих історій і дій персонажів, що допомагає глядачам зрозуміти поточні події та висвітлює майбутні прагнення.

Ключові слова: ігрове кіно, фільм, російсько-українська війна, екранний герой.

Danyiuk Volodymyr,
Recipient of Higher Education OS “Doctor of Philosophy”
specialty 034 “Culturology”
Kyiv National University of Culture and Arts
orcid.org/0000-0001-7210-4827
vovovovavava078@gmail.com

FEATURE FILM ABOUT THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR (2014–2024)

The article is devoted to identifying, based on a study of Ukrainian films of 2014–2024, the peculiarities of Ukrainian feature films in the context of the Russian-Ukrainian war. It is emphasized that Ukrainian feature films about the Russian-Ukrainian war have become a vital means of promoting patriotic feelings, while, thanks to their diverse and emotionally deep themes, they give viewers both pleasure and a sense of identity with the nation. Ukrainian feature films are considered not only as works of art, but also as cultural missions that use individual and collective narratives to create new manifestations of patriotism.

It is stated that the issues of Ukrainian feature films have been studied by scholars of various fields, in particular, art historians, cultural studies, historians, etc., however, only a small number of scientific publications are devoted to individual aspects of cinematography during the period of the Russian-Ukrainian war. Ukrainian films shot during 2014–2024 are characterized, which differ in genre and plot, and were presented at film festivals of various levels. Among the identified features of Ukrainian feature films of the specified period: most films are based on real events, they are characterized by the truthfulness of the reproduction of reality; some films are close to documentaries; the tendency to heroize contemporaries, etc.

It is concluded that feature films, in which ideological themes prevail, have a specific artistic mission – their basis is the reproduction of the spirit of patriotism, woven into unexpected turns in the plot, permeating the fates and decisions of each hero. In addition, such films, the themes of which are increasingly connected with real life, are not just an instructive narrative, but a depiction of patriotism through convincing stories and actions of characters, which helps viewers understand current events and illuminates future aspirations.

Key words: feature film, film, Russian-Ukrainian war, screen hero.

Вступ. Українське ігрове кіно в останнє десятиліття активно прагне відобразити цінності українців, ідеологічні позиції їхніх героїв, за допомогою національної культури як вирішально важливої для досягнення порозуміння в суспільстві й усвідомлення чи переосмислення подій російсько-української війни. Українське ігрове кіно безпосередньо про російсько-українську війну стало життєво важливим засобом для просування патріотичних почуттів, водночас, завдяки своїй різноманітній і емоційно глибокій тематиці, дарує глядачам насолоду та викликає почуття ідентичності з нацією. Ці мейнстрімні фільми – це не лише мистецькі твори, а й культурні місії, які використовують індивідуальні та колективні наративи для створення нових проявів патріотизму.

Аналіз попередніх досліджень. Проблематику українського ігрового кіно досліджували науковці різних галузей, зокрема, мистецтвознавці, культурологи, історики й інші. Проте лише невелика кількість наукових публікацій присвячена окремим аспектам кіномистецтва періоду російсько-української війни. Зокрема, стаття А. Демури «Кіно травмуючої дійсності: між репрезентацією та досвідом» (2024 р.) присвячена аналізу ігрових фільмів, тематика яких пов'язана із зображенням травмуючої дійсності в умовах війни, зокрема й українським ігровим фільмам, відзнятим в умовах російської агресії. Авторкою запропоновано введення в ужиток терміна «кіно травмуючої дійсності» як назви відмінної від інших течій в сучасному українському кінематографі (Демура, 2024, с. 106). О. Семенова (2021 р.) досліджує вітчизняний кінематограф як протидію інформаційній агресії Російської Федерації (на прикладі історико-патріотичного кіно). Низка статей присвячено дослідженню екранного мистецтва в перші десятиліття ХХІ ст., зокрема фільмів, створених після 2014 р. Так, у дослідженні Т. Журавльової (2023 р.) простежено етапи становлення української екранної культури останніх двох десятиліть, її зорієнтованість у бік національної ідеї. Авторка аналізує відтворення нового

українського героя у фільмах, створених після російського вторгнення, акцентує водночас прояв українського світогляду, а також висвітлює мовне питання в екранній культурі України, орієнтуючись на фільми останніх п'яти років. О. Пономаренко (2024 р.) аналізує екранного героя в ігрових фільмах, розглядає його роль у творах сучасних українських режисерів на прикладі фільмів «Поводир» (2014 р.) та «Довбуш» (2023 р.) режисера О. Саніна. Праця Ю. Голіченка (2021 р.) присвячена одному з важливих аспектів сучасного кіно – реалістичності образів героїв. Із цією метою автор аналізує низку фільмів, серед яких фільми режисера Сергія Лозниці «Донбас» (2018 р.) і «Бабин Яр» (2021 р.). Д. Воронік (2018 р.) досліджує основні образи героїв в українському кіно від часу проголошення незалежності до 2018 р., визначає одну з тенденцій – героїзацію сучасників. О. Безручко (2024 р.) аналізує кіно як основу формування модерної національної ідентичності. Проте більшість наукових праць мають мистецтвознавче спрямування.

Отже, нині немає комплексного дослідження розвитку ігрового кіно після 2014 р., зокрема його особливостей в умовах російсько-української війни.

Мета статті – на підставі дослідження українських фільмів 2014–2024 рр. визначити особливості українського ігрового кіно в умовах російсько-української війни.

Виклад основного матеріалу. Ігрове кіно, як «різновид кіномистецтва, що має за мету створення на екрані художньо-образної реальності за допомогою аудіовізуальних засобів» (Кіно ігрове, б. д.), є одним із найпопулярніших видів мистецтва у світі – фільми можуть розважати, навчати, надихати та змінювати життя людей. Також фільми виконують виховну та просвітницьку функції, просувають ідеї, цінності та переконання, особливо в умовах російсько-української війни. Загальноприйнята класифікація жанрів в ігровому кіно відсутня, серед найпоширеніших жанрів кінематографу такі: детектив, комедія, мелодрама, фантастика,

фільми жахів, трилер тощо. Однак під час війни актуалізується воєнна тематика, причому більшість фільмів засновані на реальних подіях. Звернення до реальних прототипів «дає можливість глядачу відчувати спорідненість із героями, сприймати їх не як щось вигадане чи ефемерне, а як реальний приклад для наслідування» (Магалецька, 2024). Невипадково, на думку Т. Журавльової, «завданням українського екрана нині є презентація нової якості української культури загалом і екранної її версії зокрема» (Журавльова, 2023, с. 98).

Уже з початку війни на Сході України, тимчасової окупації Росією частини Донецької та Луганської областей, а також Криму у 2014 р. відбуваються зрушення в українському кіномистецтві – одним із пріоритетних завдань українського ігрового кіно стало відображення цих подій у коротко- і повнометражних фільмах, деякі з яких вийшли у 2017–2022 рр. Зокрема, фільм «Кібогри. Герої не вмирають» (2017 р.) режисера Ахтема Сеїтаблаєва – це перший український повнометражний художній фільм про війну з Росією, що розповідає про українських військових, яких назвали кіборгами, що 242 дні захищали Донецький аеропорт, зокрема про життя шести головних героїв у реаліях постійних обстрілів. Як зазначив А. Сеїтаблаєв, ««Кіборги» – це не трагедія, це життєствердний фільм про мир, який народжується під час війни» (Сеїтаблаєв, 2017). На думку Д. Вороніка, у стрічці «відбулась спроба сконструювати героїв через образи сучасних українських солдатів» (Воронік, 2018, с. 76). Цей фільм отримав шість нагород національної кінопремії «Золота дзига» (2018 р.), зібрав рекордні 23,2 млн грн у прокаті й досі тримається в топі найкасовіших українських фільмів (Смерека, 2022).

Драматичний фільм про війну на сході України, який включає 13 історій про реальне життя людей на окупованих територіях у 2014 р., – фільм «Донбас» (2018 р.) режисера Сергія Лозниці, створений спільно з кінематографістами європейських країн – Німеччини, Франції, Нідерландів і Румунії (Смерека, 2022). Особливістю цієї стрічки є те, що режисер перетворив на кіно любительські відео та фото з інтернету. На 71-му Каннському міжнародному кінофестивалі фільм отримав приз за найкращу режисуру у програмі «Особливий погляд».

В основу стрічки «Позивний Бандерас» (2018 р.) режисера Зази Буадзе покладено щоденники нацигвардійця Сергія Башкова з позивним «Індіанець» і окремі реальні історії бійців АТО. За сюжетом, командир розвідників Антон Сасенко з позивним «Бандерас» отримує бойове завдання – виявити диверсанта, причому біля рідного села, яке він залишив двадцять років тому через непорозуміння з родичами – майже всі в селі підтримують «руський мир» і вважають Антона зрадником (Попіль, 2019).

Трагічна сторінка в історії війни на Сході України, коли добровольчі батальйони та сили ЗСУ опинилися в оточенні в районі Іловайська, відображена у фільмі «Іловайськ 2014. Батальйон Донбас» (2019 р.) режисера Івана Тимченка. Гуманітарний коридор, обіцяний Росією, виявився пасткою, тоді загинуло 368 українських військових. Цей фільм не просто заснований на реальних подіях, більшість його персонажів – реальні бійці, які вижили в Іловайському котлі, а продюсер фільму Тарас Костанчук – командир штурмової групи батальйону «Донбас» зіграв самого себе (Смерека, 2022).

Фільм «Атлантида» (2019 р.) режисера Валентина Васяновича на Венеційському кінофестивалі в секції «Горизонти» здобув історичну для України перемогу. Це фантастична антиутопія про життя в Україні після її перемоги у війні з Росією у 2025 р. та відновлення контролю над тимчасово окупованими територіями Донецької та Луганської областей, хоча в той час ще навіть і не передбачали, що невдовзі почнеться повномасштабна війна. Головний герой фільму Сергій – ветеран, який намагається знайти себе на Донбасі після травматичного досвіду війни, втрати найкращого друга і перетворення малої батьківщини на зону стихійного лиха (Друзюк, 2020).

Фільм «Додому» (2019 р.) режисера Нарімана Алієва, у якому головну роль зіграв Ахтем Сеїтаблаєв, не про російсько-українську війну безпосередньо, але стосується її – торкається болючої теми – окупації Кримського півострова. Фільм отримав гран-прі Одеського та Бухарестського кінофестивалів, відзнаку Каннського кінофестивалю у програмі «Особливий погляд» (Смерека, 2022).

Також вийшли й інші фільми, для яких характерне звернення до тематики російсько-української війни, зокрема: «Черкаси»

(2019 р.) режисера Тимура Яценка; «Погані дороги» (2020 р.) режисерки Наталки Ворожбит; «Снайпер. Білий ворон» (2021 р.) режисера Мар'яна Бушана й інші. До речі, фільм «Снайпер. Білий ворон» вийшов у прокат уже в День Незалежності 24 серпня 2022 р., трансляція якого переривалася сигналами повітряної тривоги.

З початком повномасштабного вторгнення Росії із 24 лютого 2022 р. відбулися зміни в усіх сферах життя, у кіногалузі також (Ober et al., 2024). Припинилося державне фінансування кіногалузі, не проводилися конкурси Держкіно, знімальний процес ускладнився відсутністю кадрів, адже чимало кінематографістів виїхало за кордон або вступило до лав ЗСУ. Більший акцент робився на документалістику, а не ігрове кіно. Однак ці обставини не зупинили процес кіновиробництва, знімання як коротко-, так і повнометражних фільмів продовжилося, хоча і повільніше. Більшість ігрових фільмів від початку повномасштабного вторгнення створювалися молодими кіномитцями як дебютні – для представлення на українських і міжнародних кінофестивалях. Причому в одному випадку виробники фільму роблять постпродакшн, а в іншому – режисер бере на себе обов'язки ще й продюсера, оператора і виконавця головної ролі тощо (Підгора-Гвяздовський, 2024).

Варто відзначити, що за підсумками 2022 р., попри очевидні проблеми, українські фільми були представлені на всіх головних кінофестивалях світу: Каннському, Венеційському, Берлінському, «Санденс», Торонто, Міжнародному фестивалі документального кіно в Амстердамі тощо (Малишенко, 2022). Того року, як і в наступні кілька років, українське ігрове кіно було представлено на фестивалях і виходило у прокат насамперед завдяки фільмам, які були відзняті або почали зніматися до початку повномасштабної фази війни. За прогнозами експертів, «після цього може наступити затяжна пауза, причини якої криються у війні, зменшенні державного фінансування, відсутності чіткої державної політики та тривалому циклі кіновиробництва» (Малишенко, 2022).

Отже, фільми періоду повномасштабної російсько-української війни – це «кінооповіді, у яких перетинаються реальні події, історичні паралелі, містика та психологія» (Смерека, 2024). Перше повнометражне ігрове кіно в Україні після

початку повномасштабного російського вторгнення почали знімати студія “Mamas Production”, відеопродакшн “АМО Pictures” і Об'єднання українських продюсерів (ОУП). Проєкт мав назву «День, коли я зустрів Спайдермена»; його автори визначали жанр фільму як воєнну драму з елементами фантастики. Це історія волонтерки, яка відкриває в собі надприродні здібності та рятує хлопчика з Бучі (Горлач, 2022). Варто також відзначити фільм «Буча» (2024 р.) режисера Станіслава Тіунова, заснований на реальних подіях. Це перший художній повнометражний фільм, знятий під час війни; у його зйомках були задіяні 120 акторів, а в масових сценах – приблизно 700 людей (Смерека, 2024). За сюжетом, Костянтин Гудаускас врятував у перші місяці війни 203 мирних жителів, вивозячи їх через тимчасово окуповану російськими військами територію.

Протягом 2023–2024 рр. вийшли або планується випустити ігрові фільми на воєнну тематику: «Обмін» (2022 р.) режисера Володимира Харченка-Куліковського; «Це побачення» (2023 р.) режисерки Надії Парфан; «Перевізниця» (2023 р.) режисерів Євгена Туніка й Аркадія Непиталюка; «Лишайся онлайн» (2023 р.) режисерки Єви Стрельникової; «Конопська відьма» (2024 р.) режисера Андрія Колесника; «Війна очима тварин» (2024 р.) – автор ідеї та генеральний продюсер Олег Кохан тощо. У 2025 р. очікується вихід у прокат таких фільмів: «За перемогу» режисера Валентина Васяновича, «Демони» режисерки Наталки Ворожбит, «Мишоловка» режисера Сергія Касторних та інших. Загалом українські фільми під час війни охоплюють значну частину ринку: на них з'явився попит. Лише за першу половину 2023 р. картини українського виробництва зібрали 192 млн грн, що на 12 млн грн більше, ніж за весь найуспішніший з погляду касових зборів вітчизняного кіно 2019 р. (Мистецтво під час війни, 2023).

Варто відзначити фільм «Лишайся онлайн» (2023 р.) – це воєнна драма, частково знята у форматі скринлайф, коли події відбуваються на екрані ноутбука. За сюжетом, київська волонтерка Катя отримує ноутбук, щоб передати його військовим. Дізнавшись, що його власник не виходить на зв'язок із сином, вона намагається його знайти. Стрічку було відзнято за 15 днів в Україні та Швеції. До речі, у масових сценах знімалися мешканці Львівського прихистку для

людей, що рятувалися від війни. Фільм переміг у номінації «Найкращий перший ігровий фільм» на Fantasia Film Festival у Канаді (Смерека, 2024).

Фільм «Конотопська відьма» (2024 р.) режисера Андрія Колесника вважають першим фільмом жахів про російсько-українську війну. «Це самобутня історія, фільм-рефлексія, що візуалізує бажання помсти українців» (Смерека, 2024). За сюжетом, відьма, що закохалася у простого хлопця, вирішила жити звичайним життям. Але під час російського вторгнення окупанти вбили нареченого й «розбухали страшну потойбічну силу». Відтепер героїня намагається зробити так, щоб ворог мучився і страждав, хоча й доведеться за це заплатити високу ціну. Ідея цього фільму виникла з початком повномасштабної війни, коли росіяни зайшли в Конотоп – місто, відоме легендами про відьом (звідси і назва стрічки). Особливістю фільму є те, що у зйомках брали участь українські військові (Смерека, 2024).

Цікавим і своєрідним є фільм «Війна очима тварин» (2024 р.) – кіноальманах, що включає 11 епізодів, головна ідея якого – «розповісти про війну через тварин і зацентувати таким способом увагу на екологічних загрозах для всього світу», а також «показати українців, які щоденно складають тест на людяність і рятують тварин» (Смерека, 2024). Героями кожного епізоду є тварини, що опинилися в епіцентрі воєнних дій, усі історії засновані на реальних подіях. У цьому проєкті взяли участь українські та закордонні режисери й американський актор Шон Пенн, а фінальну новелу знімали в Лос-Анджелесі (Смерека, 2024).

До повномасштабного вторгнення Сергій Касторних був сценаристом («Як там Катя?», «Зірки за обміном») і режисером («Народжена війною», «Війна в моїй голові»). З початку повномасштабної війни доєднався до лав ЗСУ, вирішив поєднати минуле із сьогоденням, реалізувавши проєкт «Мишоловка». За сюжетом, герой фільму солдат Антон потрапляє під обстріл і опиняється замуrowаним у бліндажі. Поранений, у замкнутому просторі, без надії на допомогу, він має якось дати собі раду і вижити. Про свій проєкт Сергій Касторних каже: «Перший фільм, знятий військовим про військових» (Підгора-Гвядзовський, 2024).

Фільми, створені після 2014 р., А. Демура характеризує як «кіно травмуючої дійсності»

(Демура, 2024, с. 106). На її думку, «характерною особливістю українського воєнного кіно другого і третього десятиліття ХХІ ст. є онтологічність репрезентованої в ньому війни. Тема війни, буденність трагедій війни або воєнне тло наявні в усіх стрічках, ігровий час у яких чітко означений періодом від 2014 р.» (Демура, 2024, с. 106). Авторка констатує, що фільми після 2014 р. – це «режисерська спроба розібратись у психології людей, які травмовані. Характерно, що, репрезентуючи охоплене війною суспільство на екрані, режисери насамперед цікавляться тим, як долають обставини ті, хто перебуває в зоні воєнних дій або на окупованих територіях, ніж тим, як організовано насильство» (Демура, 2024, с. 110). Мистецтвознавиця О. Балашова зазначає: «У вирі воєнних подій українські митці шукають баланс між документальною точністю та художнім осмисленням, прагнуть по-новому розповідати про сучасність. Від поетичних збірок до фільмів-хронік – культура стає простором для формування колективної пам'яті та роздумів про майбутнє України» (Балашова, 2024). На думку сценариста і генерального продюсера кінофестивалю «Миколайчук OPEN» Олексія Гладушевського, тема війни в українському кінематографі буде присутня ще дуже довгі роки. Він визначає три основні теми майбутніх проєктів ігрового кіно: історії, які відбуваються під час війни; фільми про військових, героїв; кіно про історію українських митців минулого (Українське кіно після Перемоги, 2023).

Однак не лише воєнна тематика присутня в сучасних фільмах. Одним із наративів українського ігрового кіно періоду російсько-української війни є просування психологічних, соціальних, побутових та інших проблем. Це, наприклад, фільми «Я працюю на цвинтарі», «Щедрик», «Памфір», «БожеВільні», які продюсував Артем Коллобаєв. На його думку, «кіно відіграє ключову роль у формуванні національної ідентичності. Під час війни, коли країна переживає глибокі потрясіння, необхідно зміцнювати національний дух і нагадувати людям про їхню культуру, історію та спільні цінності» (Українське кіно, 2024). Зокрема, стрічка «Я працюю на цвинтарі» (режисер Олексій Тараненко) досліджує складну психологію головного героя Олександра, який переживає особисту трагедію і, працюючи на цвинтарі, поступово намагається

знайти примирення з минулим і відновити контакт із життям. «Саме ці відчуття і внутрішні випробування проходить не одне покоління українців, які стали живими свідками і вимушеними учасниками сучасної війни» (Українське кіно, 2024). Інший фільм «Памфір» – дебютна повнометражна стрічка режисера Дмитра Сухолиткого-Собчука, робота над якою розпочалася ще у 2018 р., – про боротьбу проти корупційної системи на Буковині. Окрім соціальних проблем, стрічка ілюструє традиції, звичаї й обряди українців напередодні свята Маланки. Фільм отримав безліч нагород як в Україні, так і за кордоном – після світової прем'єри його відібрали до програм понад 40 фестивалів із 25 країн світу (Кабацій, 2023). Восени 2024 р. в кінопрокат вийшов фільм «БожеВільні» – це художній повнометражний ігровий фільм, історична драма і дебютна робота режисера Дениса Тарасова і продюсера Артема Колубаєва, яка вже отримала спеціальну відзнаку на Варшавському міжнародному кінофестивалі та нагороду Канадського кінофестивалю (Українське кіно, 2024). Невдовзі вийдуть у прокат й інші ігрові фільми, зйомки яких розпочалися ще до початку повномасштабної війни, зокрема: «Свято Хризантем» режисера Семена Мозгового, «Ти – космос» режисера Павла Острікова, «Уроки толерантності» режисера Аркадія Непиталюка й інші.

Отже, аналіз фільмів за 2014–2024 рр. дає можливість визначити особливості українського ігрового кіно в умовах російсько-української війни, як-от:

- більшість фільмів створювалися молодими кіномитцями (режисерами, продюсерами й іншими) безпосередньо в період війни; їхня тематика присвячена подіям російсько-української війни;
- переважна кількість фільмів засновані на реальних подіях, для них характерна правдивість відтворення дійсності;
- деякі стрічки близькі до документальних;

- створення палітри екранних героїв, які демонструють характерну поведінку, притаманну, власне, українському архетипу;

- тенденція героїзації сучасників; герої – не пасивні спостерігачі, а активні персонажі;

- це нове покоління українського ігрового кіно, представленого на багатьох міжнародних кінофестивалях як дебютні стрічки;

- брак фінансів і спеціалістів кіногалузі;

- героїв фільмів грають не лише професійні актори, а й звичайні люди, військові, що брали участь у воєнних подіях тощо;

- відбулися зміни у процесі кіновиробництва; збільшувався термін створення фільмів; усе більше застосовується постпродакшн, виконання однією особою функцій режисера, продюсера, оператора і навіть актора.

Висновки. Отже, українське ігрове кіно в умовах російсько-української війни надихає на боротьбу за свободу, допомагає пережити важкі часи, а головне – є потужним інструментом інформаційної боротьби, представляє всьому світу правдиві історії про події в Україні. Ігровим кінофільмам, у яких переважає ідеологічна тематика, притаманна специфічна художня місія – їхньою основою є відтворення духу патріотизму, вплетеного в несподівані повороти в розгортанні сюжету, пронизуючи долі та рішення кожного героя. Частка таких фільмів в українській кіноіндустрії протягом останнього десятиліття, позначеного збройною агресією, постійно зростає, що не лише є ознакою демонстрування любові до батьківщини та народу, а й має вирішальне значення для розуміння соціальної функції та виховного значення патріотизму. Такі кінотвори, тематика яких стає дедалі більше пов'язана з реальним життям, – це не просто повчальна оповідь, а зображення патріотизму за допомогою переконливих історій і дій персонажів, що допомагає глядачам зрозуміти поточні події та висвітлює майбутні прагнення.

Список використаних джерел:

Ахтем Сейтаблаєв: ««Кіборги» – це фільм про мир, який створюється під час війни» (2017, 3 жовтня). ТСН. <https://tsn.ua/ukrayina/ahthem-seitablayev-kiborgi-ce-film-pro-mir-yakiy-stvoryuyetsya-pid-chas-viyini-1003815.html>.

Балашова, О. (2024, 20 вересня). *Як війну зображують у кіно й літературі*. Ukrainer. <https://www.ukrainer.net/viyna-kino-literatura/>.

Воронік, Д. (2018). Конструювання образу героя в українському кіно періоду незалежності. *Мистецтвознавчі записки*, 34, 71–78.

- Голіченко, Ю. (2021). Правда в кіно: реалістичність образу сучасного українського історичного кіногероя. *Науковий вісник Київського національного університету театру, кіно і телебачення імені І.К. Карпенка-Карого*, 29, 51–58.
- Горлач, П. (2022, 28 червня). В Україні знімають перше повнометражне ігрове кіно від початку війни. Суспільне. Культура. <https://suspilne.media/culture/254993-v-ukraini-znimaout-perse-povnometrazne-igrove-kino-vid-pocatku-vijni/>.
- Демура, А. (2024). Кіно травмуючої дійсності: між репрезентацією та досвідом. *Науковий вісник Київського національного університету театру, кіно і телебачення імені І.К. Карпенка-Карого*, 34, 106–113.
- Друзюк, Я. (2020, 23 жовтня). Чому «Атлантида» – головний український фільм року. Віледж. <https://www.village.com.ua/village/culture/movies/303355-chomu-atlantida-golovniy-ukrayinskiy-film-roku-velika-istoriya-pro-film-valentina-vasyanovicha>.
- Журавльова, Т. (2023). Українське екранне мистецтво початку XXI ст. у процесі національної ідентифікації. *Науковий вісник Київського національного університету театру, кіно і телебачення імені І.К. Карпенка-Карого*, 32, 93–100.
- Кабачій, М. (2023, 24 березня). Міф про богоборця на фоні Маланки. Фільм «Памфір» нарешилі вийшов у кінопрокат. Українська правда. <https://life.pravda.com.ua/culture/2023/03/24/253501/>.
- Кіно ігрове. Велика українська енциклопедія : ел. версія. https://vue.gov.ua/Кіно_ігрове.
- Магалецька, О. (2024). Кіно й ідеологія. Не партійна, а суспільна. *Кіно-Театр*, 5. <https://ktm.ukma.edu.ua/index.php/ktm/article/view/598>.
- Малишенко, А. (2022, 13 грудня). 2022 рік – один із найкращих для українського кіно. Але чи побачимо ми нові фільми у 2023-му? Віледж. <https://www.village.com.ua/village/culture/culture-2022/333879-2022-rik-odin-iz-naukraschih-dlya-ukrayinskogo-kino-ale-chi-pobachimo-mi-novi-filmi-u-2023-mu>.
- Мистецтво під час війни: розвиток українського кіно (2023, 31 жовтня). Дивись info. <https://dyvys.info/2023/10/31/rozvytok-ukrayinskogo-kino/>.
- Підгора-Гвядзовський, Я. (2024, 6 липня). Попри війну: які фільми знімаються в Україні. Sestry. <https://www.sestry.eu/statti/popri-viynu-yaki-filmi-znimayutsya-v-ukrayini>.
- Пономаренко, О. (2024). Екранний герой як камертон культурної орієнтації сучасного суспільства. *Науковий вісник Київського національного університету театру, кіно і телебачення імені І.К. Карпенка-Карого*, 34, 160–165.
- Попіль, Д. (2019, 21 травня). «Позивний Бандерас» – український блокбастер. Наше слово. <https://nasze-slowo.pl/pozivnij-banderas-ukra-nskij-blokbuster/>.
- Семенова, О. (2021). Вітчизняний кінематограф як протидія інформаційній агресії Російської Федерації (на прикладі історико-патріотичного кіно). *Українознавство*, 2 (79), 30–49.
- Смерека, Є. (2022, 31 жовтня). 9 знакових фільмів про російсько-українську війну. Mind. <https://mind.ua/publications/20248901-9-znakovih-filmiv-pro-rosijsko-ukrayinsku-vijnu>.
- Смерека, Є. (2024, 10 серпня). Українські фільми про війну, які ви ще не бачили. Mind. <https://mind.ua/publications/20277425-ukrayinski-filmi-pro-vijnu-yaki-vi-she-ne-bachili>.
- Українське кіно – потужний інструмент в інформаційній війні: Артем Колобаєв про значення кіноіндустрії під час воєнного стану (2024, 2 вересня). УНТ. <https://unt.ua/news-suspilstvo-culture/133749-ukra-ns-ke-k-no---potuzhniy-nstrument-v-nformac-yn-y-v-yn-artem-kolyuba-v-pro-znachennya-k-no-ndustr-p-d-chas-vo-nnogo-stanu.html>.
- Українське кіно після Перемоги – перспективи розвитку (2023, 4 липня). Укрінформ. <https://www.ukrinform.ua/rubric-culture/3731351-ukrainske-kino-pisla-peremogi-perspektivi-rozvitku.html>.
- Bezruchko, O., & Stepanenko, N. (2024). Cinema as a Basis for the Formation / Creation of Modern National Identity. *Вісник Київського національного університету культури і мистецтва. Серія «Аудіовізуальне мистецтво і виробництво»*, 7(1), 20–30.
- Ober, J., Rusakov, S., & Matuskevych, T. (2024). The effects of the war in Ukraine on the environment of Ukrainian artists: An evaluation by a diagnostic survey. *Media, War & Conflict*, 0 (0). <https://doi.org/10.1177/17506352241269604>.

References:

- Akhtem Seitablaiev: ““Kiborhy” – tse film pro myr, yakyi stvoriuietsia pid chas viiny*” [Akhtem Seitablaiev: “Cyborgs is a film about peace created during war”] (2017, 3 zhovtnia). TSN. <https://tsn.ua/ukrayina/akhtem-seitablaiev-kiborgi-ce-film-pro-mir-yakiy-stvoryuyetsya-pid-chas-viiny-1003815.html> [in Ukraine].
- Balashova, O. (2024, 20 veresnia). *Yak viynu zobrazhaiut u kino y literaturi. Ukrainer* [How war is portrayed in film and literature]. <https://www.ukrainer.net/viyna-kino-literatura/> [in Ukraine].
- Bezruchko, O., & Stepanenko, N. (2024). Cinema as a Basis for the Formation / Creation of Modern National Identity. *Visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu kultury i mystetstv. Seria “Audiovizualne mystetstvo i vyrobnytstvo”*, 7 (1), 20–30 [in English].

Demura, A. (2024). Kino travmuiuchoi diisnosti: mizh reprezentatsiieiu ta dosvidom [Traumatic Reality Cinema: Between Representation and Experience]. *Naukovyi visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu teatru, kino i telebachennia imeni I.K. Karpenka-Karoho*, 34, 106–113 [in Ukraine].

Druziuk, Ya. (2020, 23 zhovtnia). Chomu “Atlantida” – holovnyi ukrainskyi film roku [Why “Atlantis” is the main Ukrainian film of the year]. *Viledzh*. <https://www.village.com.ua/village/culture/movies/303355-chomu-atlantida-golovniy-ukrayinskiy-film-roku-velika-istoriya-pro-film-valentina-vasyanovicha> [in Ukraine].

Holichenko, Yu. (2021). Pravda v kino: realistychnist obrazu suchasnoho ukrainskoho istorichnoho kinoheroia [Truth in cinema: the realism of the image of a modern Ukrainian historical film hero]. *Naukovyi visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu teatru, kino i telebachennia imeni I.K. Karpenka-Karoho*, 29, 51–58 [in Ukraine].

Horlach, P. (2022, 28 chervnia). V Ukraini znimaiut pershe povnometrazhne ihrove kino vid pochatku viiny [The first full-length feature film since the start of the war is being shot in Ukraine]. *Suspilne. Kultura*. <https://suspilne.media/culture/254993-v-ukraini-znimaut-pershe-povnometrazhne-igrove-kino-vid-pochatku-vijni/> [in Ukraine].

Kabatsii, M. (2023, 24 bereznia). Mif pro bohobortsia na foni Malanky. Film “Pamfir” nareshiti vyishov u kinoprokat [The myth of the god-fighter against the backdrop of Malanka. The film “Pamfir” is finally released in cinemas]. *Ukrainska pravda*. <https://life.ppravda.com.ua/culture/2023/03/24/253501/> [in Ukraine].

Kino ihrove [Game cinema]. (n.d.). *Velyka ukrainska entsyklopediia* : el. versii. https://vue.gov.ua/Kino_ihrove [in Ukraine].

Mahaletska, O. (2024). Kino y ideolohiia. Ne partiina, a suspilna [Cinema and ideology. Not party, but social]. *Kino-Teatr*, 5. <https://ktm.ukma.edu.ua/index.php/ktm/article/view/598> [in Ukraine].

Malysenko, A. (2022, 13 hrudnia). 2022 rik – odyn iz naikrashchyykh dlia ukrainskoho kino. Ale chy pobachymo my novi filmy u 2023-mu? [2022 is one of the best years for Ukrainian cinema. But will we see new films in 2023?]. *Viledzh*. <https://www.village.com.ua/village/culture/culture-2022/333879-2022-rik-odin-iz-naykraschih-dlya-ukrayinskogo-kino-ale-chi-pobachimo-mi-novi-filmi-u-2023-mu> [in Ukraine].

Mystetstvo pid chas viiny: rozvytok ukrainskoho kino [Art during war: the development of Ukrainian cinema] (2023, 31 zhovtnia). *Dyvys info*. <https://dyvys.info/2023/10/31/rozvytok-ukrayinskogo-kino/> [in Ukraine].

Pidhora-Hviazdovskiy, Ya. (2024, 6 lypnia). Popry viinu: yaki filmy znimaiutsia v Ukraini [Despite the war: what films are being shot in Ukraine]. *Sestry*. <https://www.sestry.eu/statti/popri-viynu-yaki-filmi-znimayutsya-v-ukrayini> [in Ukraine].

Ponomarenko, O. (2024). Ekranni heroii yak kamerton kulturnoi orientatsii suchasnoho suspilstva [The screen hero as a tuning fork of the cultural orientation of modern society]. *Naukovyi visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu teatru, kino i telebachennia imeni I.K. Karpenka-Karoho*, 34, 160–165 [In Ukraine].

Popil, D. (2019, 21 travnia). “Pozyvnyi Banderas” – ukrainskyi blokbuster [“Callsign Banderas” – Ukrainian blockbuster]. *Nashe slovo*. <https://nasze-slowo.pl/pozivnij-banderas-ukra-nskij-blokbuster/> [in Ukraine].

Semenova, O. (2021). Vitchyzniani kinematohraf yak protydiia informatsiinii ahresii Rosiiskoi Federatsii (na prykladi istoriko-patriotichnoho kino) [Domestic cinema as a counteraction to the information aggression of the Russian Federation (using the example of historical-patriotic cinema)]. *Ukrainoznavstvo*, 2 (79), 30–49 [in Ukraine].

Smereka, Ye. (2022, 31 zhovtnia). 9 znakovykh filmiv po rosiisko-ukrayinsku viinu [9 iconic films about the Russian-Ukrainian war]. *Mind*. <https://mind.ua/publications/20248901-9-znakovih-filmiv-pro-rosijsko-ukrayinsku-vijnu> [in Ukraine].

Smereka, Ye. (2024, 10 serpnia). Ukrainski filmy pro viinu, yaki vy shche ne bachyly [Ukrainian war films you haven't seen yet]. *Mind*. <https://mind.ua/publications/20277425-ukrayinski-filmi-pro-vijnu-yaki-vi-shche-ne-bachyli> [in Ukraine].

Ukrainske kino – potuzhnyi instrument v informatsiinii viini: Artem Koliubaiev pro znachennia kinoindustrii pid chas voiennoho stanu [Ukrainian cinema is a powerful tool in the information war: Artem Kolyubayev on the importance of the film industry during martial law] (2024, 2 veresnia). *UNT*. <https://unt.ua/news-suspilstvo-culture/133749-ukra-ns-ke-k-no---potuzhniy-nstrument-v-nformac-yn-y-v-yn-artem-kolyuba-v-pro-znachennya-k-no-ndustr-p-d-chas-vo-nnogo-stanu.html> [in Ukraine].

Ukrainske kino pislia Peremohy – perspektyvy rozvytku [Ukrainian cinema after the Victory – development prospects] (2023, 4 lypnia). *Ukrinform*. <https://www.ukrinform.ua/rubric-culture/3731351-ukrainske-kino-pisla-peremogi-perspektivi-rozvitku.html> [in Ukraine].

Voronik, D. (2018). Konstruiuvannia obrazu heroia v ukrainskomu kino periodu nezalezhnosti [Constructing the image of a hero in Ukrainian cinema during the period of independence]. *Mystetstvoznachchi zapysky*, 34, 71–78 [in Ukraine].

Zhuravlova, T. (2023). Ukrainske ekranne mystetstvo pochatku KhKhI stolittia v protsesi natsionalnoi identyfikatsii [Ukrainian screen art of the early 21st century in the process of national identification]. *Naukovyi visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu teatru, kino i telebachennia imeni I. K. Karpenka-Karoho*, 32, 93–100 [in Ukraine].

Ober, J., Rusakov, S., & Matusyevych, T. (2024). The effects of the war in Ukraine on the environment of Ukrainian artists: An evaluation by a diagnostic survey. *Media, War & Conflict*, 0 (0). <https://doi.org/10.1177/17506352241269604> [in English].

Дарморіз Оксана Володимирівна,
*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри теорії та історії культури
Львівського національного університету імені Івана Франка
orcid.org/0000-0003-2455-9573
oksana.darmoriz@lnu.edu.ua*

УКРАЇНСЬКІ РУХИ ОПОРУ ЯК СКЛАДОВА НОВОЇ СОЦІАЛЬНОЇ МІФОЛОГІЇ: НА МАТЕРІАЛАХ ВИСТАВКИ «НЕБАЧЕНА СИЛА»

У статті досліджено українські рухи опору часу актуальної російсько-української війни від 2014 року дотепер і їхнє значення для формування української національної ідентичності. Велике значення в національній ідентифікації належить спільним історичним міфам, які об'єднують людей і згуртовують спільноту. Усі важливі історичні події та феномени в національній історії міфологізуються та стають основою для розуміння спільного минулого та сьогодення, визначають головні моменти колективної пам'яті. Протистояння воєнній агресії та виявлення власної національної позиції на тимчасово окупованих територіях є дуже небезпечним, загрожує переслідуванням, ув'язненням чи навіть смертю, а тому зазвичай розглядається в контексті категорії героїчного та перетворюється на героїчний міф. Осмислення концептів, які стосуються кризових ситуацій у людському житті, особливо в часи війни потребують осмислення, проте їх раціоналізація є досить складною та травматичною. Саме тому людина і соціальна група обирають альтернативні шляхи для їх сприйняття. Зокрема, це може бути символізація через міф чи мистецтво. Аналіз мистецької рефлексії опору на тимчасово окупованих територіях (на матеріалах виставки «Небачена сила») дозволяє побачити нові міфологічні конструкти та їх засвоєння або несприйняття іншими. Нові українські герої, які діють/діяли в окупації, здебільшого безіменні, постають через свої подвиги, що також надає їм ареолу таємничості, сприяє міфологізації. Вони протиставляються не тільки ворогам, але й профанному життю звичайної людини. Перебільшення сили, сміливості, хитрості й інших якостей учасників опору возвеличує їх над звичайними людьми, ідеалізує, робить недосяжними та важливими. Ці нові міфи потребує спільнота ще й тому, що попередня історія українців у багатьох аспектах постає як дискусійна, яка більше ставить нерозв'язаних питань, ніж має об'єднувачих моментів. Натомість сучасна боротьба проти спільного ворога та її переведення в емоційну ірраціональну сферу міфу є саме тим чинником, який інтегрує людей у спільноту, формує нову політичну націю, визначає ознаки національної ідентичності.

Ключові слова: міф, українські рухи опору, соціальна міфологія, національна ідентичність, героїчний міф, мистецтво.

Darmoriz Oksana,
*PhD, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Theory and History of Culture
Ivan Franko National University of Lviv
orcid.org/0000-0003-2455-9573
oksana.darmoriz@lnu.edu.ua*

UKRAINIAN RESISTANCE MOVEMENTS AS PART OF A NEW SOCIAL MYTHOLOGY: BASED ON THE MATERIALS OF THE EXHIBITION “UNSEEN FORCE”

The article analyses the role of Ukrainian resistance movements in the context of the ongoing Russian-Ukrainian conflict, from its inception in 2014 to the present day, and their impact on the formation of Ukrainian national identity. Common historical myths that unite people and unite the community are of great importance in the process of national identification. All important historical events and phenomena in national history are mythologized and become the basis for understanding the common past and present, as well as define the main points of collective memory. All significant historical events and phenomena in national history are mythologized and become the foundation for understanding

the collective past and present, as well as defining the primary elements of collective memory. Those who oppose military aggression and express their national position in territories that are temporarily occupied face significant risks, including persecution, imprisonment, and even death. As a result, such actions are often viewed within the context of heroic actions and become part of a heroic narrative. The comprehension of the concepts related to crisis situations in human life, especially in times of war, requires a certain level of understanding. However, the rationalization of these concepts is known to be quite complex and traumatic. That is why people and social groups choose alternative ways to understand them. In particular, it can be symbolized through myth or art. An analysis of the artistic reflection of resistance in temporarily occupied territories (based on the materials of the exhibition “Unseen Power”) allows us to identify new mythological constructs and their acceptance or rejection by others. The new Ukrainian heroes who are acting/ have acted during the occupation are mostly nameless, appearing through their actions, which also gives them an air of mystery and contributes to their mythologization. They are opposed not only to the enemy, but also to the profane life of an ordinary person. Exaggerating the strength, courage, cunning, and other qualities of resistance members, elevating them above ordinary people, idealizing them, making them impossible to achieve and important. The community needs these new myths because the previous history of Ukrainians in many ways appears as a controversial one, raising more unresolved issues than unifying moments. Instead, the modern movement against a common enemy and its transformation into the emotional and irrational sphere of myth is precisely the factor that integrates people into a community, forms a new political nation, and defines the features of national identity.

Key words: myth, Ukrainian resistance movements, social mythology, national identity, heroic myth, art.

Вступ. Опис проблеми. У сучасному світі спільноти послуговуються величезною кількістю соціальних міфів як схематизованих спрощених колективних уявлень про спільноту, людину, навколишнє середовище. Ці уявлення працюють у сфері емоцій і чуттєвого досвіду, мають ірраціональну природу, а також визначають місце людини в соціумі, формують її цінності та впливають на індивідуальну та суспільну поведінку. Попри максимальну раціоналізацію людського життя, яка зумовлена розвитком науки та появою технологічних досягнень, людство продовжує жити в полоні міфів і керуватися ними. Нині українське суспільство перебуває у стані руйнування частини соціальних міфів, які були наслідком колоніального минулого та неокolonіальних впливів. І щоб заповнити порожню нішу в картині світу, яка формується здебільшого міфологічними конструктами, необхідно вкладати в неї уявлення, які відповідають новим знанням про історію та сьогодення. Тобто ми так чи інакше будемо нову соціальну міфологію, відбувається це різними шляхами, один з яких – створити пам’ять про сьогодення, неофіційну, ґрунтовану на сучасній політичній кон’юктурі, і навіть не історичну, ґрунтовану на хронології подій, а власне засновану на емоційному сприйнятті подій цієї війни. Водночас важливо також розуміти механізми та способи побудови цієї нової картини світу, нової міфології та пов’язаної з ними нової ідентичності.

Аналіз досліджень і публікацій. У науковому дискурсі навколо означеної проблематики

варто виокремити кілька векторів досліджень. По-перше, це дослідження, які стосуються проблем соціальної міфології. Зокрема, це праці Ж. Сореля, М. Еліаде, Е. Касирера, Р. Барта, Ю. Шайгородського, В. Артюха, Д. Судина, Д. Усова й інших.

По-друге, варто говорити про вивчення окремих складових частин (конструкти, міфологеми тощо) у руслі аналізу деконструкції колоніальних впливів на українську спільноту. Тут варто згадати праці М. Рябчука, В. Брехуненка, В. Гриневича, Л. Зашкільняка. Також це зацікавлення науковців проблемою міфологізації сучасної війни, серед них – Т. Снайдер, П. Померанцев, Г. Почепцов, К. Кузіна, О. Сморгевська.

Мистецтво – також спосіб емоційного осмислення реальності (сучасної, минулої чи навіть уявної майбутньої), тому теж може бути механізмом конструювання міфології та культурної пам’яті. І роль мистецтва в цьому процесі дуже важлива. Водночас цим питанням натепер цікавиться вкрай обмежене коло дослідників. Це здебільшого науковці, які об’єднані навколо платформи культури пам’яті «Минуле/Майбутнє/Мистецтво», як-от П. Байцим, Л. Герман, О. Довгополова, К. Малих, Ю. Манукян, К. Філюк, Б. Філоненко й інші. Їхні тексти стосуються або термінологічного опрацювання окремих тем, або аналізу конкретних кейсів (виставок). Уважаю, що такий підхід нині може бути досить ефективним, бо дозволяє екстраполювати конкретні дані на загальну ситуацію. До того ж об’єктивний цілісний аналіз ситуації, яка перебуває в активній фазі стадії

становлення, є практично неможливим через її незавершеність.

Мета статті – виокремити аспекти проблеми конструювання нової соціальної міфології в Україні як способу формування нової колективної картини світу та національної ідентичності мистецькими та виставковими засобами на матеріалах виставки «Небачена сила», присвяченої опору українців у російській окупації.

Виклад основного матеріалу дослідження.

Кожна людина, як і соціальна група (зокрема, національна), для розуміння себе та свого місця в соціумі та природі вибудовує власну картину світу. Частиною цієї картини світу є міфологічні уявлення, що є наслідком ірраціонального й емоційного пізнання. Ці уявлення формують нову (іноді – фантастичну, іноді – спрощену) реальність, яка сприймається як життєва дійсність і не підлягає критичному осмисленню. Таких реальностей у сучасної людини може бути кілька, міфологіка дозволяє їм співіснувати без жодних суперечностей чи когнітивного дисонансу. Відбувається своєрідне моделювання світу, коли міф виступає довершеною моделлю Всесвіту, а будь-яке порушення міфологічних приписів чи норм може знищити існуючу гармонію. Водночас це не означає, що міфологічні уявлення не мають зв'язку з дійсністю, навпаки, дійсність здебільшого і є основою для побудови цих уявлень, оскільки саме її потрібно пояснити. Картина світу великої частини українського соціуму формувалася під довготривалими колоніальними та неокolonіальними впливами, закарбовуючись, серед іншого, і через міфологеми та ритуали. Після воєнної агресії РФ на українській території з 2014 р., а особливо після повномасштабного вторгнення 24 лютого 2022 р., ці наративи, міфологеми та ритуали почали різко дисонувати з реальністю. Для пояснення світу та того, що відбувається з людиною, вона потребує нової соціальної міфології. Зважаючи на те, що і міфологічне мислення і мистецтво оперують образами, мистецьке осягнення світу стає дуже важливим чинником у формуванні міфологічних розповідей і міфологем.

Міфологічна думка сконцентрована насамперед на метафізичних проблемах, як-от життя та смерть, доля тощо, які є особливо актуалізованими в часі війни. Осмислення їх засобами мистецтва полегшує пошук відповідей на ці

запитання, особливо якщо вони є болючими та викликають емоційний відгук у людини та спільноти. Мистецтво, як і міфологіка, довільно використовує категорії часу, простору, кількості, якості, причинно-наслідкового зв'язку. Так, простір і час за потреби стискаються, розтягуються чи зовсім усуваються, але предметність світу водночас залишається непорушною. Також у цьому процесі важливе місце може належати новому підходу до музейних практик (так звана «нова музеологія»), який з'являється наприкінці 1980-х рр. Він спрямований на активне включення глядача в комунікацію з кураторами та музейним простором. «Наголос у музейній експозиції робиться на емоційне втягування глядача. Для цього використовуються інструменти включення тілесного досвіду: від використання спеціфіки приміщень (контраст світла і темряви, вузькі проходи, нахил підлоги тощо) до активізації відчуттів, які традиційно не задіювались у музеї – наприклад, робота із запахами та звуками. Це дає можливість подолати раціональні фрейми: так, запах діє швидко й ірраціонально, діє на ділянки мозку, які відповідають за емоції та формують пам'ять. Експозиції стають місцем імерсивних практик (екскурсії-перформанси, променад-спектаклі тощо), безпосереднього втягування глядача у проектування музейної події» (Довгополова, 2024).

Виставка «Небачена сила» (кураторки Ольга Муха і Тетяна Філевська, організатор ГО «УАК-Львів») (УАК-Львів, 2024), яка є предметом дослідження, присвячена українському опору російській окупації на тимчасово окупованих територіях. Вона розповідає про громадський рух «Жовта стрічка», який виник у квітні 2022 р. в Херсоні, жіночий рух «Зла Мавка», організований у 2023 р. в Мелітополі, окремі ініціативи у Криму тощо. Серед представлених робіт: відео «Ukrainer» із проекту «Деокупація», картонні карикатурні фігури «російських визволителів» Сергія Захарова, що стояли на вулицях Донецька у 2014 р., меми Максима Паленка, відеоісторії про поранені об'єкти культури у Тростянці й Охтирці, зафільмовані Музейним кризовим центром у рамках проекту «Поранена культура», лабіринт «Роблю вигляд» із плакатами кримського художника Антіка Данова, що передає шизофренічність реальності окупації, яка може варіюватися залежно від того,

з ким розмовляєш і в якому місці, твори Марії Куліковської, Алевтини Кахідзе, Лії Достлєвої, Юлії По, Еміне Зіятдінової, Юлії Данилевської.

