

Український державний університет імені Михайла Драгоманова

Видавничий дім «Гельветика»

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АЛЬМАНАХ

Випуск 4 (16)



Видавничий дім
«Гельветика»
2025

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

Головний редактор:

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

Члени редакційної колегії:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ідентифікатор медіа: R30-04519

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

Періодичність: 4 рази на рік.

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD:

Chief editor:

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

Members of the Editorial Board:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

© Dragomanov Ukrainian State University, 2025
© Publishing House "Helvetica", 2025

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 271.2-747:348]:322(477)

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.1>

Бондаренко Віктор Дмитрович,
*доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри культурології, богослов'я та релігієзнавства
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0003-4251-3448
v.d.bondarenko@udu.edu.ua*

ЯКІСТЬ ЗАКОНОДАВЧОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ТА ДІЯЛЬНОСТІ ДЕРЖАВИ ЩОДО ВРЕГУЛЮВАННЯ МІЖПРАВОСЛАВНИХ ПРОТИРІЧ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Найскладнішою проблемою релігійного життя у сучасній Україні було і залишається розділення православних церков. Це питання не було зняте з отриманням Томосу про автокефалію Православної Церкви України у січні 2019 року, оскільки робота з об'єднання православних України в одну церкву на Об'єднавчому соборі 15 грудня 2018 була виконана неякісно. Без якісного виконання цієї роботи справа не буде просуватись уперед. Це повинна усвідомлювати українська влада, українські церкви, громадянське суспільство нашої країни, ЗМІ, вчені та всі інші, кому не байдужа доля нашої Батьківщини. При цьому слід пам'ятати, що цього завдання крім нас не виконає ніхто. Автор цієї статті пропонує своє бачення розв'язання міжправославних розбіжностей у сучасній Україні.

У першу чергу слід було б не припиняти роботу над нормативно-правовими документами, покликаними подолати наявні міжправославні протиріччя. Документи, що регламентують цю роботу мали б ураховувати зміни, що відбуваються в обох церквах і, особливо, в Українській православній церкві, яка поволі виходить із духовної залежності «руського мира» і українізується. У зв'язку з цим, законодавцеві слід було б подумати над створенням механізму залучення частини духовенства УПЦ до виконання капеланських функцій в армії, поліції, місцях позбавлення волі тощо. На наше переконання необхідно також скорегувати наявну модель зміни юрисдикційної приналежності громад УПЦ, що безумовно позитивно вплинуло б на зближення двох церков на парафіяльному рівні, та суттєво запобігло силовому розв'язанню проблем, пов'язаних з володінням храмами. Суттєвого розвитку вимагає ідея імплементації почергових богослужінь громад обох церков в одному храмі. Потребує також негайної розробки закон «Про альтернативну (невійськову) службу», механізми якого слід було б запустити ще до бронювання священства від військової служби.

Проведення цієї роботи сприятиме утворенню в Україні єдиної православної церкви, а відтак і зміцненню миру і злагоди в нашому суспільстві.

Над вивченням означеної проблеми працювали Бондаренко В.Д., Колодний А.М., Кралюк П.М., Саган О.Н., Смирнов А.І., Филипович Л.О., Чорноморець Ю.П. та ін.

Ключові слова: нормативно-правова база врегулювання міжправославного конфлікту, Державна служба України з етнополітики та свободи совісті та її роль у врегулюванні конфлікту, повторне проведення Об'єднавчого собору, завершення конфлікту між ПЦУ та УПЦ, почергові богослужіння.

Bondarenko Viktor,
Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Head of the Department of Cultural Studies, Theology and Religious Studies
Mykhailo Drahomanov Ukrainian State University
 orcid.org/0000-0003-4251-3448
 v.d.bondarenko@udu.edu.ua

THE QUALITY OF LEGISLATIVE FRAMEWORK AND STATE ACTIONS IN REGULATING INTER-ORTHODOX CONFLICTS IN CONTEMPORARY UKRAINE

The most serious challenge to religious life in contemporary Ukraine has been, and continues to be, the division among Orthodox churches. This problem was not resolved by the granting of the tomos of autocephaly to the Orthodox Church of Ukraine in January 2019, because the effort to unite Ukrainian Orthodoxy into a single church at the Unification Council of 15 December 2018 was carried out inadequately. Without a thorough and well-executed unification process, progress will not be possible. This reality must be recognized by the Ukrainian authorities, the churches, civil society, the media, scholars, and all who care about the fate of our country. It must also be remembered that no one else will accomplish this task on our behalf. In this article, the author presents their own vision for resolving inter-Orthodox divisions in contemporary Ukraine.

First and foremost, work on regulatory and legal documents aimed at overcoming existing inter-Orthodox contradictions should not be discontinued. The document governing this work should take into account the changes taking place in both churches and, especially, in the Ukrainian Orthodox Church, which is gradually emerging from the spiritual dependence of the “Russian world” and undergoing Ukrainization. In this regard, legislators should consider creating a mechanism for involving part of the clergy of the Ukrainian Orthodox Church in the performance of chaplaincy functions in the army, police, penitentiary institutions, and similar settings. In our view, it is also necessary to adjust the existing model for changing the jurisdictional affiliation of UOC communities, which would undoubtedly have a positive impact on bringing the two churches closer at the parish level and would significantly prevent the use of force in resolving problems related to church property ownership. The idea of implementing alternating worship services of communities from both churches within the same church building also requires substantial development. The law “On Alternative (Non-Military) Service” likewise requires immediate drafting, and its mechanisms should be put into operation even before clergy are granted exemptions from military service.

The implementation of these measures will contribute to the formation of a single Orthodox Church in Ukraine and, consequently, to the strengthening of peace and harmony in our society.

The study of this problem has been undertaken by V. D. Bondarenko, A. M. Kolodnyi, P. M. Kraliuk, O. N. Sagan, A. I. Smyrnov, L. O. Fylypovych, Y. P. Chornomorets, and others.

Key words: regulatory and legal framework for the settlement of the inter-Orthodox conflict, the State Service of Ukraine for Ethnic Policy and Freedom of Conscience and its role in conflict resolution, reconvening the Unification Council, completion of the conflict between the OCU and the UOC, alternating worship services.

Вступ. Важливість розв’язання міжправославних протиріч в Україні для нормалізації тут релігійного життя, а відтак і для стабільного розвитку нашого суспільства та зміцнення позицій православних церков України у світі є аксіоматичною. В конфлікті, що триває близько сорока років намітилися тенденції, що можуть привести до розв’язання наявних тут розбіжностей. Наша держава і суспільство повинні були б підтримати ці позитивні зміни. Спільні зусилля українських православних церков, дружніх православних духовно-релігійних центрів світу, Української держави та громадянського суспільства мали б привести до єдності

православних в Україні. Пошуки ефективних шляхів розв’язання цих проблем і складають актуальність даної статті.

Аналіз досліджень та публікацій. Останнім часом з’явилося чимало досліджень даної проблематики, що зайвий раз підтверджує її актуальність. З друкованими працями та в соціальних мережах неодноразово виступали архимандрит Кирило Говорун, А.В. Юраш, митрополит Євстратій Зоря, Климент Вечеря, Антоній Паканич, Олександр Драбинко, Ю.Є. Решетніков, О.Н. Саган та інші. Нині настав час обрати шлях для практичного розв’язання проблеми з обов’язковим урахуванням позицій народних

депутатів М.Л. Княжицького, Р.М. Павленка та В.О. Дубіля.

Метою статті є на основі вже наявних напрацювань запропонувати авторське бачення шляхів розв'язання міжправославних проблем в Україні та утворення тут єдиної Православної Церкви в Україні шляхом удосконалення відповідної нормативно-правової бази та суттєвого покращення роботи органів державної влади, відповідальних за державну політику в галузі діяльності релігійних організацій та захисту національних інтересів України.

Виклад основного матеріалу. Нинішній конфлікт між православними в Україні триває з кінця 80-х років минулого століття. Глибинним приводом до його виникнення та довготривалого перебігу став одвічний спротив православних українців імперській позиції Москви та Російської православної церкви, що намагалися тримати Україну та її православну церкву у покорі Росії та її основній духовній потузі – РПЦ.

Для України це означало гальмування становлення її ідентичності та відсутність у суспільстві громадської злагоди та миру. Оперативним приводом для прояву цих явищ у період новітньої історії нашого народу стало відродження після більш як сорокарічного періоду підпільного існування Української греко-католицької церкви та організаційне оформлення відродження автокефалістських настроїв у православному середовищі України у формі утворення в Києві оргкомітету з питань відродження Української автокефальної православної церкви у лютому 1989 року, а згодом і виходу частини православних парафій Галичини з під омофору Московського патріарха і переходу їх до Вселенської патріархії.

Ці два етапи активного духовно-національного пробудження не випадково збіглися в часі, адже вони являли собою дві сторони єдиного процесу, що був частиною становлення національної самосвідомості та народження незалежної Української держави що постала у 1991 році. Процеси, які протікали в релігійному середовищі України мали як позитивний бік, так і окремі негативні наслідки. Вони тягли за собою досить стійку конфліктогенність в усьому українському суспільстві, гальмування процесів становлення нашої держави та громадянського суспільства в Україні, нескінченні

церковні розколи та суспільну нестабільність. Очевидно, що після трьохсот з гаком років насилля імперської влади, яку являла собою Росія та її церква, Україна та її духовне життя не могли швидко звільнитися з їхніх оманливих політичних і духовних пут. Ця боротьба українців потребувала грандіозних зусиль і великої крові, що лилася увесь цей довготривалий історичний період довжиною у кілька століть і завершується сучасною війною Росії проти України, що з небаченою жорстокістю забирає сотні тисяч життів кращих синів і дочок нашого народу.

В царині правильної організації церковного життя за ці часи вже багато чого зроблено: продовжує своє існування і розвивається Українська греко-католицька церква, а православні в Україні упродовж XX–XXI століть пережили три чітко окреслені спроби відновлення автокефалії своєї церкви – у 20-х роках минулого століття, у роки Другої світової війни та з 90-х років XX століття. Аж доки у 2018–2019 рр. не отримали з рук Вселенського патріарха Варфоломія Томос про автокефалію православних в Україні.

Щоправда такі грандіозні перетворення не пройшли без ускладнень і не можуть вважатися завершеними. В українському суспільстві продовжують діяти сили, що намагаються протидіяти духовному і політичному звільненню нашого народу (Говорун К., 2019). З метою знаходження розв'язок проблемних питань в діяльності православних церков в Україні та зміцнення їх автокефального статусу, упродовж останніх трьох років (2022–2025 рр.) кафедра культурології, богослов'я та релігієзнавства Українського державного університету імені Михайла Драгоманова виконувала державну тему, пов'язану з пошуком оптимальних шляхів розв'язання наявних у православному середовищі нашої країни проблем, що заважають нам рухатися вперед. Ми намагалися осмислити процеси, що відбувалися в ці роки у православному середовищі країни та світу і запропонувати державним органам модель їхнього розв'язання (Sagan, O. N., Bondarenko, V. D., & Yanauer, M. M. 2024).

Своєрідним підсумком цієї роботи стало проведення у грудні 2025 року в університеті Круглого столу за участі науковців, політиків та церковних діячів двох церков – Української православної церкви та Православної церкви

України з назвою, що повторює назву цієї статті. Цей захід викликав чимало відгуків. На нього, зокрема, відреагував один з очільників ПЦУ митрополит Білоцерківський Євстратій Зоря та видання афілійовані з УПЦ, такі як Союз православних журналістів, Raskolamnet, «Денис у мікрофона» та інші.

Учасники Круглого столу висловили бажання утворити відповідну громадську організацію, яка б продовжила працювати над питаннями, піднятими у процесі дискусії 18 грудня 2025 року в нашому університеті, одночасно визначившись із місцем продовження подальшої роботи. Таке місце люб'язно запропонував митрополит ПЦУ Олександр Драбинко. Ним стало приміщення музею митрополита Володимира Сабодана, розташованого у комплексі Свято-Преображенського собору, що на Теремках у Києві. З його пропозицією погодилися як організатори Круглого столу, так і представницька делегація УПЦ, в особі митрополитів Климента Вечері і Августина Маркевича та архієпископа Сільвестра Стойчева.

Зупинимося на змісті дискусії учасників Круглого столу та висновках до яких дійшли розробники державної теми, що вивчалася впродовж трьох років (професори В. Бондаренко, О. Саган, Ю. Чорноморець та інші учасники цієї роботи).

Щодо законодавчої та іншої нормативної бази, покликаної врегулювати міжправославні протиріччя, то на майбутнє її творці, у першу чергу, повинні враховувати динаміку розвитку релігійного середовища. До прикладу нагадаємо, що ще у 2018 р. законодавчо було заборонено залучати до капеланської діяльності представників УПЦ. За останні сім років ситуація значною мірою змінилася. Ця Церква суттєво очистилася від колаборанства, прибічників «руського мира» і т. ін., а їм так і продовжують забороняти брати участь у капеланській роботі. Натомість, мабуть, слід було б утворити відповідну комісію, що могла б відсепарувати тих представників УПЦ, які вже достатньою мірою «українізувалися» і могли б іти у військо капеланами. І, нарешті, настає час коли обидві канонічні Церкви слід було б уже вважати українськими, а різного роду відступників карати індивідуально, а не за ознакою юрисдикційної належності.

Українці в жодному разі не можуть допустити постання в межах однієї держави й однієї

нації двох автокефальних православних церков, основою яким слугуватимуть відповідно УПЦ та ПЦУ. Це свідчитиме про відсутність єдиної української нації та зміцнюватиме вплив у українських землях Російської православної церкви з можливим відтворенням в Україні екзархату РПЦ.

Українській державі слід було б посилити пошуки, спрямовані на об'єднання двох українських за своєю природою православних церков – ПЦУ та УПЦ та всіляко сприяти їхньому об'єднанню в єдину Православну церкву України. Своєрідним перехідним етапом до об'єднаної церкви було б запровадження почергових богослужінь в теперішніх храмах. Така практика є в усьому світі, а спільне почергове використання храмів має на увазі, перш за все, полегшення економічного навантаження, пов'язаного з їхнім утриманням та обслуговуванням.

Перша спроба запровадження почергових богослужінь для православних та греко-католиків була зроблена у 80–90-х роках минулого століття, але тоді вона не увінчалася помітним успіхом. Нині ж коли ідеться про почергові богослужіння між православними громадами розв'язання цього питання видається простішим, особливо коли до цього докладають своїх зусиль місцеві органи влади.

Удосконалення потребує і закон, що регламентує умови зміни юрисдикції православними церквами. Невідпрацьований механізм такої зміни нерідко породжує правову невизначеність та процедурні порушення, яким можна було б запобігти, аби не формувати негативний імідж нашої держави на міжнародній арені та не сіяти розбрат між одновітцями в Україні.

Йдеться, перш за все, про великі міські громади де з відомих причин питання зміни юрисдикційної приналежності та власності на храми вирішується складно. На відміну від міст ці питання значно легше розв'язуються у сільській місцевості. Міста з їх значною анонімністю населення ускладнюють розв'язання цих питань, оскільки тут непросто визначити приналежність тієї чи іншої людини до конкретної релігійної громади. Проблема поглиблюється ще й тим, що православні церкви в Україні не мають фіксованого членства і не ведуть обліку своїх парафіян, як це було, скажімо, у період до 1917 р. коли на церкву покладалася роль обліку

громадянського стану людей. Згодом, як відомо, ця функція була передана до компетенції РАГ-Сів. Схожою на православні є й ситуація в греко-католицьких громадах, хоча там ще донедавна існувала практика ведення так званих шематизмів, тобто обліку членів релігійних громад. Можливо до неї слід було б повернутися і в наш час. Це дало б можливість визначити належність громадян до тієї чи іншої парафії або запровадити для вірян податок на приналежність до тієї чи іншої церкви, як це практикується в багатьох країнах Європи. Встановлення членства в усіх церквах у тій чи іншій формі суттєво полегшило б розв'язання міжправославних протиріч, особливо в містах. Запровадження моделі церковного членства є прямим обов'язком органів, покликаних реалізовувати державну політику у сфері церковного життя.

Вдосконалення потребує і Закон України 3894-ІХ «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій» (2024), оскільки суди наразі не беруться позбавити легітимності Київську митрополію УПЦ, а церковне керівництво УПЦ уже заявило, що не буде виконувати цього закону. Це загрожує утворенням в Україні православного релігійного підпілля, що вже подекуди проявляється, а також утворенням підпільних структур РПЦ по типу РПЦЗ, істинно-православної чи катакомбної церков, що будуть дико виглядати в країні, що вважає себе демократичною.

Судова практика заборони структур УПЦ стане проблемою у першу чергу у зв'язку з неякісною релігієзнавчою експертизою, здійсненою Державною службою України з етнополітики та свободи совісті (далі ДЕСС), оскільки її автори у своїх оцінках діяльності УПЦ спиралися на засадничі документи РПЦ, а не на УПЦ. Недоліки такого підходу стали абсолютно очевидним після відомого собору УПЦ 2022 р. проведеного у Феофанії. Цей церковний форум майже повністю відмежував УПЦ від РПЦ.

Нерозв'язаним залишається і питання використання церковних приміщень, що не належать державі й можуть бути вилучені у церковних громад. В ряді випадків, як відомо, вже пустують і ті церковні приміщення, які були вилучені на користь ПЦУ силою. У зв'язку з цим нам не треба намагатися приєднати УПЦ до ПЦУ. Натомість слід знайти модель об'єднання цих двох церков.

З цією метою, очевидно, доведеться провести новий Об'єднавчий собор, а об'єднавчому собору 2018 року надати статус засадничого. Звичайно це потягне за собою переобрання керівництва об'єднаної церкви, оскільки представництво УПЦ на Об'єднавчому соборі 2018 р. було мінімальним. На ньому фактично об'єдналися лише УПЦ Київського патріархату та УАПЦ при двох єпископах з УПЦ, хоча їх у цій церкві, як відомо, понад сто осіб. При цьому слід визнати, що і вибори Предстоятеля ПЦУ були реалізовані лише завдяки специфічним зусиллям почесного Патріарха ПЦУ Філарета Денисенка, що нині відтворив Київський патріархат і має у своєму складі понад десять єпископів та ворогує з ПЦУ. При цьому ПЦУ залишається не визнаною більшістю автокефальних православних церков. Її, як відомо, за період з 2019 року визнало лише чотири церкви, що мають грецьке коріння: Константинопольська, Александрійська, Грецька (Елладська) та Кіпрська.

Решта десять церков, з тих чи інших причин не визнають ПЦУ. Центральною фігурою в середовищі цих церков є Російська православна церква, яка не погодилася з нівелюванням Синодального Послання Константинопольської церкви щодо передачі Московському патріархату в тимчасове управління у 1686 році Київської митрополії. Інші дев'ять церков знаходяться в певній фінансовій, організаційній чи політичній залежності від РПЦ і змушені солідаризуватися з нею у питанні невизнання ПЦУ. Остання, у зв'язку з цим, відчуває суттєві незручності, оскільки не може співслужити з цими церквами у повному обсязі. За нинішнього стану речей ситуація для ПЦУ не може змінитися на краще оскільки значна частина цих церков визнає єдиною канонічною церквою в Україні саме УПЦ, а не ПЦУ.

У цих питаннях інтереси обох церков, до певної міри, розходяться з інтересами Української держави. Тому вимога проведення нового Об'єднавчого собору постає як актуальна проблема, перш за все, для Української держави та Константинопольської (Вселенської) патріархії. З великою ймовірністю можна прогнозувати, що його проведення сприятиме загостренню протиріч, які продовжують зберігатися між УПЦ та ПЦУ, однак у кінцевому підсумку це сприятиме розв'язанню наявного між ними конфлікту.

Природно, що проведення нового Об'єднавчого собору не повинно стосуватися наданого раніше статусу автокефальної церкви для ПЦУ та Томосу, наданого їй у січні 2019 року. Ідеться лише про залучення абсолютної більшості єпископів УПЦ до участі в цьому соборі. Як вже зазначалося час, що минув від 2018 року сприяв українізації цієї церкви. За роки активної фази російсько-української війни та анексії РПЦ значної частини єпархій УПЦ і зміни в них правлячих архієреїв – українців на росіян, переконали єпископат УПЦ в недружньому ставленні до них єпископату і священноначалля РПЦ та відсутності перспективи єпископського служіння для абсолютної їх більшості в разі підпорядкуванню московському духовно-релігійному центру.

Тому поєднання УПЦ з ПЦУ виглядає як природний спосіб об'єднання двох українських за своєю сутністю православних церков. Хоча не виключено, що в результаті такого об'єднання може утворитися певна група єпископів, які побажають залишитися в підпорядкуванні РПЦ. Їхня діяльність може бути досить легко локалізована. Українська держава, як інтегральна величина прямо зацікавлена в проведенні нового об'єднавчого собору попри те, що це викличе зміну церковного керівництва об'єднаної церкви. Зацікавлена у проведенні нового Об'єднавчого собору в Україні і Константинопольська патріархія, оскільки це об'єднання приведе до умиротворення ситуації у світовому православ'ї і зростання міжнародного авторитету Константинопольської церкви та зміцнення її ролі в середовищі інших православних церков.

З невідомих причин ДЕСС не займається цими проблемами, а звела свою роль лише до адвокації України на міжнародній арені, захищаючи тезу про наявність релігійних свобод та свободи совісті в нашій країні. Нам важко судити про ефективність такої політики, однак очевидним є те, що посередницьких функцій, спрямованих на подолання конфлікту між УПЦ та ПЦУ Державна служба не виконує і взаємне поборювання між цими церквами активно продовжується, дестабілізуючи ситуацію в Україні.

ДЕСС також не підтримує ініціатив, висунутих т. з. «Софійським братством», що об'єднало священників обох церков, не кажучи вже про об'єднання зусиль єпископату УПЦ та ПЦУ.

А ця робота є вкрай важливою, так само як і ініціювання утворення матеріальної бази для майбутньої об'єднаної церкви – великого виробництва з виготовлення церковного начиння, по типу Софринських майстерень у Росії. Якщо цього не зробити, то українські православні знову будуть змушені везти в Росію свої кошти аби купити там все, що потрібно для нормального функціонування церковного життя в Україні. Для започаткування такого виробництва потрібні зовсім невеликі видатки з боку держави. Вони пов'язані, перш за все, з передачею церкви одного із численних недобудів на території Київської області, що були розпочаті та свого часу не доведені до пуття.

Корекції потребують і кроки влади, що були вжиті з метою передачі монастирських комплексів від УПЦ до ПЦУ і, особливо, комплексу Києво-Печерської Лаври. Поки що ця передача не може вважатися вдалою, хоча і була необхідною і справедливою.

Ми далекі від думки, що проведення нового Об'єднавчого собору автоматично розв'яже всі проблеми з вірянками, священством та частиною єпископату, орієнтованими на Москву та РПЦ. Внаслідок проведення цього Об'єднавчого собору проросійські елементи в УПЦ неодмінно консолідуються і будуть намагатися дестабілізувати життя об'єднаної церкви.

В такому разі слід буде подумати над формами контролю за діяльністю цієї церковної групи і тут нам може згодитися досвід розриву з РПЦ Польської автокефальної православної церкви у 1924 році. Тоді після вбивства митрополита Георгія Ярошевського і вже під проводом митрополита Діонісія Валединського чотирьох єпископів, які симпатизували РПЦ, було позбавлено права керувати єпархіями в Польській автокефальній православній церкві. Разом з цим безпековим органам слід розробити модель недопущення в Україну фінансової допомоги проросійським структурам УПЦ, що нині надходять із Росії та інших країн від російської агентури.

Таким чином бачимо, що ПЦУ, як і УПЦ повинні оцінюватися як українські церкви, які мають бути об'єднані на новому Об'єднавчому соборі. З цією метою Громадська організація «Православна єдність України», що буде невдовзі зареєстрована, намагатиметься створити широку контактну зону між єпископами двох

церков, налагодити зв'язок із Вселенським патріархом Варфоломієм з метою проведення нового Об'єднавчого собору та заснування єдиної Української православної церкви з патріаршим статусом.

Висновки. Неякісна організація і проведення Об'єднавчого собору православних церков в Україні залишила нерозв'язаною проблемою утворення тут єдиної православної церкви з автокефальним статусом. Цей собор лише поміняв місцями основні церковні величини в Україні. «Синдром переможця» перейшов до колишніх УПЦ Київського патріархату та УАПЦ від УПЦ, що знаходилася в єдності з РПЦ. Тобто конфлікт між ними, що був започаткований ще у 80-х роках минулого століття, нікуди не подівся і не був розв'язаний.

Ініціатором проведення нового Об'єднавчого собору повинна виступити Українська держава, громадськість країни та Константинопольська

церква. УПЦ при цьому повинна відновитися від свого позірного і неканонічного розриву з Константинопольським патріархатом, виголошеним свого часу слідом за РПЦ.

Якісне об'єднання ПЦУ з УПЦ внаслідок проведення нового Об'єднавчого собору давало б надію на створення в Україні патріархату та обрання першого в історії України предстоятеля Православної церкви України у статусі патріарха.

Ця мета постане перед нами абсолютно осяжною, якщо ми будемо дивитися на наші церкви як на величини, що розвиваються в контексті зміцнення українства, особливо в роки військового протистояння України російській агресії. За таких умов дуже швидко іде процес українізації православних церков та відкидаються брехливі наративи «руського мира», що насаджувалися в українських землях упродовж трьох з половиною століть.

Список використаних джерел:

- Говорун, К. (2019). Політичне православ'я: доктрина, що розділяє Церкву. Дух і Літера.
Sagan, O. N., Bondarenko, V. D., & Yanauer, M. M. (2024). Orthodoxy in Ukraine: Modern institutional and educational issues. In *State and Church: Historical, philosophical, and political-legal aspects*. Baltija Publishing. <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-460-3-9>
Закон України «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій» № 3894-IX. (2024). URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3894-20>

References:

- Hovorun, K. (2019). *Politychne pravoslavia: doktryna, shcho rozdiliaie Tserkvu* [Political Orthodoxy: A Doctrine That Divides the Church]. *Dukh i Litera* [Spirit and Letter]. [in Ukrainian].
Sagan, O. N., Bondarenko, V. D., & Yanauer, M. M. (2024). Orthodoxy in Ukraine: Modern institutional and educational issues. In *State and Church: Historical, philosophical, and political-legal aspects*. Baltija Publishing. <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-460-3-9>
Zakon Ukrainy "Pro zakhyst konstytutsiinoho ladu u sferi diialnosti relihiinykh orhanizatsii" No. 3894-IX (2024). [Law of Ukraine "On the Protection of the Constitutional Order in the Sphere of Activities of Religious Organizations"]. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3894-20> [in Ukrainian].

Дата надходження статті: 19.12.2025

Дата прийняття статті: 25.12.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК 351.85:2(477)«2011-2020»

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.2>

Владиченко Лариса Дмитрівна,

доктор філософських наук,

доцент кафедри культурології, богослов'я та релігієзнавства соціально-гуманітарного факультету

Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

orcid.org/0000-0003-3454-1641

larysa.vla@gmail.com

ДІЯЛЬНІСТЬ ЦЕНТРАЛЬНОГО ОРГАНУ ВИКОНАВЧОЇ ВЛАДИ УКРАЇНИ, ЩО РЕАЛІЗУЄ ДЕРЖАВНУ ПОЛІТИКУ У СФЕРІ РЕЛІГІЇ (2011 – 2020 РР.) (частина 1)

В статті здійснено огляд діяльності центрального органу виконавчої влади України, що реалізує державну політику у сфері релігії в Україні у 2011 – 2014 роках, а саме Департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України. Проаналізовано його функції, здійснено огляд нормотворчої діяльності Департаменту. Висвітлено діяльність у вирішенні або сприянні вирішення актуальних питань державно-конфесійних відносин. Розглянуто роботу консультативно-дорадчих органів, що діяли при Департаменті. Окреслено залученість Департаменту у проведенні заходів в контексті реалізації державної політики у сфері релігії.

Ключові слова: державна політика в сфері релігії, Департамент у справах релігій та національностей, державно-конфесійні відносин, експертна рада у сфері свободи совісті та віросповідання.

Vladychenko Larysa,

Doctor of Philosophical Sciences,

Associate Professor at the Department of Cultural Studies,

Theology and Religious Studies, Faculty of Social Sciences and Humanities,

Drahomanov Ukrainian State University

orcid.org/0000-0003-3454-1641

larysa.vla@gmail.com

THE ACTIVITY OF THE CENTRAL BODY OF EXECUTIVE POWER OF UKRAINE IMPLEMENTING STATE POLICY IN THE SPHERE OF RELIGION (2011–2020) (part 1)

The article reviews the activities of the central executive body of Ukraine that implements state policy in the field of religion in Ukraine in 2011–2020, namely the Department for Religious Affairs and Nationalities of the Ministry of Culture of Ukraine. Its functions are analyzed, and the normative activities of the Department are reviewed. The activities in resolving or facilitating the resolution of urgent issues of state-confessional relations are highlighted. The work of consultative and advisory bodies operating under the Department is reviewed. The involvement of the Department in carrying out activities in the context of implementing state policy in the field of religion is outlined.

Key words: State policy in the field of religion, Department for Religious Affairs and Nationalities, state-confessional relations, expert council on freedom of conscience and religion.

Постановка проблеми та її актуальність.

Державна політика у сфері релігії є важливою складовою державної гуманітарної політики України, а проблематика забезпечення права на свободу совісті та віросповідання, питання державно-конфесійних та міжконфесійних відносин залишаються актуальними темами громадської уваги впродовж всього періоду незалежності України, зокрема і в період 2011–2020 років.

Центральний орган виконавчої влади, що реалізує державну політику у сфері релігії в Україні є одним із важливих і ключових суб'єктів державно-конфесійних відносин. Впродовж періоду незалежності України цей орган неодноразово зазнавав ліквідації і реорганізацій. Зокрема, з 1991 року до сьогодні цей держорган сім раз набував різний статус і підпорядкування в системі виконавчої гілки влади.

Актуалізується питання дослідження діяльності центрального органу виконавчої влади, що реалізує державну політику в сфері релігії, зокрема Департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України (2011–2020), оскільки в період його діяльності відбувалися як реформування системи органів виконавчої влади, трансформаційні процеси в сфері державно-конфесійних відносин, впливи зовнішніх і внутрішніх викликів для України, трансформаційний період в релігійному середовищі України, новели в законодавчому полі в сфері свободи совісті та віросповідання.

Ступінь розроблення проблеми. У своїх наукових доробках аналізують історію та сучасність державного органу у справах релігій в Україні в контексті досліджень державно-конфесійних, державно-церковних відносин, аналізу державної політики у сфері релігії Віктор Бондаренко, Алла Киридон, Олександр Саган, Андрій Юраш, Віктор Єленський, Віктор Войналович, Ігор Козловський, Устим Хаварівський, Лариса Владиченко, Ірина Мякітченко, Сергій Стельникович та ін. Однак необхідно зазначити, що ці дослідження мають або ретроспективний аналіз, або стосуються аналізу діяльності відповідного держоргану певного історичного періоду. Однак на сьогодні залишається мало дослідженою діяльність центрального органу виконавчої влади, що реалізує державну політику в сфері релігії, зокрема

Департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України. Дана стаття покликана заповнити цю лагуну в дослідницькій сфері.

Мета статті полягає в комплексному аналізі та окресленні ключових аспектів реалізації державної політики у сфері релігії центральним органом виконавчої влади – Департаментом у справах релігій та національностей Міністерства культури України – протягом першого періоду його діяльності – з 2011 по 2014 роки.

Виклад матеріалу. Існування держоргану у справах релігій, що реалізує державну політику у сфері релігії в Україні передбачено на законодавчому рівні, зокрема Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації».

Відповідно до статті 30 вищезазначеного закону на центральний орган виконавчої влади, що реалізує державну політику у сфері релігії в Україні покладено такі функції: здійснення реєстрації статутів релігійних організацій, а також змін і доповнень до них; офіційне погодження ведення проповідницької чи іншої канонічної діяльності, виконання релігійних обрядів священнослужителями, релігійними проповідниками, наставниками, іншими представниками зарубіжних релігійних організацій, які є іноземними громадянами і тимчасово перебувають в Україні; здійснення контактів і координаційних зв'язків із відповідними органами інших держав; забезпечення релігієзнавчої експертизи за участю представників релігійних організацій та відповідних спеціалістів; сприяння зміцненню взаєморозуміння й терпимості між релігійними організаціями різних конфесій; сприяння участі релігійних організацій у міжнародних релігійних рухах, форумах, ділових контактах із міжнародними релігійними центрами та зарубіжними релігійними організаціями.

Безпосередньо Департамент у справах релігій та національностей (далі – Департамент) було утворено в структурі Міністерства культури України у 2011 році в контексті проведення реформи центральних органів виконавчої влади та, окрім іншого, ліквідації Державного комітету з справ національностей та релігій.

Так згідно з Указом Президента України від 9 грудня 2010 р. № 1085 «Про оптимізацію системи центральних органів виконавчої влади» повноваження щодо проведення державної

політики сфері релігії були передані до Міністерства культури України, а функція реєстрації статутів релігійних організацій передбачалося передати до Державної реєстраційної служби України (Про оптимізацію, 2010).

У свою чергу ліквідація Держкомнацрелігій викликала чергове досить бурхливе обговорення громадських, державних, релігійних та наукових колах щодо чергового пониження статусу держоргану у справах релігій та доцільність розподілу функцій з реалізації державної політики між двома структурами (Див.: Релігія, 2011). Наприклад, як зазначає Андрій Юраш такі випадки «пов'язані з прагнення якщо не повністю знищити то максимально обмежити можливості держоргану у справах релігії ... будь-які спроби експериментувати з його статусом у сенсі його пониження чи мінімізації (якщо неупереджено аналізувати ситуацію) матимуть руйнівний та непродуктивний вплив на весь комплекс взаємин між державою та релігійними організаціями у вужчому вимірі та на цілу сферу гуманітарних зобов'язань держави у ширшому контексті» (Юраш, 2018, С. 210–211).

Після тривалих дискусій не відбулося повернення статусу держоргану у справах релігій як окремого центрального органу виконавчої влади, однак вдалося врегулювати питання щодо передачі Міністерству культури України функції реєстрації статутів (положень) релігійних організацій, а також змін та доповнень до них (Про Положення, 2011).

Міністерство впродовж 2011–2020 років також зазнавало реорганізацій до нього додавався або забирався різний функціонал у зв'язку з чим відповідно і змінювалися його назви. Зокрема, Міністерство культури України (2011–2019), Міністерство культури, молоді та спорту (2019–2020), Міністерство культури та інформаційної політики (2020–2024).

В ці періоди міністрами були – М. Кулиняк, Л. Новохатько, Є. Нищук, В. Кириленко, Є. Нищук, В. Бородянський, О. Ткаченко. Відповідно заступники Міністра, які курували питання державної політики в сфері релігії – Ю. Богуцький, Т. Кохан, О. Журавчак, О. Вітренко, С. Фоменко, А. Максимчук.

Не дивлячись на реорганізації Міністерства і досить часті кон'юнктурні зміни керівництва, Міністерство залишалось уповноваженим

центральною ланкою виконавчої влади, що реалізує державну політику у сфері релігії. Відповідний Департамент залишався в складі центрального апарату Міністерства.

Зазначимо, що повноцінно Департамент у складі Міністерства запрацював у вересні 2011 р. і його робота продовжувалася по вересень 2020 р. Його діяльність умовно можна виділити на два періоди: перший, з вересня 2011 р. по жовтень 2014 р., другий, з жовтня 2014 р. по вересень 2020 р. Критерієм поділу слугує активність діяльності Департаменту.

Департамент очолювали: Володимир Любчик (вересень 2011-вересень 2013), Михайло Мошкола (жовтень 2013-лютий 2014), Володимир Юшкевич (березень-жовтень 2014), Андрій Юраш (жовтень 2014-вересень 2020).

Структурні підрозділи Департаменту у 2011 р. на яких було покладено функції з реалізації державної політики у сфері релігії були наступними: відділ експертно-аналітичної роботи та зв'язків з релігійними організаціями; відділ сприяння соціальної та гуманітарної діяльності релігійних організацій; відділ реєстрації статутів та статистичного обліку релігійних організацій.

Проаналізуємо основні віхи роботи Міністерства та Департаменту в контексті реалізації державної політики у сфері релігії. перший період діяльності 2011-початок 2014 рр.

Як зазначають І. Мякітченко та С. Стельникович «розвиток державно-конфесійних відносин в Україні, започаткований на початку 1990-х років, загалом характеризувався конструктивністю, партнерським підходом, урахуванням сторонами діалогу – і державою, і церковно-релігійними організаціями – думок одне одного. На початку 2010-х років через зміну суспільно-політичної ситуації в країні державно-конфесійні відносини погіршилися» (Мякітченко, 2024, С. 131).

Законотворча робота в Департаменті. У січні 2011 року Указом Президента «Про План заходів із виконання обов'язків та зобов'язань України, що випливають з її членства в Раді Європи», окрім іншого, Міністерству культури та Міністерству юстиції в контексті забезпечити зміцнення правових засад свободи світогляду та віросповідання в Україні було доручено розробити і подати до Кабінету Міністрів з наступним внесенням на розгляд Парламенту

наступні законопроекти: про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (нова редакція) (Доповідь ПАРЄ) та про повернення культових будівель релігійним організаціям (Висновок ПАРЄ № 190 (1995), підпункт 13.18 Резолюції ПАРЄ 1466 (2005) (Указ, №24/2011)

Так на початку 2011 року при Міністерстві було створено Робочу групу з підготовки законопроектів у сфері свободи совісті. До складу робочої групи увійшли представники профільних міністерств, наукових інституцій та представники релігійних організацій від УПЦ, УПЦ КП, УГКЦ. Головою Робочої групи обрано першого заступника Міністра Юрія Богуцького.