Для міфологічної свідомості сприйняття навколишнього світу відбувається через накладання антропометричних характеристик на навколишнє середовище. Людина все вимірює власними мірками, порівнює із власним тілом, буттям, існуванням, світ у міфі не є винятком. Сучасний міф також антропоцентрує Всесвіт: людина наближається до міфу, включається в нього, стає його частиною, приміряє на себе ролі, які їй пропонує міф і які актуалізують її нереалізовані бажання. Водночас вона й надалі залишається «мірою всіх речей». Виставка «Небачена сила» розповідає персональні героїчні історії звичайних людей, що дозволяє будь-якому глядачу «приміряти» цю історію на себе, відчутти себе частиною цього опору. «Перша інсталяція, яка її відкриває, – це постаті, – зазначила Ольга Муха, якій і належить ідея інсталяції. – Ці силуети ми зробили водночас і персоналізованими, і не персоналізованими. Кожен із них має свого прототипа, і це публічні історії, але непублічні люди. Це пересічні українці, які опинилися в непересічних обставинах і ухвалили своє рішення: хтось урятував багато тварин, це літні люди, які через надлюдські зусилля виходять самотужки з окупації, це хтось, хто віддає всі свої заощадження, щоб підтримати українські збройні сили, це ті, хто ризикують собою і на тимчасово окупованих територіях теж допомагають ЗСУ і нагадують, що ми тут на окупованих територіях – Україна» (Муха, Дарморіз, 2024). Прикметно, що ці постаті для виставки створено дзеркальними, так глядач у впізнаваному образі (бо це дуже відомі завдяки ЗМІ історії) бачить себе.

Іншим важливим аспектом міфологічного мислення є використання бінарних опозицій, а саме впровадження відношень двох протилежних елементів, які мають загальні характеристики і належать до одного класу. К. Леві-Строс зазначав, що міфологічне мислення виходить із ряду опозицій і спрямовується на їхнє поступове «осереднення» (зближення) (Леві-Строс, 2000, с. 237–238). Сучасна українська культура ввібрала значну кількість протиставлень, як бінарних, так і континуумних. Водночас у різні періоди історичного розвитку окремої спільноти актуалізуються ті опозиційні структури,

які відповідають колективним очікуванням і співвідносяться з логікою подій і наявної соціокультурної ситуації. Саме вони і стають підґрунтям міфологічної картини світу.

Найзначнішим чинником формування сучасної української міфологічної картини світу є воєнна агресія з боку РФ, яка, попри все, ще й стимулювала процеси творення української нації як політичної. Ці події сприяють утвердженню й активізації протиставлень *свій – чужий, хаос – космос, війна – мир, смерть – життя, свобода – несвобода*. Окрім того, актуальними залишаються опозиції, характерні і для мирного часу: *чоловіче – жіноче, старий – молодий, дитина – дорослий, краса – потворність, щастя – нещастя, успіх – невдача, сучасність – історія (пам'ять), минуле – майбутнє, множинне – одиничне*. Виставкова експозиція представляє історії з окупованих територій і актуалізує всі перелічені опозиції в цих розповідях. Також відбувається «осереднення» досвідів: глядачі, які не мають досвіду окупації, можуть його деяким чином осягнути, зіставити із своїм, абсолютно протилежним. Динаміка виставки побудована таким чином, що постійно звертається до відвідувача через драматичні моменти, які показують силу окремої людини, силу групи, силу спільноти і мають наділити силою того, хто побував на виставці.

Міфологіка, яка структурує та формує міфологічне мислення, визначає спосіб міфологічного світорозуміння та світосприйняття, постає в міфологічній картині світу у вигляді міфологічних уявлень, розповідей і дій, за допомогою специфічних мисленневих конструктів. Можна виокремити основні елементи, які формують картину світу людини, серед них просторовий (стосується формування особистого простору через порівняння з Іншим та Чужим), часовий (відповідає за членування часу, у міфі представлений через *минуле – майбутнє* та *щасливе – нещасливе*), предметний (структурує сферу окультуреного людиною «свого» світу), духовний (лежить у площині метафізики й аксіології). Усі ці складники стають важливими елементами й виставкового простору, у якому використовуються VR-технології, поетичні інсталяції, відеоісторії, живопис, артефакти щодо життя в окупації чи полону, щоденники.

Так, у просторовому вимірі іншим стає, з одного боку, ворог, з іншого – той «незнаний»,

що залишився на окупованій території і про якого ми маємо не досить інформації. Зокрема, на особливу увагу тут заслуговує інсталяція з 5 кліток, які символізують 5 окупованих територій. Усередині клітки розміщено планшет з інформацією про те, що відбувається в конкретній області під окупацією. Зовні клітки – жовта стрічка з написом «Вибір», що символізує свободу, яка можлива лише за межами окупації. Також важливими елементами співучасті є стіна солідарності «Залиш свою підтримку опору» та лабіринт, який експериментує із простором (оскільки побудований із використанням чорного кольору, який ніби імітує суцільну темряву, підсвіченими є лише поодинокі написи на чорному тлі) і часом (написи російською мовою розмивають межу між теперішнім і майбутнім, явним і уявним, бо ними автор імітує нормальне життя в ненормальних умовах).

Предметний вимір водночас дуже особистісний і груповий/суспільний, який засвідчує зв'язок із минулим, виявляє проукраїнську позицію та потребу возз'єднання з нацією територіально та духовно. Його ми бачимо через прапори, вивезені з окупації чи відтворені за образами тих, які використовувалися на різноманітних мітингах проти окупаційного режиму, домашні фото та відео з доокупаційного життя та життя в окупації, вишиті сорочки, щит Романа Ратушного, відтворені листки щоденників тощо.

Духовний вимір відсилає до загальнолюдських цінностей, як-от свобода, безпека, права людини (які постійно порушуються в окупації), дім (який часом може ще існувати фізично, але бути втраченим), родина тощо.

Водночас міфологічна свідомість послугує так званим міфологічним часом, який вона наповнює змістом і подіями, важливими для міфу. Він підпорядковує собі соціальне буття і відсилає людину до так званої священної історії групи/нації/держави, їхнього «золотого віку». Цей період стосується спільного минулого і відтворюється колективною пам'яттю. Оскільки українська нація перебуває в активній фазі становлення, то можна стверджувати, що українці переживають цей міфологічний першочас (або його актуалізацію) саме зараз. Це добре розуміють творці виставки: «Ці нові образи можуть стати фундаментом для нової

ідентичності, бо ми себе віднаходимо. Ідентичності, яка вибудовується. Ми віднаходимо старі нові імена із класичної літератури, нові імена сучасної літератури. Нам пощастило жити в часі, коли забуття неможливе» (Муха, Дарморізі, 2024).

Залучення глядача до пізнання іншого, незнаного для нього світу, але який необхідно включити у власний досвід, бо він є частиною колективної реальності нації, добре демонструє семіотична концепція інтертекстуальності Р. Барта (Barthes, 2002, р. 18–20). Він виокремлює 5 типів кодів: герменевтичний, семічний, символічний, проайретичний і культурний, які становлять сітку, проходячи через яку, інформація стає текстом.

Герменевтичний код застосовується для виділення одиниць, які дозволяють сконцентрувати, загадати, сформулювати, ретардувати та розгадати загадку. У виставці ці одиниці вже виділені та включені в контекст, проте, щоби побудувати історію, глядач має з ними активно провзаємодіяти.

Семічний відповідає за виділення смислових неподільних одиниць (сем), зберігаючи за ними право на мінливість і хаотичність. Виставка має логіку побудови, водночас реципієнт має можливість сприймати її частинами та будувати свою історію, оскільки в єдине тло виставкового простору включені окремі автономні теми: «Історія та роль ненасильницького опору»; «Руки «Жовта стрічка» та «Зла Мавка»»; «Щоденники з окупації»; «Жіноче обличчя спротиву»; «Меми Перемоги», «Деокупація», «Сила музейного нетворкінгу» (інтерактивна секція із VR), «Лабіринт», «Щит Майдану», «Поміж сирен», кампанії підтримки і солідарності за участі різних авторів і партнерів.

За допомогою символічного коду глядач виявляє полівалентні смисли, що забезпечує можливість різних підходів до прочитання тексту. Зокрема, вишиті рушники та сорочки із проєкту «Двічі врятовані» Олени Маляренко та Яни Голубятникової є водночас символом української культури, бо експонувалися до окупації на виставці народної творчості у Станіславській бібліотеці на Херсонщині, та символом незламності (під час окупації в цій бібліотеці росіяни зробили катівню для місцевих мешканців, а після визволення – на експозиційних сорочках виявили сліди крові, що свідчить

про те, що ними витирали кров допитуваних). Або ж лабіринт, спільне творіння кураторки виставки Ольги Мухи та кримського митця Антика Данова постає водночас символом втрати ідентичності, а також символізує ціну виживання в постійній небезпеці, коли необхідно представляти кимось іншим, приховувати свої справжні погляди та цінності.

Проайрестичний формує послідовність, яка розгортається в ритмі номінації, яка відшукуює себе сама і сама себе закарбовує, опираючись не стільки на логічне, скільки на емпіричне підґрунтя. Ця послідовність уже закладена кураторами, проте є відкритою для сприйняття та формується, залежно від досвіду відвідувача. Скажімо, інсталяція «Кримський пляж» Юлії По та Лії Достлевої зібрана з камінців із кримських пляжів, які люди привезли зі своїх подорожей у Крим. Ці камінці нагадують про щось особисте – про власні дні, власні історії, пов'язані з півостровом. Біля інсталяції було розміщено м'які крісла-мішки, тож глядачі могли відпочити на них і згадати (або уявити) власні подорожі до Криму, тобто навмисно створене місце для рефлексії.

Культурні коди варто розуміти як цитаті – вилучення з якоїсь сфери знання (фізичного, фізіологічного, медичного, психологічного, історичного тощо) чи людської мудрості. Щодо виставки йдеться як про відсилку до універсальних знань, моральних дилем і виборів, так і про національну культурну специфіку: «Хотілося розповісти про рухи ненасильницького спротиву через особливі образи. Злі Мавки – це образ сили, коли сексуальність не є вразливістю жінки, а перетворюється на зброю. Це ризикові речі, але вони показують силу. Цей образ мавки – це наратив жіночої сили, такий дуже небезпечний міфологічний образ» (Муха, Дарморіз, 2024). Упровадження таких образів, з одного боку, реактуалізує їх у міфологічній традиції як давно забуті, а з іншого – доповнює новими смислами.

Міфологічна реальність сьогодення пов'язана передусім з існуванням героїчного міфу. Культурний герой – це саме той взірць, який людина хоче наслідувати у своєму житті, це може бути будь-хто, поведінку кого можна представити як ідеалізований тип чи від якого очікують благ для спільноти та себе особисто. Т. Карлайл одним із перших описував героїв

соціального міфу як таких, яким поклоняються в суспільстві. Розвинене поклоніння героям він уважав запорукою стабільності суспільного та політичного устрою (Carlyle's, 1906).

Герой у міфі постає як той, хто здатний на подвиг, надзвичайне надзусилля, яке не до снаги звичайній людині. Він не лише протистоїть ворогам своїм чи суспільним, але й протиставляється профанному життю інших людей. Міфологізований образ героя витісняє в суспільній свідомості реальний прототип, змушує спільноту прийняти (а іноді й самому створити) ідеалізований образ. Ми відкидаємо людські, «гріховні» якості героя і бачимо в ньому щось більше, ніж насправді, те, що возвеличує його над усіма іншими людьми. Дж. Кемпбел характеризував героїв, чоловіків чи жінок, кому пощастило пробитися крізь особисті та місцеві історичні обмеження до загальночинних, нормально людських форм. «Герой помирає як сучасна людина, але народжується заново як людина вічна – довершена, універсальна людина без особливостей» (Кемпбел, 1999, с. 22).

«Небачена сила» розповідає про українських героїв сучасної війни, коли героїзм може бути вимушеним, але необхідним. Водночас більше уваги приділено не розповідям про героя як такого (бо героїчний міф здебільшого будується навколо біографії героя), а про його подвиги. Іноді герої постають під псевдонімами або й зовсім безіменні, особливо коли йдеться про людей, які досі перебувають в окупації і для яких викриття є смертельно небезпечним. «Нам потрібні нові герої <...> Проте це історія про героїв без імен, бо про декого ми навіть не дізнаємося ніколи. І тому ці силуети – вони дзеркальні: коли ти наближаєшся до них, бачиш своє відображення, ти розумієш, що ти частина цієї сили, яка наснажує. Чим би ти не займався», – зазначає Ольга Муха (Муха, Дарморіз, 2024). Подвиги цих людей скеровані на благо спільноти і дають можливість сформувати цю спільноту. Такий формат побудови соціального міфу характерний для міфології Стародавнього Риму періоду Республіки, коли неважливо: чи будуть пам'ятати тебе, чи будуть пам'ятати твій подвиг, важливою є лише ідея спільноти та рідної землі.

Історії про героїв та їхні подвиги лягають в основу колективної пам'яті, яку становлять

не лише історичні події та їх тлумачення історичною наукою, але й «живі» спогади, які є результатом життєвого досвіду. За допомогою сучасного мистецтва та виставкових проєктів про сьогодні ми фіксуємо, а в деяких випадках і формуємо ці життєві спогади, так звану «живу» (усну) історію. Б. Шацька аналізує існування міфів у колективній пам'яті: «Міф стосується одиничної події. Він опертий на вірі, його істинність не підлягає верифікації. Міф творить суспільну сув'язь. Він радше інформує про те, якими є сучасні тривоги і стан духу, ніж про те, яким було минуле» (Шацька, 2011, с. 100). Також вона відзначає здатність колективної пам'яті творити сакральні взірці та позачасові типи – історичні герої в народній пам'яті позбавляються своєї індивідуальності, стають взірцем, персоніфікацією визначеної цінності. Теж саме стосується і подій, які в колективній пам'яті також стають зразками для вчинків і поведінки, важливими для існування групи, символами вагомими для неї вартостей.

Підхід, який лежить в основі виставки – персональні історії: такими є жіночі мистецькі рефлексії із секції «Ломикамінь 2.0» (під кураторством Тетяни Філевської), документальні історії від проєкту “Ukrainer” із серії «Деокупація», розповіді жінок з різних українських міст, що перебувають тепер у російській окупації (Щоденники мавок з окупації) тощо. Ці персональні історії, персональні стосунки мають також оприявнити людей, які через окупацію стають для решти українського суспільства – невидимими, а тому часто маркуються як зрадники. Так часто здебільшого і працює міфологічна свідомість – усе невідоме є незаниманими, а тому страшним, і маркується негативними характеристиками. Виведення невідомого на світло, пізнання його, дозволяє долучити до «свого» світу, увести у спільноту. З іншого боку, персональні історії людей, які втратили дім, безпеку, здоров'я, рідних, але зберегли гідність і мають сміливість протистояти злу, роблять їх зрозумілими для глядача (бо ці небезпеки залишаються актуальними і для інших), дозволяють пережити яскраві емоції та героїзувати їхні вчинки.

Ще один аспект, який вкладають організатори виставки, – звернення до тих, кому вдалося виїхати з окупованих територій; це по суті конструювання локальної міфологічної історії, яка попередньо в багатьох аспектах формувалась через колоніальні наративи, а тепер є втраченою і невідновлюваною. Людина потребує зв'язку з «малою батьківщиною» через емоційні образи та спогади. Більшість попередніх спогадів, зокрема в людей середнього віку та літніх, базувалась на радянському періоді, проте через російську агресію від них усвідомлено чи неусвідомлено дистанціюються. Повернення людині її емоційної прив'язки до рідної землі, занурення в щасливе і нещасливе минуле, усвідомлення ваги втраченого, але й водночас побудова нових зв'язків і смислів дає можливість набуття цю батьківщину заново.

Висновки. Міфологічна картина світу як важливий елемент колективної свідомості в українців формувалась довгий час під впливом російських колоніальних наративів. З початком війни та російської агресії вона була частково зруйнованою і потребує реконструкції. Зважаючи на те, що вона є наслідком емоційного осягнення світу та конструюється через образи, одним зі шляхів побудови нової міфології є мистецтво.

Виставка «Небачена сила», присвячена рухам опору на тимчасово окупованих територіях, за допомогою мистецьких образів і принципів нової музеології пропонує глядачам долучити до своєї картини світу знання про окуповані території та громадянський подвиг на цих територіях. Відбувається це через персоніфікацію невідомого (незаново досі) досвіду, наділення його елементами героїчного. Особистісний вимір історій, хоч часто і безіменний, проте дозволяє «олюднити» простір, долучити до «свого» світу, сприйняти його з емпатією. Актуалізуються проблеми людей на окупованих територіях через бінарні опозиції, які є спільними для всіх, кого зачепила війна. Представлені міфологеми, герої та їхні подвиги, об'єднання навколо спільного ворога, протистояння йому сприяють також формуванню національної ідентичності, яка перебуває у стадії активного становлення та колективних спогадів про війну.

Список використаних джерел:

- Довгополова, О. (2024). Нова музеологія. URL: <https://pastfutureart.org/glossary/>.
Кемпбел, Дж. (1999). Герой із тисячею облич. Київ: Видавничий дім «Альтернативи». 392 с.

- Леві-Строс, К. (2000). Первісне мислення. Київ: Український центр духовної культури. 324 с.
- Муха, О., Дарморіз, О. (2024). Небачена сила. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=FIjGOCxvGew>.
- УАК-Львів (2024). Небачена сила. URL: <http://unseen-force.com/uk/>.
- Шацька, Б. (2011). Минуле – пам'ять – міт, Чернівці: Книги – ХХ. 248 с.
- Barthes, R. (2002). *S/Z: An Essay*. Blackwell Publishing Ltd. 271 p.
- Carlyle's, T. (1906). On heroes, hero-worship, and the heroic in history. New York, London, Longmans, Green, and Co. URL: <https://archive.org/details/thomascarlyleson00carl/page/n5/mode/2up>.

References:

- Dovhopolova, O. (2024). Nova muzeolohiia [New museology]. Retrieved from: <https://pastfutureart.org/glossary/> [in Ukrainian].
- Kempbel, Dz. (1999). Heroi iz tysiacheiu oblych. [The Hero with a Thousand Faces] Kyiv: Vydavnychiy dim "Alternatyvy" [in Ukrainian].
- Levi-Stross, K. (2000). Pervisne myslennia [The Savage Mind]. Kyiv: Ukrainskyi tsentr dukhovnoi kultury [in Ukrainian].
- Mukha, O., Darmoriz, O. (2024). Nebachena syla [Unseen force]. Retrieved from: <https://www.youtube.com/watch?v=FIjGOCxvGew> [in Ukrainian].
- UAC-Lviv (2024). Nebachena syla [Unseen force]. Retrieved from: <http://unseen-force.com/uk/> [in Ukrainian].
- Shatska, B. (2011). Mynule – pamiat – mit [Past – memory – myth]. Chernivtsi: Knyhy – ХХ [in Ukrainian].
- Barthes, R. (2002). *S/Z: An Essay*. Blackwell Publishing Ltd. 271 p. [in English].
- Carlyle's, T. (1906). On heroes, hero-worship, and the heroic in history. New York, London, Longmans, Green, and Co. Retrieved from: <https://archive.org/details/thomascarlyleson00carl/page/n5/mode/2up> [in English].

Зарічна Яна Ігорівна,
здобувач вищої освіти ОС «доктор філософії»
за спеціальністю 034 «Культурологія»
Київського національного університету культури і мистецтв
orcid.org/0009-0008-0408-7736
zarichnayana@ukr.net

ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ КІНОФЕСТИВАЛІВ В УКРАЇНІ В УМОВАХ ВІЙНИ

Стаття присвячена виявленню особливостей організації та проведення кінофестивалів в Україні в умовах повномасштабної російсько-української війни. Наголошено на тимчасовому припиненні державного фінансування кінематографу, а також перенесенні дат і локацій кінофестивалів, змінах у програмі та форматі кіноконкурсів тощо.

Узагальнено досвід проведення міжнародних і всеукраїнських кінофестивалів, що відбулися в перший рік повномасштабного вторгнення: «Нова українська хвиля», LINOLEUM, «Київський тиждень критики», DOCUDAYS UA, КМКФ «Молодість» тощо, а також регіональних – «Карпатський гірський міжнародний кінофестиваль (СМІФФ)-2022» тощо. Акцентовано, що поступове поживлення культурно-мистецького життя в Україні у 2023 і 2024 роках, зокрема і в кіноіндустрії, відзначено проведенням Київського міжнародного кінофестивалю «Молодість», Одеського міжнародного кінофестивалю й інших кінодійств із демонстрацією найкращих і найактуальніших кінострічок.

Серед особливостей організації та проведення кінофестивалів в Україні в умовах російсько-української війни відзначено таке: іноді екстремальні умови проведення кінофестивалів; програми фестивалів складаються передусім зі стрічок, відзнятих цілком чи майже цілком до повномасштабного вторгнення; нові стрічки ігрового, документального чи короткометражного кіно представлені здебільшого воєнною тематикою; замість державної підтримки кіноіндустрія розраховує на міжнародну підтримку, грантові програми, залучення міжнародних партнерів для організації кінофестивалів, а також благодійних фондів із метою отримання фінансування. Відзначено, що кінофестивали в Україні роблять значний внесок у розвиток молодого українського професійного кіно, а також сприяють єднанню суспільства, допомагають зберегти надію та віру в перемогу українського народу у війні.

Ключові слова: кінофестиваль, кіноконкурс, показ кінофільмів, кіноіндустрія, російсько-українська війна.

Zarichna Yana,
Recipient of Higher Education OS "Doctor of Philosophy"
Specialty 034 "Culturology"
Kyiv National University of Culture and Arts
orcid.org/0009-0008-0408-7736
zarichnayana@ukr.net

FEATURES OF FUNCTIONING OF FILM FESTIVALS IN UKRAINE IN THE CONDITIONS OF WAR

The article is devoted to identifying the peculiarities of the organization and holding of film festivals in Ukraine in the conditions of a full-scale Russian-Ukrainian war. The temporary suspension of state funding of the cinema, as well as the postponement of dates and locations of film festivals, changes in the program and format of film competitions, etc., were emphasized.

The experience of international and all-Ukrainian film festivals that took place in the first year of the full-scale invasion is summarized: "New Ukrainian Wave", LINOLEUM, Kyiv Criticism Week, DOCUDAYS UA, KMKF "Molodist", etc., as well as regional – "Carpathian Mountain International Film Festival (СМІФФ)-2022" and others. It was emphasized that the gradual revitalization of cultural and artistic life in Ukraine in 2023 and 2024, including in

the film industry, was marked by the holding of the Kyiv International Film Festival “Youth”, the Odessa International Film Festival and other film events with the demonstration of the best and most relevant films.

Among the peculiarities of the organization and holding of film festivals in Ukraine in the conditions of the Russian-Ukrainian war, the following were noted: sometimes extreme conditions for holding film festivals; festival programs are composed primarily of tapes shot completely or almost completely before the full-scale invasion; new feature films, documentaries or short films are mostly presented with military themes; instead of state support, the film industry relies on international support, grant programs, the involvement of international partners for the organization of film festivals, as well as charitable foundations in order to receive funding. It was noted that film festivals in Ukraine make a significant contribution to the development of young Ukrainian professional cinema, as well as contribute to the unity of society, help preserve hope and faith in the victory of the Ukrainian people in the war.

Key words: film festival, film competition, film screening, film industry, Russian-Ukrainian war.

Вступ. Фестивальний рух, зокрема й у сфері кіно, завжди був популярний у соціокультурному житті в усьому світі. В Україні нині діють кінофестивалі різних видів, жанрів і спрямувань. Найпрестижнішим і найстарішим вважається Київський міжнародний кінофестиваль «Молодість», що отримав акредитацію Міжнародної федерації асоціацій кінопродюсерів (FIAPF, International Federation of Film Producers Associations). Через повномасштабне вторгнення Росії на територію України кінофестивалі, хоча і зазнали значних змін в організації та проведенні, не припинили цілком свою діяльність. Кінофестивалі, як і музичні й інші фестивалі, допомагають зберегти культурну спадщину, підтримувати моральний дух, подолати труднощі у складний для України час.

Аналіз попередніх досліджень. Різні аспекти кінофестивальної діяльності в Україні висвітлюються в дослідженнях науковців С. Васильєва (2020 р.), Я. Грановської (2019 р.), І. Зубавіної (2005 р.), Р. Комар і Є. Солових (2020 р.), Т. Кохана (2009 р.), Н. Мусієнко (2010 р.), Л. Новікової (2011 р.), Г. Погребняк (2021 р.), В. Скурагівського (2008 р.) та інших. Більшість із цих публікацій присвячено питанням історії й організації кінофестивалів в Україні, діяльності Київського міжнародного кінофестивалю «Молодість», огляду фільмів, представлених на кінофестивалях тощо. Проте всі ці дослідження охоплюють період до початку повномасштабної війни Російської Федерації проти України. Проблеми діяльності кінофестивалів в умовах війни нині практично не досліджено.

Мета статті – виявити особливості організації та проведення кінофестивалів в Україні в умовах повномасштабної російсько-української війни.

Виклад основного матеріалу. В умовах російсько-української війни, починаючи із

2014 р., пріоритети державної політики, зокрема й у сфері культури, а також безпосередньо культурно-мистецьке життя в Україні поступово змінювалися. З початком повномасштабного вторгнення країни-агресора сфера культури зазнала вкрай негативних впливів і кардинальних змін (Ober et al., 2024). Зокрема, тимчасово припинилося державне фінансування кінематографу, а «кіножиття» призупинилося, дати проведення кінофестивалів переносилися, змінювалися їх локації тощо. Найбільші труднощі у проведенні кінофестивалів спостерігалися в перший рік війни, особливо в перші місяці. Як зазначив кінокритик І. Кромф, «весна 2022 р. мала бути наповнена українськими прем'єрами, а також помітною участю українського кіно на міжнародних майданчиках» (Кромф, 2022), однак початок російської збройної агресії зруйнував усі плани. Усе ж кінофестивальний рух в Україні остаточно не припинився, українські фестивалі кіно почали відновлювати свою роботу. Так, уже у травні 2022 р. одним із перших стартував кінофестиваль «Нова українська хвиля» – щорічний кіноальманах Довженко-Центру, проведений мережею кінотеатрів «Планета кіно» та Gogol Media. Це серія показів і обговорень із фаховими експертами українських фільмів, знятих після 2014 р. Два тижні в Києві та Львові з перервами на повітряні тривоги відбувалися покази українського кіно з подальшим обговоренням фільмів із режисерами, акторами, операторами та продюсерами (Кромф, 2022).

У жовтні 2022 р., хоча й в умовах «віялових» відключень електроенергії, у київському кінотеатрі «Жовтень» традиційно відбувся шостий кінофестиваль «Київський тиждень критики» – головний міжнародний фестиваль арткіно столичної осені, під час проведення якого до інших програм фестивалю додалась і ретроспектива українських комедій (6-й Київський тиждень

критики, б. д.). Загалом на кінофестивалі було показано майже 30 українських і міжнародних кінострічок (Власова, 2023).

Попри складні умови війни, 51-й Київський міжнародний кінофестиваль (КМКФ) «Молодість» (офіц. сайт: molodist.com) усе-таки було проведено, хоча й пізніше – з 1 по 7 грудня 2022 р., і у скороченому варіанті. У надскладних умовах організаторам фестивалю вдалося зберегти всі основні програми; на конкурс було представлено 78 стрічок у 12-ти секціях, більшість із яких транслювалися у кінотеатрі «Жовтень» (51 Molodist, 2022).

Одеський міжнародний кінофестиваль (далі – ОМКФ) (офіц. сайт: new.oiff.com.ua), що проводився традиційно щорічно в липні в Одесі, у зв'язку з постійними обстрілами міста з початку війни у 2022 р. «мандрував» європейськими кінофестивалями: індустриї частини відбулись у межах Міжнародного кінофестивалю у Приштині *PriFest* (Косово), на Міжнародному кінофестивалі в Карлових Варах, українські секції проходили під час Талліннського кінофестивалю «Темні ночі», презентація проєктів *Works in Progress* за підтримки ОМКФ відбулася на Стокгольмському міжнародному кінофестивалі (Власова, 2023). Національний конкурс ОМКФ проходив вже в Польщі в жовтні 2022 р. – це був 13-й ОМКФ, що відбувся на 38-му Варшавському міжнародному кінофестивалі (Одеса на Віслі, 2022).

Змінили локацію і дати проведення й інші українські кінофестивалі, зокрема фестиваль документальних фільмів про права людини “DOCUDAYS UA” (офіц. сайт: docudays.ua) стартував у Великій Британії – програму українських документальних фільмів було організовано на кінофестивалі “Sheffield DocFest”. А вже в листопаді 2022 р. фестиваль “DOCUDAYS UA” продовжив покази в Києві. Фестиваль відкрили стрічкою «Маріуполіс-2» литовського режисера Мантаса Кведаравічуса, убитого росіянами в Маріуполі (Власова, 2023). Це найбільший в Україні фестиваль документального кіно, що до війни відбувався щороку в березні в Києві. Інший фестиваль документального кіно “Kharkiv MeetDocs” – головний фестиваль документального кіно у східних областях України – тимчасово переїхав із Харкова до Києва (Власова, 2023).

Міжнародний фестиваль актуальної анімації та медіамистецтва “LINOLEUM” (офіц. сайт:

linoleumfest.com), який вважається найбільшим показом авторської анімації в Україні, змушений був скоротити географію проведення. Незважаючи на війну, покази спеціальних програм відбулися офлайн на початку вересня 2022 р. спочатку в Києві та Харкові, а за тиждень – у Чернівцях, хоча планувалось організувати покази в 11-ти містах України, зокрема й у Маріуполі та Херсоні, які на той час були окуповані російськими військами. Загалом за 5 днів проведення “LINOLEUM” гості фестивалю побачили 244 фільми на MEGOGO та відвідали онлайн 9 майстер-класів у відеобібліотеці “Projector” (LINOLEUM, 2022).

Щодо регіональних кінофестивалів, то у 2022 р. вони відбулися лише в деяких областях, передусім у більш безпечних регіонах. Зокрема, у вересні в Ужгороді тривав III «Карпатський гірський міжнародний кінофестиваль (СМІФФ)-2022» за підтримки Закарпатської ОВА, співорганізатором став фонд «Від серця до серця» (В Ужгороді стартує III Карпатський, 2022). Мета фестивалю – привернути увагу кіноіндустрії до Закарпаття та відродити кіновиробництво в регіоні та популяризувати гірський край. Улітку 2022 р. в Чернівцях навіть з'явився новий український кінофестиваль «Миколайчук Open» (Кромф, 2022). А Трускавецький міжнародний кінофестиваль «Корона Карпат» припинив свою діяльність із 2022 р., розмістивши повідомлення у фейсбуці: «Переносимо подію на невизначений час, після перемоги над агресором» (Кінофестиваль «Корона Карпат», 2022). Тимчасово припинив діяльність і Черкаський фестиваль кіно (далі – ЧФК). Деякі фестивалі почали проходити лише онлайн, як, наприклад, «Чілдрен Кінофест» (офіц. сайт: childrenkinofest.com) – наймасштабніший український кінофестиваль для дітей і підлітків. Покази дитячих фільмів на «Чілдрен Кінофест» відбулися в червні 2022 р. безкоштовно онлайн в Україні та Польщі (Чілдрен Кінофест, 2022).

З метою підтримки України в умовах російської збройної агресії організуються фестивалі українського кіно й за кордоном. Зокрема *Ukraine Festival Filmowy* (офіц. сайт: ukrainaff.com) – найбільший фестиваль українського кіно в Польщі, що відбувся в жовтні 2022 р. за підтримки Українського інституту (UKRAINA! Festival Filmowy, б. д.). Українське кіно було також представлено чи не на всіх провідних

європейських кінофестивалях 2022 р.: на Венеційському, Каннському, Берлінському й інших міжнародних кінофестивалях. Окрім того, у понад 20-ти країнах світу пройшов благодійний кіномарафон “CinemAid Ukraine Charity Film Marathon”, під час якого було показано понад 50 повно- і короткометражних українських фільмів (Власова, 2023). Хоча українські фільми не здобули призів, окрім «Маріуполіс-2», який отримав головну відзнаку документалістів у Каннах – «Золоте око», однак участь українських кінематографістів у європейських кінофестивалях була важливим елементом культурної дипломатії та донесення до світової спільноти правди про російську агресію в Україні (Кромф, 2022).

Із 2023 р. відбувається поступове поживлення культурно-мистецького життя в Україні, у кіноіндустрії також. Організатори кінофестивалів із метою фінансової підтримки намагаються залучати благодійні фонди, зокрема й Український культурний фонд, який із 2023 р. відновив, хоча й частково, державне фінансування грантових програм, а також зарубіжних партнерів. Так, за підтримки Українського культурного фонду в серпні 2023 р. вже в Чернівцях, а не за кордоном, відбувся 14-й Одеський міжнародний кінофестиваль, у програмі національного конкурсу якого було представлено десять повнометражних фільмів (Звіт Українського культурного фонду, 2023, с. 23). За фінансової підтримки Державного агентства України з питань кіно, посольств США, Німеччини, Франції, Італії, Швейцарії та посольств інших країн в Україні в жовтні 2023 р. відбувся 52-й Київський міжнародний кінофестиваль «Молодість». Варто зазначити, що після перерви під час COVID-19 він цілком відновив свою діяльність в офлайн-форматі. Святкуючи 30-річне членство у FIAPF, фестиваль представив 128 повнометражних і короткометражних фільмів у кінотеатрах Києва (Оголошено дати проведення «Молодість», 2023). Серед переможців цього сезону були й українські стрічки: у номінації студентських фільмів міжнародного конкурсу фільм Алли Савицької “Tutti” (2023 р.); у номінації національного короткометражного конкурсу – архівний документальний фільм «Анкета» Наталії Ільчук (2022 р.) (52-й КМКФ «Молодість», 2023).

53-й сезон КМКФ «Молодість» стартував 26 жовтня 2024 р. в Києві. Програма фестивалю

включає 123 фільми із 44-х країн світу, представлених в 11-ти секціях. Фільмом-відкриттям стала стрічка «Дві сестри» польського режисера Лукаша Карвовскі – одна з перших ігрових картин, знятих в Україні після початку повномасштабного вторгнення (У Києві стартував 53-й, 2024). На сайті КМКФ «Молодість» (<https://molodist.com/programs>) зазначено чотири категорії, з яких складається конкурсна програма цього сезону: TEEN SCREEN – програма для дітей і підлітків віком від 10 до 14 років; документальний конкурс – програма міжнародних повнометражних документальних дебютів; міжнародний конкурс – програма ігрових і документальних повнометражних і короткометражних фільмів; національний конкурс короткого метра – програма українських ігрових, анімаційних і документальних короткометражних робіт. У межах 53-го сезону було заплановано окремий кримськотатарський день 30 жовтня, під час якого відбувся показ фільму українського режисера із Криму Ахтема Сеїтаблаєва «Чужа молитва», а також панельна дискусія «Пам’ять та майбутнє: Крим у кінематографі та культурі, історія повернення» (На кінофестивалі «Молодість», 2024). КМКФ «Молодість» популяризує українське кіно і є однією з найбільших спеціалізованих кіноподій України та Східної Європи.

Також у 2023 р. два українські кінофестивалі отримали гранти від програми Європейського Союзу «Креативна Європа»: Одеський міжнародний кінофестиваль (грант – 92 000 €) і Kyiv International Short Film Festival (KISFF) – щорічний кінофестиваль, присвячений показу короткометражних фільмів з усього світу (50 000 €) (Два українські кінофестивалі, 2023). Цей грант заплановано на організацію кінофестивалів у 2024 і 2025 рр. Зокрема, 15-й Одеський міжнародний кінофестиваль уже пройшов у липні 2024 р. в Києві. Загалом у його межах відбулося 15 програм і ретроспектив та понад 40 індустриальних подій. Було показано 92 сеанси, з них 56 – українських фільмів. Переможцями Національної конкурсної програми фестивалю стали: найкращий український повнометражний ігровий фільм «Сірі бджоли» (режисер Дмитро Мойсєєв); найкращий український повнометражний документальний фільм «Гляделов» (режисер Ксенія Кравцова) (Білаш, 2024).

У червні 2024 р. відбувся 21-й кінофестиваль “DOCUDAYS UA”, де були представлені

документальні роботи і про російсько-українську війну. Під час цього сезону стартувала міждисциплінарна мистецька лабораторія «LAB: DOCU/СИНТЕЗ x Архів Війни». У її межах було створено кілька мистецьких проєктів і документальних фільмів, присвячених темі пам'яті та збереження культурної спадщини. Виставка та презентація робіт відбудеться вже в межах 22-го кінофестивалю «DOCUDAYS UA» у 2025 р. (DOCUDAYS UA, б. д.). У 2023–2024 рр. було організовано й інші кінофестивалі. Зокрема, у вересні 2024 р. відбулися 11-й Міжнародний фестиваль актуальної анімації та медіамистецтва «LINOLEUM» (linoleumfest.com), 5-й «Карпатський гірський міжнародний кінофестиваль (СМІФФ)» (cmiff.org); у жовтні 2024 р. в Харкові стартував 8-й фестиваль незалежного короткометражного українського кіно «Бардак» (bardakfest.com). У зв'язку з воєнними діями і скороченням фінансування Держкіно в умовах воєнного стану важливим критерієм для проведення цього сезону фестивалю у 2024 р. був відбір фільмів без державного фінансування (Українські кінофестивалі, 2024).

Отже, аналіз діяльності зазначених вище та інших кінофестивалів в Україні у 2022–2024 рр. надає можливість визначити особливості їх організації та проведення в умовах російсько-української війни:

- часткове припинення державного фінансування кіноіндустрії;
- тимчасове припинення діяльності деяких кінофестивалів в Україні, зокрема й у небезпечних регіонах;

- перенесення традиційних дат і локацій проведення кінофестивалів, які продовжують діяти в умовах війни;

- заміна деякими кінофестивалами офлайн-діяльності онлайн-показами фільмів;

- іноді екстремальні умови проведення кінофестивалів;

- деякі режисери, актори, продюсери й інші діячі кіноіндустрії захищають Україну в лавах ЗСУ;

- тимчасове призупинення виробництва кінопроєктів;

- програми фестивалів складаються передусім зі стрічок, відзнятих цілком чи майже цілком до повномасштабного вторгнення;

- нові стрічки ігрового, документального чи короткометражного кіно представлені здебільшого воєнною тематикою;

- замість державної підтримки кіноіндустрія розраховує на міжнародну підтримку, грантові програми, залучення міжнародних партнерів для організації кінофестивалів, а також благодійних фондів із метою отримання фінансування.

Висновки. Попри вимушену через повномасштабну російську агресію «паузу» у кіноіндустрії, кінофестивальний рух усе ж не призупинився. Хоча деякі кінофестивалі України припинили частково або цілком свою діяльність, проте більшість із них продовжують проводити кіноконкурси. Саме вони роблять значний внесок у розвиток молодого українського професійного кіно, а також у популяризацію української культури за кордоном. Кінофестивалі сприяють єднанню суспільства, національно-патріотичному вихованню, допомагають зберегти надію і віру в перемогу українського народу у війні.

Список використаних джерел:

Білаш, К. (2024, 22 липня). 15-й Одеський міжнародний кінофестиваль оголосив переможців. LB.ua. URL: https://lb.ua/culture/2024/07/22/625424_15y_odeskiy_mizhnarodniy.html.

В Ужгороді стартує III «Карпатський гірський міжнародний кінофестиваль (СМІФФ) 2022» (2022, 15 вересня). Закарпатська ОВА: офіц. вебсайт. URL: <https://carpathia.gov.ua/news/v-uzhhorodi-startuie-iii-karpatskiy-hirskiy-mizhnarodniy-kinofestyval-cmiff-2022>.

Васильєв, С. (2020). Український кінематограф на міжнародних кінофестивалях класу «А» у 2018 р. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, 2, 275–280.

Власова, Т. (2023, 6 січня). Українське кіно у 2022: без Росії, з перемогами і відкритими питаннями. *Українська правда*. URL: <https://life.pravda.com.ua/culture/2023/01/06/252206/>.

Грановська, Я. (2019, 26 квітня). Кінофестиваль як крос-культурний проєкт. У *Сучасні дослідження в галузі культури і мистецтва* [Матеріали конференції] (с. 67–70). Київський національний університет театру, кіно і телебачення імені І.К. Карпенка-Карого.

Два українські кінофестивалі отримали гранти від програми ЄС «Креативна Європа» (2023). *Креативна Європа. Україна*. URL: https://creativeeurope.in.ua/posts/europeanfestivals_results.

Звіт Українського культурного фонду за III квартал 2023 р. (2023, 5 грудня). Український культурний фонд. URL: https://ucf.in.ua/storage/docs/05122023/%203%20%D0%BA%D0%B2%D0%B0%D1%80%D1%82%D0%B0%D0%BB_compressed_8ff92968210bcebe15e4b2e14af5afb8160eed8b.pdf.

Зубавіна, І. (2005). Респектабельний вік «Молодості». *Мистецтвознавство України*, 5, 359–363.

Кінофестиваль «Корона Карпат» (2022, 30 серпня). Сторінка у Facebook. URL: https://www.facebook.com/koronakarpat/?locale=uk_UA.

Комар, Р., Солових, Є. (2020). Кінофестиваль як інструмент «м'якої сили» культурної дипломатії в міжнародних відносинах. *Сучасне суспільство*, 1 (20), 117–129.

Кохан, Т. (2009). Кінофестиваль у контексті функціональності мистецтва. *Культура і сучасність*, 1, 104–108.

Кромф, І. (2022, 30 грудня). *Скандали, фестивалі та невмирущість: яким був 2022 рік для українського кіно*. Лірум. URL: <https://liroom.com.ua/films/year-in-review-cinema-2022/>.

Мусієнко, Н. (2010). Подвійне дзеркало Молодості. *Аркурсив*, 4, 29–32.

На кінофестивалі «Молодість» у Києві пройде кримськотатарський день (2024, 29 жовтня). Укрінформ URL: <https://uazmi.org/news/post/503ffd834b651544b393b216b3fc1fac>.

Новікова, Л. (2011). Кінофестиваль «Молодість» як віддзеркалення генези національного кінопростору України. *Науковий вісник Київського національного університету театру, кіно і телебачення імені І.К. Карпенка-Карого*, 9, 120–133.

Оголошено дати проведення «Молодості» у 2024 р. (2023, 1 грудня). Молодість. URL: <https://molodist.com/article/ogoloseno-dati-provedenna-molodosti-v-2024-roci>.

Одеса на Віслі. У Варшаві відбувся національний конкурс Одеського кінофестивалю (2022, 21 жовтня). Zaxid.net. URL: https://zaxid.net/odeskiy_kinofestival_2022_u_varshavi_ukrayinski_filmi_n1551552.

Погребняк, Г. (2021). Функціонування режисерських моделей авторського кіно в культурно-мистецькому просторі міжнародних кінофестивалів. *АртплатФОРМА*, 4 (2), 164–188.

52-й КМКФ «Молодість» оголосив переможців (2023, 28 жовтня). Молодість. <https://molodist.com/article/52-j-kmkf-molodist-ogolosiv-peremozcv>.

51 Molodist International Film Festival (2022). Flickr. URL: <https://www.flickr.com/people/197061016@N07/>.

Скуратівський, В. (2008). Молоде кіно біля «нульового меридіану». *Сучасні проблеми художньої освіти в Україні*, 4, 14–15.

У Києві стартував 53-й міжнародний кінофестиваль «Молодість»! (2024, 28 жовтня). Державне агентство України з питань кіно. URL: <https://usfa.gov.ua/press-center/u-kyuevi-startuvav-53-y-mizhnarodnyu-kinofestyval-molodist-i14004>.

Українські кінофестивалі, які варто відвідати у 2024 р. (2024). ПроШоКіно. <https://proshokino.com.ua/ukrayinski-kinofestyvali-yaki-varto-vidvidaty-u-2024-mu-roczii/>.

Чілдрен Кінофест. Фільми для дітей та підлітків (2022). Чілдрен Кінофест. Архів. URL: <https://childrenkinofest.com/ua/about/archive/>.

6-й Київський тиждень критики представив постер і нову фестивальну програму (б. д.). KCW. URL: <https://kcw.com.ua/p/6-i-kiiivskii-tizhden-kritiki-predstaviv-poster-i-novu-festivalnu-programu>.

DOCUDAYS UA. *Про фестиваль* (б. д.). <https://docudays.ua/regulations/>.

LINOLEUM 2022 оголосив переможців. Гран-прі фестивалю отримав польський фільм про апокаліпсис (2022, 12 вересня). LINOLEUM. <https://linoleumfest.com/uk/news/text/99-2cbaca>.

UKRAINA! Festival Filmowy / Фестиваль українського кіно (б. д.). Український інститут. URL: <https://ui.org.ua/sectors/projects/films-sectors/znakovi-podiyi-ta-lokacziyi/ukraina-festival-filmowy/>.

Ober, J., Rusakov, S., & Matusевич, T. (2024). The effects of the war in Ukraine on the environment of Ukrainian artists: An evaluation by a diagnostic survey. *Media, War & Conflict*, 0 (0). <https://doi.org/10.1177/17506352241269604>.

References:

Bilash, K. (2024, 22 люня). *15-у Odeskiy mizhnarodnyi kinofestyval oholosyv peremozhstv* [The 15th Odesa International Film Festival announced the winners]. LB.ua. Retrieved from: https://lb.ua/culture/2024/07/22/625424_15y_odeskiy_mizhnarodniy.html [in Ukraine].

V Uzhhorodi startuie III "Karpatskiy hirskiy mizhnarodnyi kinofestyval (CMIFF) 2022" (2022, 15 вересня) [The III "Carpathian Mountain International Film Festival (CMIFF) 2022" will start in Uzhhorod]. Zakarpatska OVA: ofits. veb-sait. Retrieved from: <https://carpathia.gov.ua/news/v-uzhhorodi-startuie-iii-karpatskiy-hirskiy-mizhnarodnyi-kinofestyval-cmiff-2022> [in Ukraine].

Vasylyev, S. (2020). Ukrainyky kinematohraf na mizhnarodnykh kinofestyvaliakh klasu "A" u 2018 r. [Ukrainian cinematography at international film festivals of class "A" in 2018]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv*, 2, 275–280 [in Ukraine].

Vlasova, T. (2023, 6 sichnia). *Ukrainske kino u 2022: bez Rosii, z peremohamy i vidkrytymypytanniamy* [Ukrainian cinema in 2022: without Russia, with victories and open questions]. *Ukrainska pravda*. Retrieved from: <https://life.ppravda.com.ua/culture/2023/01/06/252206/> [in Ukraine].

Hranovska, Ya. (2019, 26 kvitnia). Kinofestyval yak kros-kulturnyi proekt [The film festival as a cross-cultural project]. *V Suchasni doslidzhennia v haluzi kultury i mystetstva* [Materialy konferentsii] (s. 67–70). KNUTKiT im. I.K. Karpenka Karoho [in Ukraine].

Dva ukrainski kinofestyvali otrymaly hranty vid prohramy YeS “Kreatyvna Yevropa” (2023) [Two Ukrainian film festivals received grants from the EU program “Creative Europe”]. *Kreatyvna Yevropa*. Ukraina. Retrieved from: https://creativeeurope.in.ua/posts/europeanfestivals_results [in Ukraine].

Zvit Ukrainskoho kulturnoho fondu za III kvartal 2023 r. (2023, 5 hrudnia) [Report of the Ukrainian Cultural Fund for the third quarter of 2023]. *Ukrainskyi kulturnyi fond*. Retrieved from: https://ucf.in.ua/storage/docs/05122023/%203%20%D0%BA%D0%B2%D0%B0%D1%80%D1%82%D0%B0%D0%BB_compressed_8ff92968210bcebe15e4b2e14af5af8160eed8b.pdf [in Ukraine].

Zubavina, I. (2005). Respektabelnyi vik “Molodosti” [Respectable age of “Molodist”]. *Mystetstvoznavstvo Ukrainy*, 5, 359–363 [in Ukraine].

Kinofestyval “Korona Karpat” (2022, 30 serpnia) [Film Festival “Crown of the Carpathians”]. Storinka u Facebook. Retrieved from: https://www.facebook.com/koronakarpat/?locale=uk_UA [in Ukraine].

Komar, R., & Solovykh, Ye. (2020). Kinofestyval yak instrument “miakoi syly” kulturnoi diplomatii u mizhnarodnykh vidnosynakh [The film festival as a tool of “soft power” of cultural diplomacy in international relations]. *Suchasne suspilstvo*, 1 (20), 117–129 [in Ukraine].

Kokhan, T. (2009). Kinofestyval v konteksti funktsionalnosti mystetstva [The film festival in the context of the functionality of art]. *Kultura i suchasnist*, 1, 104–108 [in Ukraine].

Kromf, I. (2022, 30 hrudnia). *Skandaly, festyvali ta nevmyrushchist: yakym buv 2022 rik dlia ukrainskoho kino* [Scandals, festivals and immortality: what was 2022 like for Ukrainian cinema]. *Lirum*. Retrieved from: <https://liroom.com.ua/films/year-in-review-cinema-2022/> [in Ukraine].

Musiienko, N. (2010). Podviine dzerkalo Molodosti [Double mirror of Molodist]. *Artkursyv*, 4, 29–32 [in Ukraine].

Na kinofestyvali “Molodist” u Kyievi proide krymskotatarskyi den (2024, 29 zhovtnia) [Crimean Tatar Day will be held at the Molodist film festival in Kyiv]. *Ukrinform*. Retrieved from: <https://uazmi.org/news/post/503ffd834b651544b393b216b3fc1fac> [in Ukraine].

Novikova, L. (2011). Kinofestyval “Molodist” yak viddzerkalennia henezy natsionalnoho kinoprostoru Ukrainy [Film Festival “Molodist” as a reflection of the genesis of the national film space of Ukraine]. *Naukovyi visnyk KNUTKiT im. I.K. Karpenka-Karoho*, 9, 120–133 [in Ukraine].

Oholosheno daty provedennia “Molodosti” v 2024 r. (2023, 1 hrudnia). [The dates of “Molodist” in 2024 have been announced]. *Molodist*. Retrieved from: <https://molodist.com/article/ogoloseno-dati-provedenna-molodosti-v-2024-roci> [in Ukraine].

Odesa na Visli. U Varshavi vidbuvsia natsionalnyi konkurs Odeskoho kinofestyvaliu (2022, 21 zhovtnia) [Odesa on the Vistula. The national competition of the Odesa Film Festival was held in Warsaw]. *Zaxid.net*. Retrieved from: https://zaxid.net/odeskiy_kinofestival_2022_u_varshavi_ukrayynski_filmi_n1551552 [in Ukraine].

Pohrebniak, H. (2021). Funktsionuvannia rezhyserskykh modelei avtorskoho kino v kulturno-mystetskomu prostori mizhnarodnykh kinofestyvaliv [Functioning of directing models of author’s cinema in the cultural and artistic space of international film festivals]. *ArtplatFORMA*, 4 (2), 164–188 [in Ukraine].

52-y KMKF “Molodist” oholosyv peremozhtsiv (2023, 28 zhovtnia). [The 52nd KMF “Molodist” announced the winners]. *Molodist*. Retrieved from: <https://molodist.com/article/52-j-kmkf-molodist-ogolosiv-peremozhciv> [in Ukraine].

51 Molodist International Film Festival (2022). *Flickr*. Retrieved from: <https://www.flickr.com/people/197061016@N07/> [in Ukraine].

Skurativskyi, V. (2008). Molode kino bilia “nulovoho merydianu” [Young cinema near the “zero meridian”]. *Suchasni problemy khudozhnoi osvity v Ukraini*, 4, 14–15 [in Ukraine].

U Kyievi startuvav 53-y mizhnarodnyi kinofestyval “Molodist”! (2024, 28 zhovtnia) [The 53rd International Film Festival “Molodist” has started in Kyiv!]. *Derzhavne ahenstvo Ukrainy z pytan kino*. Retrieved from: <https://usfa.gov.ua/press-center/u-kyievi-startuvav-53-y-mizhnarodnyy-kinofestyval-molodist-i14004> [in Ukraine].

Ukrainski kinofestyvali, yaki varto vidvidaty u 2024-mu r. (2024). [Ukrainian film festivals worth visiting in 2024]. *ProShoKino*. Retrieved from: <https://proshokino.com.ua/ukrayynski-kinofestyvali-yaki-varto-vidvidaty-u-2024-mu-roczii/> [in Ukraine].

Children Kinofest. Filmy dlia ditei ta pidlitkiv (2022). [Children Film Festival. Movies for children and teenagers]. *Children Kinofest*. *Arkhiv*. Retrieved from: <https://childrenkinofest.com/ua/about/archive/> [in Ukraine].

6-у Київський тиждень критики представив постер і нову фестивальну програму (b. d.) [The 6th Kyiv Critics' Week presented a poster and a new festival program]. KCW. Retrieved from: <https://kcw.com.ua/p/6-i-kiivskii-tizhden-kritiki-predstaviv-poster-i-novu-festivalnu-programu> [in Ukraine].

DOCUDAYS UA. *Pro festyval* (b. d.) [About the festival]. Retrieved from: <https://docudays.ua/regulations/> [in Ukraine].

LINOLEUM 2022 оголосив переможців. Гран-прі фестивалю отримав польський фільм про апокаліпсис (2022, 12 вересня) [LINOLEUM 2022 announced the winners. The Grand Prix of the festival went to a Polish film about the apocalypse]. LINOLEUM. Retrieved from: <https://linoleumfest.com/uk/news/text/99-2c6aca> [in Ukraine].

UKRAINE! Festival Filmowy / Festyval ukrainskoho kino (b. d.). [UKRAINE! Film Festival / Festival of Ukrainian cinema]. Ukrainskyi instytut. Retrieved from: <https://ui.org.ua/sectors/projects/films-sectors/znakovi-podiyi-ta-lokacziyi/ukraina-festival-filmowy/> [in Ukraine].

Ober, J., Rusakov, S., & Matusевич, T. (2024). The effects of the war in Ukraine on the environment of Ukrainian artists: An evaluation by a diagnostic survey. *Media, War & Conflict*, 0 (0). <https://doi.org/10.1177/17506352241269604> [in English].

Коржук Ігор Олександрович,

аспірант кафедри культурології та міжкультурних комунікацій

Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв

orcid.org/0000-0002-3072-1795

igorkorzhuk84@gmail.com

ЗМІНИ АКСІОЛОГІЧНОГО ЗМІСТУ КУЛЬТУРНОЇ ДИПЛОМАТІЇ УКРАЇНИ В ПЕРІОД 2014–2021 РОКІВ

Від моменту відновлення Україною незалежності пріоритетність в ідентифікації держави як повноправного суб'єкта міжнародних взаємин, а також активні євроінтеграційні потуги зумовили недостатність уваги, яку приділяли вагомій компоненті зовнішньої політики – культурній дипломатії. Аспекти проблематики інституалізації зумовлені насамперед такими чинниками, як недооцінка потенціалу культурної дипломатії та відсутність єдиного концептуального бачення ключових стейкхолдерів. Це ускладнює процес оцінювання результатів чинної політики в цій галузі та сприяє пролонгації процесу досягнення довгострокових зовнішньополітичних цілей. Мета статті – проаналізувати ключові зміни аксіологічного змісту культурної дипломатії України в період 2014–2021 рр. Матеріалами дослідження є галузеві наукові напрацювання вітчизняних та зарубіжних дослідників, офіційні статистичні дані. У процесі реалізації дослідження використано такі наукові методи: теоретичне узагальнення й порівняння, аналіз і синтез, структурно-логічний метод. У статті реалізовано аналіз наявних підходів до аксіології культурної дипломатії в межах концепцій періоду 2014–2021 рр. Схарактеризовано основні цінності культурної дипломатії в контексті поступу національної культури та глобальної міжкультурної комунікації загалом. Визначено характерні риси досліджуваного феномену. Обґрунтовано динаміку культурних цінностей в Україні в досліджуваний період, специфіку їх взаємозв'язку із соціальними та іншими цінностями. Досліджено низку інтерпретацій сутності аксіологічного змісту культурної дипломатії в сучасному концепті. Доведено, що культурна дипломатія є впливовим соціокультурним інститутом, що характеризується суттєвою значущістю як для розвитку системи міжнародних взаємин, так і для внутрішньодержавного культурного поступу.

Ключові слова: культурна дипломатія, аксіологічний зміст, «м'яка сила», інститут, цінності.

Korzhuk Igor,

Postgraduate Student at the Department of Cultural Studies

and Intercultural Communications

National Academy of Leading Personnel of Culture and Arts

orcid.org/0000-0002-3072-1795

igorkorzhuk84@gmail.com

CHANGES IN THE AXIOLOGICAL CONTENT OF CULTURAL DIPLOMACY OF UKRAINE IN THE PERIOD FROM 2014–2021

Since Ukraine gained independence, the priority in identifying the state as a full-fledged subject of international relations, as well as active European integration efforts, have led to insufficient attention being paid to an important component of foreign policy – cultural diplomacy. Aspects of the institutionalization problem are primarily due to factors such as underestimation of the potential of cultural diplomacy and the lack of a unified conceptual vision of key stakeholders. This complicates the process of assessing the results of the current policy in this area and contributes to the prolongation of the process of achieving long-term foreign policy goals. The purpose of the article is to analyze the key changes in the axiological content of Ukraine's cultural diplomacy in the period 2014–2022. The research materials are based on the sectoral scientific developments of domestic and foreign researchers, as well as official statistics. The following scientific methods were used in the course of the study: theoretical generalization and comparison, analysis and synthesis, structural and logical method. The article analyzes the existing approaches to the axiology of cultural diplomacy within the concepts of the period 2014–2022. The main values of cultural diplomacy in the context of the development of national culture and global intercultural communication in general are

characterized. The characteristic features of the studied phenomenon are determined. The dynamics of cultural values in Ukraine in the period under study, the specifics of their relationship with social and other values are substantiated. A number of interpretations of the essence of the axiological content of cultural diplomacy in the modern concept are studied. It is proved that cultural diplomacy is an influential socio-cultural institution characterized by significant importance both for the development of the system of international relations and for the domestic cultural progress.

Key words: cultural diplomacy, axiological content, soft power, institution, values.

Вступ. Актуальність проблеми. Відновлення Україною незалежності відзначилося на культурному суб'єктному визнанні серед громадянських суспільств. Багаторічне спотворення культурного іміджу дотичності до рф вимагало радикальних мір щодо культурної національної самоідентифікації в міжнародному просторі.

Питання збереження національної ідентичності як складника суверенітету актуалізувалося з початком вторгнення рф у 2014 році. Важливим кроком для практичного захисту національних інтересів у цьому контексті стало визнання на загальнонаціональному рівні цінності культури, усвідомлення необхідності її сталого розвитку та активного формування міжнародного іміджу.

З огляду на таку динаміку пріоритетів розвитку культурної дипломатії, змін зазнавала і її аксіологічна сутність. Ціннісність національних культурних здобутків як у внутрішньодержавному середовищі, так і в міжнародному полі зростала пропорційно збільшенню загроз для незалежності України. Державна роль у цьому процесі становить собою, по суті, відображення загальнонаціональної позиції щодо важливості культури.

Потреба в укріпленні позитивного позиціонування України в інтегрованій глобальній спільноті за допомогою культурних засобів формує підґрунтя розвитку феномену культурної дипломатії. Ціннісна основа діяльності в цьому векторі визначається також під впливом системних інституційних рішень з боку державних формацій. Демократичні принципи, які активно захищає Україна з 2014 року, сприяють укріпленню України як культурно збагаченої вільної нації, що шанує історичне минуле та докладає максимум зусиль для збереження національної ідентичності.

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю аналітики зміни аксіологічної сутності культурної дипломатії в складний період суспільно-політичної динаміки та активного євроінтеграційного поступу, що дасть змогу

окреслити, розвинути та вдосконалити шляхи оптимізації функціонування цієї формації на перспективу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій свідчить про актуальність досліджуваної проблематики в сучасному науковому середовищі. Зокрема, основний інтерес науковців зосереджений на аспектах динаміки ціннісної основи культурно-дипломатичної діяльності, вдосконаленні правового підґрунтя культурної дипломатії, дослідженні специфіки її функціонування в умовах національної суспільно-політичної кризи та нестабільності міжнародного середовища.

Серед результатів наукових пошуків у межах досліджуваної проблематики на сьогодні спостерігається деяка фрагментарність та розосередженість. З-поміж ґрунтовних напрацювань варто виокремити публікації сучасних учених Ю. Баланюк (2021), В. Кубко (2022), О. Малюта (2023), Ю. Полякова, О. Шайда, А. Степанов (2023), І. Костиця, М. Шевченко, Н. Янченко (2021) та інших. Загалом, множина наукових умовиводів щодо аксіологічного змісту культурної дипломатії обмежується, здебільшого, загальними концептуально-прогностичними рішеннями в контексті розвитку національної ідентичності.

Окремий інтерес становлять публікації С. Carta, А. Badillo (2020), Р. Goff (2020), G. Jarvie (2021), R. Zaharna (2020), U. Świdarska-Włodarczyk (2021), де проведено деталізоване дослідження феномену культурної дипломатії з позицій різних концептуальних міжнародних підходів та повніше розкриття її змістово-ціннісної сутності.

Водночас питання динаміки основних цінностей системи культурної дипломатії в контексті поступу національної культури та глобальної міжкультурної комунікації загалом вимагає додаткової уваги.

Мета дослідження – проаналізувати ключові зміни аксіологічного змісту культурної дипломатії України в період 2014–2021 рр.

Виклад основного матеріалу дослідження. З відновленням Україною суверенітету на початковому етапі формування та становлення національної дипломатичної служби основна увага була зосереджена на виконанні нагальних завдань щодо укріплення статусу України, дипломатичного визнання зі сторони глобалізованої спільноти, ствердження непопущеності територіальної цілісності в межах установлених кордонів. Як пізніше стало зрозуміло, першопочатково діям української сторони в окресленому аспекті бракувало узгодженості та концептуальної єдності. Водночас уже на ранніх етапах було визначено механізми реалізації зовнішньої політики, що містили створення мережі культурних центрів у міжнародному середовищі. Разом із тим початкові реалізовані потуги щодо утвердження аксіологічних основ культурної дипломатії України не відповідали реальному запиту.

Низка відомих діячів того часу, серед яких Іван Драч, закликали до інтеграції кардинально нової концепції формування та розвитку культурних зв'язків України з глобальною спільнотою. Тобто ще в 90-х роках ХХ століття порушували питання активного залучення потенціалу культурної дипломатії до процесу формування позитивного іміджу суверенної України (Баланюк, 2021; Кубко, 2022).

Практична реалізація плану створення центрів при дипломатичних представництвах України розпочали ще до появи правового підґрунтя, але часто ще без участі українських посольств. Уряд почав створювати центри в майже 30 країнах світу, попри це їх малоефективна діяльність була зумовлена відсутністю як фінансування, так і мотивації. Позитивним фактом про певні зрушення протягом періоду до 2014 року є представлення «Стратегії позиціонування України за кордоном» Міністерством закордонних справ України у 2011 р. (Антонюк, 2011), що свідчить про поетапне укріплення в суспільній свідомості необхідності просувати позитивний імідж України та використовувати культурну дипломатію як «м'яку силу».

Разом із переходом проблематики інституціоналізації культурної дипломатії України під юрисдикцію Міністерства закордонних справ 22 грудня 2015 року оголошено про формування Управління публічної дипломатії та відокремленого відділу культурної дипломатії (Терещук,

2016). Тобто подальший поступ інституційного забезпечення діяльності в цій галузі став прерогативою зовнішньополітичного відомства України.

У 2014 році з початком агресії РФ проти України культурна дипломатія почала позиціонуватися системою стратегічних дій щодо цільового меседжування з метою активного впливу на формування стійкої суспільної думки в міжнародному середовищі, що на той момент розцінювалась як життєво необхідний чинник позиціонування України у світі. Відповідно, змінився й аксіологічний зміст функціонування культурної дипломатії. Дефіцит об'єктивної інформації про історичне минуле України, її національно-культурне підґрунтя позиціонувалися перешкодою для об'єктивного сприйняття подій у межах країни світовою спільнотою. А отже, аксіологічна сутність культурної дипломатії набула ознак активної пропаганди суверенної цілісності та культурної самоідентичності української державної формації (Holoborodko, Gerasymova & Shevchenko, 2024).

Як продовження, у 2015 році в Україні спостерігалась активна інституціоналізація феномену культурної дипломатії, через що визначилися перші індикатори системності в стратегії її формування та реалізації. У часи гібридних війн, як очевидно, аспекти позитивної репутації та впізнаваності певної країни позиціонуються основою її безпеки та міжнародної підтримки (Малюта, 2023; Полякова, Шайда & Степанов, 2023). У період декількох років, починаючи із 2015-го, набуває стрімкого розвитку публічна дипломатія, поетапно розширюючи інституційні спроможності в цій галузі.

Загалом, офіційне визнання політики культурної дипломатії на загальнонаціональному рівні відбулося у 2015 році, із початком офіційної діяльності щодо просування інтересів України в межах Національної Ради реформ. Інституційне закріплення на пряму було репрезентоване Першим форумом культурної дипломатії (Кушнарьова, 2023). Аксіологічною основою трансформації вбачалась цінність мистецтва як основного комунікативного каналу сенсів України в глобалізованому середовищі.

Створення Управління публічної дипломатії в кінці 2015 року символізувало інтеграцію концепції публічної дипломатії як принципово нового механізму популяризації інтересів

України в міжнародній спільноті (Костира, Шевченко & Янченко, 2021). Водночас, попри інтенсифікацію інституційного розвитку культурної дипломатії, вжиті заходи не володіли єдністю та логічною синергізацією, а отже, не демонстрували суттєвої результативності.

Продовженням процесу активної інституціоналізації культурної дипломатії був Другий форум культурної дипломатії у 2016 році (Кушнарьова, 2023), де були запропоновані стратегічні рішення щодо ефективної реалізації цілісної концепції розвитку культурної дипломатії України. Основними ціннісними принципами слугували, при цьому, максимальна популяризація України в міжнародному середовищі, ствердження її позитивного іміджу та поширення достовірної інформації для підтримки національних інтересів.

Можна стверджувати, що після вторгнення РФ у 2014 році на територію України стала відчутною динаміка розвитку процесів інституціоналізації культурної дипломатії, що знайшло подальший поступ у створенні профільної державної організації культурної дипломатії «Український інститут» у червні 2017 року (Кушнарьова, 2023). Аксіологічний зміст діяльності цієї формації визначався інклюзивним підходом щодо інтеграції зусиль держави, бізнесу, громадського сектору, міжнародних експертів та української діаспори щодо просування національно-культурних цінностей та інтересів у глобалізованому світовому середовищі. Залученням до процесу галузевого стратегування компетентних культурних менеджерів надало потужний імпульс для розвитку як культурної, так і публічної дипломатії загалом (Carta & Badillo, 2020).

Цінності нової формації як профільної державної установи, уповноваженої щодо комунікації з міжнародною спільнотою засобами культури, були закріплені Статутом (2021) та підтримувальними нормативно-правовими актами. Аксіологічний зміст діяльності Інституту вбачається в укріпленні міжнародної та внутрішньої суб'єктності України за допомогою інструментарію культурної дипломатії. Основною метою функціонування зазначеної формації, згідно зі Статутом, позиціонується зміцнення міжнародного авторитету України засобами культурної дипломатії, покращення розуміння та сприйняття України й українців

у світі, налагодження та розвиток міжнародних культурних відносин між Україною та іншими країнами, формування позитивного міжнародного іміджу України.

Основними векторами практичного втілення визначеної мети вбачаються мистецькі, академічні та кроссекторальні програми, популяризація української мови та культури, власне діяльність громадянського суспільства. Діяльність Українського інституту репрезентує пріоритетність культурної дипломатії для України та усвідомлення ролі позитивного іміджу держави міжнародною спільнотою.

Отже, протягом тривалого періоду хаотичного інтересу до розвитку культурної дипломатії України та суттєвих розбіжностей у стратегічній концептуальності функціонування на пряму, розроблення стратегій культурної дипломатії в межах діяльності Українського Інституту вперше репрезентувала синергію між учасниками процесу впровадження культурної дипломатії. Актуальна стратегія максимально відповідає реальним запитам суспільства та комплементарна тенденціям міжнародного культурного поступу.

Необхідно зауважити, що стратегія розвитку культурної дипломатії, затверджена Українським інститутом, детермінує аналітику одним із пріоритетних напрямів діяльності. Така ініціатива відповідає необхідності регулярного апгрейду аксіологічного підґрунтя культурної дипломатії, зумовленій динамікою умов суспільно-політичної ситуації. Впровадження культурної дипломатії потребує синхронізації зусиль державних інституцій та неурядових організацій щодо реалізації зовнішньополітичних пріоритетів держави.

Від початку функціонування Український інститут працює в євроатлантичній векторності. Для культурної дипломатії особливою цінністю володіють США, Канада, Велика Британія, Нідерланди, Франція, Німеччина, Польща, Литва, Італія, Австрія, Угорщина, Сербія, Туреччина, Ізраїль, Катар, ОАЕ, КНР, Японія. Єдиною аксіологічною основою при цьому є суверенність України та її національно-культурна ідентичність, що просуваються в міжнародному середовищі засобами культурної дипломатії, з метою оптимізації розуміння України та українців, позитивного сприйняття їх у світовій спільноті, розвитку міжнародних

культурних відносин та утвердження позитивного міжнародного іміджу України.

Висновки й перспективи подальших досліджень. Проблематики інституалізації феномену культурної дипломатії, що була зумовлена належною оцінкою її потенційних можливостей у контексті позиціонування України на міжнародній арені, спричинила відсутність єдиного концептуального бачення аксіологічної основи досліджуваної формації. Як свідчить аналіз ключових змін аксіологічного змісту культурної дипломатії України в період 2014–2022 рр., ускладнення процесу оцінювання результатів чинної політики в цій галузі сприяло затягуванню процесу досягнення довгострокових зовнішньополітичних цілей. Заснування Українського інституту, напрацювання спільної стратегії, узгодженої зі Стратегією публічної дипломатії (2020) та зовнішньополітичними цілями України, сприяло остаточному затвердженню на державному рівні місця культурної дипломатії та інституціоналізації напрямку.

Найявні підходи до аксіології культурної дипломатії в межах концепцій періоду 2014–2022 рр. репрезентують основні цінності

культурної дипломатії в контексті поступу національної культури та глобальних міжкультурних взаємин. Характерними рисами досліджуваного феномену при цьому позиціонуються євроінтеграційна векторність, актуалізована національна ідентичність та українська самобутність як протизага пострадянському минулому.

Динаміка культурних цінностей в Україні в досліджуваній період, очевидно, зумовлена специфікою їх взаємозв'язку зі змінами соціальних та іншими цілями розвитку. Культурна дипломатія, що має на меті активне просування іміджу держави, укріплення її авторитету, становить собою впливову соціокультурну формацію, є засобом реалізації зовнішньої політики держави та розвитку суспільства за допомогою здобутків культури.

Перспективи подальших наукових розвідок у межах тематики вбачаються в розробленні та вдосконаленні стратегії оптимізації функціонування культурної дипломатії України на тлі суспільно-політичних викликів та нестабільності міжнародного середовища.

Список використаних джерел:

- Антонюк, О. (2011). Сучасний стан стратегії просування бренду держави в Україні. *Економічна наука*. № 8. С. 64–67. http://www.economy.in.ua/pdf/8_2011/20.pdf
- Баланюк, Ю. С. (2021). Дипломатія і всесвітня спадщина: сучасні тенденції та внесок ЮНЕСКО у міжнародний діалог. *Grundlagen der modernen wissenschaftlichen Forschung*. Zürich, Schweiz. № 10. С. 65–69.
- Костира, І., Шевченко, М., Янченко, Н. (2021). Культурна дипломатія як ідентифікатор держави в контексті глобалізації. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. № 4. URL: <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=1019338>
- Кубко, В. П. (2022). Культурна дипломатія в системі стратегічних комунікацій України. *Вісник Львівського університету*. № 45. С. 125–134. <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.45.15>
- Кушнарєва, М. (2023). Українська культурна дипломатія під час війни: досвід, проблеми, перспективи. *Центр досліджень соціальних комунікацій НБУВ*. URL: <https://nbuviar.gov.ua/e-biblioteka/naukovi-resursy/sotsialni-komunikatsii/kushnarova-m-ukrainska-kulturna-dyplomatiia-pid-chas-viiny-dosvid-problemy-perspektyvy>
- Малюта, О. (2023). Культурна дипломатія як засіб збереження української державності. *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*. № 38. С. 153–170.
- Полякова, Ю. В., Шайда, О. Є., Степанов, А. В. (2023). Культурна дипломатія як інструмент міжнародної комунікації. *Вісник ЛТЕУ. Економічні науки*. № 71. С. 57–63. <https://doi.org/10.32782/2522-1205-2023-71-08>
- Стратегія публічної дипломатії Міністерства закордонних справ України 2021–2025. (2021). URL: <https://mfa.gov.ua/storage/app/sites>.
- Стратегія Українського інституту на 2020–2024 рр. (2020). URL: <https://ui.org.ua/wpcontent/uploads/2022/01/strategy-ukrainian-institute-3.pdf>
- Терещук, В. (2016). Публічна дипломатія України: інституційні та програмні аспекти. Вип. 2. С. 168–171. URL: http://politicus.od.ua/2_2016/37.pdf
- Bennett, O. (2020). *Cultural Diplomacy and International Cultural Relations: Volume I*. Routledge,
- Carta, C., Badillo, Á. (2020). National Ways to Cultural Diplomacy in Europe: The Case for Institutional Comparison. In: *Cultural Diplomacy in Europe: Between the Domestic and the International*. P. 63–88. https://doi.org/10.1007/978-3-030-21544-6_4

- Goff, P. M. (2020). Cultural diplomacy. In *Routledge Handbook of public diplomacy* (pp. 30–37). Routledge.
- Holoborodko, O., Gerasymova, E., Shevchenko, N. (2024). Effectiveness of cultural diplomacy in promoting common EU values. *Amazonia Investiga*. №13(79). P. 141–154. <https://doi.org/10.34069/AI/2024.79.07.11>
- Jarvie, G. (2021). Sport, soft power and cultural relations. *Journal of Global Sport Management*. P. 1–18. <https://doi.org/10.1080/24704067.2021.1952093>
- Świdarska-Włodarczyk, U. (2022). The Model of a Polish Diplomat and Its Evolution From the 16th to the 21st century, in the Context of Education, Axiology, Professionalism and Socialization. *Multidisciplinary Journal of School Education*. №11(1 (21)). P. 271–295.
- Zaharna, R. S. (2020). Communication logics of global public diplomacy. In *Routledge handbook of public diplomacy* (pp. 96–111). Routledge

References:

- Antoniuk, O. (2011). Suchasnyi stan stratehii prosvannia brenda derzhavy v Ukraini [The current state of the state brand promotion strategy in Ukraine]. *Economics*. №8. S. 64–67. Retrieved from: http://www.economy.in.ua/pdf/8_2011/20.pdf [in Ukrainian].
- Balaniuk, Yu. S. (2021). Dyplomatia i vsesvitnia spadshchyna: suchasni tendentsii ta vnesok YuNESKO u mizhnarodnyi dialoh [Diplomacy and world heritage: modern trends and UNESCO's contribution to international dialogue]. *Grundlagen der modernen wissenschaftlichen Forschung*, 10, 65–69. [in Ukrainian].
- Kostyria, I., Shevchenko, M., & Yanchenko, N. (2021). Kulturna dyplomatia yak identyfikator derzhavy v konteksti hlobalizatsii [Cultural diplomacy as an identifier of the state in the context of globalization]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadrov kultury i mystetstv*, 4. Retrieved from: <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=1019338> [in Ukrainian].
- Kubko, V. P. (2022). Kulturna dyplomatia v systemi stratehichnykh komunikatsii Ukrainy [Cultural diplomacy in the system of strategic communications of Ukraine]. *Visnyk Lvivskoho universytetu*, 45, 125–134. <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.45.15> [in Ukrainian].
- Kushnaryova, M. (2023). Ukrainian cultural diplomacy during the war: experience, problems, prospects. Center for Research on Social Communications NBUV. Retrieved from: <https://nbuviap.gov.ua/e-biblioteka/naukovi-resursy/sotsialni-komunikatsii/kushnarova-m-ukrainska-kulturna-dyplomatia-pid-chas-viiny-dosvid-problemy-perspektyvy>
- Maliuta, O. (2023). Kulturna dyplomatia yak zasib zberezhenia ukrainskoi derzhavnosti [Cultural diplomacy as a means of preserving Ukrainian statehood]. *Ukraina: kulturna spadshchyna, natsionalna svidomist, derzhavnist*, 38, 153–170. [in Ukrainian].
- Poliakova, Yu. V., Shaïda, O. Ye., & Stepanov, A. V. (2023). Kulturna dyplomatia yak instrument mizhnarodnoi komunikatsii [Cultural diplomacy as a tool of international communication]. *Visnyk LTEU. Ekonomichni nauky*, 71, 57–63. <https://doi.org/10.32782/2522-1205-2023-71-08> [in Ukrainian].
- Stratehiiia publichnoi dyplomatii Ministerstva zakordonnykh sprav Ukrainy 2021-2025 [Public diplomacy strategy of the Ministry of Foreign Affairs of Ukraine 2021-2025]. Retrieved from: <https://mfa.gov.ua/storage/app/sites/> [in Ukrainian].
- Stratehiiia Ukrainskoho instytutu na 2020-2024 rr. [Strategy of the Ukrainian Institute for 2020-2024] Retrieved from: <https://ui.org.ua/wpcontent/uploads/2022/01/strategy-ukrainian-institute-3.pdf>. [in Ukrainian].
- Tereshchuk, V. (2016). Public Diplomacy of Ukraine: Institutional and Programmatic Aspects. Vip.2. S. 168–171. http://politicus.od.ua/2_2016/37.pdf
- Bennett, O. (2020). *Cultural Diplomacy and International Cultural Relations: Volume I*. Routledge.
- Carta, C., & Badillo, Á. (2020). National Ways to Cultural Diplomacy in Europe: The Case for Institutional Comparison. In: *Cultural Diplomacy in Europe: Between the Domestic and the International*, 63–88. https://doi.org/10.1007/978-3-030-21544-6_4
- Goff, P. M. (2020). Cultural diplomacy. In *Routledge Handbook of public diplomacy* (pp. 30–37). Routledge.
- Holoborodko, O., Gerasymova, E., & Shevchenko, N. (2024). Effectiveness of cultural diplomacy in promoting common EU values. *Amazonia Investiga*, 13(79), 141–154. <https://doi.org/10.34069/AI/2024.79.07.11>
- Jarvie, G. (2021). Sport, soft power and cultural relations. *Journal of Global Sport Management*, 1–18. <https://doi.org/10.1080/24704067.2021.1952093>
- Świdarska-Włodarczyk, U. (2022). The Model of a Polish Diplomat and Its Evolution From the 16th to the 21st century, in the Context of Education, Axiology, Professionalism and Socialization. *Multidisciplinary Journal of School Education*, 11(1 (21)), 271–295.
- Zaharna, R. S. (2020). Communication logics of global public diplomacy. In *Routledge handbook of public diplomacy* (pp. 96–111). Routledge.

Матюшин Ігор Валентинович,

здобувач вищої освіти ступеня доктора філософії

за спеціальністю «034 Культурологія»

Маріупольського державного університету

orcid.org/0009-0008-2254-3045

kievstargood150@gmail.com

Горб Євген Сергійович,

здобувач вищої освіти ступеня доктора філософії

за спеціальністю 034 «Культурологія»

Маріупольського державного університету,

запрошений дослідник Французького центру досліджень

у гуманітарних і соціальних науках (CEFRES)

orcid.org/0000-0002-9782-9194

eshorb14@gmail.com

ІНТЕРМЕДІЇ ЯКУБА ГАВАТОВИЧА: ДИЛЕМИ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Статтю присвячено проблемі інтерпретації інтермедій Якуба Гаватовича як перших українськомовних зразків української сценічної культури. Простежуючи рецепцію творчості Гаватовича в працях ключових дослідників барокової культури автори дійшли висновку про значну міфологізацію творчого спадку Я. Гаватовича, його хибну інтерпретацію низкою дослідників ХХ століття, що призвело до «консервації» викривленого образу барокової інтермедії у вітчизняній культурологічній науці.

Однозначний висновок щодо місця інтермедій Я. Гаватовича в сценічному мистецтві Речі Посполитої дав ще польсько-німецький історик культури Александер Брюкнер на зламі ХІХ–ХХ століть. Ці висновки послідовно доповнювали протягом першої третини ХХ століття, а остаточного оформлення набули у фундаментальній «Історії польської культури». Я. Гаватович не був першим, хто використав «руську» (українську) мову як мову героїв інтермедій – ця практика була поширена ще в ренесансовій літературі. Не був оригінальним і сюжет основної «Трагедії» львівського письменника – Брюкнер простежив одразу кілька аналогій, що дійшли до нас не тільки в рукописних списках, а й були опубліковані. Українсько-американський літературознавець Джордж Грабович у 70-х рр. ХХ століття, реферуючи доробок Михайла Возняка та Дмитра Чижевського, зробив висновок про хибність інтерпретацій українських істориків літератури щодо не тільки змісту та значення інтермедій Гаватовича, а і їх авторства.

Включення Якуба Гаватовича до нарративу історії української сценічної культури, на нашу думку, зумовлене походженням автора та українськомовністю його персонажів, що хибно сприймалося українськими дослідниками як маркери самоідентифікації як самого Гаватовича, так і його героїв. Натомість українську мову в польській бароковій шкільній драмі використовували для посилення комічного ефекту та кращого засвоєння твору серед глядачів ярмаркових вистав. У висновках звертається увага на актуалізацію питання комплексного текстологічного та компаративного дослідження «Трагедії» Гаватовича з метою остаточної деміфологізації проблеми зародження українського театру та місця барокової шкільної драми в цьому процесі.

Ключові слова: інтермедії, сценічна культура, шкільна драма, Якуб Гаватович, українське бароко, сміхова культура.

Matyushin Ihor,

*Candidate for the Degree of Doctor of Philosophy
in the specialty 034 "Cultural Studies"*

*Mariupol State University
orcid.org/0009-0008-2254-3045
kievstargood150@gmail.com*

Horb Yevhen,

*Candidate for the Degree of Doctor of Philosophy
in the specialty 034 "Cultural Studies"*

*Mariupol State University,
Visiting Researcher of the French Research Center in Humanities
and Social Sciences (CEFRES)
orcid.org/0000-0002-9782-9194
eshorb14@gmail.com*

JAKUB GAWATOWICZ'S INTERLUDES: DILEMMAS OF INTERPRETATION

The article is devoted to the problem of interpreting Jakub Gawatowicz's interludes as the first Ukrainian-language examples of Ukrainian stage culture. Tracing the reception of Gawatowicz's work in the publications of key researchers of baroque culture, the authors conclude that there is a significant mythologisation of Gawatowicz's creative heritage, its misinterpretation by a number of 20th-century researchers, which has led to the 'conservation' of the distorted image of the baroque interlude in the Ukrainian cultural studies.

An unequivocal conclusion about the place of J. Gawatowicz's interludes in the stage art of the Polish-Lithuanian Commonwealth was made by the Polish-German cultural historian Aleksander Brückner at the turn of the 19th and 20th centuries. These conclusions were consistently supplemented during the first third of the 20th century, and finally took shape in the fundamental 'History of Polish Culture'. J. Gawatowicz was not the first to use the 'Ruska' (Ukrainian) language as the language of the characters in interludes; this practice was widespread in Renaissance literature. The plot of the Lviv writer's main 'Tragedy' was not original either – Brückner traced several analogies that have come down to us not only in manuscripts but also in printed copies. In the 1970s, the Ukrainian-American literary critic George Grabowicz, referring to the work of Mykhailo Vozniak and Dmytro Chyzhevsky, concluded that the interpretations of Ukrainian literary historians were wrong not only about the content and significance of Gawatowicz's interludes, but also about their authorship.

The inclusion of Jakub Gawatowicz in the narrative of the history of Ukrainian stage culture, in our opinion, is due to the author's origin and the Ukrainian-speaking nature of his characters, which was incorrectly perceived by Ukrainian researchers as markers of self-identification for both Gawatowicz and his characters. Instead, the Ukrainian language in the Polish baroque school drama was used to enhance the comic effect and better understand the play among the audience of fairground performances. The conclusions draw attention to the actualisation of the issue of a comprehensive textual and comparative study of Gawatowicz's 'Tragedy' in order to finally demythologise the problem of the birth of Ukrainian theatre and the place of baroque school drama in this process.

Key words: interludes, stage culture, school drama, Jakub Gawatowicz, Ukrainian Baroque, laughing culture.

Вступ. Актуальність проблеми. Постать і творчість львівського письменника вірменського походження Якуба Гаватовича давно експлуатуються вітчизняною наукою як ілюстративний приклад українськомовної п'єси першої чверті XVII століття. Гіперболізованість та безапеляційність цього твердження пов'язана з відсутністю в українській науці практики предметного розгляду творчості Гаватовича в загальному контексті сценічної культури епохи бароко Центрально-Східної Європи. Розміщення інтермедій Я. Гаватовича на широкому

тлі взаємовпливів елементів народної та елітарної культури, якими характеризувалося театральне мистецтво Речі Посполитої того часу, швидко нівелює «оригінальність» Гаватовича та навіть більше – ставить під питання саму особу автора хрестоматійних інтермедій до твору «Трагедія, або Образ смерті пресвятого Івана Хрестителя, посланця Божого».

Пропонована публікація аж ніяк не ставить собі за мету знецінити доробок львівського письменника та його значення для виокремлення української в окрему національну

культуру. Водночас постає нагальна потреба «звільнити» український культурологічний наратив від нашарувань застарілих з наукового погляду інтерпретацій, породжених чи то небажанням звернутися до першоджерел та класиків історії культури, чи то відвертим нехтуванням цією вимогою до наукового дослідження.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Попри популярність Якуба Гаватовича як об'єкта для цитування та ілюстрації мовно-культурних кейсів, актуальний стан дослідження його творчості могло бути ліпшим, адже спеціальних студій, присвячених інтермедіям Гаватовича, немає ані в українській, ані в польській культурологічній науці. Певним винятком можна вважати розвідки Галини Веселовської та Наталії Пелешенко, однак перша з них надто сконцентрована на локальних аспектах традиційної ярмаркової культури початку XVII століття (Веселовська, 2022), а Н. Пелешенко намагається відшукувати сюжети Гаватовича у творчості романістів XX століття (Пелешенко, 2020). Такий підхід укотре відтіснив аналіз самих інтермедій львівського літератора на периферію викладу, насичуючи його хибними інтерпретаціями та оцінками. Більш виважено характеризував інтермедії львівського автора австрійський славіст Міхаель Мозер, визначаючи їх як репліки українськомовних персонажів у багатомовній інтермедії (Moser, 2024, s. 65).

Мета статті – критично узагальнити та переоцінити доробок польських та українських дослідників, що займалися аналізом інтермедій Якуба Гаватовича, а також виокремити низку навколонукових штамів та міфів, хибно асоційованих з Гаватовичем.

Виклад основного матеріалу дослідження. У місті Кам'янка-Бузька, неподалік від Ринкової площі, на одному з будинків встановлено пам'ятну дошку: «На цьому майдані 29 серпня 1619 року Яків Гаватович із своїми учнями здійснив постановку перших точно датованих українських інтермедій». Проте точна дата народження українського театру достеменно не відома. Річ у тім, що цей день, 29 серпня, день Усікновення голови Івана Хрестителя, припадає на строгий піст, а тому ні ярмарку, ні інших розваг не могло бути, та й Контрреформація вже набирала обертів. Єдине історичне джерело, яке повідомляє день вистави, – присвята

Якуба Гаватовича, адресована автором його покровительці Регіні Жолкевській наступного дня після прем'єри, де він згадує День святого Яна як день показу спектаклю.

Найімовніше, прем'єра драми «Tragedię, albo Wizerunk śmierci przeświętego Jana Chrzyciela, przesłańca Bożego», яка була присвячена історії усікновення голови Іоанна Предтечі, могла відбутися в день Різдва Іоанна Хрестителя, 24 червня 1619 року. Саме тоді скінчився піст і люди мали змогу повернутися до звичного, нерелігійного життя. Не зрозумівши цієї так званої двосвітності повсякденного життя людини в ті часи, поготів було сподіватися на розуміння свідомості звичайної людини доби бароко. Перший – світ соціального поділу, жорсткого державного примусу та всеосяжного церковного контролю, а другий – світ народної культури, заснований на засадах карнавального сміху, спрямованого на все та на всіх. Після прем'єри, уже до кінця того ж року містерію було надруковано друкарнею Яна Шеліга (Інтермедії Якуба Гаватовича 1619 року, 1922).

Насамперед торкнемося самого жанру інтермедії, якому свого часу присвятив окрему розвідку польсько-німецький історик культури Александер Брюкнер, до оцінок якого ми неодноразово звертатимемося під час нашого дослідження. Нас найперше цікавлять висновки вченого щодо цього жанру літератури загалом і його місця в ранньомодерних слов'янських культурах.

А. Брюкнер кількома словами окреслив співвідношення жанрів інтермедії та драми. Дослідник чітко визначив допоміжний характер інтермедії у сценічному дійстві – вона мала заповнювати паузи між окремими актами основної вистави або виконувати роль прологу до основної драми. Брюкнер уважав, що в основу сюжету більшості інтермедій лягали побутові, анекдотичні історії із життя й дуже рідко сюжетна лінія цих невеличких творів перепліталася із сюжетом основної драми. Також берлінський славіст звертав увагу на нечисленність дієвих осіб в інтермедіях XVII століття – зазвичай це коло обмежувалося двома, хоча відзначали поодинокі випадки одиночних інтермедій або сенок з більш ніж двома учасниками.

У своїй характеристиці літератури А. Брюкнер дотримувався загального розподілу на

вищу (елітарну) та нижчу (народну) літературу, тож інтермедії він однозначно зараховував до народного жанру, що кардинально відбивалося на сюжетній лінії та поведінці акторів. Набір персонажів був дуже обмежений і надзвичайно рідко відсилав глядача до міфічних сюжетів, популярних в основному драматичному дійстві. В інтермедіях основними гравцями були такі постаті, як Землевласник, Єврей, Розкольник тощо. Усі інтермедії мали виразно сатиричний характер – для них було характерним висміювання окремих етнічних груп, соціальних прошарків, релігійних течій та ін. Також цей жанр народної літератури відзначався наявністю злого гумору – персонажів нерідко били та катували на сцені.

Як філолога, А. Брюкнера в ранньомодерних інтермедіях особливо приваблювали мовні особливості та текстові структури. Учений підкреслював, що інтермедії є цінним джерелом дослідження культурних взаємовпливів між поляками, білорусами, росіянами та литовцями, зразків пограничних діалектів тощо. Наприкінці своєї німецькомовної статті 1890 року Брюкнер вдався до цікавого зіставлення інтермедій XVII століття й зразків білоруської та української літератури значно пізніших часів. Зокрема, учений зробив висновок про літературну трансформацію інтермедій із плином часу – ці малі форми літератури не зникли, а стали основою творчості таких авторів, як українець Іван Котляревський та білоруси Ян Барщевський, Олександр Рипінський та ін. Така позиція щодо впливу інтермедій на подальший розвиток літератури, загалом, зберігає своє наукове значення до нашого часу (Brückner, 1890, s. 415–417).

Предметно до творчості Гаватовича Александер Брюкнер повернувся вже на початку XX століття, характеризуючи його інтермедії як найкращі та найдавніші зразки народної «русинщини». Учений підкреслював, що творчість львівського автора можна вважати оригінальною лише із цього погляду, але аж ніяк не з позиції використання української мови як «*vox populi*» героїв інтермедій. Ба більше, А. Брюкнер одним із перших поставив під сумнів авторство Якуба Гаватовича, оскільки подібні або й аналогічні сюжети наявні в незліченній кількості творів. Брюкнер згадав рукопис Залуського з такими ж діалогами, але дещо

коротший – основна драма мала чотири, а не п'ять актів, а чорти мають інші імена. Загалом, берлінський славіст цілком правильно класифікував «Трагедію» Гаватовича як зразок школярської драматичної поезії – свого роду «випускної вистави», яку писали з готового шаблону (Brückner, 1908, s. 251–252).

Так, уже на початку XX століття доведено, що інтермедії Гаватовича є не зразками української літератури, а цілком типовим і масовим побічним продуктом єзуїтської освіти на теренах Речі Посполитої. Літературою такі твори ставали пізніше і виключно за межами Польсько-литовської держави – їх ставили в Києво-Могилянській академії та навіть у Ростові вже наприкінці XVII століття. Загалом, початок XVII століття можна вважати розквітом шкільної єзуїтської драми, яку Александер Брюкнер називав задвірками літератури. Однак розквіт цей тривав недовго, адже в інтермедіях, які розігрували між актами основної п'єси, часто висміювали пороки суспільства, на що, зрештою, звернула увагу католицька цензура й покінчила із цим жанром.

Інтермедійні вставки були просто необхідні, щоб утримати глядача на місці – розважити публіку між актами основного дійства. Брюкнер відзначав, що хори та інтермедії часто використовували комічну мову – українську, білоруську та навіть литовську. Саме тому не треба сприймати інтермедії Якуба Гаватовича як щось оригінальне чи спеціально написане українською мовою. Так звана шкільна драма, яскравим представником якої є «Трагедія» львівського бакалавра з його двома інтермедіями, – це не окремий жанр літератури, а лише випускний екзамен автора, що свідчить про ступінь опанування ним основних принципів вільних мистецтв (Brückner, 1931, s. 102).

В одній зі своїх найбільших та останніх праць, «Історії польської культури», А. Брюкнер спробував розмістити Гаватовича в контексті розмаїття польської «плебейської» літератури. «Руську» у своїй творчості використовував ще Міколай Семп-Шажинський та Ян Щасний Гербурт, тож це було поширеною практикою серед авторів польського ренесансу та бароко. Брюкнер також відповідав на питання, чому поляків приваблювала саме ця мова – уся справа була в багатстві та милозвучності лірики, українською було легше складати вірші, тож не варто

відшукувати тут прагнення до самоідентифікації чи апелювати до зародків націєтворення, що ми спостерігаємо в українській традиції студіювання творчості Гаватовича.

Александр Брюкнер також наводив приклади використання української мови в польських піснях XVII століття – основний текст написано польською із численними українізмами, але початок майже завжди був українським. Так звана «Kulina» – найпопулярніша польська балада до часів Міцкевича, була написана саме «руською» мовою, але її автором, безперечно, був поляк. Ця стилізована під «руську» пісня була настільки популярною, що її цитував у своїх творах навіть ерудит Шимон Старовольський (Brückner, 1939, s. 578–579).

Не менш критично ставився до прагнення українізувати Гаватовича українсько-американський літературознавець Джордж Грабович. Один із найбільш цінних висновків Грабовича – підтвердження сумнівності авторства інтермедій «Трагедії». Їх сюжет, як і більшість барокових інтермедій у Речі Посполитій, продиктований мотивами бродячого театру, твори якого не мали авторів і здебільшого запозичували з народної творчості. Так, Гаватович, у кращому разі, лише записав уже популярну інтермедію.

Також варто підкреслити прагнення Д. Грабовича деміфологізувати саму п'єсу, яка у XX столітті стала предметом навколонукових спекуляцій, інспірованих студіями Дмитра Чижевського (Чижевський, 1942, с. 94–95) та Михайла Возняка (Возняк, 1919, с. 17–34). Грабович резюмував, що інтермедії до драми Гаватовича ніколи не мали власних назв – у тексті п'єси наявні лише позначення, що два інтермедійні епізоди в ній ідуть після другого та третього актів, але надруковані вони були в кінці.

Самі назви інтермедій є містифікацією Возняка (Grabowicz, 1977, p. 416).