На засіданнях Робочої групи впродовж 2011–2013 рр. у фокусі уваги в основному було розроблення нової редакції Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», що мав врахувати зауваження Доповіді ПАРЄ та вимоги щодо демократизації процедур та законопроекту «Про повернення культових будівель релігійним організаціям», яким визначався б механізм повернення культових будівель та іншого майна релігійним організаціям. Також опрацьовувалися зміни щодо соціального захисту викладачів та студентів духовних навчальних закладів і проводилася робота над спрощенням порядку набуття релігійними організаціями статусу юридичної особи.

У березні 2012 році народним депутатом Ю. Мірошніченком (Партія регіонів) в Парламенті було внесено резонансний законопроект №10221 «Про внесення змін до деяких законодавчих актів України (щодо діяльності Міністерства юстиції, Міністерства культури, інших центральних органів виконавчої влади, діяльність яких спрямовується та координується через відповідних міністрів, а також Державного космічного агентства)» (Див.: Проект, 2012) який викликав досить бурхливу реакцію щодо змін у сфері релігії.

Законопроектом передбачалося внесення змін до 38-ми законодавчих актів, які, в свою чергу, регулюють діяльність 9-ти центральних органів виконавчої влади. Зокрема ЗУ «Про свободу совісті та релігійні організації» та до діяльності Мінкультури.

Безпосередньо, на думку експертів, норми проекту закону містили істотні недоліки концептуального характеру, зокрема вони

ускладнювали порядок набуття релігійними організаціями статусу юридичної особи, буквально запроваджують подвійну реєстраційну процедуру та ускладнюють процедуру погодження для іноземних релігійних діячів їх діяльності в Україні (їх пропонується погоджувати тільки в Києві в центральному органі України, що реалізує політику у сфері релігії).

Експерти у сфері релігії, представники релігійних організацій, зокрема і ВРЦіРО закликали Парламент не приймати цей законопроект, а в подальшому Президента ветоувати його.

Зазначимо, що і Робоча група при Міністерстві застерігала щодо недоцільності внесення будь-яких неузгоджених змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (Робоча, 2012). Однак тут потрібно зазначити на не доопрацювання Міністерства, а саме на недостатню комунікацію з профільними Комітетами ВРУ щодо вирішення цих питань.

Хоча, справедливості ради, потрібно зазначити, що і Комітет Верховної Ради України з питань культури і духовності на своєму засіданні у травні 2012 року (протокол № 116) рекомендував ВРУ за результатами розгляду у першому читанні відхилити цей законопроект (Висновок, 2012).

Однак незважаючи на внесенні зауваження від парламентарів, правозахисників, експертів, відкриті листи від релігійної спільноти до керівників держави законопроект не був змінений до другого читання і 16 жовтня 2012 р. був ухвалений Верховною радою (Закон №5461-VI), в подальшому підписаний Президентом і відповідно 12 січня 2012 р. набув чинності.

Таким чином ці дії призвели до певної напруженості між управлінським апаратом держави і представниками релігійної спільноти. Наприклад, у Зверненні Президента України до Верховної Ради України VII скликання «Про внутрішнє та зовнішнє становище України в 2012 році» зазначається, що «Показовими в контексті гармонізації державноконфесійних відносин є зустрічі Президента України з представниками Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій ... Дискусії засвідчили, що з низки питань, перш за все правового характеру, відсутня консолідована позиція» (Про внутрішнє, 2012. С. 48–49).

Впродовж першої половини 2012 р., Департаментом проводилася робота над розробленням

«Стандарту надання адміністративної послуги з реєстрації статуту (положення) релігійної організації та змін до нього». Даний нормативно-правовий акт Мінкультури було затверджено в серпні 2012 р. Мін'юстом.

Як зазначено в пункті 1.1 вищезазначеного нормативно-правового акту: «Стандарт розроблено з метою підвищення якості виконання та доступу до результатів виконання державної функції з питань реєстрації статутів (положень) релігійних організацій (релігійних центрів (управлінь), монастирів, релігійних братств, місіонерських товариств (місій), духовних навчальних закладів) та змін до них (надалі – адміністративна послуга), визначення опису процедури надання цієї послуги, складу, послідовності дій одержувача та адміністративного органу, строків надання послуги, вимоги щодо необхідного рівня її доступності та якості» (Про затвердження Стандарту, 2012).

В даному стандарті передбачена процедура реєстрації релігійних організацій, які реєструє державний орган України у справах релігій, що передбачено частиною 2 статті 13 Закону «Про свободу совісті та релігійні організації».

Організаційно-технічне забезпечення діяльності консультативно-дорадчих органів при органах виконавчої влади вищого і центрального рівня. У 2008 році при Кабінеті Міністрів було створено Комісію з питань забезпечення реалізації прав релігійних організацій, як постійно діючий консультативно-дорадчий орган при КМУ для вирішення питань, пов'язаних із захистом прав та інтересів релігійних організацій. До складу Комісії увійшли представники відповідних міністерств та представники деяких релігійних організацій. Безпосередньо засідання Комісії відбулися у 2008 та 2010 роках на яких обговорювалися актуальні питання державно-конфесійних відносин.

У 2012 і 2013 рр. Департамент здійснював відповідну нормотворчу роботу щодо внесення змін до положення і складу Комісії, яка набула статусу тимчасового консультативно-дорадчого органу при КМУ. Головою Комісії згідно її складу у 2012 році був Віце-прем'єр-міністр України – Міністр охорони здоров'я, а у 2013 – Віце-прем'єр міністр, оскільки згідно розподілу повноважень між Прем'єр-міністром і Віце-прем'єр міністрами, саме за цими посадами передбачалося курування гуманітарною

політикою (Про затвердження Положення, 2012).

Оскільки згідно положення Комісії, Мінкультури здійснює організаційно-технічне забезпечення її діяльності, відповідно профільний Департамент у вересні-жовтні 2012 р. проводив підготовку до чергового засідання Комісії. Таким чином 22 жовтня 2012 року під головуванням Віце-прем'єр-міністр України – Міністра охорони здоров'я – Раїси Богатирьової воно було проведено.

Безпосередньо на засіданні Комісії обговорювалися питання щодо ухваленого вищезгаданого закону №5461-VI і які наслідки це призвело для релігійних організацій; комплекс змін до чинного, на той час, законодавства про освіту, зокрема про надання права релігійним організаціям засновувати навчальні заклади державного стандарту; питання пов'язані із поверненням колишнього культового майна релігійним організаціям, зокрема Римсько-католицькій церкві у м. Львові. В підсумку, за результатами зустрічі, було підготовлені відповідні доручення щодо розгляду цих питань профільними міністерствами і центральними органами виконавчої влади.

Забезпечення роботи Експертної ради з питань свободи совісті та діяльності релігійних організацій при Міністерстві. У червні 2012 року при Мінкультури було утворено Експертну раду з питань свободи совісті та діяльності релігійних організацій. Відповідно у Департаменті попередньо здійснювалася нормотворча робота щодо розроблення положення про Експертну раду, яке було затверджено відповідним наказом Мінкультури.

Експертну раду було утворено «з метою здійснення змістовного моніторингу, аналізу та оцінки процесів, що відбуваються у релігійному середовищі як в Україні, так і за її межами, проведення фахових консультацій та вивчення проблемних питань, пов'язаних з реалізацією державної політики у сфері релігії» (Наказ, 2012), як постійний консультативно-дорадчий орган при Мінкультури.

Головою Експертної ради у цей період діяльності Департаменту був Юрій Богущкий – перший заступник Міністра культури. До складу Експертної ради увійшли провідні науковці Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, юристи

та державні службовці. Рада працювала на громадських засадах.

Утворення Експертної ради дозволило Міністерству зберегти механізм залучення провідних науковців (релігієзнавців, юристів) в опрацюванні актуальних питань реалізації державної політики у сфері релігії.

Діяльність Експертної ради у 2012–2013 роках була зосереджена на забезпеченні консультативно-дорадчої підтримки Міністерства в умовах реформування системи державної влади. Ключовими завданнями були надання методичної допомоги в проведенні: експертизи законодавства щодо дотримання права на свободу совісті та віросповідання; релігієзнавчої експертизи аналізу статутів та діяльності релігійних організацій для надання рекомендацій щодо їх реєстрації або перереєстрації; моніторингу ситуації стосовно вивчення проблемних питань, конфліктних ситуацій між релігійними громадами та розробка пропозицій для їх врегулювання.

В основному увага експертів перебувала в аналізі ризиків запровадження «подвійної реєстрації» для релігійних організацій (вищезгаданий законопроект №10221); розглядалося питання спрощення процедур для іноземних релігійних діячів, оскільки у цей період почастішали випадки відмов у візовій підтримці для представників протестантських конфесій; обговорення механізмів надання релігійним організаціям права засновувати загальноосвітні школи та видавати атестати державного зразка; аналіз статутної діяльності громад, щодо яких надходили скарги від громадян або правоохоронних органів, на предмет відповідності статутним цілям та законодавству.

Також зазначимо, що Департамент здійснював облікову функцію. Безпосередньо в Департаменті акумулювалися і систематизувалися статистичні річні дані про кількість інституцій релігійних організацій, які щорічно надходили з відповідних структурних підрозділів обласних державних адміністрацій, АР Крим, м. Києва та Севастополя. Департамент узагальнював цю інформацію у річних статистичних звітах про мережу церков і релігійних організацій в Україні (Форма № 1) та про забезпеченість церков і релігійних організацій України культовими будівлями та приміщеннями, пристосованими під молитовні (Форма № 2). Щорічно зазначені

звіти затверджувалися наказом Міністерства та оприлюднювалися на офіційному сайті.

Однак потрібно зазначити, що наразі доступ до цих даних є ускладнений, оскільки після передачі функції реалізації державної політики у сфері релігії до іншого центрального органу виконавчої влади у 2020 році ці данні видалено з сайту Міністерства. Цінність статистичних даних в цих звітах до 2014 р. полягає в тому, що в них акумулювалася остання повна інформація щодо релігійної мережі України до анексії АР Крим та частини Донецької та Луганської областей.

Експерти Українського Центру економічних і політичних досліджень ім. О.Разумкова, зазначають, що станом на кінець 2012 – на початок 2013 рр. «держава посилила контроль над діяльністю релігійних організацій» (Україна, 2013, С. 7).

В контексті загально-державної ситуації в країні діяльність центрального органу виконавчої влади що реалізує державну політику у сфері релігії, в перший період його діяльності, також піддається критиці з боку експертного середовища та представників релігійних організацій.

Станом на 2013 рік констатується, що «поза увагою досі залишаються питання, що становлять життєво важливий інтерес для Церкви: налагодження нормального механізму комунікації між релігійними організаціями та центральною владою, який гарантував би їх право бути почутими; надання права релігійним організаціям засновувати навчальні заклади державного стандарту освіти; повернення майна; забезпечення рівного ставлення держави до всіх Церков і релігійних організацій України» (Україна, 2013, С. 7) тощо.

Наприклад, в заяві Глави УГКЦ з приводу листа Міністерства культури України щодо підстав для припинення діяльності релігійних організацій УГКЦ зазначається: «Уперше за часи незалежності України пролунала погроза щодо «припинення діяльності відповідних релігійних організацій» УГКЦ. ... Причиною такої реакції органу державної влади названо релігійну діяльність, яку нібито «в порушення вимог законодавства України про свободу совісті та релігійні організації здійснюють представники, зокрема Української Греко-Католицької Церкви, на Майдані Незалежності

міста Києва впродовж грудня минулого року та на початку нового – 2014 року» (Заява, 2014).

Необхідно акцентувати увагу, що навіть представниця, на той час, провладної партії Ганна Герман розцінила лист Мінкультури як непрофесіоналізм: «Лист Міністерства культури до Української греко-католицької церкви, в якому заявляється про можливість судового позову до УГКЦ за участь її духовенства в акціях протесту, це непрофесійний підхід, і його можна розцінювати як тиск на почуття вірян» (Герман, 2014).

Невдовзі «після революційних подій кінця 2013 – початку 2014 рр. державно-конфесійні відносини повернулися у русло попереднього партнерського діалогу» (Мякінченко, 2024, С. 131).

Висновки. В статті проаналізовано роботу Департаменту у справах релігії та національності Міністерства культури України в контексті реалізації державної політики у сфері релігії в перший період його діяльності а саме з 2012-го по 2014 рр.

В період незалежності Міністерство – шостий центральний орган виконавчої влади який реалізує державну політику у сфері релігії. Безпосередня робота Департаменту, в зазначений період, відбувалася в певні трансформаційні періоди історії України. Зокрема його діяльність

відбувалася під час чергової адміністративної реформи в Україні, події Революції Гідності, анексії АР Крим та частини Луганської та Донецької областей. Також під час його діяльності здійснювались доволі часті кон'юнктурні зміни як Міністерстві, так і в Департаменті.

До функцій які виконував Департамент можна віднести моніторингову, законотворчу, реєстраційну, обліково-статистичну, консультативну. Безпосередньо здійснено огляд законотворчої діяльності Департаменту, удосконалення реєстраційної процедури статутів релігійних організацій, здійснення організаційно технічного забезпечення діяльності консультативно-дорадчих органів при Кабінеті Міністрів та Мінкультури, а також проведення статистичної діяльності.

Акцентовано увагу на тому, що відбувалася недостатня співпраця та координація законодавчої та виконавчої гілок влади для оптимізації процесу удосконалення законодавчої бази у сфері свободи совісті та релігії. Висвітлено критику діяльності Департаменту з боку релігійних організацій та представників естеблішменту.

Перспективою подальшого дослідження вказаної проблематики є аналіз роботи Департаменту в Міністерстві другого періоду його діяльності з 2014 по 2020 рр.

Список використаних джерел:

Герман розцінила лист Мінкультури до УГКЦ як непрофесіоналізм і тиск на вірян (2014) *Радіо свобода* URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/25228750.html>

Заява Глави УГКЦ з приводу листа Міністерства культури України щодо підстав для припинення діяльності релігійних організацій УГКЦ (2014). *Офіційні документи Української Греко-католицької Церкви* URL: <https://docs.ugcc.ua/1313/>

Мякінченко, І. О., Стельникович, С. В. (2024). Міжконфесійні відносини та державотворення в Україні (1990-ті – 2010-ті роки). Житомир : Видавничий дім «Бук-Друк». 296 с.

Наказ (2012), Положення від 22.06.2012 № 668 Про Експертну раду з питань свободи совісті та діяльності релігійних організацій. *LIGA 360*. URL: <https://ips.ligazakon.net/document/MUS29714>

Про внутрішнє та зовнішнє становище України в 2012 році (2012). *Звернення Президента України до Верховної Ради України VII скликання*. К. : ДП «НВЦ «Пріоритети». 74 с.

Про затвердження Положення про Комісію з питань забезпечення реалізації прав релігійних організацій та її складу (2012). *РАДА*. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/953-2008-п/ed20120803#Text>

Про затвердження Стандарту надання адміністративної послуги з реєстрації статуту (положення) релігійної організації та змін до нього 2012 (2012). *РАДА*. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z1415-12#Text>

Про оптимізацію системи центральних органів виконавчої влади (2010). *РАДА*. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1085/2010/ed20101209#Text>

Про Положення про Міністерство культури України (2011). *РАДА*. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/388/2011#Text>

Проект Закону про внесення змін до деяких законодавчих актів України (щодо діяльності Міністерства юстиції, Міністерства культури, інших центральних органів виконавчої влади, діяльність яких спрямовується

та координується через відповідних міністрів, а також Державного космічного агентства) (2012). РАДА. URL: https://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=42856

Релігія і влада в Україні : проблеми взаємовідносин (2011). *Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему : «Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку» 8 лютого 2011р.* К. 82 с.

Робоча група при Мінкультури застерігає від внесення неузгоджених змін до Закону про свободу совісті (2012). РАДА. URL: https://risu.ua/robocha-grupa-pri-minkulturi-zasterigaye-vid-vnesennya-neuzgodzhenih-zmin-do-zakonu-pro-svobodu-sovisti_n57137

Указ Президента України №24/2011 (2011). ПРЕЗИДЕНТ УКРАЇНИ. URL: <https://www.president.gov.ua/documents/242011-12463>

Україна-2013: державно-конфесійні відносини (2013). *Національна безпека і оборона.* № 1. С. 3–14.

Юраш, А. (2018). Закономірності та фундаментальні тенденції розвитку державного органу у справах релігій періоду незалежності. *Державний орган України у справах релігій: 100-річчя традиції* / Збірник наукових матеріалів. К.: ДУХ І ЛІТЕРА. С. 209–229.

References:

Herman roztsynyla lyst Minkultury do UHKTS yak neprofesionalizm i tysk na virian [Herman viewed the Ministry of Culture's letter to the UGCC as unprofessionalism and pressure on believers] (2014) *Radio Svoboda [Radio Liberty]* Retrieved from: <https://www.radiosvoboda.org/a/25228750.html> [in Ukrainian].

Zaiava Hlavy UHKTS z pryvodu lysta Ministerstva kultury Ukrainy shchodo pidstav dlia prypynennia diialnosti relihiinykh orhanizatsii UHKTS [Statement of the Head of the UGCC regarding the letter from the Ministry of Culture of Ukraine on the grounds for terminating the activities of UGCC religious organizations] (2014). *Ofitsiini dokumenty Ukrainskoi Hreko-katolytskoi Tserkvy. [Official documents of the Ukrainian Greek Catholic Church]* Retrieved from: <https://docs.ugcc.ua/1313/> [in Ukrainian].

Miakinchenko, I. O., Stelnykovych, S. V. (2024). Mizhkonfesiini vidnosyny ta derzhavotvorennia v Ukraini (1990-ti – 2010-ti roky) [Inter-confessional relations and state-building in Ukraine (1990s – 2010s)] Zhytomyr : Vydavnychy dim “Buk-Druk” 296 c. [in Ukrainian].

Nakaz [Order] (2012), Polozhennia vid 22.06.2012 № 668 Pro Ekspertnu radu z pytan svobody sovisti ta diialnosti relihiinykh orhanizatsii [Regulation of 22.06.2012 № 668 On the Expert Council on Freedom of Conscience and Activities of Religious Organizations]. *LIGA 360*. Retrieved from: <https://ips.ligazakon.net/document/MUS29714> [in Ukrainian].

Pro vnutrishnie ta zovnishnie stanovyshche Ukrainy v 2012 rotsi [On the internal and external situation of Ukraine in 2012] (2012). vernennia Prezydenta Ukrainy do Verkhovnoi Rady Ukrainy VII sklykannia [Address of the President of Ukraine to the Verkhovna Rada of Ukraine of the VII convocation]. К. : SE “SPC “Priorytety”. 74 p. [in Ukrainian].

Pro zatverdzhennia Polozhennia pro Komisiiu z pytan zabezpechennia realizatsii prav relihiinykh orhanizatsii ta yii skladu [On approval of the Regulation on the Commission on ensuring the realization of the rights of religious organizations and its composition] (2012). *Rada [Council]*. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/953-2008-п/ed20120803#Text> [in Ukrainian].

Pro zatverdzhennia Standartu nadannia administratyvnoi posluhy z reiestratsii statutu (polozhennia) relihiinoi orhanizatsii ta zmin do noho 2012 (2012) [On approval of the Standard for providing administrative services for the registration of the charter (regulation) of a religious organization and amendments to it]. *Rada. [Council]* Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z1415-12#Text> [in Ukrainian].