Висновки й перспективи подальших досліджень. Пам'ятна дошка, про яку ми згадували на початку цієї публікації, є одним з елементів містифікації історії українського сценічного мистецтва, оскільки, як ми з'ясували, інтермедії Якуба Гаватовича не є самостійними творами, їх не можна розглядати у відриві від основної п'єси й тим паче вважати першими зразками українськомовних театралізованих вистав. Українськомовними були самі герої інтермедій Гаватовича, а не їх текст, і така практика була поширеною в шкільній драмі доби ренесансу та бароко. Саме тому львівського літератора доречніше вважати ледь не останнім представником цього жанру, але точно не першим.

Ще на зламі XIX–XX століть польські історики культури цілком упевнено зараховували Гаватовича до грона пересічних авторів барокової шкільної драми – широко поширеної не тільки на теренах Речі Посполитої, а й далеко за її межами на схід. Ще далі пішов українсько-американський літературознавець Джордж Грабович, якого важко запідозрити в упередженості щодо постаті й творчості Гаватовича – дослідник виразно підкреслював неможливість довести авторство Якуба Гаватовича, віддаючи йому належне лише як збирачу позбавлених авторства витворів бродячих театрів.

Надалі уважаємо необхідним здійснити комплексне текстологічне дослідження «Трагедії» Якуба Гаватовича, зіставити її з відомими зразками аналогічних творів барокової шкільної драми Львова та його околиць з метою проведення паралелей у сюжеті, з'ясування сюжетних штампів та ступеня оригінальності Гаватовича на тлі інших авторів першої чверті XVII століття.

Список використаних джерел:

- Веселовська, Г. (2022). Вистава за текстами Якуба Гаватовича у Кам'янці-Струмиловій 1619 року як site-specific театр. *Мистецтвознавство України*, 22, 8–11.
- Возняк, М. (1919). *Початки української комедії (1619–1819)*. Львів : Видання «Всесвітньої Бібліотеки».
- Інтермедії Якуба Гаватовича 1619 року. (1922). О. Шахматов, А. Кримський (Eds.), *Нариси з історії української мови та хрестоматія з пам'ятників письменської старо-українщини XI–XVIII в.в.* (pp. 173–179). Київ : Видавниче Т-во «Друкар».
- Пелешенко, Н. (2020). Інтермедії до драми Якуба Гаватовича в романі О. Ільченка «Козацькому роду нема переводу або ж Мамай і чужа молодиця». І. Ісиченко (Упор.), *Сміхова культура старої України*: збірник наукових статей, (pp. 176–196). Харків : Акта.
- Чижевський, Д. (1942). *Історія української літератури*. Кн. 2. Прага : Видавництво Юрія Тищенка.
- Brückner, A. (1890). *Polnisch-russische Intermedien des XVII. Jahrhunderts*. Berlin: s.n.

- Brückner, A. (1908). *Dzieje literatury polskiej w zarysie*. T. 1. Warszawa: Geberthner i Wolff.
- Brückner, A. (1931). *Literatura polska: początki – rozwój – czasy ostatnie*. Warszawa: Trzaska.
- Brückner, A. (1939). *Dzieje kultury polskiej. Polska u szczytu potęgi*. T. 2. Warszawa: Wydawnictwo J. Przeworskiego.
- Grabowicz, G.G. (1977). Toward a History of Ukrainian Literature. *Harvard Ukrainian Studies*, 1 (4), 407–523.
- Moser, M. (2024). Grundzüge einer Geschichte der ukrainischen Sprache. P. Deutschmann, M. Moser, A. Woldan (Eds.), *Die Ukraine – vom Rand ins Zentrum*, (pp. 53–76). Berlin: Frank & Timme.

References:

- Veselovska, H. (2022). Vystava za tekstamy Yakuba Havatovycha u Kamiantsi-Strumylovii 1619 roku yak site-specific teatr [The performance that was based on texts by Jakub Gavatovych in Kamyanka-Strumylova in 1619 as a site-specific theatre]. *Mystetstvoznavstvo Ukrainy – Art Research of Ukraine*, 22, 8–11 [in Ukrainian].
- Vozniak, M. (1919). Pochatky ukraińskoi komedii (1619–1819) [*The beginnings of Ukrainian comedy (1619–1819)*]. Lviv: Vydannia «Vsesvitnoi Biblioteki» [in Ukrainian].
- Intermedii Yakuba Gavatovycha 1619 roku [Interludes by Jakub Gawatowicz, 1619]. (1922). O. Shakhmatov, A. Krymskyi (Eds.), *Narysy z istorii ukraińskoi movy ta khrestomatiia z pamiatnykiv pysmenskoi staro-ukraińshchyny XI–XVIII v.v. – Essays on the history of the Ukrainian language and a textbook on the monuments of the written Old Ukrainian language of the 11th and 18th centuries* (pp. 173–179). Kyiv: Vydavnyche T-vo «Drukar» [in Ukrainian].
- Peleshenko, N. (2020). Intermedii do dramy Yakuba Gavatovycha v romani O. Ilchenka «Kozatskomu rodu nema perevodu abo zh Mamai i chuzha molodytsia» [Intermedias written for Jakub Gawatowicz's mystery play in Oleksandr Ilchenko's novel «Kozatskomu Rodu Nema Perevodu, abo zh Mamay i Chuzha Molodytsia»]. I. Isichenko (Ed.), *Smikhova kultura staroi Ukrainy: zbirnyk naukovykh statei – The laughing culture of old Ukraine: a collection of scientific articles*, (pp. 176–196). Kharkiv: Akta [in Ukrainian].
- Chyzhevskiy, D. (1942). *Istoriia ukraińskoi literatury [History of Ukrainian literature]*. (Vol. 2). Praha: Vydavnytstvo Yuriiia Tyshchenka [in Ukrainian].
- Brückner, A. (1890). *Polnisch-russische Intermedien des XVII. Jahrhunderts [Polish-Russian intermedia of the XVIIth century]*. Berlin: s.n [in German].
- Brückner, A. (1908). *Dzieje literatury polskiej w zarysie [The history of Polish literature in outline]*. (Vol. 1). Warszawa: Geberthner i Wolff [in Polish].
- Brückner, A. (1931). *Literatura polska: początki – rozwój – czasy ostatnie [Polish literature: origins – development – recent times]*. Warszawa: Trzaska [in Polish].
- Brückner, A. (1939). *Dzieje kultury polskiej. Polska u szczytu potęgi [History of Polish culture. Poland at the height of its power]*. (Vol. 2). Warszawa: Wydawnictwo J. Przeworskiego [in Polish].
- Grabowicz, G. G. (1977). Toward a History of Ukrainian Literature. *Harvard Ukrainian Studies*, 1 (4), 407–523 [in English].
- Moser, M. (2024). Grundzüge einer Geschichte der ukrainischen Sprache [Outline of a history of the Ukrainian language]. P. Deutschmann, M. Moser, A. Woldan (Eds.), *Die Ukraine – vom Rand ins Zentrum – Ukraine – from the edge to the centre*, (pp. 53–76). Berlin: Frank & Timme [in German].

Осадча Лариса Василівна,

*кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри філософської антропології,
філософії культури та культурології*

*Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0003-0797-2788
l.v.osadcha@udu.edu.ua*

Чуріна Дар'я Костянтинівна,

студентка II курсу

*Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0008-2723-2094
23nnifop.d.churina@std.udu.edu.ua*

Григорішин Даниїл Сергійович,

студент II курсу

*Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0003-4481-8293
23nnifop.d.hryhoryshyn@std.udu.edu.ua*

АКТУАЛІЗАЦІЯ АРХЕТИПУ ГЕРОЯ В ПЕРІОД УКРАЇНСЬКОГО ВОЄННОГО СПРОТИВУ 2014–2024 РР. НА ПРИКЛАДІ КИЇВСЬКИХ МУРАЛІВ

У статті аналізуються героїчні наративи київських муралів, створених у період воєнного спротиву 2014–2024 років, для виявлення специфіки прояву та трансформації архетипів національної культури. Мета статті – визначити, як архетип Героя актуалізується в українському суспільстві засобами стритарту, дослідити роль цього архетипу в консолідації суспільства. Міський мурал є складним знаковим об'єктом, дослідження якого потребує як змістовного, так і формального аналізу: його сенсового та художньо-контекстуального складників. Тому дослідження спирається на дві культурологічні парадигми – аналітично-психологічну та семіотичну. Перша була застосована для сюжетного аналізу творів київського стритарту, що апелюють до архетипу Героя та відображають етапи мономіфу «шляху Героя». Теоретичним підґрунтям тут стали праці Карла Густава Юнга та Джозефа Кемпбела. Дослідження семіотичних аспектів енвайронментального мистецтва Києва спиралося на роботу словенського дослідника Міті Великоні, а також вітчизняних дослідниць Надії Міхно, Алли Васюріної, Алли Клімової. Наукова новизна дослідження полягає в проведенні культурологічного аналізу зразків київського стритарту, спираючись на аналітично-психологічну та семіотичну парадигми, для демонстрації реактуалізації архетипу Героя в українській культурі в умовах воєнного опору 2014–2024 років. Українські мурали, створені в період збройного опору 2014–2024 років, є важливим соціокультурним явищем, яке не лише відображає актуальні події нашої історичної доби, а й апелює до архетипних образів національної культури, зокрема архетипу Героя. Київські мурали стали невід'ємною частиною візуального середовища міста, сприяючи формуванню національної свідомості, меморіалізуючи та глорифікуючи подвиги українських захисників. Завдяки поєднанню прийомів естетизації та символізації мурали транслюють епізоди мономіфу про шлях Героя, інтерпретуючи в такий спосіб актуальні соціальні й політичні події, що, своєю чергою, сприяє суспільній консолідації.

Ключові слова: мурал, архетип Героя, стритарт, мономіф шляху Героя, політичні та поетичні графіті.

Osadcha Larysa,

*PhD in Philosophy, Associate Professor,
Professor at the Department of Philosophical Anthropology,
Philosophy of Culture and Cultural Studies
Educational and Research Institute of Philosophy and Educational Policy
Drahomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0003-0797-2788
l.v.osadcha@udu.edu.ua*

Churina Darya,

*2nd year Student at the Department of Philosophical Anthropology,
Philosophy of Culture and Cultural Studies
Educational and Research Institute of Philosophy and Educational Policy
Drahomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0008-2723-2094
23nnifop.d.churina@std.udu.edu.ua*

Hryhoryshyn Danyil,

*2nd year Student at the Department of Philosophical Anthropology,
Philosophy of Culture and Cultural Studies
Educational and Research Institute of Philosophy and Educational Policy
Drahomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0003-4481-8293
23nnifop.d.hryhoryshyn@std.udu.edu.ua*

ACTUALIZATION OF THE HERO ARCHETYPE IN THE PERIOD OF UKRAINIAN MILITARY RESISTANCE 2014–2024 ON THE EXAMPLE OF KYIV MURALS

The purpose of the article is to determine how the Hero archetype is actualized in Ukrainian society by means of street art (on the example of Kyiv murals) of the military resistance period of 2014–2024, to investigate the role of the archetype in the consolidation of society. A city mural is a complex iconic object, the study of which requires both substantive and formal analysis, that are its meaningful and artistic-contextual components. Therefore, the study is based on two cultural studies paradigms – analytical-psychological and semiotic. The first one was applied to the plot analysis of the samples of Kyiv street art, which appeal to the Hero archetype and reflect the stages of the monomyth of the “Hero’s journey”. The theoretical basis here are the works of Carl Gustav Jung and Joseph Campbell. The study of semiotic aspects of Kyiv’s environmental art is based on the work of Slovenian researcher Mita Velikoni and national researchers Nadiya Mikhno, Alla Vasyurina, and Alla Klimova. The scientific novelty of the study is that it conducts a cultural analysis of samples of Kyiv street art based on analytical-psychological and semiotic paradigms to demonstrate the actualization of the Hero archetype in Ukrainian culture in the conditions of the military resistance of 2014–2024. Ukrainian murals, created during the armed resistance period of 2014–2024, are an important socio-cultural phenomenon that not only reflects the current events of our historical era but also appeals to archetypal images of national culture, in particular the Hero archetype. Kyiv murals have become an integral part of the city’s visual environment, contributing to the formation of national consciousness and memorializing and glorifying the feats of Ukrainian defenders. Thanks to the combination of aestheticization and symbolization techniques, murals broadcast monomyth episodes about the Hero’s journey, thus interpreting current social and political events, which, in turn, contributes to social consolidation.

Key words: mural, Hero archetype, street art, Hero’s journey monomyth, political and poetic graffiti.

Вступ. Постановка проблеми. Український воєнний спротив протягом 2014–2024 років став не лише політичним та військовим феноменом, а й культурним, що знайшло відображення у візуальному мистецтві, зокрема в міських муралах. Мурали Києва стали важливими маркерами колективної пам'яті, соціальної підтримки та емоційної реакції на події війни. У цьому контексті архетип Героя відіграє значущу роль, оскільки символізує стійкість, мужність та здатність до самопожертви, що резонує з національними й культурними цінностями.

Актуалізація архетипу Героя через візуальне мистецтво, особливо в публічному просторі, є важливим культурним явищем, адже відображає процеси суспільної комунікації, творення меморіальних та глорифікаційних наративів, а отже, працює не лише з тими, хто тут-і-зараз переживає загрози війни, долучається до спротиву та колективної оборонної дії, а й із майбутніми поколіннями, які переосмислюватимуть як самі події, так і наше ставлення до них. Дослідження київських муралів, що містять образи Героя, допомагає зрозуміти, як візуальна культура може стати інструментом осмислення актуальних подій і реактуалізації архетипу Героя для солідаризації суспільства, реагування на екзистенційні загрози та переосмислення тяглості української боротьби за національне самовизначення.

Актуальність означеної теми зумовлюється потребою з'ясувати, який виражальний та прескриптивно-комунікативний потенціал загалом має стритарт: до якої аудиторії він апелює, як локація муралу впливає на характер його сприйняття, якою є жанрова стилістика стритарту як каналу комунікації та мистецької практики. Так, виникає потреба проаналізувати мистецьке вираження героїчного наративу українського воєнного спротиву на прикладі конкретних кейсів – київських муралів, що були створені протягом 2014–2024 років.

Методологічна база статті. Для розкриття структури мономіфу Героя, його виявів засобами національної культури використано аналітично-психологічний підхід. При описі муралів як зразків вуличного й енвайронментального мистецтва використано іконографічний метод, метод семіотичного декодування, що передбачає аналіз зображення в контексті як усієї художньої композиції, так і ширшого конотативного комплексу, а саме: на поверхні

якої будівлі виконано мурал, у якій частині міста, у чому полягає авторський стиль райтера чи художника, до якої аудиторії апелює зображення. Типологічний метод застосовано для класифікації творів стритарту з огляду на стилістичні, зображальні, сугестивно-комунікативні особливості, зокрема, твори вуличного мистецтва поділено на два базові види – поетичні та політичні.

Останні дослідження та публікації. Для розкриття теми дослідження використано дві тематичні групи джерел: по-перше, ті, які розкривають культурно-філософську суть питання, а саме архетип Героя, запит на осмислення й мистецьке застосування якого посилюється в Україні в період воєнних загроз; по-друге, це джерела, присвячені аналізу стритарту як мистецької практики та каналу просторової і часової форми суспільної комунікації. До першої групи джерел належать класичні праці Карла Густава Юнга «Архетипи і колективне несвідоме» та Джозефа Кемпбела «Тисячолікий герой», що сформували методологію дослідження міфу та міфосвідомості. Робота Катерини Васюк (2018) розкриває етнопсихологічний контекст вияву архетипу Героя у слов'янських міфах та казках. До другої групи джерел належить фундаментальна праця словенського дослідника Міті Великоні (2023), який запропонував авторську типологію стритарту на поетичний та політичний, з огляду на виконавську техніку та ідеологічний наратив творів вуличного мистецтва. Публікація Алли Васюріної та Алли Клімової (2018) присвячена аналізу стратегій візуалізації соціально значущих проблем засобами візуально-просторового мистецтва та дослідженню жанрової різноманітності стритарту. У дослідженні Надії Міхно (2019) обґрунтовано погляд на енвайронментальне мистецтво як комунікативну практику, що має свою систему художнього письма, процедуру семіотичного кодування та розкодування, а отже, помноження фізичного простору міста знаково-смысловим виміром. З огляду як на міждисциплінарний характер теми пропонованого дослідження, так і на кросгалузевий набір ключових джерел, використаних у ньому, очевидною постає потреба в комплексному аналізі стритарту як культурного феномену та мистецько-комунікативної практики.

Мета статті – з'ясувати, як архетип Героя актуалізується в українському

суспільстві засобами стритарту (на прикладі київських муралів) періоду воєнного спротиву 2014–2024 років, дослідити роль цього архетипу в солідаризації суспільства.

Виклад основного матеріалу. Архетип героя – концепція, розроблена Карлом Юнгом, згідно з якою архетип – це універсальний символ, який є частиною колективного несвідомого й відображає універсальний досвід людства. Юнг уважав, що архетип героя уособлює проходження індивідом випробувань і труднощів, які ведуть до його особистісного зростання та трансформації.

Згодом Джозеф Кемпбелл розширив ідею Юнга та розробив концепцію мономіфу – універсальної структури, що повторюється в міфах різних культур. Вона становить собою шлях, який містить певні етапи, на кшталт поклику до пригод, проходження випробувань, зустрічі з найстрашнішим злом, перемога над ним та повернення з нагородою.

У складні періоди розвитку суспільства людям потрібні були орієнтири й позитивні образи, які б слугували точкою опори, давали наснагу боротися з труднощами. Саме тому образ Героя можна вважати вічним. Він існуватиме, допоки є людські спільноти. «Герой – це своєрідний еталон позитивної, суспільно схвальної поведінки, до якої потрібно прагнути просоціально налаштованим людям, або взірці поведінки, які недосяжні для більшості й тому викликають повагу та вражають яву простої людини (Васюк, 2018, с. 249).

Образ героя в слов'янській традиції тягнеться ще з оповідей про богатирів, а згодом трансформується в козаків, які стали центральними фігурами української героїчної епопеї. Сьогодні ж найвиразнішим узірцем національного героя є, безумовно, український військовий.

Через російську агресію та повномасштабне вторгнення образ героя набув нового значення та актуальності, втілюючись у різноманітних формах мистецтва. Наш вибір припав саме на дослідження муралів, оскільки вони мають унікальну властивість взаємодії з громадським простором та глядачем. Це один із небагатьох видів мистецтва, який комунікує з усіма людьми, не ховаючись у галереях, бібліотеках та кінотеатрах, часто застаючи людей зненацька, викликаючи реакцію та емоції.

Ще однією унікальною рисою муралів, що зумовила наш вибір, є синкретичне поєднання

поетичного й політичного дискурсу. Цей вид мистецтва поєднує символізм, естетику та потужний нарративний підтекст, стаючи майданчиком для суспільного діалогу про героїзм, жертвовність і національну боротьбу.

Аналізуючи київські мурали 2014–2024 років ми побачили в них утілення ідей Юнга та Кемпбелла. Та умовно поділили їх на дві категорії. Перша – меморизаційна, це мурали, що увіковічують воїнів, які загинули на війні, вони є візуальними репрезентаціями індивідуальних історій героїв. Кожен солдат, що брав участь у війні, повторює архетипний шлях героя, проходячи через такі етапи, як поклик до служби, ініціація, випробування на полі бою, а також остаточна жертва заради своїх товаришів і Батьківщини. Етапи повернення й воскресіння в такому разі є метафоричними й утілюються в закарбуванні пам'яті про подвиг та жертву, повернення до народу через зображення на стінах міста і воскресіння у вигляді ідеї та натхнення для тих, хто споглядає мурал.

Цей індивідуальний шлях утілюється як у зображеннях конкретних особистостей (мурали присвячені Максиму Гетьману, Олександрю Мацієвському), так і в збірних образах усіх військових (мурали «Заради свободи», «Привид Києва»).

Друга категорія муралів – це зображення історичних постатей, міфологізованих батальних сцен, безособових, більш символічних та поетичних муралів. Вони, на нашу думку, теж виражають шлях героя, але не індивідуальний, а колективний, кожного громадянина окремо й країни загалом.

Такі історичні постаті, як Шевченко, Грушевський та популярні політичні діячі, як-от Буданов, Залужний, виступають у ролі вчителів, наставників, а іноді й трикстерів, зустріч з якими є невід'ємною частиною мономіфу Кемпбелла.

Водночас не менш популярними є мурали із зображенням анімалістичних персонажів у момент боротьби зі злом (мурали «Святий Юрій», «Перемога») або ж більш абстрактні та символічні твори (мурали «Відродження», «Архангел Михаїл і дракон»). Вони транслюють етапи наближення до глибокої печери, зустрічі з найсильнішим ворогом і, зрештою, перемоги над ним.

Такий вияв архетипних образів, закликаючи до колективного несвідомого, має на меті

довести глядача до катарсису. Катарсис є духовним очищенням, після проживання складних, часто травматичних емоцій та досягається через співчуття і страх, коли глядач ідентифікує себе з героями й переживає їхні страждання. Мурали виконують подібну функцію, адже вони не просто зображують трагедії війни, а й допомагають суспільству глибше відчутти й осмислити принесені жертви.

Важливим аспектом античного катарсичного досвіду був його колективний характер, тобто одночасне, синхронне емоційне переживання всіх глядачів, наприклад театру. Новочасові практики індивідуального сприйняття мистецького твору, навпаки, сприяли культурному та емоційному розриву читачів і глядачів, посилюючи їх диференціацію за рівнем культурного капіталу.

Особливість стритарту як виду мистецтва полягає в його публічності, відкритості до спонтанного споглядання, публічного резонування.

Аналізу явища стритарту як різновиду сучасної візуальної культури присвячено низку робіт українських та зарубіжних дослідників. З-поміж них варто виокремити напрацювання Алли Васюріної та Алли Клімової, які звертають увагу, що вуличне мистецтво є важливим каналом обміну інформацією між мешканцями міста. Мурали та графіті сприяють візуальній естетизації урбанізованого простору, здійснюють художню репрезентацію актуальних ідей суспільного життя (Васюріна, Клімова, 2018).

У дослідженні Надії Міхно йдеться про семантичні рівні кодування та декодування смислових шарів стритарту та їх вплив на формування низки колективних ідентифікацій, зокрема «об'єкти стритарту загальноестетичної інтенції; елементи міського стритарту з інтенцією національної ідентичності; елементи міського стритарту з інтенцією міської ідентичності; елементи стритарту з інтенцією інкорпорації глобального маскульту; елементи стритарту з інтенцією інкорпорації національних культурних продуктів» (Міхно, 2019, с. 15).

Однак для аналізу жанрової специфіки київських муралів і їх ролі у формуванні візуальної репрезентації архетипу Героя під час збройного опору України у 2014–2024 роках для нас ключовою стала праця «Зображення незгоди: політичні графіті та вуличне мистецтво постсоціалістичного переходу» словенського дослідника стритарту Миті Великоні. Його методологічний

підхід до аналізу стритарту, політичних графіті та муралів є найбільш релевантним для розуміння процесів актуалізації героїчних образів у сучасному українському дискурсі. «Муралам, – на думку М. Великоні, – тобто стилістичному зовнішньому розпису на стінах та фасадах житлових будинків або промислових об'єктів, притаманні сюжетність композиції та складна техніка виконання. Зазвичай мурали покривають усю поверхню і створюються з дозволу муніципальної влади або на її замовлення, відповідно, художники отримують гонорар і підписують твори справжнім ім'ям або псевдонімом, відомим у мистецькому колі» (Великоня, 2023, с. 27).

Стритарт і графіті є потужними засобами суспільної комунікації, яка за своєю динамікою не поступається мережевим комунікаціям. Це відображається в постійному оновленні міських візуальних просторів, коли одні графіті швидко зникають, а інші з'являються, створюючи динамічний візуальний діалог на вулицях. «Зазначимо, що графіті й мурали можуть сприйматися як засіб для соціальних перетворень, протесту або вираження прагнень суспільства» (Великоня, 2023, с. 29). Графіті та мурали відіграють важливу роль у суспільній комунікації, оскільки вони дають змогу висловлювати протест там, де не дозволено говорити відкрито. Саме цей аспект є ключовим для розуміння того, як мурали в Києві останніми роками стали вираженням суспільних настроїв і важливих для нації тем.

Як підкреслює професор Великоня, графіті – це форма бунтарської, несанкціонованої дії, що є спонтанною та часто ризикованою через свій нелегальний статус. Проте мурали мають іншу природу. Вони є офіційним, легітимованим видом мистецтва, як ми зазначили вище. Мурал розглядається як розпис великого масштабу, що дає змогу привернути увагу ширшої аудиторії, ніж графіті. «Вони збагачують політичні дискурси, привносячи нові способи вираження, нову мову, дикцію, публіку й особливі експресивні стратегії, розроблені політичними активістами, які їх винайшли. Вони є громадським рупором або «вуличною рекламою» (Великоня, 2023, с. 40). Мурали – це додаткова платформа для поширення ідеї та конкретного посилу. Ця різниця між графіті та муралами має вагомий значення в контексті політичного та культурно-візуального дискурсу в Україні, оскільки мурали

стали не тільки засобом візуальної комунікації, а й простором для соціальної рефлексії.

Професор Великоня класифікує графіті як різновид стритарту на політичні та поетичні. Вони відрізняються як за змістом, так і за виражальними засобами. Так, політичні графіті це зазвичай «сухі», бунтівні надписи, цитати, які виражають суспільне невдоволення. Поетичні графіті вирізняються високою естетичністю, дотепністю та загальним за змістом меседжем. Вони дискурсивно нейтральні, а тому не викликають спротиву з боку владно-адміністративних органів.

Політичні графіті менш естетичні, їх творці часто відмовляються від складних візуальних форм на користь ясності повідомлення. Це мистецтво безпосередньо залучає широку аудиторію, акцентуючи увагу на політичному посланні, що має бути зрозумілим і чітким. На відміну від нього, поетичний жанр стритарту є складнішим у своєму художньо-технічному виконанні, вирізняється високою естетичною цінністю, використовує образи й метафори, звертається до більш абстрактних та культурно навантажених тем, пропонуючи глядачу багатозначну інтерпретацію.

Як ми можемо схарактеризувати українські мурали, які були створені протягом десятиліття воєнного опору? Вони є чимось проміжним між поетичним та політичним стритартом.

Українські митці акцентують не лише на політичному змісті, а й на естетичному складнику своїх творів, що робить мурали в Україні водночас і політичними, і культурно-естетичними пам'ятками. Такий підхід можна простежити на прикладі київських муралів, які стали платформою для порушення важливих соціально-політичних питань під час війни та збройного опору.

«Загалом, естетичні графіті більш артистичні; там більше зображення та менше тексту. Політичні графіті абсолютно протилежні; тексту більше, а увага притягується по-іншому: свою естетичну примітивність і непривабливість вони компенсують політичною впізнаваністю» (Великоня, 2023, с. 36). Якщо дивитися на більшість українських муралів, на перший погляд, ми в них побачимо виключно поетичний мотив. «Будь-яке смислове повідомлення конструюється зі знаків, які можуть мати явні (денотативні) й непрямі (конотативні) смисли залежно від вибору, який здійснює

кодувальник» (Міхно, 2019, с. 15). Ця ідея підкреслює, що стритарт як форма мистецтва базується на комунікації через символи. Художник обирає ці знаки, кодує в них свої ідеї і створює малюнок, який потім інтерпретує аудиторія. Це означає, що сприйняття твору залежить не лише від того, що зображено, а й від того, як різні соціальні групи розшифровують ці символи відповідно до свого контексту. Починаючи з 2022 року художники починають вміщувати у свої роботи патріотичний мотив, загальнонаціональні символи (кольори, герб, прапор, слогани...), ідею або навіть суспільне невдоволення, що не може бути ознакою неполітичного стритарту.

Українські мурали під час війни є не лише вираженням протесту або вшануванням пам'яті, а й формою культурної пам'яті та колективної рефлексії. Вони виконують роль візуальних маніфестів, що на підсвідомому рівні формують вектор мислення й цінностей у суспільстві. Мистецтво в умовах війни перетворюється на засіб конструювання національної ідентичності та підтримки бойового духу нації.

Ще одним важливим аспектом у методології дослідження є поняття контексту, яке піднімає графітологія. «Графітологія досліджує зображення різних соціальних ідеологій на бетонних стінах та їх вплив на життєдіяльність сучасних суспільств. Коротко кажучи, вона присвячена візуальним ідеологіям, зображеним у графіті та стритарті» (Великоня, 2023, с. 38). Аналіз стритарту вимагає врахування чотирьох умов, які формують остаточне значення графіті або муралу в нашому контексті. «По порядку це: місце контексту, місце райтера, місце графіті та місце аудиторії. Остаточне значення графіті узгоджується між усіма чотирма рівнями» (Великоня, 2023, с. 43). Спираючись на цю концепцію, ми й будемо розглядати київські мурали, щоб визначити тенденції їх смислового та художньо-естетичного формування в період 2014–2024 років.

У контексті сучасних українських реалій мурали в Києві є не просто мистецькими творами, а частиною візуальної мови міста, яка формує і зберігає пам'ять про події війни, героїв та їх внесок у захист країни. Український стритарт, зокрема мурали, у часи війни виконують не лише естетичну, а й політичну функцію. Київські мурали стали важливою частиною національного візуального дискурсу,

сприяючи актуалізації архетипу Героя через поєднання естетики та політичного послання. У період збройного опору ці твори мистецтва відображають боротьбу українського народу за свою незалежність і майбутнє, створюючи новий культурний код і зберігаючи пам'ять про події війни.

Розгляньмо зразки київських муралів, що вирізняються героїчними сенсами та мотиваційною сугестивністю. Мурал «Козак» створений у 2015 році бразильським художником Франциско Родріго да Сільва (Nunca), зображає козака в червоному національному одязі, якого розмальовують три темношкірі руки бразильським візерунком. Цей твір мистецтва поєднує символіку української та південно-американської культур, що є унікальним прикладом інтернаціонального погляду на архетип українського козака. Козак на цьому муралі втілює незалежність, силу духу та національну ідентичність. У цьому разі герой є носієм історичної пам'яті, але водночас він відкритий до зовнішніх впливів і взаємодії з іншими культурами. Руки, що малюють на ньому, символізують впливи глобалізації та сучасності.

Мурал «Перемога» (2022 р.), авторства WAONE interesni kazki, зображає кульмінаційний момент боротьби українського козака з російським ведмедем, що символізує російські імперські амбіції. Образ героя – це козак, який уособлює силу, відвагу та рішучість українського народу. Його перемога над ведмедем – це символ протистояння й перемоги України над агресором. На малюнку козак одягнений у військову форму з камуфляжними штанами, що відсилає до сучасного українського воїна. Він завдає нищівного удару російському ведмедю, що падає назад, тримаючи в руках серп і молот – символи комунізму.

Мурал «Буданов, кіт і канарка», авторства сестер Фельдман, створений у 2024 році на Подолі, присвячений герою України Кирилу Буданову, начальнику Головного управління розвідки Міністерства оборони України. Художниці Мішель та Ніколь Фельдман зобразили Буданова в чорному однострої, який стоїть серед поля ромашок, тримаючи kota, а поруч на квітах сидить канарка. Над композицією розправила крила сова, що нагадує емблему ГУР МО. Центральна фігура Буданова, оточена квітами, символізує силу та незламність. Ромашки, що дещо пошкоджені, але все ще стоять разом,

відображають стійкість українського народу навіть у часи бурі та випробувань. Буданов у цьому зображенні уособлює сучасного українського Героя, який несе величезну відповідальність, але робить це з гідністю та спокоєм. Це архетипічний герой, що втілює дух нації, що залишається сильним попри труднощі, об'єднуючи навколо себе різні символи краси, життя та національної ідентичності.

Мурал «Архангел Михаїл і дракон» (2016 рік), авторства Gaia, навіює мотив мономіфу «шлях героя», а саме епізод зустрічі з головним ворогом. Символічно, що Кемпбелл називає цей етап «зустріч з драконом», це перегукується з назвою муралу. Проте на зображенні ми бачимо лише архангела Михаїла, а замість дракона чи іншого втілення зла – його віддзеркалена версія. Це можна трактувати по-різному. По-перше, образ архангела, що втілює Україну, зустрічається зі своїм найдавнішим ворогом – власними внутрішніми вадами та темними сторонами. Для успіху, процвітання та відродження їй потрібно перемогти саме ці внутрішні протиріччя. По-друге, дзеркальне відображення Михаїла можна трактувати як символ Росії, яка намагається насадити ідею «єдиного братнього народу». Ця інтерпретація підкріплюється словами автора муралу, який зазначив, що через це відображення він прагнув передати воєнний конфлікт між Україною та Росією в Криму та на Донбасі, оскільки в Росії також шанують архангела Михаїла.

Мурал «Олександр Мацієвському» (2023 рік), авторства Крістіан Гемі, демонструє мономіф «повернення з мандрів» у контексті шляху героя. На зображенні ми бачимо військового, який символічно пройшов через найглибшу «печеру», зіткнувся з найважчим випробуванням свого життя. Хоча Олександр Мацієвський героїчно загинув, мурал відображає його метафоричне повернення до народу не як людини, а як ідеї. Ця ідея уособлює мужність, відвагу та непохитну гідність. Цей мурал можна розглядати як той «еліксир», про який говорить Кемпбелл як про дар, що його герой приносить із мандрів. У цьому разі це не матеріальна річ, а натхнення й приклад для нащадків, що залишаються спадком для майбутніх поколінь.

Мурал «Відродження» (2014 рік) авторів Жульєн Маллан й Олексія Кислова присвячений революційним подіям на Майдані й був створений, коли пам'ять про них була ще свіжою.

Центральний образ муралу – українка, вдягнена у вишиванку, поверх якої зелена куртка-ватянка, які одягали протестувальники на Майдані. На її голові красується вінок з різнокольорових квітів та стрічок. Ліва рука дівчини ніжно обіймає будинки міста, ніби захищаючи їх від зла, а права тримає маленького хлопчика. Аналізуючи цей мурал через призму шляху героя, можна трактувати його як етап повернення до звичайного світу після кульмінаційних подій. Це повернення хоч і веде до знайомої реальності, однак вона вже докорінно змінена. Цей момент можна прирівняти до катарсису – очищення та емоційного звільнення, яке відбувається після пережитої трагедії.

Жінка з дитиною символізує початок нового життя, подібно до світанку після грози. Момент, коли перед народом і країною відкривається чистий аркуш, що може стати як простором для небачених звершень та розвитку, так

і ще однією сумною сторінкою в історії нашого народу. Мурал сповнений спонукання й водночас попередження, що майбутнє нації залежить від її здатності використати цей новий початок для прогресу та розвитку.

Висновок. Українські мурали, створені в період збройного опору 2014–2024 років, є важливим соціокультурним явищем, яке не лише відображає актуальні події нашої історичної доби, а й апелює до архетипних образів національної культури, зокрема архетипу Героя. Київські мурали стали невід’ємною частиною візуального середовища міста, сприяючи формуванню національної свідомості, меморіалізуючи та глорифікуючи подвиги українських захисників. Завдяки поєднанню прийомів естетизації та символізації мурали транслюють епізоди мономіфу про шлях Героя, інтерпретуючи в такий спосіб актуальні соціальні й політичні події, що, своєю чергою, сприяє суспільній консолідації.

Список використаних джерел:

- Васюк, Катерина. (2018). Етнічні особливості архетипу Героя в слов'янській культурі. *Psychological Journal*, № (14). С. 249–260. DOI: 10.31108/2018vol14iss4pp249-260
- Васюріна, Алла, Клімова, Алла. (2018). Стріт-арт як соціально-естетичний феномен урбанізованого простору. *Світогляд – Філософія – Релігія*. Випуск 13. С. 26–31. <https://doi.org/10.21272/wpr.2018.13.03>
- Великопя, Митя. (2023). Зображення незгоди: політичні графіті та вуличне мистецтво постсоціалістичного переходу. Одеса : Видавничий дім «Гельветика». 316 с.
- Кемпбелл, Джозеф. (2020). Тисячолікий герой. К.: Terra Incognita. 416 с.
- Міхно, Надія. (2019). Елементи стріт-арту у семантико-синтагматичному просторі міста. *Науково-теоретичний альманах «Грані»*. Том 22, № 12. С. 15–22. DOI: 10.15421/172001
- Ober, J., Rusakov, S., & Matushevych, T. (2024). The effects of the war in Ukraine on the environment of Ukrainian artists: An evaluation by a diagnostic survey. *Media, War & Conflict*, 0(0). <https://doi.org/10.1177/17506352241269604>
- Юнг, Карл Густав. (2023). Архетипи і колективне несвідоме. Львів, Видавництво «Астролябія». 608 с.

References:

- Vasiuk, Kateryna. (2018). Etnichni osoblyvosti arkhetypu Heroia v slov'ianskii kulturi [Ethnic Characteristics of the Hero Archetype in Slavic Culture]. *Psychological Journal*, no. 14, pp. 249-260. DOI: 10.31108/2018vol14iss4 pp249–260 [in Ukrainian].
- Vasiurina, Alla, Klimova, Alla. (2018). Strit-art yak sotsial'no-estetychnyi fenomen urbanizovanoho prostoru [Street Art as a Socio-Aesthetic Phenomenon of Urbanized Space]. *Svitohliad – Filosofiia – Relihiia* [Worldview – Philosophy – Religion], issue 13, pp. 26–31. DOI: 10.21272/wpr.2018.13.03 [in Ukrainian].
- Velykonja, Mytia. (2023). Zobrazhennia nezghody: politychni hrafiti ta vulychne mystetstvo postsotsialistychnogo perekhodu [Depictions of Dissent: Political Graffiti and Street Art of the Post-Socialist Transition]. Odessa: Vydavnychiy dim "Helvetyka" [Publishing House "Helvetica"]. 316 p. [in Ukrainian].
- Kempbell, Dzhozef. (2020). Tysiachylykyi Heroi [The Hero with a Thousand Faces]. Kyiv: Terra Incognita. 416 p. [in Ukrainian].
- Mikhno, Nadiia. (2019). Elementy strit-artu u semantyko-syntahmatychnomu prostori mista [Elements of Street Art in the Semantic-Syntagmatic Space of the City]. *Naukovo-teoretychnyi almanakh "Hrani"* [Scientific-Theoretical Almanac "Grani"], vol. 22, no. 12, pp. 15–22. DOI: 10.15421/172001 [in Ukrainian].
- Ober, J., Rusakov, S., & Matushevych, T. (2024). The effects of the war in Ukraine on the environment of Ukrainian artists: An evaluation by a diagnostic survey. *Media, War & Conflict*, 0(0). <https://doi.org/10.1177/17506352241269604>
- Yung, Karl H. (2023). Arkhetypy i kolektyvne nesvidome [Archetypes and the Collective Unconscious]. Lviv: Vydavnytstvo "Astrolabiia" [Astrolabe Publishing House]. 608 p. [in Ukrainian].

Остапчук Галина Олександрівна,
доцент кафедри богослов'я та релігієзнавства
Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
h.o.ostapchuk@udu.edu.ua

Василенко Вікторія Станіславівна,
старший викладач кафедри богослов'я та релігієзнавства
Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
v.s.vasylenko@udu.edu.ua

Карпенко Ольга Анатоліївна,
здобувач освіти
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
22pf.o.karpenko@std.npu.edu.ua

КУЛЬТУРНО-МИСТЕЦЬКИЙ СКЛАДНИК ПРОТИСТОЯННЯ УКРАЇНИ ВІЙСЬКОВІЙ АГРЕСІЇ РОСІЇ

У статті аналізується роль мистецтва в протистоянні російській збройній агресії. Мистецький складник розуміється як сукупність сучасних мистецьких практик і творів, що спрямовані на протидію російським наративам, розкриттю антигуманістичної та геноцидальної спрямованості її агресії проти України, і діяльність культурно-мистецьких діячів у збройному протистоянні російським загарбникам. Участь українських митців і культурних діячів у протистоянні ворогу розглядається як складник інформаційної війни, що дає змогу високохудожнім способом передати реальність і створити позитивний образ «захисника» в міжнародному культурному середовищі.

Мистецькі рефлексії розкривають події війни й виконують низку функцій: документалістську (показ обличчя війни через кінодокументалістику), інформаційну, комунікативну (музичне й театральне мистецтво в національному спротиві), патріотичну (звернення до символу минулого в кіномистецтві), терапевтичну (психологічна підтримка). Повномасштабне російське вторгнення 24 лютого 2022 р. в Україну, окупація територій, нищення культурної та цивільної інфраструктури стали поштовхом для світоглядних змін, сприяли процесу українізації та активізації національної ідентичності.

Також розглядається національний вимір мистецького опору військовій агресії. Показано, що перед митцем стоїть завдання бути не тільки залученим до військово-інформаційного протистояння, а й хранителем і промоутером національної культури, яка вчергове зазнає намагання знищення з боку держави агресора.

Ключові слова: українське мистецтво, національна ідентичність, патріотизм, війна, культурний опір, символ незламності, творчість, театр, музика, кіно.

Ostapchuk Halyna,
*Candidate of Philosophical,
Associate Professor at the Department of Theology and Religious Studies
Educational and Research Institute of Philosophy and Educational Policy
Mykhailo Drahomanov Ukrainian State University
h.o.ostapchuk@udu.edu.ua*

Vasylenko Viktoriia,
*Senior Lecturer at the Department of Theology and Religious Studies
Educational and Research Institute of Philosophy and Educational Policy
Mykhailo Drahomanov Ukrainian State University
v.s.vasylenko@udu.edu.ua*

Karpenko Olha,
*Student
Mykhailo Drahomanov Ukrainian State University*

THE CULTURAL AND ARTISTIC COMPONENT OF UKRAINE'S CONFRONTATION WITH RUSSIA'S MILITARY AGGRESSION

The article analyzes the role of art in countering Russian armed aggression. The artistic component is understood as a set of contemporary artistic practices and works aimed at countering Russian narratives, revealing the anti-humanistic and genocidal nature of its aggression against Ukraine, and the activities of cultural and artistic figures in the armed confrontation with the Russian invaders. The participation of Ukrainian artists and cultural figures in confronting the enemy is seen as a component of information warfare, which allows for a highly artistic way of conveying reality and creating a positive image of the “defender” in the international cultural environment.

Artistic reflexes reveal the events of the war and perform a number of functions: documentary (showing the face of war through documentary films), informational, communicative (music and theater in national resistance), patriotic (appealing to the symbol of the past in cinema), and therapeutic (psychological support). Russia's full-scale invasion of Ukraine on February 24, 2022, the occupation of territories, the destruction of cultural and civilian infrastructure, was the impetus for worldview changes, contributed to the process of Ukrainianization and the activation of national identity.

The article also examines the national dimension of artistic resistance to military aggression. It is shown that the artist is faced with the task of not only being involved in the military-information confrontation, but also as a guardian and promoter of national culture, which is once again being subjected to attempts to destroy it by the aggressor state.

Key words: Ukrainian art, national identity, patriotism, war, cultural resistance, symbol of invincibility, creativity, theater, music, cinema.

Мистецтво є сутнісно традиційним у загальнокультурному розумінні, оскільки є феноменом, що відтворює базові екзистенційні переживання людини. За своєю природою мистецтво є архаїчним, оскільки повертає людину до первинних, засадових ситуацій ставлення до світу, протистоячи його відчуженим формам, породжуваним сучасною цивілізацією. У цьому розумінні говорять, що мистецтво повертає людину до її справжності. Порив до творення нового, переосмислення реального наповнюється антропологічним мотивом, тобто необхідністю прагнення митця до трансцендування своєї наявної буттєвої ситуації, до подолання звичних рамок свідомості. І відповідно, витвір мистецтва у загальнокультурній функції

виявляється саме таким утворенням, за допомоги якого цей мотив реалізується іманентно, тобто як природна й необхідна функція власне художнього сприйняття. Для мистецтва важлива цілісність зв'язку світу й людини, воно залишається трансцендентним застосуванням чуттєвості, апелює до втіленості форм у літературі, театрі, кіно, у фарбах чи звуках. І на практичному застосуванні цілісно розкрити людський досвід в образах мистецтва означає не тільки «змодельовати» плин життя, яким воно є, а й, по-перше, увести цей досвід у контекст свободи, подати його як предмет вибору та морального осмислення; по-друге, виявити притаманні цьому досвідові глибинні культурно-історичні смисли, його орієнтацію

стосовно фундаментальних цінностей людського буття; по-третє, відновити його як елемент спілкування в багатомірному просторі суб'єкт-об'єктних зв'язків. Мистецтво покликане відповідати запитам сьогодення, воно охоплює різноманітні сфери людської діяльності, її результати, розкриває талант митця. Ураховуючи потенціал мистецтва для надання виразної форми ідеям та емоціям, мистецтво часто використовувалося для представлення широкого спектра повідомлень про війну, одну з найбільш драматичних людських подій. Усі форми мистецтва використовуються для документування війни, визначення причин її підтримки або протистояння, а також відображення роздумів про її значення, наслідки й душевний стан нації або окремої особистості.

Українська реальність після 24 лютого 2022 року набула іншого змісту, разом із цим усі види українського мистецтва змінили своє спрямування і стали складником захисту країни від ворога. Література, музика, кіно, театр, образотворче, ювелірне, фотомистецтво – всюди з'являються численні твори, присвячені військовій та патріотичній тематиці. З часу відновлення незалежності українське мистецтво набирає обертів у своєму розвитку, адже за часів СРСР воно зазнавало численних репресій, цензури й заборон, що були спрямовані на придушення національної ідентичності й асиміляцію культури в «єдиній радянській спільності».

Українське суспільство потребує максимальної згуртованості та єдності в поглядах на ситуацію, адже особливістю російської агресії проти України є те, що відбувається боротьба не просто за територію, а за свідомість нації (Кирилюк, 2020, с. 90–96). Ця війна є цілеспрямованою атакою на те, що визначає українську ідентичність. Культура й мистецтво містять внутрішню цінність, відіграють важливу роль у розвитку суспільної свідомості, забезпечуючи виконання різних функцій. Багато державних і приватних колекцій були пограбовані, а цінних предметів вивезені на територію ворога, що підтверджує те, що війна ведеться не лише за територію, а й проти всього українського. Мистецтво зараз надзвичайно важливе, адже слугує засобом передачі культурних цінностей, історичного досвіду, сприяючи глибшому розумінню соціальних процесів (Ober, Rusakov, Matusevych, 2024).

З початком повномасштабного вторгнення росії в Україну у 2022 році багато відомих культурних діячів вирішили долучитися до Збройних Сил України й територіальної оборони, волонтерського руху для захисту країни не тільки на культурному фронті, серед них такі: Максим Девізорів – український актор, найбільш відомий роллю Дениса в серіалі «Перші ластівки», Тарас Тополя – фронтмен гурту «Антитіла», варто також зазначити, що цей гурт вступив до сил територіальної оборони України в повному складі, Женя Галич – лідер гурту O. Torvald. Низка відомих діячів культури, зокрема актори Гарік Бірча, Ахтем Сеїтаблаєв, Олексій Тритенко, Андрій Федінчик, а також музиканти Андрій Хливнюк, репер Ярмач і фронтмен гурту ТНМК Фагот, режисер Олег Сенцов та інші проявили активну позицію і стали на захист Батьківщини (Хмельницька, 2023). Вони мають велику аудиторію в Україні та світі, їхні вчинки надихають і надають правдиву інформацію про події в Україні.

В умовах війни українське мистецтво виконує низку важливих функцій, які в більшості творчих прикладів поєднуються між собою. По-перше, мистецтво виконує документалістську функцію, тобто має на меті зафіксувати історичні події. По-друге, через твори мистецтва передається інформація та показуються світові реальні події в Україні, таким чином реалізується комунікативна й інформаційна функції. По-третє, воно виконує терапевтичну функцію, тобто забезпечує психологічну підтримку, допомагає людям подолати пережиті травматичні події. По-четверте, твори мистецтва спрямовані на підвищення бойового духу й об'єднання нації в умовах зовнішньої агресії, таким чином здійснюючи патріотичну функцію.

Найяскравішим прикладом того, як українське мистецтво забезпечує документалістську й комунікативну функції є фільм 2023 року режисера Мстислава Чернова «20 днів у Маріуполі», який здобув премію «Оскар» як найкращий документальний фільм. Тема боротьби українського народу за свободу яскраво висвітлена в документальному кінематографі XXI століття. Він отримав численну глядацьку аудиторію, здобув значне міжнародне визнання, став переможцем престижних нагород упродовж року й, що не менш важливо, показав світові справжнє обличчя війни

та незламну боротьбу українців. У кінодокументальній стрічці зосереджено увагу на подіях в окупованому Маріуполі, показуючи зусилля й витривалість команди журналістів, які залишилися в місті під час окупації (Тань Цянь, 2024, с. 84–85). Цей фільм став потужним інструментом для привернення уваги світової спільноти до трагедії війни в Україні, поширення правдивої інформації про масштаби насильства та відображення стійкості й мужності українського народу, котрий є головним героєм стрічки. Тут ми можемо звернутися до поняття катарсису Арістотеля, тобто у своєму задумі митець спонукає глядача до переживання й осмислення вічних і незмінних законів світу й людської долі. В українській сьогоднішній буттєвості це переживання розкриває в людині мудрість у розумінні власних життєвих перипетій, міцність психіки, що ставала стійкішою в складних непередбачуваних умовах ХХІ століття. Переглядаючи фільм, глядач переживає негативні почуття – відчай, страх, смерть, і разом з тим виникає необхідність захисту від цього, свого роду очищення. Сам термін «катарсис» стосується негативних почуттів, сенс його ми можемо застосувати й до мистецтва, він охоплює цілісну людину, тобто не тільки її почуття, а й розум і морально-вольові якості. І завдання мистецтва повернути людину до осмислення своєї долі, свого місця й ролі в складний для України час.

Згадаймо ще один приклад – документальний фільм А. Бадоева «Довга доба», створений до другої річниці повномасштабної війни. Для створення цього фільму 12 тисяч українців надіслали понад 200 годин відео зі своїх мобільних телефонів, які вони зняли в перші дні війни в різних містах України, тому режисер вважає всіх цих людей своїми співавторами. А. Бадоев зазначає, що цей фільм – його особистий внесок у донесення правди про події в Україні задля мирного, переможного й щасливого майбутнього країни (Тань Цянь, 2024, с. 86).

До цього переліку доречно додати повнометражний художній фільм 2017 року «Кіборги. Герої не вмирають» режисера Ахтема Сеїтаблаєва (Ворожбит, 2024). Цей фільм присвячений подіям на Донбасі під час російсько-української війни, а саме героїчній обороні Донецького аеропорту українськими військовими, яких назвали «кіборгами» за їхню надзвичайну

стійкість і мужність. Крім вище зазначених функцій, кінострічка нагадує світові, що війна в Україні з російським агресором триває ще з 2014 року.

Мистецтво, утілюючи світоглядні уявлення, стильові відношення, традиції культурних зв'язків, єдність уселюдського, національного й особистого, відкритість до Універсуму буття, є акумулятором суспільної свідомості, пізнання, ціннісних ідеалів. «Для того, щоб дана істина, – підкреслював Гегель, – могла стати справжнім змістом мистецтва, треба, щоб в її власному визначенні містилася можливість адекватного переходу у форму чуттєвості» (Гегель, 1968, с. 16–17). Тобто абстрактна ідея має бути опосередкована конкретною формою – набути «зрозумілого обличчя». Розкриваючи «приховане обличчя світу», а в цьому випадку війни, незвідані світи людської душі, створюють цілісну картину дійсності й людини, установлюють закономірності буття, пов'язуючи минуле, теперішнє та майбутнє в цілісний досвід людства, окремої нації, окремої особистості. Твір мистецтва, котрий сприйнятий нами адекватно, завжди створює у свідомості свій особливий настрій, що накладає відбиток на наш світогляд, стає імпульсом до духовного наповнення, інформує наш життєвий простір.

У реалізації комунікативної та інформаційної функцій доцільно зазначити про зміну тематики української музики, прикладом чого є переможний виступ українського гурту Kalush Orchestra на міжнародному пісенному конкурсі Євробачення-2022 із піснею «Stefania», що проходив у Турині. У цьому контексті важливим було те, що після виступу Kalush Orchestra закликав урятувати Маріуполь та Азовсталь (Котубей-Геруцька, Морі, 2022). Хоча ця пісня спочатку не мала воєнної тематики, вона стала символом підтримки України під час війни, а їхній виступ на конкурсі привернув увагу всього світу до української боротьби.

Творчість українських музикантів завжди відігравала важливу роль у національному спротиві, особливо виділившись в останні десятиліття, а ще більше з моменту повномасштабного вторгнення. Музика не тільки допомагає боротися зі стресом і підтримувати емоційний стан, а й може відображати у своєму тексті реальні історичні події. У цьому контексті доречно згадати український гурт МУР,

який на початку цього року випустив альбом-мюзикл про поетів Розстріляного відродження та мешканців Будинку «Слово» – Ти [Романтика] у співавторстві з поетом Сергієм Жадамом, акторкою і телеведучою Оленою Кравець, одеським рок-гуртом «Хейтспіч», львівським гуртом NAZVA й іншими. В альбомі проведено паралелі між подіями й особистостями ХХ століття й нашим сьогоденням. Музиканти закликають до послідовного розуміння альбому як суцільної історії: «17 різних композицій – всі треки зв’язані між собою сюжетом, переходять один в одного і дають можливість слухачу на власні вуха стати свідком історичних подій» (Кабачій, 2024).

Комунікативну функцію українського мистецтва в умовах війни можна проілюструвати великим турне 2022 року Українського оркестру свободи – музикантів із Києва, Львова, Харкова, Одеси – і їхніх закордонних колег. Під керівництвом канадської диригентки українського походження Кері-Лін Вілсон вони зіграли 13 концертів у Європі та США (Харченко, 2024, с. 45–47).

Загалом музичні твори, написані під час війни, насичені глибокими емоціями, переживаннями й піднесенням духу боротьби українців. Ця музика фіксує історичні події, створюючи культурну пам’ять, що об’єднує і надихає українців у нелегкій справі боротьби за свободу. Крім цього, у наш час багато музикантів спрямовують свою творчість на оновлення, створення аранжувань на старі пісні, щоб дати їм нове життя. Музика гармонізує, ціннісно інтегрує життєві процеси особистості засобами їх переживання, занурення в історичну пам’ять, формування естетичного сприйняття.

Війна змусила також адаптуватися театральних діячів, прилаштуватися до нових соціокультурних умов. Багато театральних будівель зазнали пошкоджень або були повністю знищені, серед них такі: Харківський театр опери та балету ім. Миколи Лисенка (березень 2022 р.), Донецький академічний обласний драматичний театр (березень 2022 р.), Луганський обласний академічний український музично-драматичний театр (червень 2022 р.), Миколаївський академічний художній драматичний театр (вересень 2022 р.), Херсонський академічний театр ляльок (січень 2023 р.), Чернігівський обласний академічний український

музично-драматичний театр ім. Тараса Шевченка (серпень 2023 р.), Херсонський обласний академічний музично-драматичний театр ім. Миколи Куліша (листопад 2023 р.) (Винниченко, 2023). Але, попри це, саме театри одними з перших відновили свою роботу на більшій частині території України. Уже в травні 2022 р. відновили свою роботу більшість державних театрів і продовжили представляти глядачам відомі твори (Гнатюк, 2024, с. 76).

З початку повномасштабного вторгнення театр став не лише формою мистецтва, а й важливим засобом підтримки суспільної свідомості. Мистецтво «допомагає людині зрозуміти світ і саму себе, а також указує їй, що вона зрозуміла і що вважає істинним» (Іван Франко у критиці: Західноукраїнська рецепція 20–30-х років ХХ ст., 2010, с. 392). Своєрідність театральної діяльності проявляється у змісті: витлумаченні як трагічних тем, песимістичної проблематики, так і в переконанні в здатності людини протистояти ворожим силам буття. Сучасні вистави дедалі частіше звертаються до тем боротьби та стійкості, героїзму, відображаючи актуальні соціальні й політичні виклики. Головна місія сучасного українського театру – збереження правди та підтримка національної свідомості в умовах воєнної, інформаційної та культурної агресії. Крім цього, варто наголосити на терапевтичній функції театрального мистецтва, що допомагає зберігати ментальне здоров’я українців у часи постійного стресу. Проілюструвати незламну роботу українського театру в умовах війни можна такими творами: «Херсон незламний» – вистава, присвячена українському місту Херсон, яке з перших днів війни перебувало під російською окупацією, «Обличчя кольору війни» – документальна вистава від маріупольських митців театру авторської п’єси Conception, «Реконструкція» – вистава від артгрупи «Тіньова» про зруйновані Маріуполь і Харків, але які вистояли ментально, «Україна в огні» – вистава про події за часів Другої світової війни, досвід яких є актуальним зараз, «Двоє» – вистава про вплив війни на буденне життя людей тощо. Це лише невеликий перелік, який показує, що сучасний український театр впливає на війну не менш потужно, ніж вона на нього, – практично й ідеологічно (Костинюк, 2023).

Кіномистецтво показує життя в його власних формах, відібраних, осмислених і зафіксованих

авторами фільмів, і робить це своїми специфічними виразними засобами. Світоглядна природа фільму зумовлена такими категоріями, як простір і час, реальність і рух. Для кінематографа головною проблемою є пошук справжнього людського буття, зосередженість на символі, можливість поєднання минулого й сучасного в єдине ціле та відтворення його на кіноекрані. Механізм неминучої екстраполяції попереднього досвіду на нові обставини змушує колективну пам'ять звертатися до тих сюжетів, що видаються суголосними сучасності, шукати відповідей у минулому, творячи нові емоційні зв'язки. Тож не дивно, що в умовах війни особливу увагу викликають образи Війни і Воїна в історичній пам'яті. «Нове сприйняття минулого» щоразу тягне за собою «не бачений раніше спосіб усвідомлювати його» (Нора, 2014, с. 8).

У контексті патріотичної функції українського мистецтва варто згадати кінострічку 2023 року, фільмування якої завершено ще до повномасштабного вторгнення. «Довбуш» – український історичний фільм режисера Олеса Саніна, в основу якого покладено життя найвідомішого з опришківських ватажків у Карпатах Олекси Довбуша. Цей фільм показує незламність українців, а також торкається теми особистої відповідальності перед своїм народом. Символічно, що першими глядачами кінострічки були військові 68-ї бригади імені Олекси Довбуша. Знаковими для сьогодення стали слова Довбуша, котрі співзвучні з відчуттями українців в умовах війни: «Я не хочу тікати, я хочу жити. Я хочу жити тут, вільно, на своїй землі» (Некреча, Галів, 2023).

Мистецтво стало важливим елементом боротьби за свободу завдяки своїй багатфункціональності, а саме документалістичній, комунікативній, терапевтичній і патріотичній ролі. Сучасні мистецькі твори слугують засобом об'єднання суспільства навколо ідеї захисту

національної незалежності й культурної спадщини. Мистецькі образи та символи продовжують формувати ціннісні орієнтири й настрої соціуму. «У цьому велика сила мистецтва: війна руйнує образ, а художник створює новий. Цей образ залишається цілісним: світ розпався на шматочки, розлетівся на друзки, а ми можемо його знову зібрати» (Котляр, 2022).

Висновки. Українське мистецтво відіграє ключову роль у зміцненні національної свідомості та протидії ворожій пропаганді в умовах російської агресії. Можна виокремити морфологічні складники культури, які характеризують мистецькі рефлексії подій війни: кіномистецтво; театральне мистецтво; пісенна творчість.

Ці форми творчості стають важливим засобом підтримки морального духу, а також збереження культурної ідентичності українців. В умовах війни мистецтво не лише фіксує реальність боротьби, а й транслює цінності, які згуртовують суспільство навколо спільної мети – захисту незалежності й державності.

Проаналізовані напрями культурно-мистецького складника в протистоянні військовій агресії російської федерації показують безпосередню участь митців, артистів, культурних діячів у збройних діях, що сприяє підвищенню суспільно-значущої ваги залучення до українських військ і знижує напруження між суспільством та елітою щодо участі публічних осіб у військових діях. Митці й артисти, маючи велику кількість прихильників у соцмережах, стають ретранслятором, голосом української армії, формують її образ і сприяють збільшенню підтримки з боку мирного населення. Особливою частиною мистецького складника є міжнародна арена, на якій українські твори репрезентують правду й реальність війни, включно з її жахіттями й жертвами, протистоять потужному російському культурному впливу на західну аудиторію, у якому під маскою миролюбства та величі російської культури приховується її імперська й шовіністична сутність.

Список використаних джерел:

- Винниченко, С. (2023). Болючі рани театального світу: сумні підсумки. *Gazeta.ua*. URL: <https://gazeta.ua/blog/60052/bolyuchi-rani-teatralnogo-svitu-sumni-pidsumki>.
- Ворожбит, Н. (2024). Подвиг військових не безсенсовий. Наталія Ворожбит про фільм «Кіборги». *Українське радіо*. URL: <http://nrcu.gov.ua/news.html?newsID=103251>.
- Гегель, Г. (1968). *Естетика*. Т. 1. Лекції по естетике: Введение; Часть первая. Идея прекрасного в искусстве или идеал. 312 с.
- Гнатюк, А.В. (2024). Осмислення українського театру в контексті сучасних військових подій: культурологічний аналіз. *Baltija Publishing*. DOI <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-402-3-16>.

Іван Франко у критиці: Західноукраїнська рецепція 20–30-х років ХХ ст. (2010). Львівський національний університет ім. Івана Франка. 432 с.

Кабацій, М. (2024) Ти [Романтика]. Гурт МУР випустив альбом-мюзикл про поетів Розстріляного відродження. Українська правда. Життя. URL: <https://life.pravda.com.ua/culture/ukrajinskiy-gurt-vipustiv-albom-pro-rozstrilyane-vidrozhennya-sluhati-onlayn-300277/>.

Кирилук, О.Л. (2020). Формування образу захисника в умовах інформаційної війни: Лінгвокогнітивний аспект. *Львівський філологічний журнал*, (8), 90–96. DOI: <https://doi.org/10.32447/2663-340x-2020-8.14>.

Костинюк, Л. (2023). Роль театрального мистецтва у часі війни. *Збруч*. URL: <https://zbruc.eu/node/115133>.

Котляр, О. (2022). Війна у мистецтві й мистецтво у час війни. Розмова з Ольгою Балашовою. *Антиквар*. URL: <https://antikvar.ua/vijna-u-mystetstvi-j-mystetstvo-u-chas-vijny-rozmova-z-olgoyu-balashovoyu/>.

Котубей-Геруцька, О., Морі, Є. (2022) Kalush Orchestra після виступу на Євробаченні закликав врятувати Маріуполь і «Азовсталь». Суспільне Культура. URL: <https://suspilne.media/culture/239541-kalush-orchestra-pisla-vistupu-na-evrobacenni-zaklikav-spasti-mariupol-i-azovstal/>.

Некреча, К., & Галів, О. (2023, 23 серпня). «Вони не хотіли слави, вони захищали свою землю». Олесь Санін розповів про фільм «Довбуш». Радіо Свобода. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/film-dovbush-rigeser-interview/32561255.html>.

Нора, П. (2014) Теперішнє, нація, пам'ять. Київ : Кліо. 272 с.

Тань, Цянь. (2024) Роль сучасного кіномистецтва України в культурному просторі Європи і світу. *Дизайн і мистецтво України у часи національного спротиву* : збірник тез доповідей II Всеукраїнської наук. конф. Київ. 97 с.

Харченко, П.В. (2024) Музичне мистецтво України як важлива складова національного спротиву: історія, теорія і сучасна практика. *Дизайн і мистецтво України у часи національного спротиву* : збірник тез доповідей II Всеукраїнської наук. конф. Київ. 97 с.

Хмельницька, В. (2023). «Чому політики не воюють?»: хто з відомих українців кинув все і пішов на війну. URL: <https://tsn.ua/exclusive/chomu-politiki-ne-vouyut-hto-z-vidomih-ukrayinciv-kinuv-vse-i-pishov-na-viynu-2433298.html>.

Ober, J., Rusakov, S., & Matushevych, T. (2024). The effects of the war in Ukraine on the environment of Ukrainian artists: An evaluation by a diagnostic survey. *Media, War & Conflict*. DOI: <https://doi.org/10.1177/17506352241269604>.

References:

Vynnychenko, S. (2023). Bolyuchi rany teatralnogo svitu: sumni pidsumky [Painful Wounds of the Theatrical World: Sad Results]. *Gazeta.ua*. Retrieved from: <https://gazeta.ua/blog/60052/bolyuchi-rani-teatralnogo-svitu-sumni-pidsumki> [in Ukrainian].

Vorozhbyt, N. (2024). Podvyh viiskovykh ne bezsensovyi. Nataliia Vorozhbyt pro film «Kiborhy» [The Military's Feat Is Not Meaningless. Nataliia Vorozhbyt on the Film «Cyborgs»]. *Ukrainske Radio*. Retrieved from: <http://nrcu.gov.ua/news.html?newsID=103251> [in Ukrainian].

Hegel, H. (1968). Estetyka. T. 1. Lektsii po estetyke: Vvedenie; Chast pervaia. Ideia prekrasnoho v iskusstve ili ideal [Aesthetics. Vol. 1. Lectures on Aesthetics: Introduction; Part One. The Idea of the Beautiful in Art or the Ideal]. 312 p. [in Russian].

Hnatiuk, A.V. (2024). Osmyslennia ukrainskoho teatru v konteksti suchasnykh viiskovykh podii: kul'turolohichniy analiz [Understanding Ukrainian Theater in the Context of Contemporary Military Events: A Cultural Analysis]. Baltija Publishing. DOI: <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-402-3-16> [in Ukrainian].

Ivan Franko u krytytsi: Zakhidnoukrainska retsepsiia 20–30-kh rokiv XX st. (2010). [Ivan Franko in Criticism: Western Ukrainian Reception of the 1920s–1930s]. *Lvivskyi Natsionalnyi Universytet im. Ivana Franka*. 432 p. [in Ukrainian].

Kabatsii, M. (2024). Ty [Romantyka]. Hurt MUR vypustyv albom-miuzykl pro poetiv Rozstrilianoho vidrozhennia [You [Romance]. The Band MUR Released a Musical Album about the Poets of the Executed Renaissance]. *Ukrainska Pravda. Zhyttia*. Retrieved from: <https://life.pravda.com.ua/culture/ukrajinskiy-gurt-vipustiv-albom-pro-rozstrilyane-vidrozhennya-sluhati-onlayn-300277/> [in Ukrainian].

Kyryliuk, O.L. (2020). Formuvannia obrazu zakhysnyka v umovakh informatsiinoi viiny: Lihvokohnityvnyi aspekt [Formation of the Defender's Image in the Context of Information Warfare: A Linguo-Cognitive Aspect]. *Lvivskyi Filolohichniy Zhurnal*, (8), 90–96. DOI: <https://doi.org/10.32447/2663-340x-2020-8.14> [in Ukrainian].

Kostyniuk, L. (2023). Rol teatralnogo mystetstva u chasi viiny [The Role of Theater Art in Wartime]. *Zbruch*. Retrieved from: <https://zbruc.eu/node/115133> [in Ukrainian].

Kotliar, O. (2022). Viina u mystetstvi y mystetstvo u chas viiny. Rozмова z Olhoiu Balashovoiu [War in Art and Art During Wartime. An Interview with Olha Balashova]. *Antykar*. Retrieved from: <https://antikvar.ua/vijna-u-mystetstvi-j-mystetstvo-u-chas-vijny-rozmova-z-olgoyu-balashovoyu/> [in Ukrainian].

Kotubei-Herutska, O., Mori, E. (2022). Kalush Orchestra pislia vystupu na Yevrobachenni zaklykav vriatuvaty Mariupol i «Azovstal» [Kalush Orchestra Called to Save Mariupol and Azovstal after Their Eurovision Performance]. *Suspilne*

Kultura. Retrieved from: <https://suspilne.media/culture/239541-kalush-orchestra-pisla-vistupu-na-evrobacenni-zaklikavspasti-mariupol-i-azovstal/> [in Ukrainian].

Nekrecha, K., & Haliv, O. (2023, August 23). Vony ne khotyly slavy, vony zakhyschaly svoiu zemliu. Oles Sanin rozpoviv pro film «Dovbush» [«They Didn't Seek Fame, They Defended Their Land». Oles Sanin on the Film «Dovbush»]. *Radio Svoboda*. Retrieved from: <https://www.radiosvoboda.org/a/film-dovbush-rigeser-interview/32561255.html> [in Ukrainian].

Nora, P. (2014). Teperishnie, natsiia, pamiat [Present, Nation, Memory]. Kyiv. 272 p. [in Ukrainian].

Tan, Q. (2024). Rol suchasnoho kinomystetstva Ukrainy v kulturnomu prostori Yevropy i svitu [The Role of Modern Ukrainian Cinema in the Cultural Space of Europe and the World]. *Dyzaine i Mystetstvo Ukrainy u Chasy Natsionalnoho Sprotvyu: Zbirnyk Tez Dopovidei II Vseukrainskoi Naukovoii Konferentsii*. Kyiv. 97 p. [in Ukrainian].

Kharchenko, P.V. (2024). Muzychne mystetstvo Ukrainy yak vazhlyva skladova natsionalnoho sprotvyu: Istoriia, teoriia i suchasna praktyka [Music Art of Ukraine as an Important Component of National Resistance: History, Theory, and Modern Practice]. *Dyzaine i Mystetstvo Ukrainy u Chasy Natsionalnoho Sprotvyu: Zbirnyk Tez Dopovidei II Vseukrainskoi Naukovoii Konferentsii*. Kyiv. 97 p. [in Ukrainian].

Khmelnyska, V. (2023). «Chomu polityky ne voiuut?»: Khto z vidomykh ukrainsiv kynuv vse i pishov na viinu [«Why Don't Politicians Fight?»: Which Famous Ukrainians Dropped Everything to Go to War]. *TSN*. Retrieved from: <https://tsn.ua/exclusive/chomu-politiki-ne-voyuyut-hto-z-vidomih-ukrayinciv-kinuv-vse-i-pishov-na-viynu-2433298.html> [in Ukrainian].

Ober J., Rusakov S., & Matuskevych T. (2024). The Effects of the War in Ukraine on the Environment of Ukrainian Artists: An Evaluation by a Diagnostic Survey. *Media, War & Conflict*. DOI: <https://doi.org/10.1177/17506352241269604> [in English].

Тарасюк Лариса Сергіївна,

*доктор філософських наук,
професор кафедри філософії та релігієзнавства
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка
orcid.org/0000-0002-3863-7707
lora252@gmail.com*

Тимошенко Тарас Сергійович,

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри психології, філософії та суспільних наук
Навчально-наукового гуманітарного інституту
Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського
orcid.org/0000-0002-7087-2301
tymoshenko.taras@tnu.edu.ua*

ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРНИХ ЦІННОСТЕЙ ТА ІДЕНТИЧНОСТІ ЧЕРЕЗ МІФОЛОГІЧНІ УЯВЛЕННЯ

У роботі досліджено роль міфології у формуванні культурних цінностей та ідентичності народів. Міфологія формує систему цінностей, яка впливає на моральність, етику та соціальні норми в суспільстві. Розуміння ролі міфології допомагає розкрити, які саме цінності та ідентичності сформувалися, як вони вплинули на розвиток культури й спільноти, як вони можуть впливати на подальший розвиток суспільства. Зазначено, що роль міфології є важливим аспектом для глибшого розуміння культурного спадку та ідентичності народів.

Проаналізовано, що історичний контекст розвитку міфології допомагає нам краще розуміти суспільні та культурні процеси, які відбувалися в минулому, та їх вплив на формування ідентичності й цінностей різних народів. Зазначено, що історичні події вплинули на еволюцію міфологічних уявлень. Ці події часто створювали нові непередбачені виклики, які вимагали нових пояснень та розуміння світу. Зміни в суспільних умовах, релігійних переконаннях і наукових відкриттях також відображалися в міфології, яка презентувала адаптацію та реакцію суспільства на нові реалії.

Отже, історичні події виступали як каталізатори для еволюції та розвитку міфологічних уявлень, відображаючи потреби й аспірації суспільства в різних історичних періодах. Міфи відіграли ключову роль у передаванні та утриманні цінностей, традицій і вірувань різних цивілізацій. Вони впливали на світосприйняття та поведінку людей, а також об'єднували суспільства через спільні міфологічні образи й ритуали. Зміна історичних контекстів, як-от війни, торговельні маршрути, культурні взаємодії та релігійні трансформації, впливала на еволюцію міфологічних систем, адаптуючи їх до нових реалій і вимог суспільства.

Ключові слова: культура, міф, культурні цінності, історія, зміни, ідентичність, людина, народ.

Tarasyuk Larisa,
*Doctor of Philosophy,
Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies
Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University
orcid.org/0000-0002-3863-7707
loraa252@gmail.com*

Tymoshenko Taras,
*Candidat of Philosophy Sciences, Associate Professor
at the Department of Psychology, Philosophy and Social Sciences
Educational Humanitarian Institute
of the Taurian National University named after V.I. Vernadskyi
orcid.org/0000-0002-7087-2301
tymoshenko.taras@tnu.edu.ua*

FORMATION OF CULTURAL VALUES AND IDENTITY THROUGH MYTHOLOGICAL REPRESENTATIONS

This work examines the role of mythology in shaping cultural values and the identity of peoples. Mythology forms a system of values that influences morality, ethics, and social norms within society. Understanding the role of mythology helps reveal how these values and identities were formed, how they influenced cultural development, and how they can affect the future development of society. It is stated that the role of mythology is crucial for a deeper understanding of the cultural heritage and identity of peoples.

The historical context of the development of mythology is analyzed help us better understand social and cultural processes that took place in the past and their influence on the formation of identities and values of different peoples. It is stated that historical events had an influence on the evolution of mythological beliefs. These events often created unforeseen challenges that require new explanations and understanding of the world. Changes in social conditions, religious beliefs and scientific discoveries are also reflected in mythology, which reflected society's adaptation and reaction to new realities.

Thus, the development of mythology was often associated with religious beliefs and practices, serving as a means of transmitting religious knowledge and beliefs, recounting tales of gods, heroes, and cosmogonic events. Myths played a key role in transmitting and maintaining the values, traditions, and beliefs of different civilizations. They influenced people's worldviews and behaviors, uniting societies through common mythological images and rituals. Changing historical contexts – such as wars, trade routes, cultural interactions, and religious transformations – have influenced the evolution of mythological systems, adapting them to new realities and societal demands.

Key words: cultura, myth, cultural values, history, changes, identity, man, people.

Вступ. Актуальність. Міфологія, незважаючи на свій стародавній початок та історичні корені, має значний відгук у сучасному світі. Вона не лише залишається джерелом натхнення для літератури, мистецтва та кіно, а й впливає на наше сьогодення через внутрішні сенси та символіку, які несе. На перший погляд, міфологічні оповіді можуть здаватися віддаленими від сучасного життя. Проте в них міститься глибокий символізм, який може заохочувати саморозвиток, надавати розуміння людських відносин, а також відповіді на фундаментальні питання про життя, смерть, любов, віру та багато іншого.

У статті розглянуто роль міфології у формуванні культурних цінностей та ідентичності

народів. Цей аспект дослідження важливий, бо міфологія відображає глибокі аспекти культури та традицій певного народу. Вона впливає на спосіб, яким люди розуміють світ навколо себе, своє минуле, сучасність і навіть майбутнє. Міфологічні перекази, легенди та міфи формують систему цінностей, яка впливає на моральність, етику й соціальні норми в суспільстві. Розуміння ролі міфології допомагає розкрити, які саме цінності та ідентичності сформувалися, як вони вплинули на розвиток культури й спільноти, як вони можуть впливати на подальший розвиток суспільства. Так, розгляд ролі міфології є важливим для глибшого розуміння культурного спадку та ідентичності народів.

Історичний контекст розвитку міфології полягає у взаємодії різних культурних, соціальних і релігійних чинників протягом століть. Від давніх часів міфи були способом пояснення невідомих явищ природи, життєвих ситуацій і загального людського досвіду. Вони відображали віру в божества, героїв та дивовижні створіння, які переплелися з історіями людських походжень, подорожей і битв. Протягом історії міфологія зазнавала впливу різних культурних та цивілізаційних змін. Зміна політичних режимів, міграції народів, торговельні контакти й релігійні перетворення – усе відіграло роль у формуванні та перетворенні міфологічних систем. Такі історичні події, як війни, колонізація і технологічний прогрес, також впливали на міфологічні надбання та їх інтерпретацію. Зміни в способі життя, соціальних структурах та відносини між людьми також могли впливати на міфологію, відображаючи або підтримуючи дійсний суспільний порядок чи протестуючи проти нього. Отже, історичний контекст розвитку міфології надає важливі відомості про те, як міфи виникали, еволюціонували й перетворювалися разом із суспільством, що дає змогу краще розуміти їх значення і вплив на культуру та ідентичність народів.

У контексті вивчення історії важливо простежити перетворення найдавніших, архаїчних форм міфу на феномен мистецтва, зокрема історію давніх греків і римлян. Слово «міф» грецького походження й означає «слово», «розповідь», «переказ». Хоча міф буквально означає розповідь, він не є жанром, формою словесного мистецтва, тому що його синкретична свідомість містить не лише слово, а й дію. Міф – це універсальна чуттєва дійсність, структурована за людським світосприйняттям. У міфі в персоніфікованих конкретно-чуттєвих образах і одухотворених істот постає узагальнено відображена первісною свідомістю дійсність. Він містить людські знання про світ, є формою духовної діяльності людини, що сформувалася на ранніх етапах освоєння людиною світу. Міф узагальнює для давньої людини уявлення про світ, у якому вона живе, та про ті сили, які цим світом керують. Міфологічне мислення характерне для давнього періоду соціально-історичного життя, а точніше для общинно-родової або первіснообщинної формації, що для Греції охоплює першу третину I тисячоліття

до н.е., але витoki його – у безодні тисячоліть. Родове об'єднання для людини найбільш природне й доступне, де є родинні стосунки. І цілком закономірно, що природне життя давній грек не може уявити собі інакше, як за допомогою родинних зв'язків, що об'єднують предків з батьками і дітьми. Дивлячись на життя навкруги, людина бачила велику кількість одиничних явищ, які вона була здатна назвати певним словом. Але, називаючи окремий предмет, людина здійснювала акт узагальнення. Так у загальних рисах народжується міфологія, міфологічне мислення, властиве первісній людині, що переносить власні родові стосунки на навколишню дійсність. Будтя людини пов'язане з найпростішими функціями природи взагалі – народженням, годуванням, вирощуванням, задоволенням елементарних потреб, боротьбою за існування, хворобами, смертю. Інакше кажучи, у міфі зображення реальності сприймається як сама реальність, а не її символ чи образ. Отже, істотною властивістю міфу є синкретична єдність суб'єктивного та об'єктивного.

Іншою суттєвою властивістю міфу є те, що він виражає колективний архетип свідомості. Він залишається міфом доти, доки є віра в реальність подій, про які в ньому йдеться. Якщо віра втрачена, міф перетворюється на художній твір: епос, легенду, казку тощо. Проте міф – це не лише відображення реальності. Його синкретизм полягає у втіленні єдності пояснення й перетворення світу. Тому міф може слугувати практичним цілям, бути за певних обставин ідеологічним знаряддям конкретних дій. В історії неодноразово спостерігаються масові дії, спричинені міфологічною ідеологією – релігійною, націоналістичною, класовою. Первісні міфи мали невербальний вираз. Їх не вигадували, а створювали в музичних і танцювально-ігрових драматичних формах. Найбільш старожитні міфи не були нарративними оповіданнями, а становили обрядові дії, які «витанцювалися» під музику. Музика відіграла в цих обрядах першорядну роль. Вона визначала ритміку й темп ритуальних дій і танців. Вона згуртовувала та єднала архаїчний колектив, а свій вербальний вираз міфи спочатку знаходили у співі, тобто знову-таки в музичній формі.

Отже, первісний міф був, якщо говорити сучасною мовою, драматичною дією, яка

синкретично поєднувала музику, костюмований танець і сакральний спів. Суттєва відмінність між: міфічною драмою і драмою як художнім твором полягає в тому, у який спосіб глядач і слухач сприймають зміст драматичної дії. Для розуміння природи міфу вагоме значення має характеристика міфологічного часу. Для міфологічного часу характерна підкреслена орієнтація на минуле, початкові сакральні часи. Вони постають як часи першотворення, доба першоречей та першодій тобто першого вогню, першого дому, першого списа, першого використання ліків тощо. Абсолютизація початку пов'язана з міфологічним принципом зведення сутності предмета до його генезису. Так, міф поставав у дихотомічній структурі початкового сакрального часу й часу профанного, емпіричного. При цьому міфологічна свідомість наділена певною гнучкістю: ті зміни, що відбувалися в міфологічній свідомості, проектувалися на минуле й знаходили в ньому обґрунтування, що, зі свого боку, стимулювало розвиток міфологічної системи. Етіологічна природа міфу мала важливу функціональну спрямованість. Специфічно пояснюючи світ, міф так підтримував, санкціонував дійсний космічний і соціальний лад, пристосовував людину до природи й соціуму. Важливим практичним засобом підтримки такого порядку було регулярне відтворення міфів у ритуалах. Соціальне значення міфу виявлялося в тому, що він не лише слугував підтримці стану й функціонування соціуму, а й надавав людині індивідуальну підтримку, особливо в психологічно складних, критичних станах при настанні статевої зрілості, переході до чоловічої дорослої групи, у разі смерті близьких тощо.

Порівняльно-історичне вивчення міфу дало змогу з'ясувати, що в міфах різних народів світу наявна чимала кількість спільних рис і мотивів. Так, до найдавніших міфів належать міфи про тварин. Нерідко це міфи про походження тварин від людей і навпаки. У давньогрецькій міфології багато таких міфів, як і міфів про перетворення людей на рослини. Наприклад, міф про походження мирмидонян, міф про Арахну, про нарциса, гіацинта, кипарис. До найдавніших належать міфи про походження сонця, місяця, зірок, відповідно позначені як міфи солярні, лунарні, астральні. До найважливіших зараховують міфи про походження світу, так звані

космогонічні. Серед них іноді виокремлюють міфи про походження людини, тобто антропогонічні. Стосовно давньогрецької космогонії, то в ній на ранніх етапах визначальна роль належить землі, яка все із себе породжує і вигодовує. Не випадково ця рання стадія міфологічних уявлень має назву хтонізм. Земля також є визначальною частиною тієї субстанції, з якої Прометей ліпить людину.

У міфології різних народів вагоме значення мають міфи календарні, що пояснюють зміну пори року, ті чи ті природні цикли. Особливе місце серед міфологічних уявлень посідають міфи про походження тих чи тих культурних надбань або соціальних настанов. Важливу роль у цих міфах зазвичай відіграють культурні герої, завдяки зусиллям яких космос «цивілізується». Роль культурних героїв можуть виконувати як боги, так і напівбоги та смертні.

Спадкоємицею старогрецької міфології є римська міфологія, яка приймає основні грецькі уявлення, накладаючи їх на наявні погляди латинян та етрусків. К. Корольов, досліджуючи класичну культуру Середземномор'я, уважав, що з усіх традицій «римська була одночасно найменш самостійною і найбільш запозичуваною:... вона являла собою комбінацію італійських, етрусських та грецьких міфів; пізніше на цю комбінацію наклалися містичні вчення і культи, що були почерпнуті на Сході» (Дарморіз, 2010, с. 141). На римську міфологію значною мірою вплинула грецька, і багато богів та героїв римської міфології мають аналогічні характеристики та функції в грецькій міфології, хоча з іншими іменами. Римська міфологія була дуже пов'язана з політикою та військовою могутністю Римської імперії. Багато міфів і легенд розповідали про подвиги героїв, битви та здобутки Риму (Дарморіз, 2010, с. 156). Боги римської міфології часто відображали людські якості та поведінку. Вони були зображені як антропоморфні істоти з власними недоліками, страстями та пристрастями, що відрізняло їх від ідеалізованих богів грецької міфології. У римській міфології було багато божеств, які відображали різні аспекти життя та природи, від богів неба та війни до богів домашнього вогнища та родинного благополуччя (Дарморіз, 2010, с. 148).

Давньоєгипетська міфологія і релігія – надзвичайно складне явище. Вони поєднали в собі різні, часом полярні вірування та уявлення, що

склалися в різні часи і в різних куточках країни, повсякчас розвиваючись і ускладнюючись. Здавна в Єгипті сформувалося декілька теологічних центрів Геліополь, Мемфіс, Гермополь, Фіви. У кожному з них була своя космогонічна версія, що проголошувала творцем світу власного бога, а інших богів трактувала як створених ним чи таких, що походять від нього. Тому в стародавньому Єгипті навряд чи існувала цілісна релігійна доктрина. Таке бачення релігійного життя стародавніх єгиптян істотно зумовлене також станом найдавніших джерел і суперечливим характером пізніших релігійних текстів Усенко. В уяві єгиптян світ був переповнений найрізноманітнішими богами й духами, що їх уособлювали священні тварини, птахи, риби та комахи. Згодом єгиптяни перейшли на антропоморфну іконографію своїх богів, частину яких напіволюднили, зображуючи з тілом людини і головою тварини чи птаха, інших піддали цілковитій антропоморфізації. Такі зміни в іконографії єгипетських богів відбувалися під впливом більш досконалих іноземних релігій і внаслідок зростання залежності індивіда від суспільства (Усенко, 2021, с. 57). У Стародавньому Єгипті розвинувся культ води. В уяві єгиптян сам Всесвіт виник з первісного водяного хаосу – божества Нун. Найдавнішим солярним богом у країні був Ра, центральне святилище якого розташовувалося в Геліополі. Ра очолив загальноєгипетський пантеон, злившись з аналогічним богом інших єгипетських богів Гором у Ра-Горахте. Унаслідок перетворення Фів на столицю Єгипту пантеон очолив фіванський солярний бог Амон, який злився з богом Ра в Амона-Ра. Сонцепоклонницька реформа фараона Ехнатона піднесла тимчасово солярний культ Атона до ролі єдиного вселенського божества. Реформа зазнала краху через консерватизм єгипетського суспільства, але її підхопили напівкочові семітські племена стародавніх євреїв, які певний час мешкали в Дельті Нілу і, будучи переслідувані за вірність реформі, емігрували в Палестину, де культ солярного бога ототожнився із семітським культом бога грози й блискавки Адонаєм. Особливе місце в релігійно-міфологічній культурі стародавніх єгиптян посідав цикл міфів і ритуалів, пов'язаних з богом родючості Осірісом (Усенко, 2021).

Китайська міфологія також багата й різноманітна. Вона містить давні легенди про богів,

духів та героїв. Політична доля Китаю призвела до того, що давньокитайська міфологія дійшла до нас фрагментарно й реконструюється за давніми історичними й філософськими творами. Одна з відмінностей давньокитайської міфології – це евгемеризація міфічних персонажів, які під впливом раціоналістичного конфуціанського вчення дуже рано почали тлумачитися як реальні події глибокої давнини. Головні персонажі перетворювалися на правителів, а другорядні – на сановників, чиновників тощо. Евгемеризація міфів сприяла й характерному для китайської міфології процесові антропорфологізації героїв. Велику роль відігравали тотемічні уявлення. Так, племена іньців уважали своїм тотемом ластівку, племена ся – змію. Поступово змія трансформувалася в дракона (лун), який владарював над дощами, грозою, водою. Функцію жерців Неба виконували вчені, що відправляли ритуали на честь бога неба Шан Ді, який вважався першопредком китайців. За аналогом кожна китайська родина шанувала своїх предків. Так, переважальним у Китаї став не культ богів, а культ предків. Саме ж Небо (Тянь) стало головним китайським божеством, причому не стільки священно-божественним, скільки морально-етичним. Уважалося, що Велике Небо заохочує і карає, Небо набуває дедалі абстрактнішого (космічного й морального) порядку руху всього дійсного. Сенс життя людини для давніх китайців полягав у підтриманні правильних відносин людини й космосу, яких заповідали предки. Персонажі давньокитайської міфології, часто виступаючи як реальні герої, мають відповідні свята, які відзначаються за заведеним у Китаї місячним календарем. Відповідно здійснюються заведені ритуали, які дають змогу людям контактувати з божественною силою Першопредків.

Індійська міфологія, заснована на відомих епосах, таких як «Махабхарата» та «Рама-яна», розповідає про пригоди богів, героїв та демонів. Багато з головних персонажів, як-от Крішна, Рама, Шива та Парваті, чинять глибокий релігійний і культурний вплив на індійське суспільство. Індоевропейська сім'я народів подібна на розлоге дерево з могутнім коренем. Вийшовши на арену історії вперше як воїни на бойових колісницях і з бойовими бронзовими сокирами, її представники продовжують відігравати в історії людства величезну роль.

Розселившись на просторах Європи та Азії, індоєвропейці розділилися на безліч пранародів: кельтів (тепер – ірландці, шотландці, валійці, бетонці, у минулому – галли, галати, гельвети, бої), германців (німці, англосакси, данці, голландці, шведи, норвежці, ісландці, у минулому – вандалі, готи, гепіди, герули), балтів (литовці, латвійці, у минулому – пруси, ятваги), слов'ян (південні, східні і західні), греків, вірмен, фракійців (у минулому – фракійці, фрігійці, даки, гети), іллірійці (тепер – албанці), анатолійців (у минулому – хети, палійці), італіків (венети, латини, римляни, тепер – романські народи), іранців (перси, таджики, осетини, курди, пуштуни, у минулому – скіфи, сармати, алани, саки, масагети), індійці (бенгальці, раджастанці, хінді та ін.), тохари та ін.

Кожен із цих пранародів залишив свій унікальний слід в історії та культурі людства. Стародавні індоєвропейські боги, отримавши нові звучання та брази, відповідно до різних історичних доль своїх шанувальників, зберегли глибоко споріднені риси.

Небесні боги є найбільш цілісними образами. Ім'я бога Ясного Неба майже у всіх своїх варіантах походить від праіндоєвропейського *deiuo* – «денне, сяюче небо»: індійський Дьяус, балтський Дієвас, латинський Деус, германський Тіу, кельтський Тевтат, хетський Тіват, грецький Зевс (від Деос), слов'янський Диво. Він є найбільш древнім чоловічим персонажем пантеону, саме він був головою пантеону індоєвропейців на початку їх існування, був богом племінної общини, володів законодавчими та військовими функціями. Останнє те, що відрізняє цей образ у пастуших племен індоєвропейців від небесних богів у землеробських культурах, які їм передують. Надалі Бога Ясного Неба затулили інші образи, що викликали навіть появу спеціальних пояснювальних міфів, як-от міф про «падіння Дьяуса» в Індії та кельто-германський сюжет про втрату неба руки й неможливості через це виконувати функції «царя богів». Така ситуація була характерна для народів Північної та Західної Європи й індоіранців, але в Середземномор'ї розвиток міфології пішов іншим шляхом. У греків, італіків та етрусків Зевс, Юпітер і Тін є злиттям образів богів Ясного Неба і Грому.

Для стародавніх народів міфологія була способом пояснення та розуміння навколишнього

світу, природних явищ, суспільних структур, людських почуттів і вчинків. Вони створювали міфи, легенди та богів, щоб пояснити походження всього навколо, включно із собою. Міфи виконували різні функції для стародавніх народів. Вони слугували як форма навчання та передавання знань від покоління до покоління, вчили моральних цінностей та норм поведінки. Також міфи могли об'єднувати суспільства, створюючи спільні вірування, традиції та ідентичність. Міфи допомагали створити уявлення про космос, час, та відносини між божествами та людьми. Вони відображали ідеї про порядок у світі та роль людини в цьому порядку.

Українська народна міфологія давно привертала увагу дослідників. Першим дослідником у цій царині вважається М. Костомаров., І. Нечуй-Левицький, М. Грушевський, Г. Булашев, О. Потебня.

Сучасна міфологія, відзначає О. Морщакова, об'єднує ідеальне й реальне, понятійне та чуттєве, можливе й дійсне в образ, який орієнтує людство на визначення подальших перспектив як соціокультурного розвитку, так і біологічного виживання. Сучасне міфологічне мислення пов'язане із розвитком техногенної цивілізації: міфи про безмежні можливості техніки з її тотальним впливом на людину; міфи віртуальної реальності, у яких ілюзорність є дієвішою за реальність, фантастичні проекти соціального впорядкування тощо. Сучасний міф втрачає притаманну йому первинну синкретичність і ставить людину перед фактом життя у «двох вимірах»: реальному та ілюзорному (Морщакова, 2004, с. 157). «Притаманна міфологічній свідомості віра в «божественність» суб'єктивного знання в умовах політичних реалій ХХ ст. є одним із засобів самоствердження, самореалізації і самопомоги в досягненні власної значущості та правоти щодо тих смисложиттєвих змістів, які нав'язує особистості суспільна свідомість» (Морщакова, 2004, с. 157). Так, можна зробити висновок, що історичний контекст розвитку міфології відігравав ключову роль у формуванні культур, вірувань та ідентичності різних цивілізацій. Розвиток міфології відбувався в контексті політичних, соціальних, економічних та релігійних змін, які відбувалися в суспільстві протягом історичного часу. Історичні події, такі як війни, міграції, торговельні контакти та культурні

обміни, впливали на формування міфологічних систем, їх структуру та зміст. Кожна епоха мала власні міфи та легенди, які відображали думки, цінності та переживання того часу. Крім того, розвиток міфології часто був пов'язаний з релігійними віруваннями та практиками. Міфи слугували як засіб передавання релігійних знань та вірувань, розповідаючи про богів, героїв і космогонічні події.

Отже, історичний контекст розвитку міфології допомагає нам краще розуміти суспільні та культурні процеси, які відбувалися в минулому, та їх вплив на формування ідентичності й цінностей різних народів. Безумовно, історичні події впливали на еволюцію міфологічних уявлень. Ці події часто створювали нові непередбачені виклики, які вимагали нових пояснень та розуміння світу. Відбувалися революції, війни, міграції народів, торговельні контакти й культурні взаємодії, які вплинули на міфологічні системи. Зміни в суспільних умовах, релігійних переконаннях та наукових відкриттях також відображалися в міфології, яка відображала адаптацію та реакцію суспільства на нові реалії. Отже, історичні події виступали як каталізатори для еволюції та розвитку міфологічних уявлень, відображаючи потреби й аспірації суспільства в різних історичних періодах.

Події в Древній Греції мали безпосереднє значення на формування міфів та легенд, які стали основою грецької міфології. Ця епоха в історії Греції була періодом інтенсивних культурних, політичних і соціальних змін, що відобразилися в міфологічних розповідях та божествах. Події, пов'язані з великими історичними постатями, такими як Геракл, Ахіллес, Одісей та інші, вплинули на формування легенд про їхні подвиги й пригоди. Багато з міфів про героїв відображають події, які відбулися в реальному житті, але були вигадані та перетворені через призму міфології. Події, пов'язані з культовими обрядами, святами та релігійними віруваннями, вплинули на створення міфологічних історій про богів і героїв. Ці обряди та вірування відображали життя й цінності давньогрецького суспільства, їхні впливи були відображені в міфології. Війни, повстання та зміни управління також знайшли відображення в міфологічних історіях. Їх використовували як алегорії для розуміння політичних подій чи спосіб вираження соціальних амбіцій.

Разом з еволюцією суспільства міфологія також суттєво змінювалася. Зокрема, під час Середньовіччя роль міфології трансформувалася в суспільстві. У цей період міфологічні уявлення і традиції почали відступати перед релігійними доктринами та догмами Християнства. Церковна інституція взяла на себе функцію контролю над духовною сферою та розповсюдженням моральних норм, що змінило спосіб, яким сприймалася міфологія. У середньовіччі міфи й легенди зберігалися, але їх тлумачення та значення були переосмислені відповідно до християнської доктрини. Багато міфологічних персонажів і сюжетів були адаптовані до християнської традиції або визнані як її вороги. У цей період міфи та легенди часто використовувала церква для ілюстрації біблійних історій або як засіб пропаганди й підтримки влади.

У добу Романтизму «культурний маятник» змінив напрям та почав рухатися від раціоналістичного полюсу до міфологічного. І хоча при цьому акценти цінності були зміщені на естетичний вимір філософії як феномену художньої творчості, однак у цей час виявлено низку глибоких ідей щодо природи, структури та функцій міфології. Так, з філософської позиції Шеллінга, виникнення міфології та поезії є взаємоперетіканням двох немислимих один без одного процесів. Міфи, як він зауважує, сконструйовані за символічним принципом, міфи структурують хаос, у якому потенційно наявні всі можливі смисли, образи виокремлюють з нього осмислені символічні констатації. При цьому міфологія як цілісна система побудована шляхом концентрації символів навколо специфічного ядра. Роль останнього відіграє «світ богів», який хоч і спілкується певним чином зі «світом людей», однак залишається суттєво відокремленим від нього. Міфологія, за Шеллінгом, є відображенням дійства, постійним теогонічним процесом, який відбувається у свідомості народів і який суб'єктивно є необхідним для виділення смислів з хаосу. О. Морщакова стверджує, що сучасний період національно-культурної історії в Україні вніс корективи до традиційних уявлень про політичну соціалізацію як відтворення політичної системи через передавання національних цінностей від одного покоління до іншого. Відсутність почуття належності суб'єкта до особистісного панівного начала (держави, нації)

стримує формування справжнього колективного «Я», на якому ґрунтується культуротворчість етносу. Його не може замінити та ієрархія цінностей, яку нині пропагує політична ідеологія. Освячена соціальна міфотворчість виступає як «громадянська релігія» суспільства (Морщакова, 2004, с. 157).