Pro optymizatsiiu systemy tsentralnykh orhaniv vykonavchoi vlady [On optimization of the system of central executive authorities] (2010). *Rada. [Council]* Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1085/2010/ed20101209#Text> [in Ukrainian].

Pro Polozhennia pro Ministerstvo kultury Ukrainy [On the Regulation on the Ministry of Culture of Ukraine] (2011). *Rada. [Council]* Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/388/2011#Text> [in Ukrainian].

Proekt Zakonu pro vnesennia zmin do deiakykh zakonodavchykh aktiv Ukrainy (shchodo diialnosti Ministerstva yustytzii, Ministerstva kultury, inshykh tsentralnykh orhaniv vykonavchoi vlady, diialnist yakykh spriamovuietsia ta koordynuietsia cherez vidpovidnykh ministriv, a takozh Derzhavnoho kosmichnoho ahentstva) [Draft Law on making amendments to certain legislative acts of Ukraine (regarding the activities of the Ministry of Justice, the Ministry of Culture, other central executive authorities whose activities are directed and coordinated through the respective ministers, as well as the State Space Agency)] (2012). *Rada. [Council]* Retrieved from: https://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=42856 [in Ukrainian].

Relihiia i vlada v Ukraini : problemy vzaiemovidnosyn [Religion and Government in Ukraine : Problems of Mutual Relations] (2011). *Informatsiino-analitychni materialy do Kruhloho stolu na temu : “Derzhavno-konfesiini vidnosyny v*

Ukraini, yikh osoblyvosti i tendentsii rozvytku” 8 liutoho 2011r [Information and analytical materials for the Round table on the topic: “State-confessional relations in Ukraine, their features and development trends” February 8, 2011] K. 82 p. [in Ukrainian].

Robocha hrupa pry Minkultury zasterihaie vid vnesennia neuzhodzhenykh zmin do Zakonu pro svobodu sovisti [Working group under the Ministry of Culture warns against making uncoordinated amendments to the Law on Freedom of Conscience] (2012). *Rada. [Council]* Retrieved from: https://risu.ua/robocha-grupa-pri-minkulturi-zasterigaye-vid-vnesennya-neuzgodzhenih-zmin-do-zakonu-pro-svobodu-sovisti_n57137 [in Ukrainian].

Ukaz Prezydenta Ukrainy №24/2011 [Decree of the President of Ukraine] (2011). PREZYDENT UKRAINY. [PRESIDENT OF UKRAINE] Retrieved from: <https://www.president.gov.ua/documents/242011-12463> [in Ukrainian].

Ukraina-2013: derzhavno-konfesiini vidnosyny [Ukraine-2013: state-confessional relations] (2013). Natsionalna bezpeka i oborona. [National security and defense] № 1. С. 3–14. [in Ukrainian].

Yurash, A. (2018). Zakonomirnosti ta fundamentalni tendentsii rozvytku derzhavnoho orhanu u spravakh relihii periodu nezalezhnosti [Patterns and fundamental trends in the development of the state body for religious affairs during the period of independence]. *Derzhavnyi orhan Ukrainy u spravakh relihii: 100-richchia tradytsii / Zbirnyk naukovykh materialiv.* [State Body of Ukraine for Religious Affairs: 100th Anniversary of Tradition / Collection of Scientific Materials] K.: DUKH I LITERA. С. 209–229. [in Ukrainian].

Дата надходження статті: 30.10.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Єнакаке Юліян Адамович,
аспірант кафедри філософії та культурології
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича
orcid.org/0009-0002-8633-6404
yenakake.yuliiian@chnu.edu.ua

СВІТОГЛЯДНО-ЦІННІСНИЙ І СОЦІАЛЬНО-ПРАВОВИЙ СТАТУС СВОБОДИ СОВІСТІ ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВОГО ДИСКУРСУ

Статтю присвячено релігієзнавчому витлумаченню поняття свободи совісті як багатоаспектного об'єкта філософського дискурсу. Свобода совісті безпосередньо пов'язана зі свободою віросповідання (релігії), а отже, функціонує також як правовий інститут, постаючи континуумом конституційних норм, законодавчих гарантій, нормативних документів та юридичних механізмів, що покликані забезпечити її вільну реалізацію. Україна, ставши на шлях демократизації та європейської інтеграції, активно інтегрує власну нормативно-правову систему правових гарантій свободи совісті, релігійних переконань, свободи буття релігії, Церкви та релігійних організацій у міжнародне законодавче поле, узгоджуючи національну систему забезпечення релігійних прав і свобод громадян із загальноєвропейськими принципами та нормами міжнародного права.

З огляду на цю парадигму, у статті головний дослідницький фокус сфокусовано на релігієзнавчо-філософську та соціально-правову об'єктивацію свободи совісті й віросповідання, що зазвичай редукується до поняття «свобода релігії», або «релігійна свобода», а витлумачується – у контексті ставлення людини до релігії, іманентного її права вірити або не вірити, виявляти свої релігійні переконання або «тримати» в собі. Звідси культивується твердження, що подібне ототожнення, а надто ж «звужений» підхід, суттєво нівелюють справжню багатоаспектність цієї проблематики й унеможливають об'єктивність його комплексного осмислення.

Провідна ідея і новизна статті полягають в спробі обґрунтувати концепт свобода віросповідання лише як один, проте доволі суттєвий елемент структури свободи совісті, оскільки ці поняття взаємопов'язані, однак – не тотожні, адже свобода совісті охоплює все різноманіття форм світоглядної орієнтації та самовизначення особистості.

Складність і неординарність релігієзнавчо-правового аналізу свободи совісті зумовлена тим, що поняття «свобода совісті» вилучено з юридичного вжитку на конституційному рівні: стаття 35 Конституції України право на свободу світогляду тлумачить лише як релігійну свободу, а терміни «свобода совісті» і «атеїстичні переконання» взагалі відсутні. Це не лише значно обмежує зміст цих понять, а й ускладнює релігієзнавчо-правове витлумачення їх функціонально-ціннісної природи та потенціалу.

З огляду на це, актуалізується проблема визначити чіткі критерії для розмежування понять «свобода думки», «свобода совісті», «свобода релігії», що загострює потребу міждисциплінарного уточнення понятійного апарату, принаймні релігієзнавчого та правового трактування свободи совісті, релігійних переконань і того, що з них випливає.

Ключові слова: аксіологічний потенціал, ідейно-ціннісна природа свободи совісті, свобода релігії, віросповідання, Церква, релігійна організація, філософсько-правовий дискурс, релігієзнавча концептуалізація.

Yenakake Yuliiian,*Postgraduate Student at the Department of Philosophy and Cultural Studies**Chernivtsi National University named after Yuriy Fedkovych**orcid.org/0009-0002-8633-6404**yenakake.yuliiian@chnu.edu.ua*

THE IDEOLOGICAL, VALUE-BASED AND SOCIO-LEGAL STATUS OF FREEDOM OF CONSCIENCE AS AN OBJECT OF SCIENTIFIC DISCOURSE

The article provides a religious analysis of the specifics of the functioning of religion as a socio-legal institution and an interpretation of the main content of the concept of freedom of conscience as a multifaceted object of philosophical discourse, since freedom of conscience is directly related to freedom of religion and represents a continuum of constitutional norms, legislative guarantees, regulatory documents, and legal mechanisms designed to ensure its free implementation.

Based on the fact that Ukraine has embarked on the path of democratization and European integration, it faces difficult tasks and challenges – to integrate its own regulatory and legal system of legal guarantees of freedom of conscience, religious beliefs, freedom of religion, the Church and religious organizations into the international legislative field.

This requires clear coordination of the national system for ensuring religious rights and freedoms of citizens with generally recognized principles and norms of international law. The main research focus of the article is designed on the religious-philosophical and socio-legal objectification of freedom of conscience and religion. The main idea and novelty of the article lies in an attempt to substantiate the concept of freedom of religion as only one, but quite an essential element of the structure of freedom of conscience, since these concepts are interconnected, but not identical, because freedom of conscience encompasses the entire variety of forms of ideological orientation and self-determination of the individual.

The complexity of the religious and legal analysis of freedom of conscience is due to the fact that the concept of “freedom of conscience” has been removed from legal use at the constitutional level: Article 35 of the Constitution of Ukraine interprets the right to freedom of worldview only as religious freedom, and the terms “freedom of conscience” and “atheistic beliefs” are completely absent, which not only limits the content of these concepts, but also complicates the religious and legal interpretation of their functional and value nature and potential.

In this context, the problem of determining criteria for distinguishing the concepts of “freedom of thought”, “freedom of conscience”, “freedom of religion” is becoming more urgent, which exacerbates the need for interdisciplinary clarification of the conceptual apparatus and, in particular, the religious studies and legal interpretation of freedom of conscience, religious beliefs and everything related to them.

Key words: axiological potential, ideological and value nature of freedom of conscience, freedom of religion, religion, Church, religious organization, philosophical and legal discourse, religious studies conceptualization.

Вступ. Навіть поверхнєве знайомство з провідними тенденціями сучасного філософсько-правового дискурсу поняття свободи совісті засвідчує очевидну складність і полівимірність цього поняття. Воно охоплює філософські, правові, соціальні, політичні та історичні аспекти (Новіков, 2013, с. 13), а тому залишається важливим і постійно актуальним об'єктом наукових досліджень у філософії, релігієзнавстві, праві, політології та ін. галузях знань. Попри широкий інтерес, науково-теоретична розробленість понятійного апарату залишається незавершеною. До сьогодні немає єдиного загальноприйнятого теоретико-правового визначення свободи совісті ані серед релігієзнавців, ані серед правників. Не сформульовано також чітких критеріїв для розмежування понять «свобода

думки», «свобода совісті» та «свобода релігії». Водночас, звертаючи увагу на значний аксіологічний потенціал цих понять, ми усвідомлюємо необхідність комплексного міждисциплінарного дослідження, яке б висвітлювало їх зміст як важливих не лише ідейно-сміслових і морально-ціннісних, а й соціально-правових дефініцій, що сприятиме, з одного боку, подоланню суперечностей між законодавчими актами і їх практичною реалізацією (Федючик, 2006, с. 55; Мишак, 2012, с. 43; Климов, 2002, с. 130), а з іншого – формуванню передумов для їх захисту та недоторканості як невід'ємних атрибутів буття людини.

Іншою неспростовною підставою актуальності релігієзнавчої концептуалізації світоглядно-ціннісного статусу свободи совісті є її

онтологічне значення для людини та суспільного розвитку, багатовимірність та ціннісна поліфонія, а також розбіжності між проголошеними принципами й реаліями, впливом глобальних та внутрішніх соціально-політичних факторів і, нарешті, перманентною потребою в удосконаленні правового механізму її реалізації.

Для України ця проблема є критично важливою, зважаючи на прагнення побудувати правову, демократичну державу, курс якої – інтеграція у світову спільноту. Нового звучання вона набула в умовах повномасштабного вторгнення і війни Росії проти України та пов'язаними з ними загрозами національній безпеці та захисту конституційного ладу.

Ступінь наукової розробки. Із проголошенням незалежності та створенням Відділення релігієзнавства в структурі Інституту філософії імені Г. Сковороди НАН України відновлення діяльності філософських факультетів та релігієзнавчих кафедр у багатьох українських університетах, зокрема кафедри релігієзнавства та теології в структурі філософсько-теологічного факультету Чернівецького національного університету, українськими науковцями здійснено значний внесок у наукове осмислення свободи совісті та віросповідання, свободи буття релігії, міжконфесійного діалогу, реституції і повернення Церкви та релігійних організацій в їх природне, питомо історичне, суспільне лоно.

Серед найбільш активних, а отже й цитованих нами в статті дослідників варто назвати Михайла Бабія, Максима Васіна, Ірину Горохолінську, Віктора Єленського, Сергія Здіорука, Анатолія Колодного, Ганну Кулагіну-Стадніченко, Віту Титаренко, Людмилу Филипович, Юрія Чорноморця, Миколу Шкрібляка, Петра Яроцького та ін.

Мета та завдання дослідження. Мета дослідження – обґрунтувати багатоаспектність феномену свободи совісті для визначення специфіки її філософсько-релігієзнавчого та соціально-правового трактування, а також з'ясування ідейно-ціаністого потенціалу свободи совісті.

Завдання наукового дослідження:

- визначити ідейно-смысловий потенціал і дослідити функціональну природу свободи совісті в контексті її релігієзнавчої та соціально-правової концептуалізації;

- з'ясувати основні розбіжності ідейно-смыслові поліфонії понять «свобода думки», «свобода совісті», «свобода релігії»;

- увиразнити специфіку використання цих понять у процесі правового регулювання інституту свободи совісті;

- систематизувати й узагальнити палітру соціально-правових уявлень про свободу совісті та їх зв'язок із практикою імплементації законодавчих гарантій щодо свободи віросповідання та буття релігії;

- конкретизувати наявні науково-методологічні основи релігієзнавчо-правового тлумачення свободи совісті і практики її застосування для забезпечення суверенного права людини вільне формування світоглядних переконань та гармонійного розвитку суспільства.

Теоретико-методологічну основу дослідження становлять загальнонаукові методи та принципи, які є найефективнішим інструментарієм філософської та релігієзнавчої концептуалізації феномену свободи совісті, свободи буття релігії та віросповідання. До них належать принципи позаконфесійності, світоглядного й методологічного плюралізму, релігійної терпимості, толерантності, неупередженості, гуманізму та ін. Дослідження базується на міждисциплінарному підході, що поєднує епістемологічний потенціал філософсько-правового, релігієзнавчого та соціологічного дискурсів, що забезпечує об'єктивне осмислення феномену свободи совісті як полівимірного явища в його ідейно-ціннісних, онтологічних і соціально-правових вимірах з урахуванням суперечностей між теоретичними конструктами й практичними реаліями.

Для успішної реалізації поставлених завдань дієвим виявилось застосування конкретних інструментів філософського та релігієзнавчого аналізу, спрямованих на систематизацію і концептуалізацію понятійного апарату, а саме діалектичний метод, який слугував засобом виявлення й релігієзнавчої об'єктивації внутрішніх суперечностей у поняттях «свобода думки», «свобода совісті» та «свобода релігії», а також допоміг рельєфніше увиразнити специфіку їх еволюційного розвитку в історико-філософському контексті. Метод аксіологічної еристики, сфокусований на витлумаченні ціннісної природи свободи совісті, сприяв обґрунтуванню твердження про свободу совісті як фундаментальну атрибутивну ознаку особистості. Такий підхід створив ширші можливості для об'єктивної оцінки її роль у формуванні морально-етичних орієнтирів,

соціальних відносин і функціонування демократичних інститутів.

Наполегливі спроби використання феноменологічного підходу допомогли ґрунтовно описати сутнісну структурно-функціональну природу свободи совісті як внутрішньої здатності до самопізнання та самовизначення без зовнішнього тиску, з акцентом на суб'єктивний досвід індивіда в релігійно-світоглядному просторі, а герменевтичний метод виявився важливим інструментом для філософсько-правової інтерпретації нормативних текстів (Конституції України, законів України «Про свободу совісті та релігійні організації», «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій», різних міжнародних правових актів, а також наукових джерел, з метою реконструкції смислового змісту понять і виявлення прогалин у їх правовому тлумаченні.

Синтезований нами в єдину методологічну систему дослідницький інструментарій забезпечив комплексне релігієзнавчо-правове тлумачення свободи совісті, сприяючи подоланню теоретичних прогалин і формулюванню рекомендацій щодо її ефективної реалізації в суспільстві.

Виклад основного матеріалу. Свобода совісті – фундаментальне й невідчужене право кожної людини. Вільний світоглядний вибір (зокрема, релігійних переконань) – її екзистенційне право й головна ознака онтологічної сутності. Поняття свободи совісті покликане характеризувати внутрішню здатність особистості осмислювати, оцінювати різні моральні, світоглядні та релігійні парадигми абсолютно вільно й без жодного зовнішнього впливу та тиску, робити вибір згідно з внутрішніми переконаннями і совістю, а тому переводити ціннісно-сміслові параметри в площину своїх переконань і життєвих орієнтирів. Свобода совісті – це також беззастережна можливість безперешкодної самореалізації, що базується на власному самовизначенні, а тому вона є атрибутивною ознакою особистості, первісною свободою, що лежить в основі всіх інших свобод. Зрештою, вона охоплює все різноманіття форм систем світоглядної орієнтації і пов'язана із самопізнанням та самовизначенням людини у світі цінностей, моральних уявлень та ідеалів (Новіков, 2013, с. 13–22; Бабій, 2008, с. 171–175).

Свобода совісті – не лише відсутність примусу, а й внутрішня здатність особи осмислювати, оцінювати різні моральні, світоглядні та релігійні парадигми, вільно обирати варіанти поведінки (Колиба, 2020; Сорокун, 2009; Мельничук, 2021; Мельникович, 2020).

Ціннісна характеристика свободи совісті тісно пов'язана із цінністю права загалом, адже вона дає змогу людині залишатися самою собою, проявляється в соціальному аспекті та сприяє розвитку суспільних відносин, у яких зацікавлені як громадяни, так і суспільство загалом (Колиба, 2020).

Свобода совісті є однією з основних підвалин демократичного суспільства. Вона є критерієм усіх видів свободи та стандартом оцінки політичної влади і демократії. Її всебічне утвердження та забезпечення є головним обов'язком демократичної, правової держави (Кучер, 2021).

Ця свобода ґрунтується на людській гідності, яка є наслідком вільного вибору на благо. Обмеження свободи совісті суперечать гідності людини, оскільки завдають удару по найглибшому в людині, що робить її людиною (Дмитрієв, 2024).

Свобода совісті має чимале значення в утвердженні ідеї правової держави в контексті становлення і розвитку світової культури.

Вона є атрибутивною ознакою особистості, «первісною свободою, що лежить в основі всіх інших свобод». Без її належного забезпечення вся система прав людини стає неспроможною (Саган, 2007, с. 34–39; Новіков, 2013, с. 13–22).

Рівень цивілізованості суспільства, демократії та гуманізму соціальної системи проявляється в тому, які можливості вона надає особистості для прояву своїх переконань. Свобода совісті є критерієм демократичного суспільства (Новіков, 2016, с. 183–187). У глобальному контексті свобода совісті є необхідною умовою подолання роз'єднаності людства та міжнародної інтеграції (Новіков, 2013, с. 13–21).

У науковому дискурсі, особливо у вітчизняному, переважає правова експлікація свободи совісті, яка, як правило, редукується до поняття «свобода релігії», або «релігійна свобода». Таке ототожнення нівелює багатоаспектність феномену й унеможлиблює його об'єктивне осмислення (Новіков, 2014, с. 269–274; Бабій, 2005, с. 58–64; Федючик, 2006, с. 15–19; Новіков, 2017, с. 49–59; Шкрібляк, 2024).

У правовому полі свобода совісті є континуумом конституційних положень, законів, нормативних документів та юридично оформлених механізмів, які забезпечують, гарантують та захищають її вільну реалізацію, зокрема свободи релігії в індивідуальному й спільнотному вимірах. Українське законодавство у цій сфері вважається одним із найдемократичніших та найліберальніших у Європі й відповідає міжнародним стандартам, інкорпорує їх у свою структуру, як-от Загальна декларація прав людини, Європейська конвенція з прав людини, Міжнародний пакт про громадянські та політичні права (Бабій, 2008, с. 171–175; Дробко, 2014; Мишак, 2012, с. 43–47; Новиченко, 2011, с. 254–257).

В Україні унікальність ситуації полягає в тому, що термін «свобода совісті» вилучено з юридичного вжитку на конституційному рівні (ст. 35 Конституції України), де право на свободу світогляду тлумачиться лише як релігійна свобода, а терміни «свобода совісті» та «атеїстичні переконання» взагалі не вживаються. Це значно обмежує зміст поняття (Никитченко, 2002, с. 115–123; Федючик, 2006, с. 15–19).

Нині відсутнє єдине загальноприйняте теоретико-правове визначення свободи совісті та чітких критеріїв для розмежування понять «свобода думки», «свобода совісті», «свобода релігії». Це створює потребу в подальших наукових дослідженнях для уточнення понятійного апарату (Новіков, 2013, с. 13–22; Федючик, 2006, с. 15–19; Новіков, 17, с. 49–59).

У європейському правовому просторі інститут свободи совісті ґрунтується переважно на статті 9 Європейської конвенції про захист прав людини та основоположних свобод 1950 р. (далі – ЄКПЛ), прецедентній практиці Європейського суду з прав людини (далі – ЄСПЛ) та вторинному законодавстві Європейського Союзу. Українське законодавство, своєю чергою, спирається на статтю 35 Конституції України та Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» від 1991 р. (далі – Закон № 987-ХІІ), з урахуванням ратифікації ЄКПЛ у 1997 р., що сприяє інкорпорації європейських стандартів, проте зберігає певні невідповідності в термінології, суб'єктному складі та практиці імплементації, особливо в контексті геополітичних викликів, спричинених російською агресією.

У плані термінології та обсягу правового захисту європейське законодавство демонструє

ширший і більш інклюзивний характер, охоплюючи свободу думки, совісті та релігії як єдине цілісне право, що містить можливість мати, змінювати та маніфестувати переконання – релігійні чи світські – у публічному чи приватному порядку, без державного втручання в оцінку їх легітимності. Такий підхід, закріплений у коментарях до ЄКПЛ, підкреслює недискримінацію та універсальність, даючи змогу охоплювати новітні релігійні рухи та атеїстичні погляди. Натомість українська Конституція використовує конструкцію «свобода світогляду та віросповідання», акцентуючи переважно релігійне сповідання, без явної згадки «атеїстичних чи нерелігійних переконань», що призводить до релігійноцентричного тлумачення; Закон № 987-ХІІ, хоч і вводить «свободу совісті», зберігає термінологічну неузгодженість, ігноруючи «переконання» як окремий елемент, подібно до статті 34 Конституції про свободу думки та слова. Ця відмінність звужує семантичний простір українського права порівняно з європейським, де свобода вибору релігії чи переконань чітко відокремлена від їх маніфестації, а формулювання «прилюдно чи приватно» гарантує повну реалізацію в усіх сферах життя.

Щодо суб'єктів права, європейські стандарти забезпечують універсальний захист для кожного – громадян, іноземців чи апатридів, – що відповідає принципу недискримінації за статтею 14 ЄКПЛ. Українська Конституція поділяє цей універсалізм, розширюючи суб'єктний склад на всіх осіб, проте Закон № 987-ХІІ обмежує гарантії лише громадянами України, що є спадщиною його ухвалення до Конституції та суперечить логіці ЄКПЛ, створюючи потенційні прогалини в захисті для мігрантів чи біженців, особливо актуальних у воєнний період.

Обмеження свободи совісті в обох системах підпорядковані принципам пропорційності та необхідності в демократичному суспільстві, передбаченим статтею 9(2) ЄКПЛ та частиною 2 статті 35 Конституції України, для охорони безпеки, порядку, моралі чи прав інших осіб, із заборобою державної релігії та принципом світськості.

Загалом, українське законодавство демонструє значну подібність до європейського в принципах світськості та недискримінації, інкорпорує стандарти ООН (Міжнародний пакт 1966 р.) і ЄКПЛ, та оцінюється як одне з найліберальніших

у Східній Європі. Проте відмінності в термінології, суб'єктному обмеженні та релігіноцентричності створюють потреби в реформах: консолідації норм, уточненні формулювань і посиленні судового плюралізму. Практика ЄСПЛ, зокрема щодо балансу безпеки та свободи в конфліктних ситуаціях, може слугувати моделлю для України, сприяючи еволюції її права до повної гармонізації з європейськими стандартами та посиленню захисту в умовах тривалої агресії.

Незважаючи на те що українське законодавство щодо свободи совісті вважається одним з найдемократичніших та найліберальніших у Європі й відповідає міжнародним стандартам, його реальне забезпечення можливе лише за умови врахування змін в економічній, політичній, духовній, організаційній сферах суспільства (Новиченко, 2011, с. 254–257; Климов, 2002, с. 130–136; Новіков, 2017, с. 49–59; Новіков, 2016, с. 183–187).

Є невирішені проблеми у взаємодії держави та церкви, зокрема, щодо використання релігійного чинника в політичному й державотворчому процесі, використання церкви в політичній боротьбі (Бабій, 2009, с. 18–23; Дробко, 2014; Новіков, 2016, с. 183–187; Шкрібляк, 2024).

Найважчі проблеми із забезпеченням індивідуальної свободи совісті в освіті, армії та інших сферах, зокрема впровадження релігійного компонента у світську освіту, де право на свободу совісті індивідуального виміру часто підміняється правами релігійних організацій. Також є випадки порушення свободи совісті щодо невір'ян та атеїстів, де їх публічне визнання себе невір'янином чи атеїстом вважається «непристойним» (Бабій, 2005, с. 58–64; Уткін, 2004, с. 69–71; Саган, 2007, с. 34–39; Решетніков, 2008, с. 175–180). Законодавчі ініціативи щодо сфери свободи совісті часто містять значні ризики, продиктовані політичною та конфесійною заангажованістю, необізнаністю, що може призводити до упередженості, нетерпимості й порушення фундаментальних прав (Васін, 2006, с. 135–138; Васін, 2007, с. 39–42).

Глобалізація посилює взаємозв'язок між релігійними формуваннями та розширює релігійно-духовні потоки, що створює основи нових конфліктів, зокрема між традиційними та новітніми релігіями (Новіков, 2016, с. 183–187; Федючик, 2016, с. 15–19).

Концепція «русского мира» в Російській федерації призвела до зрощування інститутів

держави з Російською православною церквою, клерикалізації ідеології та порушення свободи совісті, релігійних організацій та принципів світської держави. Це є деструктивною, дискримінаційною концепцією, що сприяє зростанню ксенофобії і дезінтеграції суспільства. Цей досвід підкреслює важливість забезпечення свободи совісті в Україні в умовах геополітичного протистояння (Моїсєєнко, 2017, с. 433–445; Кулагіна-Стадніченко, 2017, с. 99–107).

Висновки. Свободу совісті досліджують в різних її аспектах і з позицій багатьох теоретико-методологічних підходів: правовому, економічному, етичному, філософському, загальносоціологічному, психологічному, релігійному та ґносеологічному контекстах.

У релігієзнавчому дискурсі свобода совісті концептуально постає як фундаментальне й невідчужуване право кожної людини на вільний світоглядний вибір, що передбачає і релігійний вибір, а також забезпечення можливостей його вільної та безперешкодної реалізації за умови, що це не шкодить правам, життю та здоров'ю іншого, державній безпеці та суспільному розвитку.

Вона є юридичним виміром свободи вибору, що забезпечує її гарантію, захист та повноцінне здійснення. Аксіологічний потенціал свободи совісті – у тому, що так розкривається внутрішня здатність особистості вільно, без зовнішнього тиску, осмислювати та оцінювати різні моральні, світоглядні та релігійні парадигми, робити вибір, завізований совістю, і переводити їх ціннісно-сміслові параметри в площину власних переконань та життєвих орієнтирів. Вона охоплює широку сферу духовного, світоглядного буття людини, де вона вільно самовизначається та самоактуалізується, будучи умовою і можливістю духовного самовизначення особистості.

У цьому ключі свобода совісті постає найвищою цінністю та критерієм демократичного суспільства, що забезпечує консенсус між різними світоглядними групами. Цей феномен – не лише атрибутивна ознака особистості, що є «первісною свободою, що лежить в основі всіх інших свобод», і критично важлива база для реалізації всієї системи прав людини, оскільки без неї вся система стає неспроможною.

Свобода совісті – найвища цінність серед інших прав і свобод, а її ефективно

функціонування є критерієм демократичного суспільства. Також вона є стрижнем ідентичності людини та «правом бути людиною», а вільний світоглядний вибір – надійним підґрунтям для вільного політичного вибору, правової демократії та соціальної держави.

Потреба комплексного аналізу свободи совісті з позиції світоглядно-ціннісних,

соціально-правових, культурологічних та політологічних настанов і методологічних підходів та надалі залишається актуальною. Особливо інтерес зростає з огляду на її багатоаспектність та важливість залучення досягнень у цій царині іноземних наукових шкіл і здобутків експертного середовища західних демократій та громадянського суспільства.

Список використаних джерел:

Бабій, М. (2009). Державна політика у сфері свободи совісті й свободи буття релігій в контексті перспектив формування демократичної держави і громадянського суспільства. *Релігійна свобода*. № 14. С. 18–23.

Бабій, М. (2008). Інститут свободи совісті в Україні: проблемні питання функціонування. *Релігійна свобода*. № 13. С. 171–175.

Бабій, М. (2005). Релігійно-етичні студії в світській школі у контексті свободи совісті. *Українське релігієзнавство*. № 36. С. 58–64.

Васін, М. 2006. Законодавчі ініціативи 2005 року в сфері свободи совісті та діяльність релігійних організацій. *Релігійна свобода*. № 10. С. 135–138.

Васін, М. 2007. Підходи до реформування законодавства України у сфері свободи совісті та діяльності релігійних організацій *Українське релігієзнавство*. № 44. С. 39–42.

Гавалешко, П. С. Ковбас, І. В. (2024). Інструменти захисту прав, свобод та інтересів приватних осіб у сфері публічного врядування. *Актуальні проблеми вітчизняної юриспруденції*. № 4, с. 55–61.

Дмитрієв, Д. А. (2024). Адміністративно-правовий статус релігійних організацій та роль Національної поліції України в його забезпеченні : дис. ... д-ра філос. Кропивницький.

Дробко, Е. В. (2014). Удосконалення організаційного механізму взаємодії органів державної влади та церкви в сфері реалізації свободи совісті та віросповідання в Україні. *Державне управління: удосконалення та розвиток*. № 12.

Дробко, Е. В. (2014). Формування правового механізму державного управління у сфері взаємодії Збройних Сил України та церкви (релігійних організацій) щодо реалізації свободи совісті та віросповідання. *Часопис Національного університету «Острозька академія»*. Сер. : Право. № 2.

Климов, В. (2002). Основні тенденції сучасної трансформації правових засад вітчизняного законодавства стосовно свободи совісті та релігійних організацій як відображення нового місця релігії та церкви в українському соціумі. *Релігійна свобода*. № 6. С. 130–136.

Колиба, М. М. (2020). Свобода віросповідання: філософсько-правовий вимір : дис. ... д-ра філос. Львів : Львівський державний університет внутрішніх справ, 248 с.

Кулагіна-Стадніченко, Г. (2017). Аксіологічні виклики індивідуальної релігійності православного вірянина в умовах релігійної свободи та свободи совісті. *Релігійна свобода*. № 20. С. 99–107.

Кучер, С. А. (2021). Забезпечення права людини на вільне вираження поглядів і переконань: конституційно-правовий аспект : дис. ... д-ра філос. Київ.

Мельникович, М. С. (2020). Парадигма взаємодії релігії, права та держави на сучасному етапі українського державотворення : дис. ... д-ра філос. Приватний вищий навчальний заклад Університет Короля Данила, Івано-Франківськ.

Мельничук, О. П. (2021). Відносини держави і церкви (адміністративно-правовий аспект) : дис. ... д-ра юрид. наук. Запоріжжя.

Мишак, І. М. (2012). Удосконалення конституційного законодавства України у сфері свободи совісті та віросповідання відповідно до міжнародно-правових норм та стандартів. *Наукові записки Інституту законодавства Верховної Ради України*. № 4. С. 43–47.

Моїсеєнко, Л. М. (2017). Проблеми реалізації свободи совісті та свободи релігії в Російській Федерації. *Історія релігій в Україні*. Вип. 27. С. 433–445.

Никитченко, О. (2002). Проблема визначення «свободи совісті» в сучасній Україні. *Українське релігієзнавство*. № 23. С. 115–123.

Новиченко, М. (2011). Законодавче забезпечення свободи совісті в Україні в його реалізах і проблемах. *Релігійна свобода*. № 16. С. 254–257.

Новіков, В. В. (2013). Інститут свободи совісті і віросповідання у системі прав людини. *Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ, серія юридична*. Вип. 4. С. 13–22.

Новіков, В. В. 2014. Історичні етапи еволюції свободи совісті. *Наукові записки Львівського університету бізнесу та права*. № 12. С. 269–274.

Новіков, В. В. (2017). Окремі аспекти проблем інституту свободи совісті. Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. серія юридична. *Bun.* 1. С. 49–59.

Новіков, В. (2016). Розвиток свободи совісті в демократичному суспільстві. Підприємництво, господарство і право. № 7. С. 183–187.

Решетніков, Ю. (2008). Законодавче забезпечення свободи совісті та діяльності релігійних організацій: стан, тенденції, проблеми. Релігійна свобода. № 13. С. 175–180.

Саган, О. (2007). Політичні ризики зміни українського законодавства у сфері свободи совісті. Релігійна свобода. № 11. С. 34–39.

Сорокун, В. М. (2009). Міжнародно-правовий захист права на свободу совісті та віросповідання : дис. ... канд. юрид. наук. Харків.

Уткін, О. І. (2004). Питання свободи совісті в українському війську. Релігійна свобода. № 8. С. 69–71.

Федючик, І. (2006). Правові та філософські аспекти свободи совісті. Релігійна свобода. № 10. С. 15–19.

Shkribliak, M. (2024). Language policy of Ukraine and its representation in social doctrines of the Orthodox Churches. *SKHID*. Vol. 6. Issue 4. P. 19–23.

Шкрібляк, М. (2024). Історіософське осмислення Церкви, Нації та Держави в контексті постсекулярної ревіталізації релігії. Рецепції світоглядно-ціннісних орієнтирів у пошуках відповідей на виклики ХХІ століття: колективна монографія / за заг. ред. Ольги Рупташ. Чернівці : Чернівецький нац. ун-т імені Ю. Федьковича, С. 327–370.

References:

Babii, M. (2009). Derzhavna polityka u sferi svobody sovisti y svobody buttia relihii v konteksti perspektyv formuvannia demokratychnoi derzhavy i hromadianskoho suspilstva [State policy in the field of freedom of conscience and freedom of the existence of religions in the context of prospects for the formation of a democratic state and civil society]. *Relihiina svoboda*, (14), S. 18–23. [in Ukrainian].

Babii, M. (2008). Instytut svobody sovisti v Ukraini: Problemni pytannia funktsionuvannia [The institution of freedom of conscience in Ukraine: Problematic issues of functioning]. *Relihiina svoboda*, (13), S. 171–175. [in Ukrainian].

Babii, M. (2005). Relihiino-etychni studii v svitskii shkoli u konteksti svobody sovisti [Religious and ethical studies in a secular school in the context of freedom of conscience]. *Ukrainske relihiieznavstvo*, (36), S. 58–64. [in Ukrainian].

Vasin, M. (2006). Zakonodavchi initsiatyvy 2005 roku v sferi svobody sovisti ta diialnosti relihiinykh orhanizatsii [Legislative initiatives of 2005 in the field of freedom of conscience and the activities of religious organizations]. *Relihiina svoboda*, (10), S. 135–138. [in Ukrainian].

Vasin, M. (2007). Pidkhody do reformuvannia zakonodavstva Ukrainy u sferi svobody sovisti ta diialnosti relihiinykh orhanizatsii [Approaches to reforming the legislation of Ukraine in the field of freedom of conscience and the activities of religious organizations]. *Ukrainske relihiieznavstvo*, (44), S. 39–42. [in Ukrainian].

Havaleshko, P. S., & Kovbas, I. V. (2024). Instrumenty zakhystu prav, svobod ta interesiv pryvatnykh osib u sferi publichnogo vriaduvannia [Instruments for protecting the rights, freedoms, and interests of private individuals in the field of public governance.]. *Aktualni problemy vitchyznianoï yurysprudentsii*, (4), S. 55–61. [in Ukrainian].

Dmytriiev, D. A. (2024). Administrativno-pravovyi status relihiinykh orhanizatsii ta rol Natsionalnoi politsii Ukrainy v yoho zabezpechenni [Administrative and legal status of religious organizations and the role of the National Police of Ukraine in ensuring it] [Dysertatsiia doktora filosofii]. Kropyvnytskyi. [in Ukrainian].

Drobko, E. V. (2014a). Udoskonalennia orhanizatsiinoho mekhanizmu vzaiemodii orhaniv derzhavnoi vlady ta tserkvy v sferi realizatsii svobody sovisti ta virospovidannia v Ukraini [Improving the organizational mechanism of interaction between state authorities and the church in the field of implementing freedom of conscience and religion in Ukraine]. *Derzhavne upravlinnia: udoskonalennia ta rozvytok*, (12) [in Ukrainian].

Drobko, E. V. (2014b). Formuvannia pravovoho mekhanizmu derzhavnogo upravlinnia u sferi vzaiemodii Zbroinykh Syl Ukrainy ta tserkvy (relihiinykh orhanizatsii) shchodo realizatsii svobody sovisti ta virospovidannia [Formation of the legal mechanism of public administration in the sphere of interaction between the Armed Forces of Ukraine and the church (religious organizations) regarding the implementation of freedom of conscience and religion]. *Chasopys Natsionalnoho universytetu "Ostrozka akademiia". Seriia: Pravo*, (2) [in Ukrainian].

Klymov, V. (2002). Osnovni tendentsii suchasnoi transformatsii pravovykh zasad vitchyznianoho zakonodavstva stosovno svobody sovisti ta relihiinykh orhanizatsii yak vidobrazhennia novoho mistsia relihii ta tserkvy v ukrainskomu sotsiumi [Main trends in the modern transformation of the legal foundations of national legislation concerning freedom of conscience and religious organizations as a reflection of the new place of religion and the church in Ukrainian society]. *Relihiina svoboda*, (6), S. 130–136. [in Ukrainian].

Kolyba, M. M. (2020). Svoboda virospovidannia: Filozofsko-pravovyi vymir [Freedom of religion: A philosophical and legal dimension] [Dysertatsiia doktora filosofii]. Lvivskyi derzhavnyi universytet vnutrishnikh sprav. [in Ukrainian].