Висновки. Станом на зараз значення міфології та міфів дуже змінилося для суспільства. Міф є не тільки історичною, релігійною, літературною, а й соціально-політичною реальністю, яка переважно відображена в політиці й рекламі. У цьому разі поняття «міф» має значення «штучно створене уявлення про реальні суспільні процеси». Звичка ототожнювати міф тільки з архаїчним пережитком минулого походить з хибного розуміння суті міфу, яка полягає у створенні низки настанов у соціальній, культурній, ритуальній сферах життя з метою збереження Гармонії суспільства, нації, племені. Саме на прикладі історії та ідеології останніх років видно, що міф продовжує воскресати на кожному новому витку історії, і дуже часто з подання владних структур.

Серед міфів сучасності виокремлюють такі форми: політичний, провідний, героїчний, псевдоміф тощо. Політичний міф – це форма колективної психіки, яка пояснює політичну реальність цілісними чуттєво-образними засобами. Міф згуртовує людей у суспільні групи навколо героя, події, ідеї. Міф може відігравати як конструктивну, так і деструктивну роль у суспільстві. Скажімо, міф про те, що національна незалежність автоматично підвищить добробут народу, сприяє консолідації народу довкола національної ідеї. Однак міф про те, що держава повинна захищати всі верстви населення, є гальмівним чинником реформ. Провідні міфи дають змогу у той чи той спосіб формувати, спрямовувати колективну, загальнонародну свідомість. До них належать міфи про окремі нації, держави, політичні устрої,

режими, форми правління. Так, є чимало міфів про унікальність окремих політиків чи форм правління. Героїчні міфи пов'язані насамперед із конкретними людьми – політичними, державними діячами, лідерами, непересічними особистостями, що подаються загальні візціями для наслідування. Псевдоміфи – це міфи сучасної, тимчасової, короткотривалої дії. Скажімо, у період виборів деякі політики формують і поширюють думку, що «лише вони й тільки вони спроможні вивести країну з кризи», «покінчити з казнокрадством, корупцією і тіншовою економікою», «вирішити проблему безробіття» та інші. Усе це є формами сучасних міфів. Український філософ О. Шевченко вбачає компенсаторну суть сучасної міфології: реалізація бажаного на підсвідомому рівні, в умовах наявності травматичної ситуації – як тоталітарної, так і посттоталітарної дійсності. Щонайперше, виразником цих компенсаторних міфів є література, де неможливе стає можливим. Міфи відіграли ключову роль у передаванні та утриманні цінностей, традицій і вірувань різних цивілізацій. Вони впливали на світосприйняття та поведінку людей, а також об'єднували суспільства через спільні міфологічні образи та ритуали. Зміна історичних контекстів, таких як війни, торговельні маршрути, культурні взаємодії та релігійні трансформації, впливала на еволюцію міфологічних систем, адаптуючи їх до нових реалій і вимог суспільства.

Міфологічні оповідання, легенди та міфи є джерелом розвитку уяви й моральними настановами, які вказують на те, що народ вважає важливим, священним та цінним. Вони сприяють формуванню системи цінностей, яка визначає ставлення до родини, природи, справедливості та добра. Крім того, міфологія забезпечує почуття належності та єдності серед членів народу, об'єднуючи їх навколо спільних ідей та символів.

Список використаних джерел:

- Дарморіз, О. (2010). *Міфологія* : навч. посібник. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 248 с.
- Морщакова, О. С. (2004). Смысловиттєвий зміст сучасної міфотворчості в контексті українських культурних традицій. Київський національний університет культури і мистецтв. Київ. 173 с.
- Усенко, І. В. (2021). Образы Давнього Єгипту в сучасній масовій культурі. *Доісламський Близький Схід* № 2. С. 181–187.
- Федорак, Н. (2008). Перша енциклопедія слов'янської міфології. *Міфологія і фольклор*. № 1. С. 54–62.
- Фоміна, Г. В., Нямцу, А. Є. (2009). *Міф і легенда у загально-культурному просторі* : Монографія. Чернівці : Рута, 239 с.

References:

- Darmoriz, O. (2010). *Mifologia [Mythology: Teaching Manual]*. Lviv: LNU named after Ivan Franko. 248 s. [in Ukrainian].
- Morshchakova, O. S. (2004). *Meaningful Content of Modern Myth-Making in the Context of Ukrainian Cultural Traditions*. Kyiv National University of Culture and Arts. Kyiv : 173 s. [in Ukrainian].
- Usenko, I. V. (2021). *Images of Ancient Egypt in Modern Mass Culture*. *Pre-Islamic Middle East*. No. 2. S. 181–187 [in Ukrainian].
- Fedorak N. (2008). *Persha encyklopedia slovynckoi mifologii [The First Encyclopedia of Slavic Mythology]*. *Mythology and Folklore*. No.1. S. 54–62 [in Ukrainian].
- Fomina G. V., Neamtsu A. E. (2009). *Myth and Legend in the General Cultural Space : Monograph : Ruta*. Chernivtsi. 239 s. [in Ukrainian].

Ткаченко Руслана Василівна,
*кандидат мистецтвознавства, доцент,
доцент кафедри культурології та філософії культури
Національного університету «Одеська політехніка»
orcid.org/0000-0002-9107-9804
ruslana.tkachenko@gmail.com*

МОДА ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ НАРЦИСИЧНОЇ КУЛЬТУРИ

Стаття присвячена сучасній моді як відображенню нарцисичної культури, з огляду на те що мода є віддзеркаленням соціокультурних процесів. Наступ нарцисичної культури розгортається на наших очах в актуальному просторі. Її носії не лише стають носіями нових патернів поведінки в суспільстві, а й демонструють себе в соціумі. Прослідкувати ці процеси дуже важливо й доцільно у світі трансформації культурного середовища. Мода завжди виконує соціальне замовлення певного суспільства й віддзеркалює вираження належності до тієї чи іншої групи. Модні тренди та їх деталі говорять про цінності, ідеали, смаки та спільні інтереси громадськості. І це не тільки про бренди й певні стилі одягу, а насамперед про культурні, етичні позиції та переконання.

Сучасна людина романтизує світ реальності, жадає слави, їй необхідно підтверджувати свій імідж гламуризацією свого життя, як це роблять зірки в соцмережах. Усі ці провідні цінності масового суспільства безпосередньо пов'язані з нарцисичною природою і структурою особистості. Мода, яка виконує соціально-демонстративну функцію, стає джерелом натхнення та діалогу у своєрідному полі культурного нарцисизму. Вона дуже чутливо реагує на всі соціокультурні зміни й дає зрозуміти дослідникам, що епоха маскульту трансформується в епоху нарцисизму зі своїми характерними особливостями. Також ми не можемо ігнорувати особливості культури нарцисизму, оскільки коли ми говоримо про моду як культурний феномен, то маємо на увазі «modus vivendus», спосіб життя людини, спосіб існування й конструювання її довкілля. Які культурні запити в спільноті сьогодні потребують моди на нарцисизм і як працюють механізми захисту людини на дратівливі фактори сьогодення? Автор намагається з'ясувати в роботі.

Ключові слова: мода, сучасна мода, масова культура, нарцисична культура, сучасні соціокультурні процеси.

Tkachenko Ruslana,
*PhD in Art Criticism,
Associate Professor at the Department
of Cultural Studies and Philosophy of Culture
Odessa Polytechnic National University
orcid.org/0000-0002-9107-9804
ruslana.tkachenko@gmail.com*

FASHION AS A REFLECTION OF NARCISSISTIC CULTURE

The article is devoted to contemporary fashion as a reflection of narcissistic culture, given that fashion is a mirror of socio-cultural processes. The onslaught of narcissistic culture is unfolding before our eyes in contemporary space. Its carriers are not only becoming carriers of new patterns of behavior in society, but also demonstrate themselves in a special way in society. It is very important and expedient to trace these processes in the world of cultural environment transformation. Fashion always fulfills the social order of a particular society and reflects the expression of belonging to a particular group. Fashion trends and the details of these fashion trends speak about the values, ideals, tastes and common interests of the public. And it's not just about brands and certain styles of clothing, but primarily about cultural and ethical positions and beliefs.

Modern people romanticize the world of reality, crave fame, and need to confirm their image by glamorizing their lives, as fashion stars do on social media. All these leading values of mass society are directly related to the narcissistic nature and structure of the personality. Fashion, which performs a social and demonstrative function,

becomes a source of inspiration and dialogue in a kind of field of cultural narcissism. It reacts very sensitively to all socio-cultural changes and makes it clear to researchers that the age of mass culture is transforming into the age of narcissism with its own characteristic features. Also, we cannot ignore the peculiarities of narcissism culture because when we talk about fashion as a cultural phenomenon, we mean “modus vivendi”, a person's way of life, the way of existence and construction of their environment. The author tries to find out in this paper what cultural demands of the community today require a fashion for narcissism and what mechanisms of human defense against irritating factors of the present time are activated.

Key words: fashion, contemporary fashion, mass culture, narcissistic culture, contemporary socio-cultural processes.

Постановка проблеми. Сьогодні ми можемо констатувати, що на зміну феномену масової культури приходять феномен нарцисичної культури. Поняття «нарцисична культура» ввійшло з роботою Крістофера Леша «Культура нарцисизму» (Lasch, 1991), де дослідник робить спробу проаналізувати тенденцію змін у механізмах функціонування західної культури. К. Леш характеризує прихід нової всеосяжної нарцисичної культури двома аспектами: індивідуально-особистісним і соціокультурним. Різноманітні соціально-паталогічні явища, притаманні сучасному нарцисизму, пояснюють і зумовлюють еволюцію типу культури та його соціально-психологічне забарвлення. Такий перехід від масової культури до нарцисичної трансформує суспільство й змінює соціальні ролі для багатьох людей. Відбувається кардинальний культурний зсув у громадській свідомості. Головна тема, яка наповнює всі засоби масової інформації, – це досягнення у своєму житті зручності, комфорту й, звісно, успіху. У царині моди заміна масової культури на нарцисичну зажадала нових художніх зразків, зміни стилю поведінки й іміджу, обґрунтування егоцентризму й гедонізму та ведення їх у легальне поле. Розпочався процес гламуризації способу життя в сучасному масовому суспільстві, де нарцисична структура особистості розглядається як пріоритетна модель ідентичності людини. Виникнення нарцисичної особистості як соціального типу є наслідком еволюції масового суспільства. Занурення людини у світ нарцисичних фантазій, страхів і мрій призвело до докорінної перебудови сфери створення й поширення культури, її комерціалізації та прямої підпорядкованості законам ринку. Індивідуум переходить із творця культурних цінностей у їхнього споживача. Особливості нарцисичного радикалу змушують ініціювати нескінченне люксове споживання, постійно шукати зовнішні підтвердження свого статусу,

що є запорукою процвітання індустрії зірок. Якщо раніше людина хотіла і їй було дуже важливо подобатися своєму близькому оточенню, то тепер вона перебуває в захваті від себе і свого кола спілкування. Ми можемо також спостерігати, як вона самоізолюється й ухиляється від будь-яких справ, що можуть принести клопіт, уникає своїх обов'язків у професіональному й особистому житті. У нарцисичній культурі знецінюється професіоналізм у праці фахівців, і це приводить індивіда до відчуження від соціального життя. Ми навіть не встигли зрозуміти, що «масова культура» й «масова людина», які ввійшли як поняття в сучасний науковий обіг, поступово формують інше середовище, де визначення «людина-споживач» буде використовуватися в дуже широкому сенсі, поступово стане первинним. Завдяки Еріху Фромму для більшості з нас уже відомо, що ми живемо в суспільстві споживання, і всі ці тенденції ми бачимо в економіці, культурі та політиці. Також посилюються процеси перенесення культурних патернів нарцисизму між різними царинами приватного й суспільного життя. З одного боку, людині постійно говорять про її можливості бути вільною, а з іншого – ускладнюють її перебування в соціумі постійним контролем. Психологи називають цю модель подвійності в поведінці людини шизофреногенним патерном і згадують як одну з важливих характеристик у нарцисизмі. Модні вподобання нам допоможуть подивитися, як це формується в суспільстві.

Аналіз досліджень і публікацій. Мода як культурний феномен уже тривалий час перебуває в полі зору зарубіжних і вітчизняних дослідників і має ґрунтовне теоретичне розроблення. Взаємозв'язок моди й культури розгортається в різних напрямках у працях Г. Спенсера, Г. Зіммеля, Г. Блумера, Т. Веблена (Воронкова, 2016), Е. Росс, М. Райан, М. Хорн, Л. Гурел (Лагода, 2014), Р. Барта, Ж. Бодрійяра

(Чупріна, 2013), Ж. Ліповецькі (Lipovetsky, 1983). Але особливо актуальними в контексті нашої теми дослідження є публікації З. Фройда, Е. Фромма, Дж. Флюгеля. Психоаналітичний напрям у теорії моди дає змогу нам поглянути на процеси формування модних уподобань у нарцисичній культурі зовсім по-іншому, відкриваючи нові особливості й механізми взаємодії психіки людини та «modus vivendus». Якщо згадувати вислів З. Фройда, що нова мода виникає із закликів до свободи, краси і значущості (Лагода, 2009), то багато чого стає на своїй місці в нарцисичних тенденціях к суспільству. На думку, психоаналітиків слідування модним напрямом є способом подолання людиною почуття неповноцінності, яке може виникати внаслідок незадоволеності своїм соціальним статусом, а також компенсує відсутність престижу. Таким чином, модні зміни провокують ілюзію особистих змін.

Мета статті – виявити прояви культурного нарцисизму в суспільстві в модних уподобаннях.

На перший погляд, нарцисична культура демонструє собою перемогу індивідуалістичного начала в будь-яких проявах. І здається, що, нарешті, збулась мрія людства й учених-інтелектуалів: коли кожна людина ставиться до себе як до особистості.

Але занепад масового промислового виробництва призвів до руйнування колишніх культурних практик у тоталітарних суспільствах, що впливали й регламентували поведінку мас (Черевач, 2023). У них просто зникла необхідність. Згодом, з початком нарцисичної культури, з'являються професійні корпорації в багатьох соціальних сферах, які й намагаються відстоювати своє право, нав'язувати людям свої норми поведінки. Однак поступово ці норми розмиваються, незважаючи на постійні намагання соціальних і державних установ удосконалювати репресивний апарат. У наше життя вступають нові покоління, які стверджують свою індивідуальність і зневажають маси. У науковому вжитку з'являється термін «сніжинки», яким позначають покоління, роки дорослішання якого припали на початок XXI століття. Ця назва підкреслює уразливість цих молодих людей і їхню впевненість у своїй винятковості. У 2016 році газета «Файненшел Таймс» (Green, Miranda, 2016) оголосила використання слова

«сніжинка» в цьому сенсі «словом року». Відомий американський публіцист Майкл Снайдер так характеризував покоління «сніжинок»: «На жаль, ми виростили покоління сніжинок, вічних хлопців і дівчат, які ніколи не стануть справжніми чоловіками й жінками. На думку правих критиків, покоління стали відомі своєю політкоректністю й невмінням терпіти існування протилежних поглядів на життя. Коли в університетах, де століттями зіткнення різних точок зору вважалося нормою, студенти-«сніжинки» стали боротися проти запрошення лекторів із протилежними поглядами, публіцист Брет Елліс звернувся до покоління так: «О, сніжинки, коли перетворилися ви на бабусь і матрон, стискаючи в жаху свої перлини через один лише погляд на людину із власною думкою... Ви, м'якотілі й самозакохані діти?» (Lastner Matthew and Erik Taylor, 2015).

І справді, чому ми підсвідомо відчуваємо, що міф про Нарциса дає нам змогу побачити проблему сучасного суспільства? Етимологічно слово «сніжинка» асоціюється в нас із зимою, холодом і відчуженістю, а ім'я Нарцис із персидського перекладається як замерлий. Краса, яка замерла, людина, яка пережила нарцисичну травму й заморозила сама себе, точніше, свої почуття, може бути схожа на сніжинку. З огляду на психологічний захист, ця людина-«сніжинка» перебуває майже вві сні, і біль, якого так боїться нарцис, відступає. Що це за чудове снадівне, що робить нарцисизм таким привабливим і модним?

Молодь тепер вважає, що її мають постійно оберігати від усіляких несподіванок і небезпек, від образ і критики. За ці роки сформувався покоління, яке й гадки не має про стійкість і мужність, вони не можуть піклуватися про себе самостійно. Тепер у коледжах та університетах США студенти вимагають «безпечні куточки», де все, що їх може засмутити, просто заборонено. І тепер повсюдно в усіх підручниках вводять «попередження про зміст», який може раптом засмутити студента або нагадати про перенесену душевну або фізичну травму. «Покоління сніжинок» відмежовується від будь-якої, навіть теоретичної можливості отримати зауваження або зізнання в неприязні. Тепер усе, що може викликати хоч якийсь дискомфорт, називають мікроагресією, і для цього в навчальних закладах обладнали спеціальні

кімнати, де студент за жодних умов не відчує незручність, недобррозичливість або суперництво. Там є приємна музика, смачне печиво, пластилін для творчості й навіть відео із цуценятами. Ми бачимо, що для дорослих людей створюють умови як у дитячому садку маленьким дітям. Усе це відсилає нас до відомих робіт Е. Фромма, де він розмірковує про нарцисизм, що породжує «синдром розпаду» (Fromm, 1964).

Визначення «нарцисична» чи «нарцисичний» несе негативну конотацію, але не робить цю моду менш привабливою. Сучасний герой культури – це нарцис, для якого існує тільки він і його особистість у довкіллі. Він демонструє себе як цінність і милується собою в реальному часі завдяки youtube стрімам чи блогам. Нарцису необхідно відображуватися в інших, бачити їхні реакції, закривати ту порожнечу, яка оточує його внутрішній світ. Нічого кращого для нього немає, ніж його персону в різних дорогих апартаментах і місцях, що начебто підтверджують успішність його життя. Це можуть бути шортси в Тік-Ток чи стріми в Телеграм-каналах. Такий собі «modus vivendus» і діях та інтер'єрах. Як водна гладь, у яку заглядає Нарцис, так і сучасні ЗМІ дзеркалять зображення модника в культурному тренді. Також з'являється такий напрям у блогінку, як плітки і скандали, вони живлять нарцисичну психіку людини новими дофаміновими вливаннями. Когнітивні емоції нарциса нав'язуються численній аудиторії й стимулюють улюблені теми, знов занурюючи слухачів у нарцисичну травму.

За визначенням Е. Фромма, для людини, що страдає нарцисизмом, є тільки його думки й почуття. Нарцисична особистість не спроможна сприймати об'єктивно навколишній простір і постійно шукає своє втрачене Я в зовнішньому світі (Fromm, 1964). Вона демонструє відсутність своїй цілісності й хоче заповнити порожнечу постійним придбанням яскравих речей та елітних послуг, міркуючи, що так зможе знайти чи «купити» своє Я. Таким чином, народжується мотивація нескінченного споживання. Тому нарцис є ідеальним споживачем у суспільстві: йому не потрібно пояснювати, навіщо споживати, потреба в споживанні вбудована в саму структуру його особистості. Якщо можливість споживання буде для нього відсутня, то це може призвести до важких емоційних станів.

Постійне споживання нових речей, всіляких симулякрів, що формують картину світу, дає ілюзію успішного життя й відчуття структури існування. Сучасне суспільство створює всі умови для процвітання нарцисичних рис особистості. Можна зробити висновок, що мода на нарцисизм у культурі формується у відповідь на соціальні й культурні виклики часу. Нарцис хоче давати інтерв'ю, робити глянцевої самопрезентації в соціальних мережах, брати участь у рекламних акціях. Для нього має велику цінність споживання об'єктів зовнішнього світу – усе, що пропонує fashion – індустрія. Постійні коливання від нікчемності до манії величчя зводяться до одного посилю: споживай, бо ти віднайдеши себе і своє краще Я відповідно до актуальних модних тенденцій. Термін у психології «нарцисична капсула» треба тепер замінити на поняття «модна капсула». Сьогодні дуже часто можна почути думку від блогерів про своє найкраще Я, до якого вони прямують. Так здійснюється upgrade себе в нарцисичній культурі.

Ще одна характеристика нарцисичної культури – інфантильна грандіозність. Виявляється підґрунтям такої форми модних уподобань, як виробництво зірок. Грандіозність у всьому, до чого доторкається нарцис, його мрії про славу, загальне визнання можуть утамувати, як він вважає, його бажання бути успішним. Свою цінність він вимірює в системі координат своїх регалій, статусу, слави і грошей. І тоді статус зірки має для нього ідеальну модель самореалізації, втім як і в нарцисичному суспільстві (Lasch, 1991).

Зірка становить сукупність видимих чеснот, набуття яких можливе кожному. Такі уявлення йдуть ще від масового суспільства, але немає нічого більш ілюзорного і сповненого удаваності, ніж феномен зірковості.

Гламуризація життя нарциса неминуче демонструє те, що ефекти блискучого існування знаменитості та її соціальний статус не базуються на особистих якостях зірки, її талантах. Сьогодні зірка є результатом самопіару, піару, сукупності іміджевих технологій, незважаючи на це, вона не втратила свої функції культурного авторитету. Це дає надію нарцисичним особистостям, що вони теж можуть продукувати із себе все, що завгодно. Мрії нарциса про свою всемогутність є зірковою хворобою, яка охоплює новоспечених зірок і зовнішньо

абсолютизує певні якості. Отримане зовнішнє визнання стає втраченим Я і входить у внутрішню реальність як справжня сутність, водночас будучи його симулякром. Імідж замінює особистість і стає більш живим і реальним, ніж вона сама. Тому ми бачимо постійні відео в соціальних мережах, як найкраще досягти успіху завдяки зміні іміджу й формуванню свого образу. Тому іміджеологія видається чи не найважливішою наукою і мистецтвом в умовах нарцисичного суспільства.

У тренді модних професій з'являється стиліст та іміджмейкер, і це є новою нормою життя. У нарцисичній культурі немає буття, але є ілюзії про нього, підтримуючи які треба досягти успіху.

Серйозною проблемою в стосунках нарциса зі світом є заздрість до нього, як він стверджує в розмовах з іншими людьми. При цьому нарцис схильний підозрювати своїх знайомих у володінні тим, чого немає в нього самого. І це, на його думку, є найбільш цінним у житті, що треба побажати собі. Мода на механізм осуду в жовтих ЗМІ, в основі якої лежить принцип ідеалізації та знецінювання водночас, проявляє себе в підгляданні за життям зірок. Заздрість змушує нарциса засуджувати інших або навіть себе, але нарцис не може пережити нарцисичний сором, і тоді традиційна система пліток

і пересудів змінює вектор його цікавості на маркетуванні свого образу пліткаря в імідж і гроші. Монетизація на різних каналах блогерів youtube, які заробляють на темі пліток і чуток, зростає. З одного боку, така «зірка» змушує себе (нарциса) відчувати власну нікчемність, з іншого – возвеличує, тому що вона підглядає за вадами іншої людини.

Висновки. Отже, з огляду на вищевикладене, можна констатувати, що нарцисизм як явище є модним уподобанням поведінки в сучасній культурі. Художній образ нарциса старанно вибудовується як нова культурна норма, незважаючи на негативні чи позитивні конотації в суспільстві. Певні соціокультурні обставини впливають на пріоритет структури психіки людини й формують її. Модний тренд спрямований на досягнення успіху в його сучасному розумінні, забезпечується природними тригерами саме нарцисичної особистості й продукує поширеність нарцисичних рис у суспільстві. Саме тому трактовка успіху розуміється як володіння соціальними, економічними та політичними благами й матеріальними можливостями. Таке модне явище, як «культура скасування», є теж породженням нарцисичного наступу, відтворюючи в такій формі нарцисичну культуру. Але це буде темою вже подальшого дослідження.

Список використаних джерел:

- Воронкова, А.І. (2016). Мода у контексті сучасних соціологічних досліджень. *Науково-теоретичний альманах Грані*, 19 (4), С. 69–73. URL: <https://doi.org/10.15421/1716080>.
- Лагода, О.М. (2009). Мода – маніфестація культури свободи особистості в добу глобалізації. *МІСТ: Мистецтво, історія, сучасність, теорія*. Вип. 6. С. 194–202. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Mist_2009_6_27.
- Лагода, О. (2014). Мода і мистецтво: взаємодія в контексті репрезентацій. *Вісник Харк. держ. акад. дизайну і мистецтв*. № 1. С. 20–26.
- Ортега-і-Гасет, Х. (1994). Дегуманізація мистецтва. Вибрані твори. Київ : Основи, с. 238–272.
- Черевач, В.В. (2023). Мода як культурна практика: ідентифікація за основними характеристиками. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв : наук. журнал*. № 3. С. 88–93.
- Чуприна, Н.В. (2013). Теоретико-культурологічні підходи до вивчення моди. *Вісник НАКККІМ*. № 3. С. 67–77.
- Lasch, C. (1991). *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York : Norton.
- Fromm, E. (1964). *The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil*. USA, New York : Harper and Row Publishers, 157 p. URL: <https://dokumen.pub/qdownload/tyhe-heart-of-man-its-genius-for-good-and-evil-1nbsped.html> [in English].
- Green, Miranda. (2016). «Year in a Word: Snowflake». *Financial Times*, 12–21. URL: <https://www.ft.com/content/65708d48-c394-11e6-9bca-2b93a6856354>.
- Lastner Matthew and Erik Taylor. (2015). *The Snowflake State: An Investigation into Entitlement as a State Construct*. *Academy of Management Proceedings*, Vol. 1. Academy of Management.
- Lipovetsky, G. (1983). *L'ère du vide. Essais sur individualisme contemporain*. Paris : Editions Gallimard. URL: <https://www.franceculture.fr/oeuvre-l-ere-du-vide-essais-sur-l-individualisme-contemporain-de-gilles-lipovetsky.html>.

References:

- Voronkova, A.I. (2016). Moda u konteksti suchasnykh sotsiologichnykh doslidzhen. [Fashion in the Context of Modern Sociological Research]. *Naukovo-teoretychnyi almanakh Hrani – Scientific and theoretical almanac Hrani*, 19 (4). <https://doi.org/10.15421/1716080> [in Ukrainian].
- Green, Miranda. (2016). «Year in a Word: Snowflake». *Financial Times*, 12–21. Retrieved from: <https://www.ft.com/content/65708d48-c394-11e6-9bca-2b93a6856354> [in English].
- Lahoda, O.M. (2009). Moda – manifestatsiia kultury svobody osobystosti v dobu hlobalizatsii. [Fashion is a manifestation of the culture of personal freedom in the age of globalization]. *MIST: Mystetstvo, istoriia, suchasnist, teoriia – AHMT: Art, History, Modernity, Theory*, 6, 194–202. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Mist_2009_6_27 [in Ukrainian].
- Lahoda, O.M. (2014). Moda i mystetstvo: vzaiemodiia v konteksti reprezentatsii. [Fashion and art: interaction in the context of representations]. *Visnyk Khark. Derzh.akad. dyzainu i mystetstv – Bulletin of Kharkiv State Academy of Design and Arts*, 1 [in Ukrainian].
- Orteha-i-Haset, Kh. (1994). Dehumanizatsiia mystetstva. Vybrani tvory. [Dehumanization of art. Selected works]. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
- Cherevach, V.V. (2023). Moda yak kulturna praktyka: identyfikatsiia za osnovnymy kharakterystykamy. [Fashion as a cultural practice: identification by main characteristics]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadrov kultury i mystetstv: nauk. Zhurnal – Bulletin of the National Academy of Management Personnel of Culture and Arts: scientific journal*, 3 [in Ukrainian].
- Chuprina, N.V. (2013). Teoretyko-kulturolohichni pidkhody do vvychennia mody. [Theoretical and cultural approaches to the study of fashion]. *Visnyk NAKKKIM – Bulletin of NAKKKIM*, 3 [in Ukrainian].
- Lasch, C. (1991). *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton [in English].
- Fromm E. (1964). *The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil*. USA, New York: Harper and Row Publishers. Retrieved from: <https://dokumen.pub/qdownload/tyhe-heart-of-man-its-genius-for-good-and-evil-1nbsped.html> [in English].
- Lastner, Matthew, Taylor, Erik. (2015). *The Snowflake State: An Investigation into Entitlement as a State Construct*. Academy of Management Proceedings, 1. Academy of Management [in English].
- Lipovetsky, G. (1983). *L'ere du vide. Essais sur individualisme contemporain*. Paris: Editions Gallimard, 1983. Retrieved from: <https://www.franceculture.fr/oeuvre-l-ere-du-vidé-essais-sur-l-individualisme-contemporain-de-gilles-lipovetsky.html> [in French].

Харченко Михайло Володимирович,
*здобувач вищої освіти ОС «Доктор філософії»
спеціальності 034 «Культурологія»
Київського національного університету культури і мистецтв
orcid.org/0009-0003-8337-412X
mishaxarhenko28@gmail.com*

МУЗИЧНІ ПРОЄКТИ ЗА ПІДТРИМКИ УКРАЇНСЬКОГО КУЛЬТУРНОГО ФОНДУ (2018–2024 РОКИ)

Стаття присвячена музичним проектам, реалізованим в Україні за підтримки Українського культурного фонду. Аналіз звітної документації та архіву проєктів УКФ дав змогу виокремити проєкти, профінансовані фондом протягом 2018–2024 років («Поліфонія», Міжнародний форум бандуристів з нагоди 100-річчя Київської капели бандуристів, «Bandura & World Music», «Музичний світ України», «Звуки Чорнобиля», «Ковчег Україна: Музика», «Заборонена музика», «Головні хіти Незалежності. 30 років. 30 пісень. 30 артистів», «Народження Незалежності», «Український ГОПАК – на ЗЕМЛІ та в НЕБІ», «Територія Різдва. Сила роду» тощо). Звернено увагу, що ці проєкти реалізовані на різних локаціях (Михайлівська площа, м. Київ, концертні зали тощо) у різних містах країни (Київ, Харків, Львів, Запоріжжя, Буча тощо) у межах різних грантових програм («Відновлення культурно-мистецької діяльності» тощо), секторів («Культурна спадщина»), ЛОТів (ЛОТ-2 «Музика») і в різних форматах (вебресурс; музичний альбом; концерт: онлайн-концерт, концерт-«подорож», мультимедійний; фестивалі: дитячий, хоровий, фольклорний, сучасної, імпровізаційної, духової, джазової музики, інклюзивний, присвячений творчості митця тощо). Наголошено, що грантовий сезон УКФ на 2025 рік передбачає п'ять програм: «Культура під час війни», «Стійкість суспільства через культуру», «Культурна спадщина», «Культура. Регіони» і «Стипендії», у межах розглядатимуться й заявки на реалізацію музичних проєктів. Підсумовано, що музичні проєкти (переважна їхня більшість – це концерти й фестивалі), підтримані УКФ, є надзвичайно важливим і дієвим інструментом загальнонаціонального та регіонального розвитку культури й мистецтва. Під час важких випробувань, якими є насамперед пандемія COVID-19 і російсько-українська війна, музичні проєкти відіграють важливу роль не лише в культурно-мистецькому, а й у соціальному та психологічному житті соціуму.

Ключові слова: музичний проєкт, Український культурний фонд, грант, конкурс, концерт, фестиваль.

Kharchenko Mykhailo,
*recipient of higher education OS “Doctor of Philosophy”
specialty 034 “Culturology”
Kyiv National University of Culture and Arts
orcid.org/0009-0003-8337-412X
mishaxarhenko28@gmail.com*

MUSIC PROJECTS SUPPORTED BY THE UKRAINIAN CULTURAL FUND (2018–2024)

The article is devoted to music projects implemented in Ukraine with the support of the Ukrainian Cultural Fund. Analysis of the reporting documentation and archive of UCF projects made it possible to identify projects financed by the fund during 2018–2024 (“Polyphony”, International Forum of Bandura Players on the occasion of the 100th anniversary of the Kyiv Bandura Capella, “Bandura & World Music”, “Musical World of Ukraine”, “Sounds of Chernobyl”, “Ark of Ukraine: Music”, “Forbidden Music”, “Main Hits of Independence. 30 Years. 30 Songs. 30 Artists”, “Birth of Independence”, “Ukrainian GOPAK – on EARTH and in the SKY”, “Territory of Christmas. The Power of the Family”, etc.). It was noted that these projects were implemented at different locations (Mykhailivska Square, Kyiv, concert halls, etc.) in different cities of the country (Kyiv, Kharkiv, Lviv, Zaporizhzhia, Bucha, etc.) within the framework of various grant programs (“Resumption of cultural and artistic activity”, etc.), sectors (“Cultural heritage”) and LOTs (LOT-2 “Music”) and various formats (web resource; music album; concert:

online concert, concert-“journey”, multimedia; festivals: children's, choral, folklore, contemporary, improvisational, brass, jazz music, inclusive, dedicated to the artist's work, etc.). It was emphasized that the UKF grant season for 2025 provides for five programs: “Culture during war”, “Resilience of society through culture”, “Cultural heritage”, “Culture. Regions” and “Scholarships”, within which applications for the implementation of music projects will also be considered. It was concluded that music projects (the vast majority of them are concerts and festivals), supported by the UKF, are an extremely important and effective tool for the national and regional development of culture and art. During difficult times, such as the COVID-19 pandemic and the Russian-Ukrainian war, musical projects play an important role not only in the cultural and artistic, but also in the social and psychological life of society.

Key words: musical project, Ukrainian Cultural Foundation, grant, competition, concert, festival.

Вступ. Початок другого десятиліття XXI ст. позначений кардинальними змінами в культурному середовищі країни, спричиненими пандемією COVID-19 і наслідками повномасштабного військового вторгнення в Україну. В умовах таких складних викликів музична галузь продовжує розвиватися не в останню чергу за рахунок фінансової підтримки з боку державних, недержавних, громадських, благодійних та ін. організацій. Останніми роками радикально змінилася не лише мова, тематика й панівні настрої, а й принципи функціонування музичної сфери: зростає попит на українське, завдяки цифровим технологіям розширюються й можливості для творчості, тривають експерименти із жанрами та пошуки власного виконавського стилю. На тлі таких трансформацій держава за рахунок упровадження проектного підходу до фінансування сфери культури намагається регулювати соціокультурні процеси й водночас культурну діяльність, заохочуючи «творчу активність працівників, яка, у свою чергу, стимулює соціокультурний розвиток і сприяє підвищенню залученості населення до культурного процесу і забезпеченню культурної різноманітності, підтриманню соціально-економічного розвитку і відродженню культурного середовища» (Комарніцька, 2024, с. 59). Найбільшим державним інвестором у розвиток сфери культури є Український культурний фонд (далі – УКФ), який підтримує сотні проектів щороку від початку свого заснування, у тому числі й музичні проекти.

Аналіз попередніх досліджень. Проекти у сфері культури й мистецтв досліджують науковці різних галузей – культурологи, мистецтвознавці, бібліотекознавці, філософи, соціологи, економісти й ін. Проектній діяльності у сфері української культури як форми транслювання цінностей сталого розвитку присвячена дисертація О. Комарніцької (2024а), у якій авторка приділяє значну увагу й діяльності УКФ

як найбільшому державному інвестору. У статті «Культурні проекти Українського культурного фонду: 2018–2023 рр.» (2023) О. Комарніцька аналізує грантові програми УКФ у сфері культури. Проте в цих та інших наукових дослідженнях авторки акцент зроблено на дослідження проектів у сфері культурної спадщини та культурних і креативних індустрій, лише частково висвітлюються питання підтримки УКФ деяких музичних проектів.

Характеризуючи класифікацію проектів у сфері культури, Л. Обух (2019) вважає цей поділ доволі умовним і виокремлює серед усіх видів проектів і музичний. Дослідники Т. Калита й Т. Заряжко в статті «Застосування проектної діяльності у сфері культури» (2019) здійснили прикладний культурологічний аналіз проектної діяльності у сфері культури, результатів діяльності організацій, які проводять конкурси, у тому числі й УКФ. Л. Червінська в статті «Організація заходів для популяризації культури і мистецтва в Україні» (2020) розглядає пріоритети й завдання УКФ згідно з його документами. С. Русаков (2024) досліджує питання збереження культурної спадщини в умовах російсько-української війни шляхом її цифровізації на підставі аналізу проектів УКФ, а в іншій статті на основі діяльності УКФ досліджується унікальна боротьба та стійкість українських митців у контексті війни (Ober, Rusakov, Matusevych, 2024). Щодо безпосередньо музичних проектів, то лише в деяких працях, присвячених музичному фестивальному руху, частково розглядаються й фестивалі – переможці грантової програми УКФ. Зокрема, у статті В. Романчишина (2024) – під час дослідження музичних фестивалів в умовах повномасштабної російсько-української війни; у праці Ю. Ометюх (2021) – під час структурно-системного аналізу культурно-мистецьких фестивалів Львова тощо. Однак аналіз саме музичних проектів у наукових дослідженнях або

відсутній, або фрагментарний. Отже, наукові розвідки, присвячені дослідженню безпосередньо музичних проєктів, що здійснювалися за підтримки УКФ, наразі відсутні.

Мета статті – дослідити музичні проєкти, що здійснювалися за підтримки Українського культурного фонду.

Виклад основного матеріалу. Музичний проєкт є одним із різновидів культурно-мистецьких проєктів, мета якого – створення нового якісного музичного продукту. З огляду на те що «проєкт – це комплекс взаємопов’язаних і чітко орієнтованих на результат заходів, підпорядкованих конкретній меті/місії, скерованих на вирішення конкретної проблеми, обмежених часовими і фінансовими ресурсами і механізмом реалізації» (Комарніцька, 2024b, с. 140), проєкт у сфері культури скерований на «сприяння розвитку національної культури та мистецтва в державі, забезпечення сприятливих умов для розвитку інтелектуального та духовного потенціалу особистості і суспільства, широкого доступу громадян до національного культурного надбання, підтримки культурного розмаїття та інтеграції української культури у світовий культурний простір» (*Український культурний фонд. Про нас*, б.д.). Для реалізації музичних проєктів залучаються різні джерела фінансування: гранти від УКФ; міжнародні гранти, зокрема від програми ЄС «Креативна Європа», грантові програми LIVEMX тощо; спонсорство; інвестування; краудфандинг тощо.

Дослідження звітної документації та архіву проєктів УКФ за 2018–2024 роки дає можливість проаналізувати музичні проєкти, підтримані фондом. З 2018 року УКФ щорічно презентує грантові програми на конкурсних засадах на своєму офіційному сайті (ucf.in.ua). Серед перших проєктів-переможців 2018 року в секторі «Культурна спадщина» був проєкт «Поліфонія», організатором якого є Національний центр народної культури «Музей Івана Гончара» (бюджет проєкту – € 1 млн.) (*Звіт УКФ за 2018 рік*, 2019, с. 22–23). На сайті музею зазначається: «POLYPHONY PROJECT – це науково-дослідний та культурно-мистецький проєкт міжнародного культурного співробітництва Угорщини, України та Франції, головними завданнями якого є фіксація останньої живої української пісенної традиції, впорядкування фольклорного архіву та інтеграція

української культурної спадщини до сучасного світового контексту» (*Проєкт «Поліфонія»*, б.д.). На сайті проєкту (polyphonyproject.com) також доповнено: «Місія проєкту «Поліфонія» полягає у тому, щоб дослідити, зберегти та презентувати живу пісенну традицію українського сільського середовища». Упродовж 2018–2024 років у рамках цього проєкту досліджено більше ніж 100 українських сіл, записано більше ніж 2000 зразків української пісенної спадщини, створено архів трьома мовами: українською, угорською та англійською, який станом на 2024 рік включав 1977 пісень (*Проєкт «Поліфонія»*, б.д.).

Інший проєкт-переможець грантової програми УКФ 2018 року – Міжнародний форум бандуристів з нагоди 100-річчя Київської капели бандуристів, що відбувся в жовтні 2018 року (Київ, бюджет проєкту – € 1 715 400,00) (*Звіт УКФ за 2018 рік*, 2019, с. 26–27). Особливістю проєкту було те, що вперше в історії України відбувся спільний концерт Української капели бандуристів ім. Т. Шевченка (Детройт, США) і Національної капели бандуристів України ім. Г. Майбороди (Україна) (*Вперше капела бандуристів*, 2018) – 120 бандуристів грали на одній сцені.

За підтримки УКФ у 2019 році відбулася низка музичних заходів: онлайн-проєкт «Bandura & World Music» (Львів) – про бандуру в сучасній якійсній музиці; «Тут і зараз» – мультимедійний проєкт про українську музику: поп-рок, інді-рок, інді-фольк і суміжні жанри (Київ); «Музичні мости» – уперше в Україні було представлено жанр percussion concerto як колаборацію світової зірки перкусії К. Зітцена (Австрія/Люксембург) і New Era Orchestra (Україна) та ін. (*Архів проєктів УКФ. Концерт*, 2019).

Організація і проведення музичних проєктів в Україні зазнали значних змін у період пандемії COVID-19: частину з них тимчасово було припинено, реалізацію інших перенесено онлайн. Із жовтня 2020 року по грудень 2021 року УКФ у рамках грантової програми «Інноваційний культурний продукт» ініціював ЛОТ-2 «Музика», покликаний підтримувати сучасні музичні стилі, жанри, напрями, молодих українських виконавців, українські гурти й композиторів на етапі професійного становлення (*ЛОТ-2. Музика*, б.д.). Одним із таких проєктів є «Музичний світ України» – «освітньо-розважальний веб-ресурс про музичне мистецтво

нашої Батьківщини. Така собі музична «енциклопедія», яка охопить період становлення української музики (Київська Русь) і до сьогоднішнього» (*Інтерактивний сайт-каталог*, 2021). У межах конкурсної програми «Інноваційний культурний продукт» загалом реалізовано 75 проєктів, серед яких – альбом «Звуки Чорнобиля», записаний за участі українських і закордонних музикантів (*Річний звіт УКФ за 2020 рік*, 2021, с. 20). Варто відзначити, що серед переможців у секторі аудіального мистецтва УКФ у 2020 році в 10 номінаціях премію отримав музичний проєкт «Ковчег Україна: Музика» (Львів) – онлайн-концерт, що поєднав архаїчні колядки й давні духовні наспіви, знаменний розспів Києво-Печерської лаври й шедеври українського бароко, музику класиків і сучасних композиторів. Участь у проєкті взяли найкращі українські етногурти. У межах реалізації цього проєкту впродовж 2021 року відбувся «концерт-подорож» десятима століттями української музики на Михайлівській площі міста Києва в рамках святкування 30-ї річниці Незалежності України (*Ковчег Україна*, б.д.).

Згідно з даними архіву проєктів Українського культурного фонду (культурний продукт «Концерт») за 2021 рік, переможцями грантових програм також були музичний проєкт «Заборонена музика» (Львів), що висвітлює тему ролі митця (композитора, музиканта) у часи гноблення та насильства; мультимедійний концерт «Відображення. Лінії долі», присвячений камерній музиці українських композиторів ХХ ст. (Київ, Харків); низка музичних проєктів, присвячених 30-річчю Незалежності України, а саме: «Головні хіти Незалежності. 30 років. 30 пісень. 30 артистів» (Київ); «Народження Незалежності» (Львів); «Український ГОПАК – на ЗЕМЛІ та в НЕБІ» (Запоріжжя) тощо (*Архів проєктів УКФ. Концерт*, 2021).

Особливо значних змін реалізація музичних проєктів зазнала під час повномасштабної російсько-української війни, зокрема у 2022 році було тимчасово призупинено державне фінансування грантових програм УКФ, лише у 2023–2024 роках фінансування частково відновилося. Одна з грантових програм УКФ, яка продовжує підтримувати музичні проєкти в умовах війни, – «Відновлення культурно-мистецької діяльності» (*Відновлення культурно-мистецької діяльності*, 2024), у рамках якої підтримуються й проєкти в музичній індустрії. Прикладом

є проєкт 2023 року «Територія Різдва. Сила роду» (зимова містерія) української виконавиці Анжеліки Рудницької. У його основі – давні колядки в сучасній обробці й авторські тексти за участі відомих українських виконавців, симфонічного оркестру й Ансамблю класичної музики імені Бориса Лятошинського (*Річний звіт УКФ за 2023 рік*, 2024, с. 21).

Варто зазначити, що більшість музичних проєктів, представлених для отримання гранту від УКФ, – це музичні фестивалі. Наприклад, згідно з даними архіву проєктів Українського культурного фонду (культурний продукт «Фестиваль»), за 2018–2024 роки переможцями грантових програм були:

- фестиваль дитячих та юнацьких оркестрів «ОРКЕСТР-FEST» (Запоріжжя, 2018);
- Bandura Music Days – фестиваль, що об'єднав шанувальників головного українського національного інструмента – бандури, і представив його звучання й цінність у новому сучасному форматі (Київ, 2018);
- IV Міжнародний фестиваль сучасної та імпровізаційної музики Free Fest (Київ, 2018);
- міжнародний фестиваль духової музики «Дзвенить оркестрів мідь», що мав на меті повернути увагу до проблеми підтримки та промоції міських духових оркестрів (Рівне, 2019);
- фестиваль-марафон, присвячений творчості українського композитора Левка Колодуба (Київ, 2019);
- 25-й фестиваль сучасного мистецтва «Два дні й дві ночі нової музики» (Одеса, 2019);
- міжнародний інклюзивний фестиваль «Таланти без меж» (Київська обл., 2019);
- фестиваль «Осінь з музикою Кароля Шимановського» (Кропивницький, Кіровоградська обл., 2020);
- ювілейний 25-й джазовий фестиваль VINNYTSIA JAZZFEST (Вінницька обл., 2021);
- фольклорний фестиваль «BESSARABIYA FOLK» (с. Городне, Одеська обл., 2021);
- Національний хоровий фестиваль до 30-річчя Незалежності України – масштабна музична подія, яка репрезентувала важливі події історії країни, відображені в хоровій творчості українських композиторів (Київ, Львів, Харків, 2021);
- Міжнародний вокальний фестиваль до 90-річчя від дня народження Євгенії Мірошниченко (Київ, Харків, 2021);

– Міжнародний фольклорний фестиваль «Етномир» – фестиваль, який має на меті збереження й популяризацію культурної спадщини України, ознайомлення українців з культурою різних народів світу, формування толерантного ставлення до особливостей інших народів і національностей (Львів, 2021) (*Архів проєктів УКФ. Фестиваль, 2018–2021*);

– 19-й Всеукраїнський благодійний дитячий фестиваль «Чорноморські ігри» (2023), що відбувся на двох локаціях у Києві, як вимушений крок (зазвичай проходив у місті Скадовськ на Херсонщині, який нині перебуває в тимчасовій російській окупації). Фестиваль підтримала рекордна кількість популярних українських виконавців зі своїми актуальними патріотичними піснями та треками. На участь у вокальному конкурсі було надіслано 517 заявок із 25 областей України, а також із 12 країн світу (*Річний звіт УКФ за 2023 рік, 2024, с. 23*).

Одним із пріоритетних напрямів діяльності УКФ у 2024 році є «культурний та духовний підйом: підтримка культурно-мистецьких проєктів, спрямованих на культурний спротив російській агресії та підняття бойового духу українців через актуальний інноваційний культурний проєкт» (*Звіт УКФ за I квартал 2024 року, 2024,*

с. 3). На Шостому міжнародному ярмарку грантів у сфері культури 14 листопада 2024 року презентовано грантовий сезон Українського культурного фонду на 2025 рік, який передбачатиме п'ять програм: «Культура під час війни», «Стійкість суспільства через культуру», «Культурна спадщина», «Культура. Регіони» і «Стипендії» (*Грантовий сезон 2025, 2024*). Кожна із цих програм адаптована до викликів воєнного часу й відповідає суспільному запиту, на участь у конкурсах цих програм можуть претендувати й музичні проєкти.