Kulagina-Stadnichenko, H. (2017). Aksiologichni vyklyky indyvidualnoi relihiinosti pravoslavnoho virianyna v umovakh relihiinoi svobody ta svobody sovisti [Axiological challenges of individual religiosity of an Orthodox believer in the conditions of religious freedom and freedom of conscience]. *Relihiina svoboda*, (20), S. 99–107. [in Ukrainian].

Kucher, S. A. (2021). Zabezpechennia prava liudyny na vilne vyrazhennia pohliadiv i perekonan: Konstytutsiino-pravovyi aspekt [Ensuring the human right to free expression of views and beliefs: Constitutional and legal aspect] [Dysertatsiia doktora filosofii]. Kyiv. [in Ukrainian].

Melnykovich, M. S. (2020). Paradyhma vzaiemodii relihii, prava ta derzhavy na suchasnomu etapi ukrainskoho derzhavotvorennia [The paradigm of interaction between religion, law, and the state at the present stage of Ukrainian state-building]. [Dysertatsiia doktora filosofii]. Universytet Korolia Danyla. [in Ukrainian].

Melnychuk, O. P. (2021). Vidnosyny derzhavy i tserkvy (administratyvno-pravovyi aspekt) [Relations between the state and the church (administrative and legal aspect)] [Dysertatsiia doktora yurydychnykh nauk]. Zaporizhzhia. [in Ukrainian].

Myshchak, I. M. (2012). Udoshkonalennia konstytutsiinoho zakonodavstva Ukrainy u sferi svobody sovisti ta virospovidannia vidpovidno do mizhnarodno-pravovykh norm ta standartiv [Improving the constitutional legislation of Ukraine in the field of freedom of conscience and religion in accordance with international legal norms and standards.]. *Naukovi zapysky Instytutu zakonodavstva Verkhovnoi Rady Ukrainy*, (4), S. 43–47. [in Ukrainian].

Moisienko, L. M. (2017). Problemy realizatsii svobody sovisti ta svobody relihii v Rosiiskii Federatsii [Problems of implementing freedom of conscience and religion in the Russian Federation]. *Istoriia relihii v Ukraini*, (27), S. 433–445. [in Ukrainian].

Nykytchenko, O. (2002). Problema vyznachennia “svobody sovisti” v suchasni Ukraini [The problem of defining “freedom of conscience” in modern Ukraine]. *Ukrainske relihiieznavstvo*, (23), S. 115–123. [in Ukrainian].

Novychenko, M. (2011). Zakonodavche zabezpechennia svobody sovisti v Ukraini v yoho realizatsiiakh i problemakh [Legislative support for freedom of conscience in Ukraine: Its implementation and problems]. *Relihiina svoboda*, (16), S. 254–257. [in Ukrainian].

Novikov, V. V. (2013). Instytut svobody sovisti i virospovidannia u systemi prav liudyny [The institution of freedom of conscience and religion in the system of human rights]. *Naukovyi visnyk Lvivskoho derzhavnoho universytetu vnutrishnikh sprav. Seriia yurydychna*, (4), S. 13–22. [in Ukrainian].

Novikov, V. V. (2014). Istorychni etapy evoliutsii svobody sovisti [Historical stages in the evolution of freedom of conscience]. *Naukovi zapysky Lvivskoho universytetu biznesu ta prava*, (12), S. 269–274. [in Ukrainian].

Novikov, V. V. (2017). Okremi aspekty problem instytutu svobody sovisti [Some aspects of the problems of the institution of freedom of conscience]. *Naukovyi visnyk Lvivskoho derzhavnoho universytetu vnutrishnikh sprav. Seriia yurydychna*, (1), S. 49–59. [in Ukrainian].

Novikov, V. (2016). Rozvytok svobody sovisti v demokratychnomu suspilstvi [Development of freedom of conscience in a democratic society]. *Pidpriemnytstvo, hospodarstvo i pravo*, (7), S. 183–187. [in Ukrainian].

Reshetnikov, Yu. (2008). Zakonodavche zabezpechennia svobody sovisti ta diialnosti relihiinykh orhanizatsii: Stan, tendentsii, problem [Legislative support for freedom of conscience and the activities of religious organizations: State, trends, problems]. *Relihiina svoboda*, (13), S. 175–180. [in Ukrainian].

Sahan, O. (2007). Politychni ryzyky zminy ukrainskoho zakonodavstva u sferi svobody sovisti [Political risks of changing Ukrainian legislation in the field of freedom of conscience]. *Relihiina svoboda*, (11), S. 34–39. [in Ukrainian].

Sorokun, V. M. (2009). Mizhnarodno-pravovyi zakhyst prava na svobodu sovisti ta virospovidannia [International legal protection of the right to freedom of conscience and religion] [Dysertatsiia kandydata yurydychnykh nauk]. Kharkiv. [in Ukrainian].

Utkin, O. I. (2004). Pytannia svobody sovisti v ukrainskomu viisku [Issues of freedom of conscience in the Ukrainian army]. *Relihiina svoboda*, (8), S. 69–71. [in Ukrainian].

Fediuchyk, I. (2006). Pravovi ta filosofski aspekty svobody sovisti [Legal and philosophical aspects of freedom of conscience]. *Relihiina svoboda*, (10), S. 15–19. [in Ukrainian].

Shkribliak, M. (2024). Language policy of Ukraine and its representation in social doctrines of the Orthodox Churches [Language policy of Ukraine and its representation in social doctrines of the Orthodox Churches]. *Skhid*, 6(4), S. 19–23. [in Ukrainian].

Shkribliak, M. (2024). Istoriiosfske osmyslennia Tserkvy, Natsii ta Derzhavy v konteksti postsekuliarnoi revitalizatsii relihii [Philosophical and historical comprehension of the Church, the Nation, and the State in the context of the post-secular revitalization of religion]. In O. Ruptash (Ed.), *Retseptsii svitohliadno-tsinnisnykh oriientyriv u poshukakh vidpovidei na vyklyky XXI stolittia* (pp. 327–370). Chernivtsi : Yurii Fedkovych Chernivtsi National University [in Ukrainian].

Дата надходження статті: 24.10.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК 27-277.1:2-187.2 (477)

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.4>

Лагодич Микола Миколайович,
 кандидат наук з богослов'я, доцент,
 доцент кафедри філософії та культурології
 Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича
orcid.org/0000-0003-1299-0948
m.lahodych@chnu.edu.ua

ЛІТУРГІЙНЕ БОГОСЛОВ'Я ЯК ГАЛУЗЬ СУЧАСНОГО БОГОСЛОВ'Я В УКРАЇНІ

У статті досліджується сутність літургійного богослов'я як особливої та водночас фундаментальної форми богословського мислення, що поєднує безпосередній богослужбовий досвід з інтелектуальною рефлексією над природою Церкви, її сакраментальною структурою та еклезіологічним саморозумінням. Автор зосереджується на визначенні мети, завдань і місця цієї дисципліни у структурі сучасного академічного богослов'я України, підкреслює її вагоме значення для формування цілісного, інтегрованого й екзистенційно вкоріненого теологічного підходу. Показано, що літургійне богослов'я є не лише теоретичним осмисленням обряду чи його історичних форм, але й живим шляхом духовного досвіду, у межах якого віра набуває особистісного виміру, а богословські істини розкриваються в містагогічному горизонті зустрічі людини з Богом. Наголошено, що участь у літургії сприяє формуванню релігійної ідентичності як окремого вірянина, так і церковної спільноти загалом, інтегрує церковний, культурний, символічний і антропологічний виміри християнського життя і забезпечує тяглість традиції в сучасному контексті. Розкрито містагогічний потенціал літургії як засобу богопізнання, що дає змогу переходити від зовнішніх ритуальних проявів до їхнього внутрішнього сакраментального сенсу та до відкриття глибинного символізму богослужіння. Окреслено ключові виклики, що постають перед викладанням і науковим осмисленням цієї дисципліни в Україні: потреба чіткого розмежування між літургією та літургійним богослов'ям, вироблення методологічної цілісності, удосконалення навчальних програм, посилення міждисциплінарних підходів і формування власної богословської школи. У підсумку підкреслено, що розвиток літургійного богослов'я є необхідною умовою інтеграції української богословської освіти в європейському науковому просторі, а також важливим чинником поглиблення сучасної церковної ідентичності й оновлення богословського дискурсу.

Ключові слова: релігія, літургія, релігійна ідентичність, літургійне богослов'я, церква, богословська освіта, служіння.

Lahodych Mykola,
 PhD in Theology, Associate Professor,
 Associate Professor at the Department of Philosophy and Cultural Studies
 Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University
orcid.org/0000-0003-1299-0948
m.lahodych@chnu.edu.ua

LITURGICAL THEOLOGY AS A FIELD OF CONTEMPORARY THEOLOGY IN UKRAINE

The article examines the essence of liturgical theology as a distinctive and at the same time fundamental form of theological thinking that unites direct liturgical experience with intellectual reflection on the nature of the Church, its sacramental structure, and its ecclesiological self-understanding. The author focuses on defining the goals, tasks, and place of this discipline within the structure of contemporary academic theology in Ukraine, emphasizing its significant role in shaping a holistic, integrated, and existentially grounded theological approach. It is shown that liturgical theology is not only a theoretical interpretation of ritual or its historical forms, but also a living

path of spiritual experience in which faith acquires a personal dimension, and theological truths unfold within the mystagogical horizon of the human encounter with God. It is emphasized that participation in the liturgy contributes to forming the religious identity of both the individual believer and the ecclesial community as a whole, integrating the ecclesial, cultural, symbolic, and anthropological dimensions of Christian life and ensuring the continuity of tradition in the contemporary context. The mystagogical potential of the liturgy is revealed as a means of divine knowledge that enables the transition from external ritual expressions to their inner sacramental meaning and to the discovery of the profound symbolism of worship. The study outlines the key challenges faced in teaching and scholarly interpretation of this discipline in Ukraine, including the need for a clear distinction between liturgics and liturgical theology, the development of methodological coherence, the improvement of educational programs, the strengthening of interdisciplinary approaches, and the formation of a distinct theological school. In conclusion, the article emphasizes that the development of liturgical theology is a necessary condition for integrating Ukrainian theological education into the European academic space, as well as an important factor in deepening contemporary ecclesial identity and renewing theological discourse.

Key words: religion, liturgy, religious identity, liturgical theology, church, theological education, ministry.

Lex orandi, lex est credendi

(Закон молитви – це закон віри).

Актуальність дослідження. Літургійне богослов'я – це відносно нова галузь богословської науки. Нині в багатьох закладах вищої освіти, де функціонують богословські освітні програми, воно викладається як окрема дисципліна. В Україні ця дисципліна лише нещодавно почала з'являтися на богословських освітніх програмах. Проте інколи предмет літургійного богослов'я зводиться до церковно-практичної, а не суто богословської змістовності. Утім, суттєва відмінність літургійного богослов'я від традиційних галузей академічного богослов'я полягає в тому, що воно не становить за своєю природою окремої частини богослов'я, а є його центральною теоретичною основою, завдяки якій усі інші, окремі теологічні напрями набувають свого справжнього змісту, що не завжди чітко усвідомлюється. Адже сутність літургійного богослов'я полягає в тому, що тут теологічні істини засвоєно не через логічне розумування, а через живу молитовність, що являє собою непросту духовну роботу. Адже фізіологічно дві півкулі нашого мозку функціонують по-різному: у більшості людей ліва півкуля керує логікою, а права – емоціями, снами й образно-поетичними узагальненнями (навпаки – у шульги). Літургія ж як священнодійство є не лише логічною конструкцією (остання являє собою радше «скелет» літургійного організму), а ще й одягнена «плоттю» словесно-чуттєвої образності, є своєрідним синтезом мистецтва, в якому присутні своя сюжетність та конфліктність, свій архітектурно-іконний зоровий ряд і багатий, складно організований мелос, які, за всієї яскравості образного

втілення ідеї, водночас наскрізно пронизані символіко-алегоричним змістом, і складна діалектика взаємодії цих двох аспектів не завжди з належною глибиною усвідомлюється не лише мирянами, а й інколи священиками-ієрофантами, особливо ж початківцями. Інакше кажучи, літургія є наочним і репрезентативним виявом життя Церкви як містичного тіла Христового, і через участь у ній люди вдостояні Богоспількування. Отже, чим інтенсивніше осягає людина всі ці обрії, тим більш дієвим є її спасіння через запровадження літургією Таїнства. Тобто має йтися не про «богослов'я про літургію», а *богослов'я в літургії та через літургію*, і деталізоване роз'яснення цього моменту є і завжди залишатиметься визначальним фактором актуальності означеної проблеми.

Ступінь наукової розробки проблеми. Проблема сутності літургійного богослов'я є предметом дослідження як вітчизняних, так і зарубіжних учених.

Насамперед тут треба проаналізувати внесок католиків, оскільки в надрах цієї конфесії і народилося літургійне богослов'я. Так, у «Документах Другого Ватиканського Собору» літургія визначається як «вершина, до якої прямує діяння Церкви, і водночас джерело, з якого плине вся її сила» (Документи Другого Ватиканського Собору, 2014, с. 17). Неможливо оминати монументальну монографію К. Вагаджіні (Vagaggini, 1976), присвячену історичним, догматичним, пасторальним і духовним вимірам літургії, що здійснила неабиякий вплив на богословське підґрунтя рішень Другого Ватиканського Собору. Незважаючи на те, що робота вийшла досить давно, вона залишається найбільш комплексною і монументальною працею в католицькому

літургійному богослов'ї. Е. Кавана, один із найвпливовіших авторитетів у галузі католицької літургії XX ст., є автором монографії, яка стала методологічно важливою для обґрунтування існування літургійної теології. Останню він розглядає як первинну (це найперший, «автентичний» вираз віри Церкви, а, наприклад, догматичне богослов'я вже пояснює цей досвід і є вторинним), синтетичну (поєднує музику, слово, рухи, ритуали), наполягає на тому, що теологічне богослов'я має бути як в центрі життя Церкви, так і в центрі богословської освіти (Kavanagh, 1984). Бенедикт XVI акцентує небезпеки надмірної модернізації літургії: він трактує Службу Божу як участь людини в небесній реальності та критикує крайнощі модерністських тенденцій у літургійній реформі (Бенедикт XVI, 2012).

Чималу увагу приділяли проблемі й протестанти: К. Черрі диференціювала практичне і богословське осмислення літургії (Cherry, 2010), Р. Веббер спробував поєднати давні літургійні форми із сучасним контекстом (Webber, 2008). Зазначимо також, що нині відзначається зближення між католицизмом і протестантизмом у розумінні літургії, особливо ж в екуменічному контексті.

Світове православ'я також не лишалося осторонь. Православне літургійне богослов'я представлене насамперед О. Шмеманом, який узагальнив власний багаторічний досвід, стверджував, що Євхаристія є центром християнського життя, через яку Церква переживає свою справжню природу, яка змінює людину й відкриває їй сенс життя у Христі (Шмеман, 2007). Останніми роками набули популярності ідеї І. Зізіюласа (Зізіюлас, 2005), який розглядає Євхаристію як центр літургії, безкровне повторення жертви Христа й наголошує на необхідності особливої уваги до всіх інших Таїнств.

В Україні, на жаль, ця тема є об'єктом наукового вивчення для досить обмеженого кола дослідників. Зокрема, цій галузі богослов'я присвячували свої праці переважно греко-католицькі автори. Це А. Дудченко, який склав розлогий аналіз розвитку літургійного богослов'я в українському контексті й у дискурсі міжконфесійної співпраці (Дудченко, 2017). Поруч з ним відзначимо В. Рудейку, автора низки досліджень, пов'язаних зі східною християнською традицією: він звертається до найдавнішої літургійної пам'ятки палестино-візантійської

традиції, відтворює її за допомогою порівняльної літургії (Рудейко, 2016), аналізує передумови складання спільної літургійної традиції Церков східного православ'я (Рудейко, 2015), окремих частин служби тощо.

Загалом можна сказати: попри те, що літургійна наука останніми роками активно розвивається в Україні, заявлена нами тема потребує подальшого дослідження, оскільки – зокрема у православ'ї – досі не вироблено єдиного погляду на мету та завдання цієї дисципліни.

Метою дослідження є відображення особливостей розвитку літургійного богослов'я як складової частини богослов'я в Україні, а також принципів та шляхів практичної реалізації вивчення цієї освітньої компоненти в історичному й богословському контекстах.

Виклад основного матеріалу. Тема літургійного богослов'я є досить непростою – з одного боку, вона виступає онтологічним фундаментом самої віри та Церкви, але з іншого, як метафорично висловлюється А. Кавана, «його обличчя відоме лише в силуеті, його метод – невловимий, його практики – безіменні, а результати – проблематичні» (Кавана, с. X).

Велика кількість дослідників, спираючись лише на назву, ставить собі за мету розкриття богословського сенсу богослужіння. Проте ця галузь богослов'я – не про еволюцію чи новітній вираз класичної «літургії». Справді, літургійне богослов'я може мати за відправну точку богослужбовий акт християнської спільноти, але не обмежується лише ним. Усі галузі богослов'я мають одну мету – виклад і пояснення вчення Церкви. Проте дана галузь має свій особливий предмет – літургійне передання, яке визначає місце літургійного богослов'я в системі богословських дисциплін. Воно ґрунтується на основі й передумові – визнанні пріоритету «досвіду» над «богослов'ям» у його класичному розумінні. Як Божий «заклик» до людей – «щоб мали життя, і надто мали» (Ін. 10:10) – передує відповіді людини, так само «літургія» передує «богослов'ю», оскільки зустріч Триєдиного Бога з людиною передує будь-якому богословському висловлюванню та формулюванню (письмовому чи усному) щодо цієї зустрічі. «Літургія» – це не лише власне зустріч, але й богословська відповідь на неї. Це означає, що літургійне богослов'я є панівним богослов'ям Церкви.

Завдання літургійного богослов'я полягає не в тому, щоб описувати, як відбувається богослужбова практика Церкви – це предмет богослужбового уставу чи літургії, а в тому, щоб осмислити те, що відбувається з літургійного погляду. Його об'єктивна мета не в тому, щоб зробити богослужіння (і особливо Євхаристію) об'єктом дослідження – це завдання «богослов'я богослужіння» – чи джерелом догматичного богослов'я – це робота «богослов'я, що впливає з богослужіння».

Християнство – це євхаристичноцентрична релігія. Євхаристія, як центральний та визначальний елемент християнського богослужіння, формує буття та ідентичність Церкви, яка насамперед є спільнотою богослужіння. Саме тому в ній на першому місці стоїть богослужіння, а потім догматичне вчення та церковний порядок. Богословська та літургійна трагедія постпатристичної епохи полягає в тому, що церковне богослужіння втратило свій літургійний вимір і звелось до культових категорій.

Розуміння того, що літургія становить буття та справжнє життя Церкви, почало відновлюватися на початку минулого століття навіть у традиційно більш консервативній і на той час літургійно жорсткій Римсько-католицькій церкві. Точніше кажучи, літургійне богослов'я, по суті, виникло внаслідок зустрічі західного богослов'я з автентичною літургійною традицією Сходу, починаючи, звичайно, з літургійного руху як відправної точки.

Ендемічна криза західної цивілізації значною мірою зумовлена формуванням сприйняття «богослужіння», яке істотно відрізняється від сприйняття давньої «літургії». Окрім того, що воно обертається передусім навколо грецького слова «*λειτουργία*» (*liturgia*, тобто «праця народу»), яке як термін було невідоме в латинській літургійній бібліографії, літургійне богослов'я як автономна галузь богословської науки, а також як етап еволюція класичної літургії, досліджує не стільки «як», скільки «що» відбувається в літургійному акті.

Літургійне богослов'я може починатися, звичайно, з історичного вивчення богослужіння, але це історичне дослідження є лише відправною точкою, а не його кінцевою метою. Першим кроком, якого воно обов'язково потребує, є розуміння та засвоєння зовнішніх форм прояву богослужіння, щоб пізніше можна було

сприйняти богословське значення, приховане під формами. Як галузь сучасного академічного богослов'я воно розраховане на здобувачів вищої освіти, які вже мають базові знання з богослов'я (зокрема, з догматичного та фундаментального богослов'ям, православного богослужбового уставу та літургії).

Первинна робота Святого Духа полягає у трансцендентності індивідуальності, єдності двох станів у людстві та, по суті, у всьому створеному творінні, тобто в їх перетворенні та переведенні в режим відносин (порівняйте розповідь про зішестя Святого Духа та його православне богословське розуміння в гімнології П'ятидесятниці).

Розбіжності, що вражають християнство нині, є не просто результатом доктринальних суперечок і браку розуміння, а й наслідком культурних та політичних факторів. Вони також виникають через своєрідну духовну сліпоту, яка проявляється в гордості, зарозумілості, тріумфалізмі, самоправедності та браку любові.

Наші нинішні розбіжності будуть зцілені, якщо ми справді підійдемо до них з «духом Христовим» (1 Кор. 2:16). Ми завжди повинні бути чутливими до того, що наше покликання та місія – проголошувати реальність Триєдного Бога із чесністю та смиренням, що впливають із присутності Христа «серед нас». І тут важко не погодитися з О. Шмеманом, який фокусується на триєдності літургії: «Від початку, очевидною й безперечною є ця триєдність – Зібрання, Євхаристія, Церкви, і про неї, вслід за апостолом Павлом, одноставно свідчить усе раннє передання Церкви. У розкритті її суті й полягає основне завдання літургійного богослов'я» (Шмеман, 2007, с. 7). Але ця триєдність «перестала бути очевидною для сучасної церковної свідомості» (Шмеман, 2007, с. 8).

Літургійне богослов'я опікується поясненням і водночас посвяченням у невидимий, таємничий аспект Божої присутності в богослужінні та через нього в житті Церкви. Літургійне богослов'я не ігнорує видимі аспекти та форми еволюції богослужіння, але, починаючи з них, намагається посвятити людину в таємницю Божої присутності. Воно має містагогічну функцію (*Μυστήριον* – таємниця, секрет; *ἄνω* – приносити), його мета – вийти за межі зовнішніх форм прояву богослужіння та посвятити віруючого в таємницю Божої присутності. Літургійне богослов'я

прагне вирішити напруженість між видимим і невидимим, між створеним і нествореним, між чуттєвим і зрозумілим, наголошуючи на необхідності вивчення як форм прояву богослужіння, так і його глибокого богословського значення.

Суть богослужіння полягає в його езотеричному, внутрішньому боці присутності Бога в людському серці, в імперативі «малювання» образу Христа, у переході від образу до подоби через дотримання святих заповідей і сакраментальне життя, таким чином, щоб через цю внутрішню літургію в кожному з нас народжувався новий Христос – брат Христа – через нове життя, закладене хрещенням, і через особисті дари кожного з нас.

Зовнішнє богослужіння є не що інше, як видимий прояв внутрішньої літургії.

Ці два аспекти повинні залишатися в рівновазі: якщо надмірний акцент робиться на зовнішніх формах, це призводить до формалізму, а якщо акцент робиться суто на внутрішніх – це призводить до пієтизму та спотворених форм духовного життя (ліричний фанатизм).

Коли зовнішні форми підкреслюються без супроводу відчуття Божої присутності, виникає формалізм і особливо рутини.

Зв'язок між внутрішнім і зовнішнім богослужінням має будуватися на дихотомічній структурі людини: з одного боку, вона відчуває потребу екстерналізувати внутрішній досвід, а з іншого – об'єктивувати й обґрунтовувати зовнішні акти прояву. Публічне і приватне богослужіння – це дві реальності єдиного живого й особистого діалогу з Богом. Особисте внутрішнє життя відкриває людину для розуміння та сприйняття видимого ритуалу, а видимий ритуал – це засіб, через який Бог дає людині силу наблизитися до Нього в духовному житті, здійснюючи справжню «літургію за літургією».

Коренем здорового зовнішнього поклоніння є справді здорове внутрішнє життя.

Людина виконує справжню літургію після богослужіння, застосовує на практиці дари, які вона отримує через сакраментальне життя. Ця діяльність дарів показує людині глибини сакраментального життя та робить її чутливою до присутності та дії благодаті через Святі Таїнства. Через них ми отримуємо силу застосовувати на практиці дари, дані Богом; необхідно лише віддати свою волю цій діяльності. Застосуванням дарів на практиці людина все більше

відчуває присутність Бога у видимих діяннях. Існує незнищенний зв'язок між етико-аскетичним життям (дотриманням заповідей) і сакраментальним життям.

Мета богослужіння – наблизити людину до Бога. Участь у літургії дозволяє не просто відчувати співпричетність до спільноти віруючих, це насамперед формує релігійну ідентичність, коли віра з абстрактної доктрини перетворюється на екзистенційний акт, який безпосередньо проживається людиною. Це здійснюється через зішестя Бога до людини, що, у свою чергу, веде до сходження людини до Бога. Саме тому виділяють три функції православного богослужіння: харизматичну або освячувальну функцію; латревтичну, або хвалебну, функцію; навчальну функцію. На наш погляд особливо вагу для правильного усвідомлення того, що відбувається під час богослужіння, могло би мати саме літургійне богослов'я. Слушною є думка професора Богословської школи університету Арістотеля в Салоніках Панайотіса Іфантіса: «У часі переважно перехідної та мінливої ери, в якій ми живемо, питання майбутнього богослов'я є не академічним, а глибоко екзистенційним. Прогрес науки і техніки звільнив людину від багатьох пут, але водночас відчужив її від самої себе. У цьому контексті богословська думка не може задовольнятися роллю спостерігача. Вона повинна бути поруч з людиною, допомагати їй заново відкрити свою ідентичність та сенс існування» (Іфантіс).

Історія християнського богослужіння не починається з епохи Нового Завіту. Його коріння варто шукати у глибині й унікальності єврейського богослужіння, яке практикували Спаситель та святі апостоли. Спаситель наповнив його новим змістом, надавши йому унікального й універсального характеру, призначеного для нового обраного народу. Це нова й унікальна перспектива християнського богослужіння. Бог Свого народу живий і діяльний, як був з обраним народом у Строму Завіті, та перебуває в Церкві через Утілення, Жертву, Воскресіння та Вознесіння Сина Божого.

Давність форм богослужіння свідчить про духовні вимоги, які були основою його формування. Християни кожної епохи покликані піднятися, зростати до цих вимог, а не зводити богослужіння до рівня ритуалу й духовної бідності, через які воно б втратило своє справжнє значення.

До IV ст. богослужіння характеризувалося імпровізацією: молитви вимовлялися вільно без письмового тексту, проте дотримувалися загальної молитовної схеми. З появою єресей літургійні тексти почали записуватися, з метою створення однорідності та стабільності богослужіння. Бажалося, щоб цей живий і особистий діалог з Богом виражався в чітко встановлених формах, легкодоступних і зрозумілих для всіх християн, що сприяло б збереженню єдності віри та сповідуванню істини апостольської традиції. Класичною моделлю для реалізації цих вимог є складання Євхаристійної Анафори архієпископом Кесарії Каппадокійської св. Василієм Великим, до якої він додав біблійний і догматичний зміст, зробивши її найпрекраснішим богослужбовим текстом православного Сходу.

Єдність та однаковість православного богослужіння забезпечуються присутністю та дією Святого Духа, який приходить туди, де виражається та живиться істина первинної апостольської традиції. По своїй суті богослужіння має апостольське походження та зберігає красу й багатство первинного богослужіння, навіть якщо його форми вираження (тексти, гімни, жести, літургійні дії) зазнавали безперервної еволюції протягом історії. Коли ми говоримо про багатство та різноманітність у богослужінні, маємо на увазі передусім його езотеричне, внутрішнє багатство, яке передає православне богослужіння, багатство, що знайшло форми вираження, відповідні красі людської душі. Отже, через богослужіння людина бере участь усіма своїми духовними силами в живому й особистому діалозі з Богом, якого Він бажає. Через літургію людина долучається до спільноти, об'єднаної досвідом Таїнства. Вона стає носієм певної релігійної ідентичності – східної чи західної. І вивчення літургійного богослов'я може тут сприяти не лише усвідомленню власної релігійної ідентичності, а й розумінню діалогу між ідентичностями, а не їх протиставлення: адже Україна нині є активною учасницею єкуменічного руху.

Завдяки обізнаності в літургічному богослов'ї віруючі також краще розуміють релігійну символіку, яка використовується під час богослужіння. Символ – зв'язок між Богом і світом, це може бути щось матеріальне, що маркує нематеріальні речі, це та драбина, яка допомагає людському духу піднятися до духовної реальності. Православне богослужіння

сповнене символів, бо через кожен видимий акт невидима реальність Царства Небесного ділиться з віруючими. Отже, літургійний символ – це передусім відкриття присутності Бога в богослужінні та через нього. Після Вознесіння Спасителя на небо ми вже не можемо тілесно торкатися Христа, проте Він продовжує Свою дію серед нас через видиму матерію, яка стає середовищем для прояву Його присутності. Невидима присутність Бога в Церкві може відчуватися і виявляється через символ.

Православ'я є православ'ям передусім через своє богослужіння. У ньому міститься вся його історія, усе догматичне вчення, увесь духовний досвід, і саме через богослужіння православ'я виконує важливу місію підготовки людини до вічного життя. Богослужіння є безцінним скарбом православ'я, бо в його центрі – Літургія, через яку минуле, теперішнє і майбутнє об'єднуються в безперервному «тут і тепер», яке є проявом вічного життя. І тому важливим завданням літургійного богослов'я є насамперед розуміння глибинного смислу того, що відбувається під час літургії, особливо же Євхаристії: це не просто анамнеза (спомин) Христа й відтворення подій минулого, але це «анамнеза майбутнього», «есхатологічна подія», «вихід за межі всіх розділень, як природних, так і соціальних, що підтримують існування світу у стані дезинтеграції, фрагментарності, розкладу, отже, у стані смерті» (Зізулас, с. 258–259).

Літургії, що збереглися донині, є результатом тривалого процесу еволюції та вдосконалення: адже видатні ієрархи Церкви збагачували літургійний текст догматичним змістом і надавали їм витонченої форми вираження.

Богослужіння – справа всієї Церкви, її повноти. Нині завдання християнства полягає в тому, щоб заново відкрити та повністю пережити цей досвід присутності Святого Духа в культовому тексті та через нього, так, щоб православне богослужіння діяло природно, а не нав'язувалося зовнішніми засобами.

Ідеї літургійного богослов'я також спричиняють зміни в церковній практиці, оскільки формують завдання для літургійного оновлення, відродження або реформи. Ставлення віруючої людини до богослужіння залежить від того, наскільки вона знайома з богослужбовим культом, його походженням, сутністю та змістом.

Уперше в академічному богослов'ї термін «літургійне богослов'я» ужив ієромонах Кіпріян Керн. Дослідник поставив за мету систематично витлумачити православне богослужіння. Він шукав богословський підхід до його пояснення не стільки для створення богословського коментаря, скільки для використання богослужіння як допоміжного засобу в побудові богословської системи православ'я. Під літургійним богослов'ям він розумів систематизацію богословських ідей, що містяться в богослужінні та богослужбових текстах.

Уведенням цієї освітньої компоненти до освітньо-професійної програми другого (магістерського) рівня з богослов'я в Чернівецькому національному університеті імені Юрія Федьковича (далі – ЧНУ) робоча група пропонує здобувачам вищої освіти в систематизованому викладі ознайомитись з догматичними та моральними ідеями, що містяться в богослужбових текстах Православної церкви в їхньому історичному розвитку.

Основні завдання вивчення дисципліни «Літургійне богослов'я» у ЧНУ такі: засвоїти богословський статус систематичного опису богослужіння і літургійного передання Церкви; дати визначення понять і категорій, за допомогою яких можна виразити сутність літургійного досвіду Церкви; зв'язати ці визначення та поняття із системою понять богословських понять, що тлумачать віровчення Церкви; об'єднати окремі дані літургійного досвіду в єдине ціле – у «закон молитви», соприродність Церкви, визначити «закон віри»; опрацювати богословські та моральні ідеї, що містяться в гімнографічному спадку Православної церкви; сформулювати особисте та глибоке розуміння значення візуального сакрального образу в житті християнина й Церкви. Інтеграція літургійного богослов'я в освітню програму сприятиме не лише теоретичному засвоєнню знань, але і їх глибокому усвідомленню, насамперед – усвідомленню власної релігійної ідентичності, формуванню відчуття себе частиною живої Церкви, що є носієм культурної пам'яті та багатої традиції, яка налічує вже не одне століття.

Упровадження цього курсу, очевидно, потребуватиме розроблення методичних матеріалів. Зазначимо, що орієнтири, на які можна спиратися, уже існують. Так, на Заході вже є методичні матеріали, які вважаються класичними із цієї дисципліни (звісно, їх варто

використовувати з урахуванням конфесійних особливостей і необхідної корекції). Так, найбільш фундаментальним посібником з літургійної теології (і також літургіки) є чотиритомник А. Мартімора, що глибоко систематизує і аналізує всі аспекти літургії – не лише історичні, але й практичні (Martimort, 1985). Р. Тафт є автором цілої низки робіт, що показують формування і еволюцію східної (візантійської) традиції (див., напр.: (Taft, 1978)). Усі ці роботи, очевидно, потребують адаптації.

В Україні також уже закладені основи створення власної школи літургійного богослов'я (див. докл.: (Дудченко, 2017, с. 63–64)). Проте тут ця дисципліна все ще має статус «молодої науки» і лише формує власні принципи й основи її викладання.

Висновки. Як бачимо, головною проблемою літургійного богослов'я як галузі сучасного богослов'я в Україні є відсутність єдиного погляду на мету та завдання дисципліни. Важливим є проведення кордону між літургійним богослов'ям та літургікою, що не завжди просто. Літургійне богослов'я має зосереджуватися на езотеричному аспекті присутності Бога в серці людини більше, аніж на засвоєнні текстів і ритуалі літургії. Важливо також зберігати баланс, не віддавати великої переваги ані зовнішнім формам літургії (аби не впасти у формалізм), ані внутрішнім (аби не впасти в ліричний фанатизм). Богословська наука має критично використовувати цінну та багатовікову церковну традицію. Запровадження літургійного богослов'я в богословські освітні програми дозволить краще ознайомити студентів з містагогічною функцією літургії, а також сприятиме чіткішому усвідомленню їхньої релігійної ідентичності (як і навчить вибудовувати комунікацію із представниками інших ідентичностей). Нині в Україні триває вивчення напрацювань закордонних богословів, перекладаються основні праці (не лише наукові, але й методичні). Включення цієї дисципліни в освітній процес в Україні сприятиме глибокому інтегруванню вітчизняної богословської освіти в європейському інтелектуальному просторі. Перспективи подальших досліджень можливі в кількох аспектах, як-от: осмислення ролі літургійного богослов'я як площадки для побудови єкуменічного діалогу, систематизація стану українського літургійного богослов'я, аналіз міждисциплінарного потенціалу цієї дисципліни тощо.

Список використаних джерел:

- Бенедикт XVI. (2012). *Дух літургії: уведення* (пер. з нім.). Львів: Добра книжка, 143 с.
- Документи Другого Ватиканського Собору* (1962–1965). (2014). Львів: Свічадо, 608 с.
- Дудченко, А. (2017). Особливості літургійного богослов'я в сучасній Україні. Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія, 38 (51), 58–65.
- Зізіюлас, Й. (2005). *Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви* (пер. з англ.). Київ: Дух і Літера, 276 с.
- Рудейко, В. (2015). *Христос посеред нас. Впровадження у літургійне богослов'я Церков візантійської традиції*. Львів: Видавництво УКУ, 284 с.
- Рудейко, В. (2016). *Часослов за канонем лаври святого отця нашого Сави*. Львів: Видавництво УКУ, 240 с.
- Іфантіс, П. У пошуках майбутнього теологічної науки. *Київське православ'я: міжнародний науковий проєкт «Православного Духовного Центру апостола Івана Богослова»*. <http://kyiv-pravosl.info/2025/10/15/u-poshukah-majbutnoho-teolohichnoji-nauky/> (дата звернення: 20.10.2025).
- Шмеман, О. (2007). *Євхаристія. Таїнство Царства* (пер. з рос.). Львів: Свічадо, 272 с.
- Cherry, C. M. (2010). *The Worship Architect: A Blueprint for Designing Culturally Relevant and Biblically Faithful Services*. Grand Rapids: Baker Academic, 320 p.
- Kavanagh, A. (1984). *On Liturgical Theology*. New York: Pueblo Publishing Company, 205 p.
- Martimort, A.-G. (1985). *The Church at Prayer: An Introduction to the Liturgy*. New York: Liturgical Press, 195 p.
- Taft, R. (1978). *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom. The Great entrance: a history of the transfer of gifts and other pre-anaphoral rite*. Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 494 p.
- Webber, R. E. (2008). *Ancient-Future Worship: Proclaiming and Enacting God's Narrative*. Grand Rapids: Baker Books, 192 p.
- Vagaggini, C. (1976). *Theological Dimensions of the Liturgy: A General Treatise on the Theology of the Liturgy* / transl. from the Italian by L. J. Doyle, & W. A. Jurgens. Collegeville: Liturgical Press, 996 p.