Висновки. Проєкти у сфері музичної індустрії, підтримані УКФ (більшість – це концерти і фестивалі), є надзвичайно дієвим інструментом загальнонаціонального та регіонального розвитку культури й мистецтва. Під час важких випробувань, якими є насамперед пандемія COVID-19 і російсько-українська війна, музичні проєкти відіграють важливу роль не лише в культурно-мистецькому, а й соціальному та психологічному житті соціуму. Музика допомагає підтримувати переможний дух, віру в перемогу, надає сили пережити важкі часи. Як уважають експерти, попри війну, «українська музична індустрія як ніколи об'єдналася та виступила єдиним фронтом задля культурної оборони» (*Музична індустрія, 2023*).

Список використаних джерел:

- Архів проєктів УКФ. Концерт* (2018–2024). Український культурний фонд. <https://ucf.in.ua/archive>.
- Архів проєктів УКФ. Фестиваль* (2018–2024). Український культурний фонд. <https://ucf.in.ua/archive>.
- Відновлення культурно-мистецької діяльності* (2024). Український культурний фонд. https://ucf.in.ua/m_programs/65800ea7a9634637f321d2a4.
- Вперше капела бандуристів із США зіграє разом з Національною капелою України* (2018, 18 жовтня). *Українформ*. <https://mus.art.co.ua/z-pahody-100-richchia-kyivs-koi-kapely-bandurystiv/>.
- Грантовий сезон 2025: виконавча директорка УКФ Анастасія Образцова презентувала програми* (2024, 14 листопада). Український культурний фонд. <https://ucf.in.ua/news/hrantovyi-sezon2025>.
- Звіт УКФ за 2018 рік* (2019, 21 січня). Український культурний фонд. <https://ucf.in.ua/storage/docs/21012019/Звіт%20УКФ%202018.pdf>.
- Звіт УКФ за I квартал 2024 року* (2024, 09 липня). Український культурний фонд. https://ucf.in.ua/storage/docs/05082024/%20I%20квартал%202024_a323d56b72e021aaa28d8b36e0be52184d8b9b54.pdf.
- Інтерактивний сайт-каталог «Музичний світ України»* (2021). Український культурний фонд. Архів проєктів. 2021. <https://ucf.in.ua/archive/61e933402a52c91f3c4e14a5>.
- Калита, Т.В., & Заряжко Т.В. (2019). Застосування проєктної діяльності у сфері культури. *Культура України*, 64, 138–149.
- Ковчег Україна: Музика* (б.д.). Ковчег Україна : вебсайт. <https://www.kovcheg.ua/uk>.
- Комарніцька, О.В. (2023). Культурні проєкти Українського культурного фонду: 2018–2023 рр. *Питання культурології*, 42, 152–162.
- Комарніцька, О.В. (2024). Проєктна діяльність у сфері української культури: транслявання цінностей сталого розвитку [Дисертація кандидата культурології, Київський національний університет культури і мистецтв].
- Комарніцька, О.В. (2024). Сутність і різновиди проєктів у сфері культури. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, 1, 137–143.

- ЛОТ-2. Музика (б.д.). Український культурний фонд. https://ucf.in.ua/m_lots/5f7d975d31f47936865b11c3.
- Музична індустрія 2023: прогноз експертів (2023). МУЗВАР. <https://muzvar.com.ua/muzychna-industriia-2023-prohnoz-ekspertiv/>.
- Обух, Л.В. (2019). Концептуалізація поняття «Музичний проєкт академічного мистецтва». *Науковий вісник Національної музичної академії України імені П.І. Чайковського*, 125, 89–103.
- Ометюх, Ю. (2021). Музично-мистецькі фестивалі Львова початку ХХІ століття: структурно-системний аналіз. *Актуальні питання гуманітарних наук*, 43 (2), 74–80.
- Проєкт «Поліфонія» (б.д.). Музей Івана Гончара. <https://honchar.org.ua/projects/proyekt-polifoniya-i67>.
- Річний звіт УКФ за 2020 рік (2021, 07 вересня). Український культурний фонд. https://ucf.in.ua/storage/docs/07092021/USF%20Print%20A5_c796812a8e272a6f7d8f1a8124ce6dbdfead0c60.pdf.
- Річний звіт УКФ за 2023 рік (2024, 30 квітня). Український культурний фонд. https://ucf.in.ua/storage/docs/30042024/%20звіт_фінал%20стиснутий_be1bdaf7de0693d9c9bc5c1b1b0835b9e453a1da.pdf.
- Романчишин, В.Г. (2024). Особливості функціонування музичних фестивалів в умовах війни. *Науковий вісник Київського національного університету театру, кіно і телебачення імені І.К. Карпенка-Карого*, 34, 242–252.
- Український культурний фонд. Про нас (б.д.). <https://ucf.in.ua/p/about>.
- Червінська, Л.І. (2020). Організація заходів для популяризації культури і мистецтва в Україні. *Культура і сучасність*, 2, 191–197.
- Rusakov, S. (2024, February 7–8.). Digitalization of Cultural Heritage of Ukraine During War (Based on the Analysis of the Projects of the Ukrainian Cultural Foundation). In *International scientific conference* [Conference materials] (p. 69–73). Baltija Publishing.
- Ober, J., Rusakov, S., & Matusевич, T. (2024). The effects of the war in Ukraine on the environment of Ukrainian artists: An evaluation by a diagnostic survey. *Media, War & Conflict*, 0 (0). <https://doi.org/10.1177/17506352241269604>.

References:

- Arkhiv proektiv UKF. Festyval* [Archive of UKF projects. Festival]. (2018–2024). Ukrainskyi kulturnyi fond. <https://ucf.in.ua/archive> [in Ukrainian].
- Arkhiv proektiv UKF. Kontsert* [Archive of UKF projects. Concert]. (2018–2024). Ukrainskyi kulturnyi fond. <https://ucf.in.ua/archive> [in Ukrainian].
- Chervinska, L. I. (2020). Orhanizatsiia zakhodiv dlia populiaryzatsii kultury i mystetstva v Ukraini [Organization of events to promote culture and art in Ukraine]. *Kultura i suchasnist*, 2, 191–197 [in Ukrainian].
- Hrantovyi sezon 2025: vykonavcha dyrektorka UKF Anastasiia Obratsova prezentovala prohramy* [Grant season 2025: Executive Director of the Ukrainian Foundation for Cultural Heritage Anastasia Obratsova presented the programs]. (2024, 14 lystopada). Ukrainskyi kulturnyi fond. <https://ucf.in.ua/news/hrantovyi-sezon2025> [in Ukrainian].
- Interaktyvnyi sait-kataloh «Muzychnyi svit Ukrainy»* [Interactive website-catalog «Musical World of Ukraine»]. (2021). Ukrainskyi kulturnyi fond. Arkhiv proektiv. 2021. <https://ucf.in.ua/archive/61e933402a52c91f3c4e14a5> [in Ukrainian].
- Kalyta, T.V., & Zariazhko T.V. (2019). Zastosuvannia proiektnoi diialnosti u sferi kultury [Application of project activities in the field of culture]. *Kultura Ukrainy*, 64, 138–149 [in Ukrainian].
- Komarnitska, O.V. (2023). Kulturni proiekty Ukrainskoho kulturnoho fondu: 2018–2023 rr. [Cultural projects of the Ukrainian Cultural Foundation: 2018–2023]. *Pytannia kulturolohii*, 42, 152–162 [in Ukrainian].
- Komarnitska, O.V. (2024). *Proiektna diialnist u sferi ukrainskoi kultury: transliuvannia tsinnostei staloho rozvytku* [Project activities in the field of Ukrainian culture: broadcasting the values of sustainable development]. [Dysertatsiia kandydata kulturolohii, Kyivskiy natsionalnyi universytet kultury i mystetstv] [in Ukrainian].
- Komarnitska, O.V. (2024). Sutnist i riznovydy proektiv u sferi kultury [The essence and types of projects in the field of culture]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadrov kultury i mystetstv*, 1, 137–143 [in Ukrainian].
- Kovchek Ukraina: Muzyka* [Ark Ukraine: Music]. (b.d.). Kovchek Ukraina : vebсайт. <https://www.kovchek.ua/uk> [in Ukrainian].
- ЛОТ-2. Музика [LOT-2. Music]. (b.d.). Ukrainskyi kulturnyi fond. https://ucf.in.ua/m_lots/5f7d975d31f47936865b11c3 [in Ukrainian].
- Muzychna industriia 2023: prohnoz ekspertiv* [Music Industry 2023: Experts' Forecast]. (2023). МУЗВАР. <https://muzvar.com.ua/muzychna-industriia-2023-prohnoz-ekspertiv/> [in Ukrainian].
- Obukh, L.V. (2019). Kontseptualizatsiia poniattia «Muzychnyi proekt akademichnoho mystetstva» [Conceptualization of the concept of «Musical project of academic art»]. *Naukovyi visnyk Natsionalnoi muzychnoi akademii Ukrainy imeni P.I. Chaikovskoho*, 125, 89–103 [in Ukrainian].

Ometiukh, Yu. (2021). Muzychno-mystetski festyvali Lvova pochatku KhKhI stolittia: strukturno-systemnyi analiz [Music and art festivals of Lviv at the beginning of the 21st century: structural and systemic analysis]. *Aktualni pytannia humanitarnykh nauk*, 43(2), 74–80 [in Ukrainian].

Proiekt «Polifoniia» [Project «Polyphony»]. (b.d.). Muzei Ivana Honchara. <https://honchar.org.ua/projects/proiekt-polifoniya-i67> [in Ukrainian].

Richnyi zvit UKF za 2020 rik [UKF Annual Report 2020]. (2021, 07 veresnia). Ukrainskyi kulturnyi fond. https://ucf.in.ua/storage/docs/07092021/USF%20Print%20A5_c796812a8e272a6f7d8f1a8124ce6dbdfead0c60.pdf [in Ukrainian].

Richnyi zvit UKF za 2023 rik [UKF Annual Report for 2023]. (2024, 30 kvitnia). Ukrainskyi kulturnyi fond. https://ucf.in.ua/storage/docs/30042024/%20zvit_final%20stysnutyy_6e1bdaf7de0693d9c9bc5c1b1b0835b9e453a1da.pdf [in Ukrainian].

Romanchyshyn, V.H. (2024). Osoblyvosti funktsionuvannia muzychnykh festyvaliv v umovakh viiny [Peculiarities of the functioning of music festivals in wartime]. *Naukovyi visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu teatru, kino i telebachennia imeni I. K. Karpenka-Karoho*, 34, 242–252 [in Ukrainian].

Rusakov, S. (2024, February 7–8). Digitalization of Cultural Heritage of Ukraine During War (Based on the Analysis of the Projects of the Ukrainian Cultural Foundation). In *International scientific conference* [Conference materials] (p. 69–73). Baltija Publishing [in English].

Ober, J., Rusakov, S., & Matushevych, T. (2024). The effects of the war in Ukraine on the environment of Ukrainian artists: An evaluation by a diagnostic survey. *Media, War & Conflict*, 0(0). <https://doi.org/10.1177/17506352241269604> [in English].

Ukrainskyi kulturnyi fond. Pro nas [Ukrainian Cultural Foundation. About us]. (b.d.). <https://ucf.in.ua/p/about> [in Ukrainian].

Vidnovlennia kulturno-mystetskoï diialnosti [Resumption of cultural and artistic activities]. (2024). Ukrainskyi kulturnyi fond. https://ucf.in.ua/m_programs/65800ea7a9634637f321d2a4 [in Ukrainian].

Vpershe kapela bandurystiv iz SShA zihraie razom z Natsionalnoiu kapeloïu Ukrainy [For the first time, a bandura band from the United States will perform together with the National Bandura Band of Ukraine]. (2018, 18 zhovtnia). Ukrinform. <https://mus.art.co.ua/z-nahody-100-richchia-kyivs-koi-kapely-bandurystiv/> [in Ukrainian].

Zvit UKF za 2018 rik [UKF Report for 2018]. (2019, 21 sichnia). Ukrainskyi kulturnyi fond. <https://ucf.in.ua/storage/docs/21012019/Zvit%20UKF%202018.pdf>.

Zvit UKF za I kvartal 2024 roku [UKF Report for the 1st Quarter of 2024]. (2024, 09 lypnia). Ukrainskyi kulturnyi fond. https://ucf.in.ua/storage/docs/05082024/%20I%20kvartal%202024_a323d56b72e021aaa28d8b36e0be52184d8b9b54.pdf [in Ukrainian].

Hnatyuk Anatolii,
*People's Artist of Ukraine,
Associate Professor at the Department of Philosophical Anthropology,
Philosophy of Culture and Cultural Studies of the Educational and Research Institute of Philosophy
and Educational Policy,
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0001-3118-7432*

THE ROLE OF THE IVAN FRANKO KYIV NATIONAL ACADEMIC DRAMA THEATER IN THE FORMATION OF UKRAINIAN THEATRICAL CULTURE IN THE EARLY TWENTIETH CENTURY

The purpose of the article is to highlight the basic principles of the Ivan Franko Kyiv National Academic Drama Theater and to identify its influence on the formation of Ukrainian theatrical culture in the early twentieth century. The theater began its functioning in a difficult socio-political situation that significantly affected the course of cultural processes in Ukraine. The study highlights the prerequisites for the formation of Ukrainian theater, identifies the main problems of cultural institutions and artists at the beginning of the 20th century, which are related to the establishment of Soviet power and its oppression, censorship and control, from which the whole nation suffered. It is noted that the directions of activity and development of theatrical life were divided into two movements – those who preferred the forms of theater of “direct life correspondences” (according to Hnat Yura) and those who preferred “left” art, which established conventional forms on the stage (according to Les Kurbas). The article also pays attention to the main spectrums of development that influenced the popular recognition of the Ivan Franko Theater. Among them are repertoire policy, educational work, and the synthesis of the principles of the Theatre of Coryphaei and artistic stereotypes of the new time.

An important part of the study is the characterization of the repertoire policy of the theater, which is covered in three main perspectives: polystylism, synthesis of traditions and innovations, and the direction of creativity towards realism. The main features that influenced the general theatrical culture of Ukraine in the early twentieth century are identified, including the tendency to realism and the factor of accessibility and comprehensibility for an ordinary viewer.

Research methodology. The article uses a retrospective method, methods of analysis, selection, systematization and generalization.

The scientific novelty of the article lies in the study of the activities and influence of the Ivan Franko Kyiv National Academic Drama Theater through the prism of historical retrospection, with an eye to the current assessment of aspects established in Soviet times.

As a result of the study, the main activities of the Ivan Franko Kyiv National Academic Drama Theater were identified and the main criteria for its influence on the Ukrainian theatrical space of the early twentieth century were outlined.

Key words: Ivan Franko Kyiv National Academic Drama Theater, theatrical culture, Frankovites.

Гнатюк Анатолій Васильович,
*Народний артист України, доцент кафедри філософської антропології,
філософії культури та культурології
Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0001-3118-7432*

РОЛЬ КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО АКАДЕМІЧНОГО ДРАМАТИЧНОГО ТЕАТРУ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА У ФОРМУВАННІ УКРАЇНСЬКОЇ ТЕАТРАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

Метою статті є висвітлення основних засад діяльності Київського національного академічного драматичного театру імені Івана Франка та виявлення його впливу на формування української театральної культури

на початку ХХ ст. Театр розпочав своє функціонування в умовах складної суспільно-політичної ситуації, яка значною мірою вплинула на перебіг культурних процесів в Україні. В дослідженні висвітлено передумови формування українського театру, означено основні проблеми роботи культурних інституцій та митців на початку ХХ ст., що пов'язані зі становленням радянського уряду та його утисками, цензурою і контролем, від якого потерпало все суспільство країни. Означено, що напрями діяльності та розвитку театрального життя розділилися на дві течії – ті, які воліли до форм театру «прямих життєвих відповідностей» (за Гнатом Юрою) та ті, що надавали перевагу «лівому» мистецтву, яке утверджувало на сцені умовні форми (за Лесем Курбасом). У статті також приділено увагу основним спектрам розвитку, що вплинули на народне визнання театру імені І. Франка. Серед них – репертуарна політика, просвітницька робота, синтез принципів «театру корифеїв» й художніх стереотипів нового часу.

Важливою частиною дослідження є характеристика репертуарної політики театру, яка висвітлена в трьох основних ракурсах: полістелістичності, синтезу традицій та новацій, спрямуванні творчості до реалізму. Виявлено основні риси, які вплинули на загальну театральну культуру України початку ХХ ст., серед яких тяжіння до реалізму та фактор доступності, зрозумілості для простого глядача.

У статті використано ретроспективний метод, методи аналізу, відбору, систематизації та узагальнення.

Наукова новизна статті полягає у дослідженні діяльності та впливу Київського національного академічного драматичного театру імені Івана Франка через призму історичної ретроспективи з оглядом на актуальну оцінку щодо усталених у радянській час аспектів.

В результаті проведеного дослідження виявлено основні напрями діяльності Київського національного академічного драматичного театру імені Івана Франка та означено основні критерії його впливу на український театральний простір початку ХХ ст.

Ключові слова: Київський національний академічний драматичний театр імені Івана Франка, театральна культура, франківці.

Introduction. The events that have recently shaken our country are increasingly turning us to the study of phenomena that were once covered through historical curvature, dictated by government policy, its tendency to change the facts in a way that would strengthen the authority of the ruling elite. The attempt to make society think alike provoked a number of measures that penetrated theatrical culture in particular.

Artists who worked at the beginning of the 20th century faced ambiguous conditions. Based on the recommendations of the government, which was a mandatory participant in all processes, they tried to preserve traditional heritage, national identity, and time-hardened classics.

One of the participants in this process was the Ivan Franko Kyiv National Academic Drama Theater, which, despite historical perturbations, managed to stay on the Ukrainian stage and preserve its identity. In addition, by combining traditions and innovations, forming a new type of reality theater, it influenced the activities of the cultural theater space of Ukraine in the early twentieth century.

The purpose of the study is to reveal the main aspects of the work of the Ivan Franko Kyiv National Academic Drama Theater in the early twentieth century in the context of political and social changes, to trace its influence on the evolution of theatrical culture in twentieth-century Ukraine.

Literature Review. The history of the Ukrainian theater is studied in the works of M. Yosypenko, M. Hordiychuk, Y. Boboshko, P. Nesterovskyi (Yosypenko, 1970), R. Pylypchuk (Pylypchuk, 2019). Research on the activities of the Ivan Franko Kyiv National Academic Drama Theater was conducted by scholars S. Chorny (Chorny, 1980), I. Vanina (Vanina, 1966), and O. Krasnylnikova (Krasnylnikova, 1981). Philosophical and cultural aspects of the methodology of such research are important (Prokopovych L., & Rozova T., 2018; Rusakov S., 2012). A separate part of the literature that vividly reveals various aspects of the theater's functioning are the memoirs of actors – A. Buchma, T. Demchuk, P. Kovalenko, Y. Kosach, I. Marianenko, H. Yura and collections dedicated to the theater's anniversaries.

Results and Discussion. Ukrainian theater, like any other theater in the world, has its roots in the era of pagan times – in family and household festivals and rituals related to agriculture, the calendar circle, and the life cycle. It was the ritual games, dances, and traditions of the Slavs, in which elements of theatricalization played an important role (fancy-dress carolers with a nativity scene, the farewell to Shrovetide with the burning of Marena, wedding and funeral performances) that became the harbingers of the phenomenon of Ukrainian theater, which is outstanding and immense in its achievements and significance.

In the second half of the seventeenth century,

fraternal colleges and the Kyiv-Mohyla Academy began to stage school dramas with music based on religious themes, which was dictated by the theological orientation of education. These works were created by teachers of poetry and rhetoric and performed together with students. Among the most common genres were mysteries, miracles, and moralities. The works of teachers and students of the Kyiv-Mohyla Academy, such as Mytrofan Dovhalevskyi, Dymytrii Tuptal, Heorhii Koniskyi, and others, have survived to this day.

At the beginning of the seventeenth century, the content of school drama expanded, and secular themes, in particular historical ones, began to be used for the plot (F. Prokopovych *Volodymyr* (1705), an unknown author *The Grace of God* (1708)).

The school drama had three acts, with short interludes between them – separate one-act plays. Their role was to entertain the audience, to provide an opportunity to take a break from the serious events on stage during the main work.

A striking example of theatricalization was not only acting but also special effects, including the sounds of thunder, lightning, earthquakes, flying in the air, picturesque scenery, and more. There was a certain symbolism in the costuming of the characters – each image had its own meaning. In general, the school drama followed the traditions of the Baroque era in which it was created – its components were aimed at impressing the viewer (Корній, 2011, p. 93). And this most clearly corresponds to the leading trends of theater today.

Music was an integral part of the school drama. Its role was to enhance the emotional state of the characters, provide soundtrack to natural phenomena, imitate the sounds of nature, and have an affecting and empathic effect on the viewer. Traditional baroque genres such as cant, solo city song, and instrumental music were usually used in the performance. The performance of these genres is associated with the emergence of the vertep, a puppet theater whose authors and performers were students of fraternal schools.

The vertep was very popular among all segments of the population. The plays for it consisted of two acts: the first was based on a religious legend about the birth of Christ and his persecution by King Herod, and the second was based on folk and household motifs and was not related to the first. It was a series of comic genre scenes. Over time, the nativity scene was performed by shop musicians who played a live (not puppet) nativity scene.

The first documented mention of amateur theater is the information in the *Daily Notes of the Little Russian General Treasurer* by Ukrainian writer-memoirist, Hetmanate statesman Yakiv Markovych about a comedy performance in the house of military and statesman S. Miklashevsky on April 7, 1730 in Hlukhiv: “At Miklashevsky's house, an inspector and children staged a comedy” (Markovych, 1859, p. 2). The first professional theater that functioned on the territory of Ukraine was a theater troupe from St. Petersburg that was brought to the residence of Kyrylo Razumovsky, Hetman of the Left Bank of Ukraine, in 1750, a large part of which was composed of foreigners, mostly Italians, who were later replaced by Ukrainians. The theater also had a ballet company and an orchestra. The first comedy to debut in Razumovsky's theater on December 19 (30), 1751, was the play *Izyum Fair* (Rudchuk, 2010, p. 78).

A striking phenomenon is the Theatre of Coryphaei, which appeared in 1882 and marked the birth of the Ukrainian professional theater and the liberation from imperial influence. Its founder was M. Kropyvnytskyi. Other members included the Tobilevych brothers, M. Starytskyi, M. Zankovetska, E. Zarnytska, and others. This was the beginning of the “golden age” of professional theater in Ukraine, which gave impetus to its further development on the basis of nationality and accessibility to the audience.

Thus, at the beginning of its inception and in the first stages of its functioning, theatrical performance was a complex genre, the components of which laid the main aspects of the further formation and development of the phenomenon of professional Ukrainian theater.

The beginning of the twentieth century in the history of Ukraine was complicated due to its political, economic, and social fluctuations, which became a catalyst for changes in the arts. The Ukrainian culture of this period can be characterized as a culture of resistance, which did its best to resist the new ideology that was just beginning to influence all areas of life. The Soviet government's artistic policy focused on collective unification and bringing culture “to the people” through the influence of music, theater, and other art forms, which could only promote works authorized by the government. Thus, the formation of ideological thinking became primary, and the importance of aesthetics faded into the background.

However, it is worth noting that in the 1920s there was a short-lived Ukrainization and reform

of legislation that had a positive impact on the social conditions of creative teams. In particular, stationary theaters appeared in Kyiv, Odesa, Kharkiv, Mykolaiv, and Chernihiv. In addition, the new conditions ousted amateurism and gave place to professionalism on the stage, thus improving the quality of acting. This period after the revolutions is marked, as L. Protsyk notes, by “the practical implementation of artistic programs of avant-garde and traditionalist aesthetics,” which opened a new stage in the development of Ukrainian theater.

Two systems functioned in theater art in the early twentieth century:

- representation of theater forms of “direct life correspondences” (Hnat Yura);
- “leftist” art, which asserted conventional forms on the stage (Les Kurbas) (Protsyk, 2005, p. 8).

If Kurbas's theater preferred “symbolic forms” and the discovery of new trends, Hnat Yura's system sought forms of “direct life correspondences” (Protsyk, 2005, 8), which was manifested in the work of the Ivan Franko Kyiv National Academic Drama Theater, which followed the realistic ideas of the Theatre of Coryphaei. And it was this reliance on realism that became the main factor in revealing the phenomenon of the Ukrainian theatrical Renaissance.

The main features that identify the Ivan Franko Theater were its repertoire policy, educational work, and a synthesis of the principles of the Theatre of Coryphaei and artistic stereotypes of the new time.

Repertoire. H. Yura assigned an important mission to the role of repertoire in the success of theater activities, in the formation of which he relied on the following aspects:

1. Polystylism, which was a prerequisite for the work of playwrights of the early twentieth century who sought professional recognition and were in creative search. This feature is a manifestation of the experimentalism of the theater director H. Yura, who used elements of the grotesque (in comedies), means of conventionality in his productions (A. Lunacharsky *The Flaming Ones*, M. Gogol – M. Kropyvnytskyi (adapted by O. Vyshnia) *Viy*, M. Starytskyi (staged by V. Vasylo) *Chasing Two Hares*), techniques of expressionism, formalism, constructivism (Lope de Vega *Fuente Ovejuna*) (Protsyk, 2012, p.47).

2. Synthesis of tradition and modernity. This feature was manifested in the work of the Ivan Franko Theater in a combination

of different genres. In particular, the theater staged plays of the national repertoire that were already considered classics (I. Karpenko-Kary *Martin Borulia*, *Vanity*, *The Sea of Life*), as well as works by famous authors (H. Hauptman *Sin*, *Black Panther*, *Lies*, V. Vynnychenko *The Drowned Bell*, O. Mirbo *The Evil Shepherds*, Yu. Zhulavsky *Iola*, K. Witfoegel *Red Soldiers*, H. Bergstedt *The Crown Thief*, B. Shaw *St. Ioanna*) and little-known (L. Staritska-Cherniakhivska, *The Matchmaking of King Latina*, S. Cherkasenko *Dramatic Etude 'Must'*) foreign and Ukrainian playwrights (Protsyk, 2012, p. 48).

3. Directing creativity towards realism. Based on the traditional Theatre of Coryphaei, the theater continued its stage search in the realm of realistic art. The combination of this support and the use of the world classical repertoire caused theaters to turn to the genre of social drama in their repertoire. Following the fashion trends based on experimentalism, expressionism, epicism, and politics, Franko's theater rejected stage constructivism, which was actively promoted by W. Meyerhold and L. Kurbas (Protsyk, 2012, p. 47).

Educational work. This form was not unique to the Ivan Franko Theater. All creative teams in various fields of art and education were inclined to it. The work of propaganda brigades is well known, as they traveled to collective farm fields and entertained agrarians with classical and popular music, theater performances, and choreography. Another aspect of propaganda work was concerts and lectures held at plants, factories, libraries, and educational institutions. This type of work is described in H. Yura's memoirs: “It will not be superfluous to recall how, by order of the Gubernational Education Department, the theater traveled to the villages of the Kyiv region for the food tax campaign. It served two povits with its work: Cherkasy and Chyhyryn, visiting many villages and nooks and crannies. We received so many touching thanks from the peasants for the great joy we brought them with our performances” (Hurman, 1940, pp. 17–18). This campaign in the work of the Frankovites was on a large scale and was based not on an ideological and political goal, but on the goal of spreading high art among the common people to improve their aesthetic and artistic education.

Synthesis of the principles of the Theatre of Coryphaei and artistic stereotypes of the new time. This principle, which is manifested in a combination of reliance on classical traditions and the introduction

of new ideas, is fundamental to the work of many successful artists, both solo and collective. The Ivan Franko Theater has also successfully used it, but it has been moving toward it subconsciously, testing the concept in practice. In particular, the initial period of the theater's activity, which, according to the terminology of the researcher L. Protsyk, is called "Vinnytsia" (1920–1923) (Protsyk, 2005, p. 17), is characterized by the preservation of traditions, which were understood as following and preserving the traditions of the "old household scene" and turning to Ukrainian and world classics. In particular, these are the works of I. Karpenko-Kary *Savva Chaly*, *Martyn Borulia*, *Palyvoda*, *The evil Spark*, *Beztalanna*, I. Franko *Funeral*, *Stolen Happiness*, T. Shevchenko *Nazar Stodol*, M. Gogol *The Marriage*, H. Ibsen *Ghosts*, J. Moliere *Tartuffe*, L. Ukrainka *Forest Song*, and L. Vega *Fuente Ovejuna*.

Over time, the theater began to psychologize its productions, which corresponds to the latest trends. Plays reveal the psychological aspects of phenomena through the search for new techniques, reflecting the characteristics of the characters (age, nationality, profession, historical place), the influence of society on the individual (V. Vynnychenko *Young Blood*, *Black Panther and the White Bear*, *Panna Mara*, *The Haunting*, M. Gogol *Viy*, L. Ukrainka *The Fireplace Master*). This approach to its work allowed the theater to become a true folk theater in the later "Kharkiv" and "Kyiv" periods (1923–1926, since 1926) (Protsyk, 2005, p. 17).

Relying on these principles in its work, the Ivan Franko Theater played a major role in the evolution of theatrical culture in the early twentieth century. Its greatest influence can be traced to the construction of realism, which this center initially tended to. Mass feedback from Soviet critics approving the chosen direction prompted other institutions to follow the theatrical policy of Frankovites. In his review, M. Romanovskiy wrote that the Franko Theater "follows the path of a special theatrical realism, sharpened by modern grotesque" (Yosypenko, 1970, p. 106). For the realistic embodiment of the plots on stage, H. Yura used naturalistic scenery that reproduced the surroundings of factory workshops, music that imitated the surrounding sounds (the noise of horns, grinding of machines, knocking of wheels, and the roar of production) (Yosypenko, 1970, p. 111).

Another factor that, according to Frankovites, influenced the activity of theater culture in the early

twentieth century was the accessibility and comprehensibility of performances for ordinary viewers: "The factor of accessibility and comprehensibility of the artistic forms of theater for a wide audience is put forward as a primary requirement of the public" (Yosypenko, 1970, p. 114).

These were the performances of the Ivan Franko Theater, which, by means of realistic art, maintained a direct connection between the stage action and real life. These techniques were followed by other Soviet theaters that relied on the experience of the I. Franko Theater.

Conclusions. The roots of Ukrainian theater go back to the pagan era, where it was manifested in rituals, but transforming through religious stories in the Middle Ages, through the nativity scene and school drama, it eventually became available in various circles: from amateur theaters in market squares and estates of the petty nobility to real theater companies in the residence of Hetman Kirill Razumovsky and the Theatre of Coryphaei.

The early twentieth century was marked by social, economic, and political changes that affected the functioning of theaters. In Ukraine, two branches of these centers' formations became widespread: the theater of "direct life correspondences" with Hnat Yura's theater as a prominent representative, and "leftist" art, which asserted conventional forms on the stage, represented by Les Kurbas's theater.

The activity of the Ivan Franko Kyiv National Academic Drama Theater, one of the founders and director of which was H. Yura, is a vivid example of combining leading proletarian ideas without neglecting national interests by promoting Ukrainian repertoire and relying on sustainable classical art. The work of this center reveals the main aspects that strengthened its influence on the theatrical culture of Ukraine in the early twentieth century, including repertoire policy, educational work, and a synthesis of the principles of the Theatre of Coryphaei and artistic stereotypes of the new time.

However, the strongest influence was exerted by the tendency to realism, which was manifested in the manner of acting, music, and stage design. All of this served a single purpose: to make the performances accessible and understandable to the general public.

The activity of the Ivan Franko Kyiv National Academic Drama Theater is multifaceted and ambiguous, which requires further study in terms of political and social factors.

Список використаних джерел:

- Ваніна, І. Г. (1966). Українська шекспіріана: До історії втілення п'єс Шекспіра на українській сцені. Київ : Мистецтво. 203 с.
- Йосипенко, М. К., Гордійчук, М. М., Бобошко, Ю. М., Нестеровський, П. П. (1970). Шляхи і проблеми розвитку українського радянського театру. Київ : Мистецтво. 372 с.
- Корній, Л., Сюта, Б. (2011). Історія української музичної культури: підручник для студентів вищих навчальних закладів. До 100-річчя Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського. Київ: НМАУ імені П. І. Чайковського. 736 с.: іл.
- Красильникова, О. (1981). Лицар української сцени. *Український театр*. № 6. С. 29.
- Маркович, Я. А. (1859). Дневные записки малороссийскаго подскарбия генерального Якова Марковича. Вид. Олександра Марковича. Частина I. Москва: Типографія В. Готьє. 349 с.
- Пилипчук, Р. (2019). Історія українського театру (від витоків до кінця XIX ст.). Львів : Наукова думка НАН України, 356 с.
- Процик, Л. Л. (2012). Репертуар театру імені Івана Франка 20-х рр. XX ст. Орієнтація на творчий пошук. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку. Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету*. Вип.18, том I. С. 45–49.
- Процик, Л. Т. (2005). Театр імені Івана Франка: становлення та тенденції розвитку (20-ті рр. XX століття). Автореферат дисертації. Київський національний університет культури і мистецтв, Міністерство культури і туризму України, м. Київ, 22 с.
- Прокопович, Л. В., Розова, Т. В. (2018). Театралізація структур повсякденності в культурних практиках метамодерну. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. № 3. С. 98–102.
- Рудчук, Ю. А. (2010). Гетьман Кирило Григорович Розумовський. *Мистецтвознавство України*. № 11. С. 76–82.
- Русаков, С. (2012). Особливості художньо-образного осмислення дійсності: культурологічно-історичний аналіз української філософської думки. *Пам'ять століть*. № 5 (99).
- Чорній, С. (1980). Український театр і драматургія. Мюнхен; Нью-Йорк, 470 с.
- Гурман, Б. (1940). XX років театру ім. І. Франка. Київ: Мистецтво, 227 с.

References:

- Chornii, S. (1980). Ukrainskyi teatr i dramaturhiia [Ukrainian theater and drama]. Miunkhen; Niu-York. 470 [in Ukrainian].
- Hurman, B. (1940). XX rokiv teatru im. I. Franka [The 20th anniversary of the Ivan Franko Theater]. Kyiv. 227 [in Ukrainian].
- Iosyupenko, M. K., Hordiichuk, M. M., Boboshko, Yu. M., Nesterovskiy, P. P. (1970). Shliakhy i problemy rozvytku ukrainskoho radianskoho teatru [Ways and Problems of the Development of the Ukrainian Soviet Theater]. Kyiv. 372 [in Ukrainian].
- Kornii, L., Siuta, B. (2011). Istoriiia ukrainskoi muzychnoi kultury: pidruchnyk dlia studentiv vyshchych navchalnykh zakladiv. Do 100-richchia Natsionalnoi muzychnoi akademii Ukrainy imeni P. I. Chaikovskoho [History of Ukrainian Musical Culture: a textbook for students of higher educational institutions. To the 100th anniversary of the Tchaikovsky National Music Academy of Ukraine]. Kyiv. 736 [in Ukrainian].
- Krasylnykova, O. (1981). Lytsar ukrainskoi stseny [A knight of the Ukrainian stage]. *Ukrainskyi teatr – Ukrainian theater*. 6, 29 [in Ukrainian].
- Markovych, Ya. A. (1859). Dnevnye zapysky malorossyiskaho podskarbyia heneralnogo Yakova Markovych [Day-to-day notes of the Malorussian clerk general Yakov Markovich]. Moskva. Vol. I, 349 [in Russian].
- Prokopovych, L. V., & Rozova, T. V. (2018). Teatralizatsiya struktur povsyakdennosti v kulturnykh praktykakh metamodel'nu [Theatricalization of Everyday Life Structures in Cultural Practices of Metamodernism]. *Visnyk Natsional'noyi akademiiy kerivnykh kadriv kul'tury i mystetstv*, No. 3, pp. 98-102 [in Ukrainian].
- Protsyk, L. L. (2012). Repertuar teatru imeni Ivana Franka 20-kh rr. XX st. Oriientatsiia na tvorchyi poshuk. Ukrainka kultura: mynule, suchasne, shliakhy rozvytku [The repertoire of the Ivan Franko Theater of the 20s of the twentieth century. Ukrainian culture: past, present, ways of development]. *Naukovi zapysky Rivnenskoho derzhavnoho humanitarnoho universytet – Scientific Notes of Rivne State University of the Humanities*. Vol. 18, I. 45–49 [in Ukrainian].
- Protsyk, L. T. (2005). Teatr imeni Ivana Franka: stanovlennia ta tendentsii rozvytku (20-ti rr. XX stolittia). Avtoreferat dysertatsii [The Ivan Franko Theater: Formation and Development Trends (20s of the Twentieth Century). Thesis abstract]. Kyiv. 22 [in Ukrainian].
- Pylypchuk, R. (2019). Istoriiia ukrainskoho teatru (vid vyotokiv do kintsia XX st.) [The history of Ukrainian theater (from its origins to the end of the nineteenth century)]. Lviv. 356 [in Ukrainian].
- Rudchuk, Yu. A. (2010). Hetman Kyrylo Hryhorovych Rozumovskiy [Hetman Kirill Rozumovsky]. *Mystetstvoznavstvo Ukrainy – Art History of Ukraine*. № 11, 76–82 [in Ukrainian].
- Rusakov, S. (2012). Osoblyvosti khudozhno-obraznoho osmyslennya diysnosti: kulturolohichno-istorychnyy analiz ukrayinskoyi filosofskoyi dumky [Peculiarities of Artistic and Figurative Comprehension of Reality: A Cultural and Historical Analysis of Ukrainian Philosophical Thought]. *Pamyat' Stolit' – The memory of centuries*. No. 5 (99) [in Ukrainian].
- Vanina, I. H. (1966). Ukrainka shekspiriana: Do istorii vtillennia pies Shekspira na ukrainskii stseni [Ukrainian Shakespeare: To the history of the implementation of Shakespeare's plays on the Ukrainian stage]. Kyiv. 203 [in Ukrainian].

Калантай Сергій Гаврилович,

Народний артист України,

*старший викладач кафедри кінорежисури та кінодраматургії
Київського національного університету театру, кіно і телебачення*

hugokolo2@gmail.com

ТРАНСФОРМАЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО КІНЕМАТОГРАФА В УМОВАХ СУЧАСНИХ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ВИКЛИКІВ

У статті проаналізовано особливості та виклики, що постають перед українським кінематографом в умовах сучасних суспільно-політичних викликів, зокрема, зокрема аналізується кіно в період ключових подій сучасності, таких як Помаранчева революція 2004 року, Революція Гідності 2014 року та російсько-українська війна, яка триває з 2014 року й досягла піку у повномасштабному вторгненні 2022 року. Досліджено вплив цих подій на розвиток національної кіномови та зміцнення української ідентичності. Встановлено, що українське кіно в умовах війни виконує не лише розважальну, а й документально-історичну та ідентифікаційну функції, допомагаючи зберегти історичну пам'ять та зміцнити національний дух. Показано важливість кіно як культурного ресурсу для підтримки національної ідентичності й популяризації української культури на міжнародному рівні. Вперше систематизовано ключові аспекти, що впливають на кіновиробництво під час військового конфлікту, зокрема, зміну тематичних акцентів, роль кінематографа у формуванні національної ідентичності та вплив на стійкість суспільства за період незалежної України

Ключові слова: кіно, кіномистецтво, війна, кінофестивалі, кіноколективи.

Kalantay Sergiy,

People's Artist of Ukraine,

*Senior Lecturer at the Department of film directing and film dramaturgy
Kyiv National University of Theater, Cinema and Television*

hugokolo2@gmail.com

TRANSFORMATION OF UKRAINIAN CINEMA IN THE CONTEXT OF MODERN SOCIO-POLITICAL CHALLENGES

The article analyses the peculiarities and challenges faced by Ukrainian cinema in the context of contemporary socio-political challenges, in particular, it analyses cinema during the period of key events of our time, such as the Orange Revolution of 2004, the Revolution of Dignity of 2014, and the Russian-Ukrainian war, which has been going on since 2014 and reached its peak in the full-scale invasion of 2022. The author examines the impact of these events on the development of the national film language and the strengthening of Ukrainian identity. It is established that Ukrainian cinema in wartime performs not only entertainment, but also documentary, historical and identification functions, helping to preserve historical memory and strengthen the national spirit. The importance of cinema as a cultural resource for supporting national identity and promoting Ukrainian culture at the international level is shown. For the first time, the key aspects affecting film production during a military conflict are systematised, in particular, the change in thematic emphasis, the role of cinema in shaping national identity and the impact on the resilience of society during the period of independent Ukraine

Key words: cinema, film art, war, film festivals, film collectives.

Актуальність проблеми. Проблема функціонування українського кінематографа в умовах війни набуває особливої актуальності у сучасному суспільно-політичному контексті. Кінематограф репрезентує не лише культурну самобутність, а й реакцію національної свідомості

на кризові події, зокрема на війну та суспільно-політичну активність українців. Загарбницька агресія провокує активний розвиток творчих ініціатив, через які кіномитці відгукуються на події війни та створюють проекти, що підтримують національну єдність. Українське кіно

виконує важливу місію на міжнародній арені, поширюючи правду про російсько-українську війну, а також наголошуючи на важливості збереження та популяризації української культури.

Сучасні кінематографічні твори, апелюючи до реальних подій і символів національної культури, сприяють створенню образів, що підкреслюють важливість колективної пам'яті та єдності, допомагають суспільству зберегти свою особливість, ідентичність в умовах деструктивного зовнішнього впливу. Водночас українське кіно виконує важливу функцію протистояння викликів у дезінформації, поширюючи правдиві наративи про події війни та культурні цінності, які зміцнюють національний інформаційний простір.

Аналіз досліджень і публікацій. Варто зазначити, що кінематограф вкрай активно досліджується молодими науковцями (Ісаков А., 2020; Семеній А., 2020; Корзун С., 2020). Наприклад, Ісаков А. аналізує творчість О. Довженка, досліджуючи його як визначного кінематографіста, чий внесок став основою української національної кіномови та естетичних принципів. Семеній А. досліджує взаємозв'язок історичного кіно з інформаційною війною, зокрема порівнює російське та українське історичне кіно як інструменти пам'яті та пропаганди, розглядаючи стратегії їхнього використання у контексті інформаційного протистояння. Корзун С. аналізує, як Революція Гідності сприяла формуванню нової української ідентичності та як ці процеси знаходять своє відображення у мистецькому дискурсі й меморіальній політиці. Науковці зосереджуються на методах впливу кіно на історичну свідомість, особливо у контексті сучасної інформаційної політики (Khardel R., Vyzdryk V., Melnyk O., 2020). Вони трактують кіно як частину комплексного впливу на цільові аудиторії, включно з історичною свідомістю, що є ключовою для формування національної пам'яті. Струкова М. зосереджується на розвитку сучасної української короткометражної кіноіндустрії, досліджуючи жанрові та тематичні особливості, що відображають поточну культурну картину України (Струкова М. В., 2024). Москаленко-Висоцька О. та Ширман Р. у своїй статті аналізують еволюцію українського кіно останнього десятиліття, розглядаючи вплив революційних та воєнних подій на кіновиробництво (Москаленко-Висоцька О., &

Ширман Р., 2024). Важливим також є публікації про роль мистецтва в умовах війни (Ober, J., Rusakov, S., & Matusevych, T., 2024; Lokshuk, I., Cherednychenko, O., Kopeliuk, O., Sediuk, I., & Pototskyi, S., 2024).

Іноземні дослідники застосовують хронологічний підхід до аналізу кінематографа, зокрема політику представництва у кіно, що змінювалася під впливом конфліктних подій та розвитку політики пам'яті (Stora, B., & Anderson, J., 2014). Їхній досвід дає змогу зрозуміти важливість колективної пам'яті у контексті національного кіновиробництва та її вплив на культурну ідентичність нації. Водночас комплексного дослідження, яке б охоплювало специфіку та виклики українського кіно у сучасному контексті, досі не проведено, що актуалізує необхідність такого аналізу в нинішніх умовах.

Мета дослідження – аналіз ролі сучасного українського кіно в підтримці національної ідентичності та фіксації сучасних подій, які мають історичне значення. Дослідження спрямоване на виявлення особливостей та викликів, які виникають в українській кіноіндустрії в сучасних умовах, а також розкриття того, як кіно стало важливим засобом культури, який сприяє збереженню пам'яті, формуванню громадської свідомості та підтримці стійкості українського народу в складних умовах сьогодення.

Виклад основного матеріалу. Українське кіно є важливим елементом національної культурної спадщини та виконує роль потужного засобу культурної ідентифікації. У контексті війни, яка продовжує впливати на всі аспекти суспільного життя, значення українського кінематографа зросло, адже він репрезентує стійкість та відродження української нації. Кінофільми, що створюються в умовах війни, не лише передають дух часу, але й дають унікальну можливість дослідити глибокі культурні та історичні аспекти української ідентичності (Закусило М., 2017). Крізь призму кінематографічного мистецтва режисери зображують не тільки повсякденне життя українців, але й актуальні соціальні проблеми, які загострилися через війну, дозволяючи глядачеві зрозуміти складний і багатогранний контекст сучасної України.

Значна частина сучасного українського кінематографа звертається до складних історичних тем, зокрема періоду радянського гноблення,

який наклав значний відбиток на українську культуру і політичне життя. Війна, яка розпочалася внаслідок агресії Росії, надала нового значення культурному самовираженню, у нових кінострічках часто прослідковується прагнення режисерів переосмислити історичну травму та віднайти культурну самобутність українців, зруйновану внаслідок численних історичних потрясінь. Водночас українське кіно активно документує реалії війни, зображуючи досвід боротьби за незалежність, суспільний опір та незламність, що формують нову сторінку національної пам'яті.

Сучасні українські фільми не тільки документують боротьбу українського народу з викликами, що виникають під час повномасштабної війни, але й підкреслюють його витривалість, силу духу та прагнення подолати труднощі. Вони стають важливими свідченнями незламності нації, пропонуючи глядачеві художню інтерпретацію подій і їх впливу на суспільство, культуру й ідентичність.

Серед видатних українських режисерів, чия творчість мала значний вплив на українське кіно, особливе місце займає Олександр Довженко. Його фільми вирізняються не лише яскравим національним колоритом, а й глибоким зв'язком з українською історією, фольклором та образом народу. О. Довженко створив символічні й реалістичні образи героїв, які втілювали ідею духовного майбутнього України, надаючи особливу увагу національному контексту. Такі його роботи, як «Україна у вогні», «Земля» (1930), «Арсенал» (1929), «Звенигора» (1927), а також фільми часів Другої світової війни – «Битва за нашу радянську Україну» (1941), «Визволення» (1941), «Перемога на Правобережжі» (1945), вважаються ключовими у формуванні образу українського народу та відображають його незламний дух. Ці кінофільми не тільки зміцнюють зв'язок сучасного покоління з історичним минулим, але й розвивають у глядача розуміння національної ідентичності через призму кіномистецтва. Творчість О. Довженка стала фундаментальною основою для розвитку українського кіно та його культурної спадщини. Його фільми заклали принципи національного кіно, що досліджує як сучасні, так і минулі виклики українського народу, і нині залишаються актуальними прикладами художнього відображення боротьби, стійкості

та прагнення до свободи й незалежності.

Відновлення української національної ідентичності поступово набуло нової глибини та інтенсивності, досягнувши значного підйому внаслідок двох ключових подій новітньої історії України – Помаранчевої революції 2004 року яка стала потужними каталізаторами національної свідомості. Цей революційний рух не лише мобілізував громадськість до активної участі в суспільно-політичному житті, але й стала основою для переосмислення української ідентичності, закріпивши відмову від радянського минулого та прагнення до незалежності. Відправною точкою у розвитку кінематографа в Україні та відродженні української культурної спадщини стала Революція Гідності, яка також відома як Євромайдан, у 2013–2014 роках (Москаленко-Висоцька О., & Ширман Р., 2024). Режисери почали використовувати нові засоби виразності та порушувати соціально значущі теми, що не лише репрезентують суспільні потрясіння, а й сприяють утвердженню національної ідентичності. Українське кіно цього періоду, зокрема документальне, фокусується на відображенні реалій війни, переживань людей на окупованих територіях, ідентифікації нових героїв, які протистоять зовнішній агресії та борються за власну землю.

Протягом останніх років кінематографісти розробили новий стиль, що синтезує документалістику з художніми елементами для емоційного залучення глядача, зокрема таких стрічок, як «Кіборги» (2017) режисера Ахтема Сєйтаблаєва, що висвітлює мужність українських військових під час оборони Донецького аеропорту. Війна також стимулювала розвиток жанру короткометражного кіно, що стало своєрідною відповіддю на нагальну потребу в швидкому художньому реагуванні на події. Короткометражні фільми, як, наприклад, ті, що були представлені на фестивалі «Сучасне українське кіно», досліджують проблеми переселенців, адаптації до нових умов та психологічних травм, які виникають у зв'язку з війною. Український кіноколектив «Вавилон'13» став одним із найвпливовіших і довготривалих культурних проєктів, що виникли під час Революції Гідності. Він був створений у грудні 2013 року, коли українські кінематографісти об'єдналися з метою документування подій Євромайдану та висвітлення суспільних процесів, які згодом

спричинили глибокі зміни в Україні. Головною місією «Вавилон'13» було підвищення обізнаності про протести, зміцнення громадянського суспільства та формування нових наративів про свободу, гідність та боротьбу українського народу за свою незалежність. За час Євромайдану «Вавилон'13» випустив понад 100 короткометражних стрічок, що документували ключові моменти протестів, висвітлювали особисті історії учасників та їхні мотивації. Ці фільми відрізнялися безпосередністю та емоційною глибиною, які відображали не лише документальні реалії подій, але й морально-етичний вимір революційних змін. Завдяки своїй оперативності та доступності «Вавилон'13» швидко здобув популярність, а його роботи стали важливим джерелом документування новітньої української історії.

З початком війни у 2014 році на сході України, діяльність колективу набула нового масштабу. Відповідаючи на виклики часу, «Вавилон'13» продовжив фіксувати історичні події, але вже з акцентом на героїзм українських воїнів, трагедію мирних жителів та складнощі адаптації суспільства до умов військової агресії. Їхні стрічки, такі як «Зима, що нас змінила» та інші, охоплюють бойові дії та життя на окупованих територіях, стали вагомими свідченнями національного спротиву та незламності духу українського народу. Українські військові, які опинилися на передовій, зіткнулися з гострим дефіцитом необхідного спорядження, засобів індивідуального захисту, медичних аптечок і тепловізорів. Відсутність забезпечення змусила багатьох солдатів купувати спорядження самостійно або покладатися на волонтерську допомогу активістів, які залучали кошти через соціальні мережі. Це питання висвітлене у документальному фільмі «Війна за наш рахунок» (2014), де режисер, спостерігаючи за реаліями Національної гвардії України, намагався краще зрозуміти труднощі, з якими стикаються новобранці.

Подальше загострення бойових дій на сході України призвело до того, що режисери, які знімали події Революції Гідності, тимчасово змінили фокус своїх проєктів на документування військового конфлікту. Так, у фільмі «Перша рота» (2018) колективу «Вавилон'13» використано довгі, споглядальні кадри для протекнення трансформації від громадянського

протесту до вступу в добровольчі батальйони. Цей період переходу також зафіксовано у фільмі «Аліса в країні війни» (2015) Аліси Коваленко та Любові Дуракової. Спочатку розпочавшись як особистий щоденник Коваленко, що фіксує її участь у Революції Гідності, фільм згодом відображає зміни в її житті, коли вона долучається до документування військових подій. Фільм передає боротьбу Коваленко за збереження особистих стосунків, прагнучи залишитися спостерігачем, вона поступово долучається до воєнних подій, що символізується сценою її стрільби на полігоні.

Фільм Аліни Горлової «Немає очевидних ознак» (2018) є яскравим прикладом застосування стилю *cinéma vérité* для глибокого і чуттєвого дослідження психологічних та соціальних викликів, з якими стикається жінка-солдатка під час повернення з війни до мирного життя. У центрі уваги – її боротьба з посттравматичним стресовим розладом, що підкреслює потребу в системній і якісній реабілітації українських ветеранів. Водночас фільм слугує адвокаційним інструментом, закликаючи суспільство та державу звернути увагу на психічне здоров'я ветеранів та забезпечити їм належну підтримку.

Інший приклад кіно як адвокаційного засобу – фільм «Невидимий батальйон» (2017), створений Світланою Ліщинською, Аліною Горловою та Іриною Цілик. Цей фільм висвітлює історії шістьох жінок-військовослужбовиць, акцентуючи увагу на ролі жінок у бойових діях та необхідності забезпечення гендерної рівності й захисту прав жінок в українських Збройних силах. Після виходу фільму проєкт перетворився на масштабну адвокаційну кампанію, яка спрямована на утвердження рівноправності жінок і чоловіків у військових структурах та суспільстві в цілому. Обидва проєкти вказують на важливу роль кінематографа в підтримці соціальних змін, використовуючи документальні фільми для висвітлення невидимих, але гострих проблем, зокрема пов'язаних з адаптацією ветеранів та гендерною рівністю.

Україна стала майданчиком для розвитку нового покоління режисерів, які, натхненні культурним відродженням, сприяли активному зростанню українського документального кіно. Запровадження у 2017 році закону «Про державну підтримку кінематографії»

відіграло ключову роль у цьому процесі, передбачивши збільшення державного фінансування та відкриту систему публічного пітчінгу проєктів у Держкіно. Завдяки зусиллям голови Держкіно Пилипа Ілленка, який об'єднав кінемаграфічну спільноту та активно просував фінансування галузі, значно зросли можливості для створення національного контенту. Важливим кроком для зміцнення культурної ідентичності країни стало рішення Верховної Ради України заборонити трансляцію російських фільмів і серіалів, які тривалий час домінували на українському ринку. Це рішення сприяло розширенню простору для українських кіновиробників і популяризації вітчизняного контенту. Як зазначила мистецтвознавиця Дарія Бадьор, підтримку Держкіно отримали як нові митці, так і досвідчені режисери, що сприяло різноманіттю та зростанню якості української кінопродукції.

Фільм Аліни Горлової «Цей дощ ніколи не зупиниться» (2020), який здобув перемогу на Міжнародному фестивалі документального кіно в Амстердамі (IDFA), досліджує війну в Україні через призму транснаціонального контексту. Стрічка розповідає історію українця курдського походження Андрія Сулеймана, який спочатку втік із охопленої війною Сирії, щоб уникнути небезпеки, але опинився на сході України в умовах нового конфлікту з Росією. Чорно-біла стилістика фільму посилює візуальну подібність між Сирією та східною Україною, підкреслюючи універсальність і циклічність військових страждань. Фільм, не маючи лінійного нарративу, глибоко покладається на метафори та символіку для передачі безкорінного досвіду мігрантів у зонах конфліктів і плинності війни, яка переходить через кордони, безжально слідуючи за своїми жертвами.

Подібну тему міжнародного виміру українського конфлікту розкриває і фільм Романа Любого «Залізні метелики» (2023), прем'єра якого відбулася на кінофестивалі «Санденс». Робота над фільмом тривала з 2019 року і зосереджена на трагедії 2014 року, коли російські війська збили пасажирський літак рейсу МН17, що прямував з Амстердама до Куала-Лумпура. Любий документує подію, яка стала символом міжнародної трагедії і одночасно потужним нагадуванням про глобальні наслідки військової агресії, а також розкриває спроби російської сторони приховати свою причетність до збиття літака.

У березні 2022 року провідні українські продюсери, зокрема Володимир Бородянський, Віктор Мірський, Дарія Легоні-Фіалко, Алла Липовецька, Ірина Заря, Марина Квасова та Ігор Сторчак (Данькова Н., 2022) об'єдналися в приватну ініціативу. За словами українського медіаменеджера, політичного та громадського діяча, міністра культури, молоді та спорту України, а також члена Наглядової ради «Медіа Група Україна» Володимира Бородянського, ця ініціатива спрямована на виробництво документальних і просвітницьких фільмів та серіалів, що розкривають світовій спільноті суть війни Російської Федерації проти України, її передумови, причини, сучасні й потенційні наслідки. Кожен із засновників пожертвував на підтримку проєкту один мільйон гривень. Окрім цього, об'єднання активно залучає іноземних інвесторів та донорів, не ставлячи за мету отримання прибутку до повного звільнення України.

Посилена інтенсивність воєнних дій, перебої у фінансуванні, професійних зв'язках і обмеження внутрішньої мобільності суттєво вплинули на українське кіновиробництво. Хоча деякі українські режисери вже мали досвід роботи на передовій, нові умови війни з її зміненою інтенсивністю та технологічним оснащенням виявилися викликом навіть для багатьох досвідчених кінемаграфістів. Так, режисерка Аліна Горлова, яка працювала на охопленому війною сході України, зазначила: «Це дві різні війни з абсолютно різними видами зброї. Нинішня війна навіть звучить інакше».

Численні представники кіноіндустрії, зокрема Олег Сенцов, Аліса Коваленко, Ярослав Пілунський, Володимир Яценко, Віктор Онисько та Олександр Суворов, вступили до лав армії. Режисерка Аліса Коваленко у своїх висловлюваннях наголошувала, що «кіно стало безглуздом, і єдине, що має значення, – це захист України». Інші кінопрофесіонали долучилися до волонтерських ініціатив, підтримуючи як військових, так і цивільне населення. Зрештою, кіномитці повернулися до створення фільмів, відчувачи обов'язок документувати війну, зокрема з метою інформування міжнародної спільноти, збирання доказів військових злочинів, а також забезпечення історичних матеріалів для майбутніх поколінь митців.

У червні 2022 року співзасновник кінемаграфічного об'єднання Babylon'13 Володимир

Тихий презентував документальний фільм *One Day in Ukraine* (2022), створений у стилі *cinéma vérité*, який надав можливість заглибитися в повсякденний досвід українців під час російської спроби окупації Київської області. Прем'єра фільму відбулася на Шеффілдському міжнародному кінофестивалі лише через чотири місяці після завершення зйомок, підкреслюючи потребу в оперативності кіновиробництва в умовах війни. Володимир Тихий зазначив, що кінематографісти змушені діяти швидко, оскільки нові події вимагають негайного документування, а довготривала обробка матеріалів може призвести до втрати актуальності та важливості відзнятого. Водночас деякі матеріали не можуть бути випущені відразу через загрозу безпеці героїв фільму або компрометацію військових і гуманітарних операцій.

Короткометражна серія Юлії Гонтарук «Фортеця Маріуполь» (2022) є прикладом українського воєнного кіно, що документує життя українських військових на металургійному комбінаті «Азовсталь» під час блокади Маріуполя. Побудована на основі відеозв'язків із солдатами, серія передає їхні щоденні переживання в умовах постійних російських обстрілів. Ця робота висвітлює особливості воєнного кіновиробництва в Україні, зокрема, етичні дилеми та питання безпеки. Гонтарук, зокрема, відмовилася випустити деякі частини матеріалу через те, що герої перебували в російському полоні, зазначивши, що «існує тонка межа між прагненням зберегти пам'ять та необхідністю захистити життя суб'єктів фільму». Стрічка відображає ключові виклики, з якими зіштовхується український народ, та швидко адаптацію до ризикових умов, збереження автентичності при дотриманні етичних стандартів та постійні виклики для учасників кінопроектів.

У сучасному українському документальному кіно стиль виконання часто стає не лише творчим вибором, а й важливою тактикою протидії російській пропаганді. Так, у фільмі «20 днів у Маріуполі» (2023) журналіст Associated Press Мстислав Чернов обрав формат відеощоденника для фіксації злочинів російських військ проти мирного населення. Чернов зазначив, що мінімізація постпродакшну була свідомою стратегією для уникнення звинувачень у фальсифікації кадрів з боку російської пропаганди. Як єдиний іноземний журналіст,

що залишився в обложеному Маріуполі, Чернов і його команда отримали премію за свою репортажну діяльність.

Водночас інші українські журналісти-розслідувачі, які раніше зосереджувалися на висвітленні корупційних схем, також спрямували свої зусилля на документування воєнних злочинів російських військових. Так, у фільмі «Окупант» (2022) Михайло Ткач аналізує відеозаписи, зроблені російським солдатом, який згодом був узятий у полон українськими військами. Це надає аудиторії неупереджений погляд на дії окупантів і забезпечує документальні докази для майбутніх судових процесів.

На тлі прискорення української контрнаступальної операції влітку 2023 року питання швидкого постачання боєприпасів та ресурсів стало критично важливим, і в цьому контексті культурна продукція, зокрема фільми, набули особливої ваги. Вони забезпечують постійний рівень інформованості про війну та окупацію українських територій. Українські режисери активно виступали на найбільших міжнародних кінофестивалях, звертаючи увагу світової спільноти на російську агресію та посилюючи міжнародну підтримку. Окрім цього, українські кіномитці закликали культурні й кінофестивалі до перегляду ролі російських фільмів на міжнародних заходах, а також сприяли обговоренню позиції країн, що зазнали колонізації чи окупації з боку Росії. Українська кінематографічна спілка звернулася до великих кіностудій із закликом припинити дистрибуцію своїх фільмів у Росії, спонукаючи до культурного бойкоту як інструменту політичного тиску.

З метою зміцнення міжнародної копродукції у кіновиробництві, за підтримки Українського культурного фонду, був організований форум KMW CoProduction Meetings – B2B (KMW CoProduction Meetings, 2019). Захід спрямований на встановлення партнерських зв'язків для спільної реалізації кінопроектів та представлення українських проектів і виробничих можливостей на міжнародній арені. Програма форуму включає презентації проектів, панельні дискусії, індивідуальні зустрічі продюсерів та консультаційні сесії. Запрошені міжнародні кіновиробники з досвідом у копродукції продемонстрували інтерес до співпраці з українськими кінопроектами на платформі KYIV MEDIA WEEK і мають конкретні проекти

(зокрема, повнометражні фільми, серіали, документальні стрічки), потенційно придатні для реалізації у партнерстві з Україною.

Така підтримка сприяє тому, що українське кіно має можливість стати невіддільною частиною світової культурної спадщини, зберігаючи та передаючи молодому поколінню автентичні цінності й історичний досвід нації.

Висновки та перспективи дослідження.

Занурення в історію становлення кіноіндустрії в Україні виявляє її тісний зв'язок із суспільно-політичними змінами, які впливали на формування національної кіномови та сприяли посиленню національної свідомості. Починаючи з радянської епохи, де важливу роль відіграли українські кінорежисери, зокрема Олександр Довженко, і до періодів Помаранчевої революції 2004 року та Революції Гідності 2013–2014 років, українське кіно поступово набувало виразних рис, що віддзеркалювали розвиток національної ідентичності та суспільної єдності. Особливий розквіт українського кіномистецтва відбувся у воєнний період з 2014 по 2024 роки, коли кіно стало важливим засобом фіксації історичних подій та засобом національної консолідації.

Вплив революційних подій на формування нових змістовних акцентів у кінематографі, переосмислення національної ідентичності через кіно. Перший етап включав періоди 2004 року та 2013–2014 років, коли революційні події сприяли формуванню нових

акцентів у кіно, відображаючи процеси культурного самовизначення й осмислення національної ідентичності. Другий етап, починаючи з 2014 року, характеризується розвитком кіномови, що реагує на наслідки російсько-української війни, де знаходить відображення в нових тематичних напрямках як у документальному, так і в художньому кіно. Третій етап починається з 2022 року, фокусується на кінематографічних відповідях на повномасштабне вторгнення Росії, підкреслюючи значущість документування реальних подій, формування нових підходів у кіно та залучення міжнародних проєктів.

Аналіз кіновиробництва у зазначені періоди дозволяє виявити ключові особливості та виклики, з якими зіткнулося українське кіно, а також охарактеризувати його роль у формуванні культурної пам'яті та національної ідентичності. Подальше дослідження є вкрай важливим та потребує поглибленого аналізу специфічних аспектів та викликів кінотворення в Україні, що виникли в умовах війни, а також розгляду можливих паралелей із міжнародними кінопроцесами. Оскільки дослідження може забезпечити більш глибоке розуміння впливу глобальних та локальних подій на розвиток національного кінематографу та визначити потенційні напрямки для інтеграції українського кіно в міжнародний контекст, що має значення для створення міжкультурного діалогу та сприяння культурній дипломатії.

Список використаних джерел:

Данькова, Н. (2022). «Це буде круто, як на Netflix». Володимир Бородянський та Алла Липовецька про майбутні документальні фільми, що фіксують велику війну. *Detector.media*. URL: <https://detector.media/production/article/198764/2022-04-29-tse-bude-kruto-yak-na-netflix-volodymyr-borodyanskyu-ta-alla-lypovetska-pro-maybutni-dokumentalni-filmy-shcho-fiksuyut-velyku-viynu/>

Закусило, М. (2017). Що таке «Креативна Європа» та до чого тут закон про аудіовізуальні послуги? *Detector.media*. URL: <https://detector.media/production/article/130289/2017-09-25-shcho-take-kreativna-evropa-tado-chogo-tut-zakon-pro-audiovizualni-poslugi/>

Ісаков, А. В. (2020). Олександр Довженко та історія українського кінематографу. *Матеріали XLIX науково-технічної конференції*. URL: <http://ir.lib.vntu.edu.ua/handle/123456789/29957>

Корзун, Світлана (2020). Революція Гідності у соціокультурному дискурсі України. *Репозитарій Національного університету «Києво-Могилянська Академія»*. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/27889>

Москаленко-Висоцька, О., Ширман, Р. (2024). Російсько-українська війна як тематична домінанта в українському документальному кіно останнього десятиліття. *Вісник Київського національного університету культури і мистецтва. Серія: Мистецтвознавство*, 50, 50–58. <https://doi.org/10.31866/2410-1176.50.2024.306757>

Національне мистецтво в сучасних глобальних медіях. Світ. Культура. Війна. (2023). 36. наук. ст. та тез наук. повід. за матеріалами Міжнародної науково-практичної інтернет-конференції 29.06.2023р. К.: ІК НАМ України. 260 с.

Семеній, А. О. (2020). Історичне кіно як елемент російсько-української війни. *Електронний репозитарій Донецького національного університету імені Василя Стуса*. URL: <https://jarch.donnu.edu.ua/article/view/13147>

Струкова, М. В. (2024). Українське короткометражне кіно: сучасний стан і перспективи. *Імідж сучасного педагога*, 1 (214): 93–99. [https://doi.org/10.33272/2522-9729-2024-1\(214\)-93-99](https://doi.org/10.33272/2522-9729-2024-1(214)-93-99)

Kharden, R., Vyzdryk, V., Melnyk, O. (2020). Cinema as a Tool for Influencing Historical Consciousness in Russian-Ukrainian Information Warfare. *Codrul Cosminului*. Vol. 26, Issue 2. P. 281–302. URL: http://www.atlas.usv.ro/www/codrul_net/CC26/2/pdf/cinema.pdf

KMW CoProduction Meetings (2019). *KMW CoProduction Meetings*. URL: <http://kmwcoproduction.com>

Lokshuk, I., Cherednychenko, O., Kopeliuk, O., Sediuk, I., & Pototskyi, S. (2024). Resilience and resistance: Ukrainian art under martial law. *Amazonia Investiga*, 13(82), 70–80. <https://doi.org/10.34069/AI/2024.82.10.5>

Ober, J., Rusakov, S., & Matushevych, T. (2024). The effects of the war in Ukraine on the environment of Ukrainian artists: An evaluation by a diagnostic survey. *Media, War & Conflict*, 0(0). <https://doi.org/10.1177/17506352241269604>

Stora, B., & Anderson, J. (2014). The Algerian War: Memory through Cinema. *Black Camera* 6(1), 96–107. <https://dx.doi.org/10.2979/blackcamera.6.1.96>

References:

Dian'kova, N. (2022). "Tse bude kruto, yak na Netflix". Volodymyr Borodyans'kyi ta Alla Lypovets'ka pro maybutni dokumental'ni fil'my, shcho fiksuiut' velyku viynu ["This will be cool, like on Netflix". Volodymyr Borodyans'kyi and Alla Lypovets'ka about future documentary films documenting the Great War]. *Detector.media*. Retrieved from: <https://detector.media/production/article/198764/2022-04-29-tse-bude-kruto-yak-na-netflix-volodymyr-borodyanskyi-ta-alla-lypovetska-pro-maybutni-dokumentalni-filmy-shcho-fiksuyut-velyku-viynu/> [in Ukrainian].

Zakusylo, M. (2017). Shcho take "Kreatyvna Yevropa" ta do chogo tut zakon pro audiovizual'ni posluhy? [What is "Creative Europe" and what does the Law on Audiovisual Services have to do with it?]. *Detector.media*. Retrieved from: <https://detector.media/production/article/130289/2017-09-25-shcho-take-kreativna-evropa-tado-chogo-tut-zakon-pro-audiovizualni-poslugi/> [in Ukrainian].

Isakov, A. V. (2020). Oleksandr Dovzhenko ta istoriia ukrains'koho kinematohrafu [Oleksandr Dovzhenko and the history of Ukrainian cinematography]. *Materialy XLIX naukovy-tekhnichnoi konferentsii – Proceedings of the XLIX Scientific and Technical Conference*. Retrieved from: <http://ir.lib.vntu.edu.ua/handle/123456789/29957> [in Ukrainian].

Korzen, S. (2020). Revoliutsiia Hidnosti u sotsial'no-kul'turnomu dyskursi Ukraïny [Revolution of Dignity in the socio-cultural discourse of Ukraine]. *Repozytariï Natsional'noho universytetu "Kyievo-Mohylians'ka Akademiia" – Repository of the National University "Kyiv-Mohyla Academy"*. Retrieved from: <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/27889> [in Ukrainian].

Moskal'henko-Vysots'ka, O., & Shyrman, R. (2024). Rosijs'ko-ukrains'ka viyna yak tematychna dominanta v ukrains'komu dokumental'nomu kino ostann'oho desiatylittia [The Russo-Ukrainian War as a thematic dominant in Ukrainian documentary cinema of the last decade]. *Visnyk Kyivs'koho natsional'noho universytetu kultury i mystetstv. Seriia: Mystetstvovnaviustvo – The Bulletin of Kyiv National University of Culture and Arts. Series: Art Studies*, 50, 50–58. <https://doi.org/10.31866/2410-1176.50.2024.306757> [in Ukrainian].

Natsional'ne mystetstvo v suchasnykh hlobal'nykh mediakh. Svit. Kul'tura. Viyna. (2023). Zb. nauk. st. ta tez nauk. povid. za materialamy Mizhnarodnoyi naukovy-praktychnoi internet-konferentsii 29.06.2023r. [National art in contemporary global media. World. Culture. War. Collection of scientific articles and theses of the International Scientific-Practical Online Conference, June 29, 2023]. Kyiv: IK NAM Ukraïny. 260 s. [in Ukrainian].

Semenii, A. O. (2020). Istorychne kino yak element rosijs'ko-ukrains'koi viyny [Historical cinema as an element of the Russian-Ukrainian war]. *Elektronnyi repozytariy Donets'koho natsional'noho universytetu imeni Vasylia Stusa – Electronic Repository of Donetsk National University named after Vasyl Stus*. Retrieved from: <https://jarch.donnu.edu.ua/article/view/13147> [in Ukrainian].

Strukova, M.V. (2024). Ukraïns'ke korotkometrazhne kino: suchasnyi stan i perspektyvy [Ukrainian short film: current state and prospects]. *Imidzh suchasnoho pedagoga – Image of the Modern Educator*, 1(214), 93–99. [https://doi.org/10.33272/2522-9729-2024-1\(214\)-93-99](https://doi.org/10.33272/2522-9729-2024-1(214)-93-99) [in Ukrainian].

Kharden, R., Vyzdryk, V., & Melnyk, O. (2020). Cinema as a Tool for Influencing Historical Consciousness in Russian-Ukrainian Information Warfare. *Codrul Cosminului*. Vol. 26, Issue 2. P. 281–302. Retrieved from: http://www.atlas.usv.ro/www/codrul_net/CC26/2/pdf/cinema.pdf [in English]

KMW CoProduction Meetings (2019). KMW CoProduction Meetings. Retrieved from: <http://kmwcoproduction.com> [in Ukrainian].

Lokshuk, I., Cherednychenko, O., Kopeliuk, O., Sediuk, I., & Pototskyi, S. (2024). Resilience and resistance: Ukrainian art under martial law. *Amazonia Investiga*, 13(82), 70–80. <https://doi.org/10.34069/AI/2024.82.10.5> [in English].

Ober, J., Rusakov, S., & Matushevych, T. (2024). The effects of the war in Ukraine on the environment of Ukrainian artists: An evaluation by a diagnostic survey. *Media, War & Conflict*. <https://doi.org/10.1177/17506352241269604> [in English].

Stora, B., & Anderson, J. (2014). The Algerian War: Memory through Cinema. *Black Camera* 6(1), 96–107. <https://dx.doi.org/10.2979/blackcamera.6.1.96> [in English].

ФАХОВА ДИСКУСІЯ

Шановні читачі! У першому випуску журналу «Культурологічний альманах» у 2024 році була опублікована стаття «До питання вакцинації Свідків Єгови в період пандемії COVID-19» (автори: Опарін О. А. та Предко О. І.). У списку використаних джерел цієї статті зазначено публікацію «COVID-19 и переливание крови. Свидетели Иеговы будут отказываться от жизненноспасающей процедуры?» з авторського блогу Сергія Афанасьєва.

На електронну пошту редакції журналу «Культурологічний альманах» надійшов лист від Сергія Афанасьєва із коментарями щодо використання його матеріалів у статті, оскільки, за його словами, він не зміг зв'язатися з авторами роботи за контактами, зазначеними в публікації.

Сергій Афанасьєв зазначає, що у його статті йдеться про переливання крові від донорів, які перехворіли на COVID-19, як про можливий метод лікування. Автор наголошує, що цей

метод у його публікації не називався вакцинацією і не порівнювався з нею. У листі до редакції він вказує, що на момент написання статті у 2020 році вакцини від COVID-19 перебували на стадії розробки. У матеріалі йшлося про необхідність дослідження антитіл для профілактики розвитку COVID-19 серед контактних осіб і груп ризику, тобто про пасивну імунізацію, а не вакцинацію.

Також Сергій Афанасьєв звертає увагу, що у статті автори не врахували, що серед Свідків Єгови, зокрема в Україні, є особи, які активно підтримують вакцинацію.

Редакція журналу «Культурологічний альманах» нагадує авторам про важливість точного використання джерел і коректного викладення фактів для уникнення викривлень, які можуть завдати шкоди репутації третіх осіб. Видання відкрите до наукових дискусій, що сприяє розвитку української науки та освіти.

ЗМІСТ

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Алексєєнко Олена Володимирівна ІДЕЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ЦЕРКВИ ЯК КЛЮЧОВИЙ ЕЛЕМЕНТ УКРАЇНСЬКОЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ.....	4
Вергелес Костянтин Миколайович СПОТВОРЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ ЯК ФАКТОР НЕЗДОРОВОЇ ДУХОВНОСТІ.....	14
Ворон Оксана Петрівна, Ворон Олена Петрівна СТАН ТА ПЕРСПЕКТИВИ РЕКВІЗОВАНИХ ПАМ'ЯТОК КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ В УКРАЇНІ (НА ПРИКЛАДІ РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ).....	23
Горбань Річард Анатолійович УНІЙНЕ СЛУЖІННЯ МИКОЛАЯ ЧАРНЕЦЬКОГО ЯК ПРАКТИЧНЕ ТВОРЕННЯ СУВЕРЕННОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ (ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ЗАУВАГИ ДО ЮВІЛЕЮ).....	30
Дейнега Євген Олександрович РЕЛІГІЙНО-КУЛЬТУРНІ ОСНОВИ ФОРМУВАННЯ ЕТНОМЕНТАЛЬНОСТІ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ.....	41
Донець Олександр Борисович СИМВОЛІЗМ ДЗЕН У ПРОСТОРИ КУЛЬТУРИ.....	50
Засць Дмитрій Валерійович ПРОБЛЕМАТИКА ДЕФІНІЦІЇ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ В ДОСЛІДНИКІВ XIX – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XX СТОЛІТТЯ. ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ.....	57
Лавинюкова Анна-Валерія Робертівна МОЖЛИВОСТІ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ У ВИВЧЕННІ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ.....	64
Леньов Андрій Андрійович АМБІВАЛЕНТНИЙ ХАРАКТЕР СОЦІАЛЬНОГО СЛУЖІННЯ Й ВОЛОНТЕРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ УПЦ ПІД ЧАС РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ	70
Руснак Юрій Іванович ФОРМУВАННЯ СЛУЖБИ ВІЙСЬКОВОГО КАПЕЛАНСТВА В ЗБРОЙНИХ СИЛАХ УКРАЇНИ В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ: ІСТОРИКО-ПРАВОВИЙ АСПЕКТ.....	80
Сарапін Олександр Васильович ДО ПИТАННЯ ПРО КОНФЕСІЙНУ ІДЕНТИФІКАЦІЮ СВДКІВ ЄГОВИ.....	88
Шиманович Андрій Олександрович ГАНС УРС ФОН БАЛЬТАЗАР І ЙОГО ВНЕСОК У ПАТРИСТИЧНИЙ РЕНЕСАНС. ЧАСТИНА 2: ГРИГОРІЙ НИСЬКИЙ ТА МАКСИМ СПОВІДНИК.....	98
Янауер Мечислав Мирославович ОПТИМІЗАЦІЯ ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ: ІСТОРИЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ТА АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ.....	109

ІСТОРИЯ ТА АРХЕОЛОГІЯ

Дем'янчук Андрій Львович

ЛЬВІВСЬКА АРХІКАТЕДРАЛЬНА БАЗИЛІКА ВНЕБОВЗЯТТЯ ПРЕСВЯТОЇ ДІВИ МАРІЇ:
ІСТОРИЯ ТА САКРАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО.....118

Карабардін Андрій Валерійович

КУЛЬТУРНІ ТА ОСВІТНІ УСТАНОВИ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ 20–30-Х РОКІВ
XX СТОЛІТТЯ ЯК ОСЕРЕДКИ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
(НА ОСНОВІ МАТЕРІАЛІВ ЕМІГРАЦІЙНОГО ЖУРНАЛУ «ТРИЗУБ»).....127

Кузнець Тетяна Володимирівна

ЕЛІТА ПРАВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ XIX СТ. В МАТЕРІАЛАХ ПОВІТОВОГО СУДУ:
МІКРОІСТОРИЧНИЙ ВИМІР У КОНТЕКСТІ ПОВСЯКДЕННЯ.....136

Кулібова Ярослава Володимирівна

ВИКЛАДАЧІ СУСПІЛЬНИХ ДИСЦИПЛІН ГЛУХІВСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО
ПЕДАГОГІЧНОГО УНІВЕРСИТЕТУ – МЕЧИСЛАВ ЗАРЕМСЬКИЙ,
ВАЛЕРІЙ БЕЛАШОВ, ВІКТОР ЗАЙКА: ПРОСОПОГРАФІЧНИЙ ПОРТРЕТ145

Потильчак Олександр Валентинович

КЛАСИФІКАЦІЯ ТА ТИПОЛОГІЯ МОНЕТНИХ ЗНАХІДОК
У НУМІЗМАТИЧНОМУ СКАРБОЗНАВСТВІ.....152

ФІЛОСОФІЯ

Бойко Анжела Іванівна, Бойко Андрій Олександрович

СИСТЕМА ЦІННОСТЕЙ ЯК ФУНДАМЕНТ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ: ОГЛЯД ОСНОВНИХ ПРОБЛЕМ.....166

Герасимова Ельвіра Миколаївна, Вихованець Зоріна Сергіївна

КРИТИЧНЕ МИСЛЕННЯ ЯК СТРАТЕГІЧНИЙ РЕСУРС ПРОФЕСІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ
ЛЮДИНИ ПОЛКУЛЬТУРНОГО СОЦІУМУ.....178

Данканіч Римма Іванівна

КУЛЬТУРНО-ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ КРИЗИ
КЛАСИЧНОГО МИСЛЕННЯ У ТЛУМАЧЕННІ Г. ГАДАМЕРА.....186

Заїчко Владислава Валеріївна

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У КОНТЕКСТІ ВІЙНИ:
ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ АНАЛІЗ СИМВОЛІВ, МОВИ ТА ПАМ'ЯТІ.....196

Знаменський Дмитро Віталійович, Предместніков Олег Гарійович

ДОСЛІДЖЕННЯ ТРАНСФОРМАЦІЇ СВІДОМОСТІ ПІД ЧАС РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ
ВІЙНИ У ВІТЧИЗНЯНІЙ ФІЛОСОФІЇ.....204

Ільюк Олег Євгенович

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ПРАКТИК ВОЛОНТЕРСЬКОГО РУХУ ТА ГРОМАДЯНСЬКОГО
СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ: ФІЛОСОФСЬКО-ПОЛІТИЧНИЙ АНАЛІЗ.....213

Кийков Олексій Юрійович

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ГІБРИДНОГО МЕНЕДЖМЕНТУ: ВІД ТЕХНОКРАТИЗМУ
ДО ГУМАНІСТИЧНИХ ПІДХОДІВ У СУЧАСНОМУ УПРАВЛІННІ.....221

Конюшевський Олександр Іванович

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ПРОСТОРУ ТА ДОСВІДУ
В АРХІТЕКТУРНІЙ ПРАКТИЦІ.....229

Лахач Тамара Олександрівна, Майданюк Ірина Зіновіївна, Денисенко Анжела Олегівна ПРИЧИНИ ВИНИКНЕННЯ ГЕНДЕРНОЇ НЕРІВНОСТІ.....	238
Петренко Володимир Костянтинович ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАТИВНІ ТЕНДЕНЦІЇ СУЧАСНОСТІ ЯК ФАКТОР ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ СУСПІЛЬСТВА	246
Скубіна Наталія Сергіївна НАРАТИВНА ВІДЕОГРА ЯК МИСТЕЦТВО МЕТАМОДЕРНУ.....	256
Сливінський Андрій Олександрович ПРИНЦИП СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ РІВНОЗНАЧНОСТІ ЯК КРИТЕРІАЛЬНИЙ ЕКВІВАЛЕНТ ЕФЕКТИВНОЇ ВЗАЄМОДІЇ КРАЇН І НАРОДІВ: ТРУДНОЩІ РЕАЛІЗАЦІЇ	263
Ушно Ірина Михайлівна АЕРОКОСМІЧНИЙ ІНЖИНИРИНГ В АРТКООРДИНАТАХ: МОДЕРНІЗМ І ПОСТМОДЕРНІЗМ	274
Khalilov Ruslan Niyaz BORDEN PARKER BOWNE AND AMERICAN PERSONALISM.....	281
Якимчук Оксана Іванівна ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ СТРАТЕГІЇ ЗБЕРЕЖЕННЯ ОСВІТНЬОГО КАПІТАЛУ В УМОВАХ ВІЙНИ.....	287

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

Авершина Аліна Олегівна МОДИФІКАЦІЯ ОБРАЗУ ЖІНКИ-ВОЇТЕЛЬКИ У ВІЗУАЛЬНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНИ В ПЕРІОД РОСІЙСЬКОГО ВТОРГНЕННЯ.....	293
Ареф'єва Єлізавета Юріївна ВИКОНАВСЬКА МУЗИЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ В КОНТЕКСТІ МЕТАЕКОЛОГІЧНОЇ РЕФЛЕКСІЇ.....	299
Боришполь Ганна Іванівна АКСІОСФЕРА СУСПІЛЬНОГО ІДЕАЛУ В ХРОНОТОПІ КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ ПЕРШОЇ ЧВЕРТІ ХХІ СТОЛІТТЯ.....	306
Гончаренко Катерина Сергіївна, Марченко Вероніка Сергіївна, Волосевич Катерина Олексіївна РОЛЬ ІДЕОЛОГІЇ У ВІЗУАЛЬНІЙ КУЛЬТУРІ СЬОГОДЕННЯ (НА ПРИКЛАДІ УКРАЇНСЬКОГО КІНЕМАТОГРАФУ).....	313
Данилюк Володимир Петрович ІГРОВЕ КІНО ПРО РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКУ ВІЙНУ (2014–2024 РОКИ).....	319
Дарморіз Оксана Володимирівна УКРАЇНСЬКІ РУХИ ОПОРУ ЯК СКЛАДОВА НОВОЇ СОЦІАЛЬНОЇ МІФОЛОГІЇ: НА МАТЕРІАЛАХ ВИСТАВКИ «НЕБАЧЕНА СИЛА».....	327
Зарічна Яна Ігорівна ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ КІНОФЕСТИВАЛІВ В УКРАЇНІ В УМОВАХ ВІЙНИ.....	335
Коржук Ігор Олександрович, ЗМІНИ АКСІОЛОГІЧНОГО ЗМІСТУ КУЛЬТУРНОЇ ДИПЛОМАТІЇ УКРАЇНИ В ПЕРІОД 2014–2021 РОКІВ.....	343
Матюшин Ігор Валентинович, Горб Євген Сергійович ІНТЕРМЕДІЇ ЯКУБА ГАВАТОВИЧА: ДИЛЕМИ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ.....	349

Осадча Лариса Василівна, Чуріна Дар'я Костянтинівна, Григоришин Даниїл Сергійович АКТУАЛІЗАЦІЯ АРХЕТИПУ ГЕРОЯ В ПЕРІОД УКРАЇНСЬКОГО ВОЄННОГО СПРОТИВУ 2014–2024 РР. НА ПРИКЛАДІ КИЇВСЬКИХ МУРАЛІВ.....	355
Остапчук Галина Олександрівна, Василенко Вікторія Станіславівна, Карпенко Ольга Анатоліївна КУЛЬТУРНО-МИСТЕЦЬКИЙ СКЛАДНИК ПРОТИСТОЯННЯ УКРАЇНИ ВІЙСЬКОВІЙ АГРЕСІЇ РОСІЇ.....	363
Тарасюк Лариса Сергіївна, Тимошенко Тарас Сергійович ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРНИХ ЦІННОСТЕЙ ТА ІДЕНТИЧНОСТІ ЧЕРЕЗ МІФОЛОГІЧНІ УЯВЛЕННЯ.....	371
Ткаченко Руслана Василівна МОДА ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ НАРЦИСИЧНОЇ КУЛЬТУРИ.....	380
Харченко Михайло Володимирович МУЗИЧНІ ПРОЄКТИ ЗА ПІДТРИМКИ УКРАЇНСЬКОГО КУЛЬТУРНОГО ФОНДУ (2018–2024 РОКИ).....	386
Hnatyuk Anatolii THE ROLE OF THE IVAN FRANKO KYIV NATIONAL ACADEMIC DRAMA THEATER IN THE FORMATION OF UKRAINIAN THEATRICAL CULTURE IN THE EARLY TWENTIETH CENTURY.....	393
Калантай Сергій Гаврилович ТРАНСФОРМАЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО КІНЕМАТОГРАФА В УМОВАХ СУЧАСНИХ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ВИКЛИКІВ.....	399

CONTENTS

RELIGIOUS STUDIES

Alekseenko Olena THE IDEA OF A NATIONAL CHURCH AS A KEY ELEMENT OF UKRAINIAN SELF-IDENTIFICATION.....	4
Vergeles Kostiantyn DISTORTION OF FAITH AS A FACTOR IN UNHEALTHY SPIRITUALITY.....	14
Voron Oksana, Voron Olena STATE AND PROSPECTS OF REQUESTED MONUMENTS OF CULTURAL HERITAGE IN UKRAINE (ON THE EXAMPLE OF THE ROMAN CATHOLIC CHURCH).....	23
Gorban Richard THE UNIATE SERVICE OF MYKOLAI CHARNETSKY AS A PRACTICAL CREATION OF THE SOVEREIGN UKRAINIAN STATE (HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL NOTES TO THE ANNIVERSARY).....	30
Deinega Evgeniy RELIGIOUS AND CULTURAL BASIS OF ETHNOMENTALITY FORMATION: UKRAINIAN CONTEXT.....	41
Donets Oleksandr ZEN SYMBOLISM IN THE SPACE OF CULTURE.....	50
Zaiets Dymytrii THE PROBLEM OF DEFINING RELIGION AND RELIGIOUS CONSCIOUSNESS AMONG RESEARCHES OF XIX – FIRST HALF OF XX CENTURY. COMPARATIVE ANALYSIS	57
Lavyniukova Anna-Valeriia POSSIBILITIES OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN THE STUDY OF RELIGIOUS EXPERIENCE.....	64
Lenov Andrii THE AMBIVALENT NATURE OF SOCIAL SERVICE AND VOLUNTEER ACTIVITIES OF THE UCC DURING THE “GREAT WAR”.....	70
Rusnak Yurii FORMATION OF THE MILITARY CHAPLAINCY SERVICE IN THE ARMED FORCES OF UKRAINE IN THE CONTEXT OF THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR: A HISTORICAL AND LEGAL PERSPECTIVE.....	80
Sarapin Alexander ON THE QUESTION OF CONFSSIONAL IDENTIFICATION OF JEHOVAH’S WITNESSES...88	88
Shymanovych Andrii HANS URS VON BALTHASAR AND HIS CONTRIBUTION TO THE PATRISTIC RENAISSANCE. PART II: GREGORY OF NYSSA AND MAXIMUS THE CONFESSOR.....	98
Yanauer Mechyslav OPTIMIZATION OF STATE-CONFSSIONAL RELATIONS IN UKRAINE: HISTORICAL TRANSFORMATIONS AND CONTEMPORARY CHALLENGES.....	109

HISTORY AND ARCHAEOLOGY

Demianchuk Andrii

THE ARCHCATHEDRAL BASILICA OF THE ASSUMPTION
OF THE BLESSED VIRGIN MARY IN LVIV: HISTORY AND SACRED ART118

Karabardin Andrii

CULTURAL AND EDUCATIONAL INSTITUTIONS OF THE UKRAINIAN DIASPORA
AS CENTRES OF UKRAINIAN IDENTITY IN THE 20–30S OF THE 20TH CENTURY
(BASED ON MATERIALS OF THE EMIGRATION MAGAZINE “TRYZUB”).....127

Kuznets Tetiana

THE ELITE OF RIGHT-BANK UKRAINE IN THE 19TH CENTURY IN THE MATERIALS
OF THE DISTRICT COURT: A MICROHISTORICAL DIMENSION IN THE CONTEXT
OF EVERYDAY LIFE.....136

Kulibova Yaroslava

TEACHERS OF SOCIAL SCIENCES AT THE GLUKHIV STATE PEDAGOGICAL
UNIVERSITY – MECHYSLAV ZAREMSKYI, VALERY BELASHOV, VIKTOR ZAYKA:
PROSOPOGRAPHIC PORTRAIT.....145

Potylchak Oleksandr

CLASSIFICATION AND TYPOLOGY OF COIN FINDS
IN NUMISMATIC TREASURY STUDIES.....152

PHILOSOPHY

Boiko Angela, Boiko Andrii

VALUE SYSTEM AS THE FOUNDATION OF CULTURAL IDENTITY
IN MODERN SOCIETY.....166

Herasymova Elvira, Vykhovalnets Zorina

CRITICAL THINKING AS A STRATEGIC RESOURCE OF A PERSON’S PROFESSIONAL
ACTIVITIES IN A POLYCULTURAL SOCIETY.....178

Dankanich Rymma

CULTURAL AND PHILOSOPHICAL CRISIS ROOTS OF CLASSICAL MIND
IN HANS-GEORG GADAMER INTERPRETATION.....186

Zaichko Vladyslava

NATIONAL IDENTITY IN THE CONTEXT OF WAR:
A HERMENEUTICAL ANALYSIS OF SYMBOLS, LANGUAGE AND MEMORY.....196

Znamenskyi Dmytro, Predmestnikov Oleh

RESEARCH ON THE TRANSFORMATION OF CONSCIOUSNESS
DURING THE RUSSO-UKRAINIAN WAR IN UKRAINIAN PHILOSOPHY.....204

Ilyuk Oleh

THE RELATIONSHIP OF THE PRACTICES OF THE VOLUNTEER MOVEMENT
AND CIVIL SOCIETY IN UKRAINE: A PHILOSOPHICAL AND POLITICAL ANALYSIS.....213

Kiykov Oleksiy

PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF HYBRID MANAGEMENT:
FROM TECHNOCRATISM TO HUMANISTIC APPROACHES IN MODERN MANAGEMENT..221

Konyushevsky Oleksandr

PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF SPACE AND EXPERIENCE
IN ARCHITECTURAL PRACTICE.....229

Lakhach Tamara, Maidaniuk Iryna, Denysenko Anzhela CAUSES OF GENDER INEQUALITY.....	238
Petrenko Volodymyr CURRENT INFORMATION AND COMMUNICATION TRENDS AS A FACTOR OF LIFE ACTIVITY OF SOCIETY.....	246
Skubina Nataliia NARRATIVE VIDEO GAME AS METAMODERN ART.....	256
Slivynskyi Andriy PRINCIPLE OF SOCIO-CULTURAL EQUALITY AS A CRITERION EQUIVALENT OF EFFECTIVE INTERACTION COUNTRIES AND NATIONS: DIFFICULTIES OF IMPLEMENTATION.....	263
Ushno Iryna AEROSPACE ENGINEERING IN THE COORDINATES OF ART: MODERNISM AND POSTMODERNISM.....	274
Khalilov Ruslan Niyaz BORDEN PARKER BOWNE AND AMERICAN PERSONALISM.....	281
Yakymchuk Oksana PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF THE STRATEGY OF PRESERVING EDUCATIONAL CAPITAL IN THE CONDITIONS OF WAR.....	287

CULTUROLOGY

Avershyna Alina MODIFICATION OF THE IMAGE OF THE WOMAN-WARRIOR IN UKRAINIAN VISUAL CULTURE DURING THE RUSSIAN INVASION.....	293
Arefieva Elizaveta PERFORMING MUSICAL ACTIVITY IN THE CONTEXT OF METAECOLOGICAL REFLECTION.....	299
Boryshpol Hanna THE AXIOSPHERE OF THE SOCIAL IDEAL IN THE CHRONOTOPE OF UKRAINIAN CULTURE OF THE FIRST QUARTER OF THE CENTURY XXI.....	306
Honcharenko Kateryna, Marchenko Veronika, Volosevich Kateryna THE ROLE OF IDEOLOGY IN TODAY'S VISUAL CULTURE (ON THE EXAMPLE OF UKRAINIAN CINEMATOGRAPHY).....	313
Danyliuk Volodymyr FEATURE FILM ABOUT THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR (2014–2024).....	319
Darmoriz Oksana UKRAINIAN RESISTANCE MOVEMENTS AS PART OF A NEW SOCIAL MYTHOLOGY: BASED ON THE MATERIALS OF THE EXHIBITION “UNSEEN FORCE”.....	327
Zarichna Yana FEATURES OF FUNCTIONING OF FILM FESTIVALS IN UKRAINE IN THE CONDITIONS OF WAR.....	335
Korzhuk Igor CHANGES IN THE AXIOLOGICAL CONTENT OF CULTURAL DIPLOMACY OF UKRAINE IN THE PERIOD FROM 2014–2021.....	343

Matyushin Ihor, Horb Yevhen JAKUB GAWATOWICZ'S INTERLUDES: DILEMMAS OF INTERPRETATION.....	349
Osadcha Larysa, Churina Darya, Hryhoryshyn Danyil ACTUALIZATION OF THE HERO ARCHETYPE IN THE PERIOD OF UKRAINIAN MILITARY RESISTANCE 2014–2024 ON THE EXAMPLE OF KYIV MURALS.....	355
Ostapchuk Halyna, Vasylenko Viktoriia, Karpenko Olha THE CULTURAL AND ARTISTIC COMPONENT OF UKRAINE'S CONFRONTATION WITH RUSSIA'S MILITARY AGGRESSION.....	363
Tarasyuk Larisa, Tymoshenko Taras FORMATION OF CULTURA VALUES AND IDENTITY THROUGH MYTHOLOGICAL REPRESENTATIONS.....	371
Tkachenko Ruslana FASHION AS A REFLECTION OF NARCISSISTIC CULTURE.....	380
Kharchenko Mykhailo MUSIC PROJECTS SUPPORTED BY THE UKRAINIAN CULTURAL FUND (2018–2024)...	386
Hnatyuk Anatolii THE ROLE OF THE IVAN FRANKO KYIV NATIONAL ACADEMIC DRAMA THEATER IN THE FORMATION OF UKRAINIAN THEATRICAL CULTURE IN THE EARLY TWENTIETH CENTURY.....	393
Kalantay Sergiy TRANSFORMATION OF UKRAINIAN CINEMA IN THE CONTEXT OF MODERN SOCIO-POLITICAL CHALLENGES.....	399

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АЛЬМАНАХ

Випуск 4 (12)

Коректура • Ірина Миколаївна Чудеснова

Комп'ютерна верстка • Марина Сергіївна Михальченко

Формат 60×84/8. Гарнітура Times New Roman. Папір офсет. Цифровий друк.
Ум. друк. арк. 48,36. Замов. № 1224/864. Наклад 300 прим.
Підписано до друку 29.11.2024 р.

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.