References:

- Benedict XVI. (2012). *The Spirit of the Liturgy* [Trans. from German]. Lviv: Dobra Knyzhka. [in Ukrainian].
- Dokumenty Druhoho Vatykan's'koho soboru* (1962–1965) [Documents of the Second Vatican Council (1962–1965)]. (2014). Lviv: Svichado. [in Ukrainian].
- Dudchenko, A. (2017). *Osoblyvosti liturhiinoho bohoslov'ia v suchasni Ukraini* [Features of Liturgical Theology in Contemporary Ukraine]. Scientific Journal of the National Pedagogical University named after M. P. Drahomanov. Series 7: Religious Studies. Cultural Studies. Philosophy, 38 (51), 58–65. [in Ukrainian].
- Zizioulas, J. (2005). *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* [Trans. from English]. Kyiv: Dukh i Litera. [in Ukrainian].
- Rudeiko, V. (2015). *Khrystos posered nas. Vprovadzhennia u liturhiine bohoslov'ia Tserkov vizantiis'koi tradytsii* ["Christ Is Among Us": An Introduction to the Liturgical Theology of the Byzantine Churches]. Lviv: Ukrainian Catholic University Press. [in Ukrainian].
- Rudeiko, V. (2016). *Chasoslov za kanonom lavry sviatoho ottsia nashoho Savy* [The Horologion According to the Rule of Our Holy Father Saba's Lavra]. Lviv: Ukrainian Catholic University Press. [in Ukrainian].
- Ifantis, P. (2025, October 15). *U poshukah maibutnoho teolohichnoi nauky* [In Search of the Future of Theological Science]. Kyiv Orthodoxy: International Scientific Project "Orthodox Spiritual Center of the Apostle John the Theologian". Retrieved from: <http://kyiv-pravosl.info/2025/10/15/u-poshukah-majbutnoho-teolohichnoji-nauky/> [in Ukrainian].
- Schmemmann, A. (2007). *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom* [Trans. from Russian]. Lviv: Svichado. [in Ukrainian].
- Chery, C. M. (2010). *The Worship Architect: A Blueprint for Designing Culturally Relevant and Biblically Faithful Services*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Kavanagh, A. (1984). *On Liturgical Theology*. New York: Pueblo Publishing Company.
- Martimort, A.-G. (1985). *The Church at Prayer: An Introduction to the Liturgy*. New York: Liturgical Press.
- Taft, R. (1978). *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom: The Great Entrance – A History of the Transfer of Gifts and Other Pre-anaphoral Rites*. Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium.
- Webber, R. E. (2008). *Ancient-Future Worship: Proclaiming and Enacting God's Narrative*. Grand Rapids: Baker Books.
- Vagaggini, C. (1976). *Theological Dimensions of the Liturgy: A General Treatise on the Theology of the Liturgy* (L. J. Doyle, & W. A. Jurgens, Trans.). Collegeville: Liturgical Press.

Дата надходження статті: 27.10.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК 94 (100) «715»: [299.4 + 274]

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.5>

Лобода Дмитро Олександрович,

доктор філософії, доцент,

завідувач кафедри всесвітньої історії,

релігієзнавства та методик їх викладання

Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка

orcid.org/0000-0001-6501-2895

Researcher ID: JCE-8826-2023

dmitry.lobod@gmail.com

Вільховий Юрій Віталійович,

кандидат історичних наук, доцент,

доцент кафедри всесвітньої історії,

релігієзнавства та методик їх викладання

Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка

orcid.org/0000-0003-2313-5197

fhg.vilhovuy@gsuite.pnpu.edu.ua

Год Наталія Володимирівна,

кандидат педагогічних наук, доцент,

доцент кафедри всесвітньої історії,

релігієзнавства та методик їх викладання

Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка

orcid.org/0000-0003-1715-1967

Researcher ID: KDM-9557-2024

fhg.god@gsuite.pnpu.edu.ua

ВІД ГУМАНІЗМУ ДО ПРОТЕСТАНТИЗМУ: ПОЛІТИЧНІ, МЕНТАЛЬНІ ТА ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ ТРАНЗИТИ РЕНЕСАНСУ – РЕФОРМАЦІЇ

У статті здійснено комплексний аналіз взаємозв'язків між європейським Ренесансом і Реформацією крізь призму політичних, ментальних та інтелектуальних трансформацій, що відбувалися в XIV–XVI століттях. Автори розглядають дві епохи не як ізольовані явища, а як взаємопов'язані етапи еволюції європейської цивілізації, між якими існували «транзити» ідей, цінностей та культурних моделей. Звертається увага на трансформацію ролі особистості в системі відносин Церква – людина, Церква – держава та Церква – суспільство, а також на поступове зростання критичного ставлення до інституційної канонічної Церкви. Одним із ключових результатів цього процесу стало розмежування понять «духовність» і «релігійність», що дозволило гуманістам і реформаторам по-новому осмислити роль віри в житті людини. Розкрито, як гуманістична методологія (орієнтація на першоджерела, філологічний та історико-критичний підхід) була успадкована та розвинута діячами Реформації, які прагнули поєднати індивідуальну духовну автономію з оновленою християнською доктриною. Прикладами цього інтелектуального обміну є вплив гуманістичних методів Еразма Роттердамського на реформаторські погляди Мартіна Лютера, а також використання історико-критичного аналізу біблійних текстів Лоренцо Валлою. Це заклало засади для перегляду церковних авторитетів. Водночас постаті на кшталт Жана Кальвіна та Філіпа Меланхтона втілювали синтез гуманістичної освіченості та релігійної реформаційної ревності, демонструючи, як особистісна духовність могла поєднуватися з доктринальною реформою.

У роботі проаналізовано політичні чинники, зокрема послаблення папської централізації та зростання ролі світських можновладців, що створювали сприятливий ґрунт для поширення ідей релігійної свободи та секуляризації. Автори роблять висновок, що Ренесанс і Реформація були етапами єдиного процесу переосмислення духовних і соціокультурних основ європейського світу. Запропонований підхід дає змогу побачити безперервний діалог між гуманістичною та реформаційною думкою, що суттєво вплинув на формування нової релігійної ідентичності та культурної парадигми ранньомодерної Європи.

Ключові слова: антична спадщина, гуманізм, духовність, європейська ідентичність, катафатичне богослов'я, католицизм, папська централізація, Пізнє середньовіччя, протестантизм, релігійність, Ренесанс, Реформація, секуляризація, християнська доктрина.

Loboda Dmytro,

*Doctor of Philosophy, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of World History, Religious Studies and Teaching Methods
Poltava V.G. Korolenko National Pedagogical University
orcid.org/0000-0001-6501-2895
Researcher ID: JCE-8826-2023
dmitrylobod@gmail.com*

Vilkhovi Yuri,

*PhD in History, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of World History, Religious Studies and their Teaching Methods
Poltava V.G. Korolenko National Pedagogical University
orcid.org/0000-0003-2313-5197
fhg.vilhovuy@gsuite.pnpu.edu.ua*

Hod Nataliia,

*PhD in Pedagogical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of World History, Religious Studies and their Teaching Methods
Poltava V.G. Korolenko National Pedagogical University
orcid.org/0000-0003-1715-1967
Researcher ID: KDM-9557-2024
fhg.god@gsuite.pnpu.edu.ua*

FROM HUMANISM TO PROTEST: POLITICAL, MENTAL, AND INTELLECTUAL BRIDGES FROM THE RENAISSANCE TO THE REFORMATION

The article offers a comprehensive analysis of the interconnections between the European Renaissance and the Reformation through the prism of political, mental, and intellectual transformations that took place in the XIVth–XVIth centuries. The authors examine these two epochs not as isolated phenomena but as interconnected stages in the evolution of European civilization, linked by “transits” of ideas, values, and cultural models. Attention is drawn to the transformation of the individual’s role within the systems of relations “Church – individual”, “Church – state”, and “Church – society”, as well as to the gradual rise of critical attitudes toward the institutional Church. One of the key outcomes of this process was the distinction between the concepts of “spirituality” and “religiosity,” which enabled humanists and reformers to reconceptualize the place of faith in human life. The study demonstrates how the humanist methodology – emphasizing primary sources, philological precision, and historical-critical approaches – was adopted and further developed by the Reformation leaders, who sought to unite individual spiritual autonomy with a renewed Christian doctrine. Examples of this intellectual exchange include the influence of Erasmus of Rotterdam’s humanist methods on Martin Luther’s reformist ideas, as well as Lorenzo Valla’s historical-critical analysis of biblical texts, which laid the groundwork for reassessing ecclesiastical authority. At the same time, figures such as John Calvin and Philipp Melancthon embodied the synthesis of humanist erudition and reformist zeal, illustrating how personal spirituality could be harmonized with doctrinal reform.

The article also examines political factors, particularly the weakening of papal centralization and the growing influence of secular rulers, which created a favorable environment for the spread of ideas of religious freedom

and secularization. The authors conclude that the Renaissance and the Reformation constituted stages of a single, continuous process of rethinking the spiritual and sociocultural foundations of the European world. This approach makes it possible to recognize an ongoing dialogue between humanist and reformist thought, which significantly shaped the formation of a new religious identity and the cultural paradigm of early modern Europe.

Key words: ancient heritage, cataphatic theology, Christian doctrine, European identity, humanism, Late Middle Ages, papal centralization, Reformation, religiosity, Renaissance, secularization, spirituality.

Доба Середньовіччя в пересічних людей асоціюється із хрестовими походами, керівною роллю Церкви й вогнищами інквізиції супроти інакомислячих. На противагу цьому Відродження в масовій свідомості постає як інтелектуальне й мистецьке явище, що існувало осторонь, ніби паралельно чи опозиційно. Усталений стереотип – представники Відродження не визнавали «Божого провидіння» над усім, що відбувалося у світі. Ренесанс навіть називають відправною точкою ранньомодерного часу, коли розпочався перегляд ортодоксальних засад існування європейського суспільства. На наш погляд, такі уявлення про період XIV–XVI ст. є не досить обґрунтованими.

Тривалий час у науковому дискурсі звертали увагу лише на радикальні погляди мислителів європейського Відродження, що полягали у прагненні витіснити релігійний світогляд принципово новим, секуляризованим. Звернення ж мислителів Ренесансу до теології, активне моралізаторство й неприховану побуту релігійність дослідники пояснювали «непослідовністю» (Tendler, 2017).

Так яке ж справжнє ставлення представників Відродження до релігії? Чи звернення до античного спадку остаточно зруйнувало авторитет християнства для інтелектуальної еліти, чи навпаки, наситило богослов'я новими альтернативними ідеями? Чи не має сучасне суспільство – мистецтвознавці, літературознавці, філологи, культурологи й інші фахівці – викривленого уявлення про згадану епоху, через її позитивістські оцінки просвітниками й представниками романтизму XVIII–XIX ст.?

Пошук відповідей на ці питання робить актуальним наше звернення до міждисциплінарної методології з історії, релігієзнавства й філософії. Ми спробуємо проаналізувати політичні, ментальні й інтелектуальні мости між Ренесансом і Реформацією.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Варто зазначити, що вітчизняні розвідки з історії соціально-політичних, теософських

і педагогічних учень мислителів доби Відродження є досить обмеженими у своїй питомій вазі. Зокрема, це здебільшого праці Б. Года, Н. Год (Год, 2012, с. 77) і Р. Басенка (Год, 2019).

Серед зарубіжних авторів важливим джерелом наукового осмислення ідеї статті стали концепції Люсьєна Февра (Febvre, 1982) та Стівена Грінблатта (Greenblatt, 1980). Безпосередньо питанню соціокультурного наступництва Ренесансу та Реформації присвячені праці С. Шенджан і К. Окер. Перша дослідниця влучно відмітила, що ідеї Ренесансного гуманізму – індивідуалізм, *ad fontes*, критичне мислення – заклали інтелектуальне підґрунтя для реформаційного руху Лютера та сприяли зародженню національних держав у Європі (Şencan, 2025).

К. Окер у праці «Гібридна Реформація: соціальна, культурна та інтелектуальна історія протиборчих сил» стверджує, що Реформація не була лише конфронтацією між католицизмом і протестантизмом, а рухом, в якому важливу роль відіграли не лише релігійні реформатори, а й гуманісти, пересічні миряни й навіть конформісти. Автор поєднує гуманістичну традицію Ренесансу з розвитком протестантського дискурсу – через розрив, заперечення і синтез культурно-політичних практик. Амбівалентність та культурні компроміси постають джерелом гнучкого переходу від світського гуманізму до релігійного протесту та появи нових конфесій (Ocker, 2022).

Мета статті полягає у спробі виявити й обґрунтувати концептуальні зв'язки в політичному, ментальному й інтелектуальному вимірах між європейським Ренесансом і Реформацією.

Досягнення поставленої мети забезпечується методологічною основою дослідження. Вона ґрунтується на міждисциплінарному підході, що дозволило інтегрувати історичний, філософський, культурологічний і релігієзнавчий виміри. Така методологічна рамка дала змогу розглядати феномени Ренесансу та Реформації як єдиний процес інтелектуальної еволюції Європи, що охоплює аксіологічні, політичні, ментальні та духовні трансформації. Концептуальна лінія

нашого дослідження проходить у культурно-історичному контексті розвитку гуманізму, Реформації і раннього протестантизму, що змушує розглядати тогочасну європейську людину в новому аксіологічному вимірі. Як наслідок, культурно-сміслові парадигми і цінності античної, середньовічної і новоевропейської людини потребують критичного переосмислення.

Теоретичною базою дослідження стали концепції цивілізаційного підходу (для простеження довготривалих змін у структурі європейської культури), культурно-антропологічного підходу (для аналізу зміни статусу особистості в добу Відродження), феноменології релігії (для виявлення зміни способів переживання віри, свободи, гріха, спасіння, ментальних зсувів між середньовічною колективною релігійністю та індивідуалізованою духовністю Ренесансу й Реформації), а також етико-герменевтичної традиції (для осмислення текстів у їхньому історико-культурному контексті). Зокрема, відповідно до такого підходу, ми застосовуємо герменевтичну концепцію німецького дослідника Отто Больнова. Серед іншого, в основі лежить принцип історизму, що дозволяє розглядати філософсько-богословські ідеї як продукт свого часу, що детермінований соціокультурними контекстами епохи.

Для реалізації поставленої мети застосовано низку **методів дослідження**: аналізу, синтезу, історико-порівняльний метод (для виявлення спільних і відмінних рис між гуманістичною та реформаційною традиціями), герменевтичний метод (для інтерпретації першоджерел і текстів мислителів епохи Ренесансу й Реформації в контексті їхнього світогляду), історико-критичний метод (для аналізу богословських і філософських ідей, зокрема, у межах гуманістичної традиції *ad fontes* («до джерел»)), історико-ретроспективний метод (для відстеження витоків реформаційних ідей у контексті історичної спадкоємності між гуманізмом і раннім протестантизмом), порівняльно-аналітичний метод (для зіставлення різних моделей релігійної свідомості та соціокультурних практик), системно-структурний метод (для виявлення взаємозв'язків між інтелектуальними, ментальними й політичними процесами доби), компаративно-історичний метод (для обґрунтування закономірностей тяглості розвитку ідей гуманізму), світоглядного плюралізму (для пояснення співіснування різних систем

цінностей, типів мислення та духовних орієнтацій з метою уникнення редукціонізму).

Виклад основного матеріалу. Критика марнославства й марнотратства римської курії та її місцевих прелатів відома ще з розвиненого середньовіччя. У період XI–XIV ст. не завжди добродієм шляхом істотно виросли доходи Церкви, серед духовенства рівень корупції зростав синхронно зниженню рівня вченості. У період хрестових походів Церква активно залучала нові «надходження»: завдяки новим податкам, рентам, продажу індульгенцій, державним зборам на утримання армії, а також фінансовим схемам, як-от кредитування хрестоносців, попри заборону лихварства (Коуата, 2024, р. 54). Зокрема, лише між 1188 і 1326 рр. Церква запровадила 43 нові збори та податки, що збільшило її матеріальне збагачення через переважно не «духовні послуги» (Ekelund, 2012, р. 133).

Економічна політика Католицької церкви не представлялася безвинною, тому спорадично призводила до опозиційних випадів з боку умовної «громадськості». Навіть її вихідці дуже часто критикували Рим за відхід від традиційної християнської аскези. Наприклад, згадаємо Вальтера Шатильйонського (прибл. 1135–1201 рр.), одного з найвідоміших представників поезії вагантів, який служив при дворі Генріха II і сам був каноніком і богословом. Він ще задовго до Ренесансу й Реформації дозволяв відверті випадки проти вищого духовенства. «Любить злото курія за блискучу вроду, за боки карбовані, за високу пробу, за круглястість вигляду і за те, що дзвонить: бо як дзвонить золото, то мовчать закони», – іронізував поет у своїх віршованих рядках «Проти пороків Риму» (Шатильйонський, 2020, с. 125).

Події Авіньйонського полону (1309–1376 рр.) поглибили суперечності в лоні Церкви та спричинили розкол серед білого духовенства. Велика західна схизма (1378–1417 рр.) завдала неправного удару інституту папства, його авторитет стрімко згасав. Залишалось питанням часу, коли церковні контрверзи, підігріті внутрішньополітичними okazіями в Папській державі, разом зі збуренням населення, підхопить політичний істеблішмент Європи і дасть «зелене світло» масштабним реформам у духовному житті західного світу.

За результатами Констанцького собору (1414–1418 рр.) ствердилася концепція, за якою

колективний орган управління – власне собор отримав найвищу владу (дану Христом), навіть більшу за владу понтифіка. Хоча після того папи ще повернуть собі *de facto* авторитарну й абсолютиську владу, а пізніше ще й *de jure* статус папського примату за рішеннями Базельського собору (1431–1449 рр.), європейські монархії та широкі верстви населення більше не сприйматимуть постать очільника Римської церкви як недоторкану чи непомильну. Папство все більше «скочувалося» на політику регіонального рівня, зосередившись на централізації державної влади, розвитку культури, фокусувалося на «мирських аспектах», передусім власного життя. Папська курія радше нагадувала королівський двір, де зустрічалися інтелектуали, проводили художні експерименти й поширювали інноваційні ідеї. Поступово Рим став містом гуманізму, а понтифіки – провідними поборниками цього руху (Миколай V, Пій II, Сікст IV), живими символами Відродження (Ното, 2020, с. 170, 171).

Не можна залишити поза увагою і події протистояння гвельфів і гібелінів. У хитросплетіннях європейської геополітики Престол Святого Петра втрачав ореол трансцендентності та ставав усе більш утилітарним. Поки відбувалася активна «італізація» папства й курії, з метою запобігання впливу інтересів інших держав на життя Церкви, втрачався реальний зв'язок з «периферією». XV ст. характеризується інтенсивною критикою морального занепаду церковних інститутів, розпусти, непотизму, нищого рівня душпастирства, порушення принципів священної бідності. На фоні замилювання пап мистецькими надбаннями Кватроченто Європою ширилися, не в останню чергу завдяки ідеям гуманістів, заклики до негайної реформи церковних звичаїв, невідкладного повернення до євангельських принципів, відмови від мирських інтересів папства. Ці настрої, що вирували як зовні церкви, так і в середині, залишалися без уваги, доки не стали духовною основою релігійних течій послідовників Джона Вікліфа (прибл. 1320–1384 рр.) в Англії або Яна Гуса (прибл. 1370–1415 рр.) у Чехії, які були визнані єретичними.

Занедбання Римською церквою власної духовної місії, отже, ідентичності, низький інтерес з боку духовенства до піклування про душі, виконання пастирських і літургійних обов'язків, пристрасть до багатства представників вищого духовного кліру, різко

контрастували із дбайливим ставленням до церковних канонів, моральністю і відданістю духовному покликанню ченців. Це не могло залишатися непоміченим серед вірян. Занадто стурбована політичними проблемами – відновлення державних інституцій Святого Престолу на Апеннінах, папська канцелярія втратила контроль над питаннями морального відродження в Європі, тому ця функція стала доступною іншим силам (Ното, 2020, с. 173).

Поширення ренесансно-гуманістичної культури сприяло переоцінці особистості та її потенціалу, ставило на порядок денний можливості особистих стосунків з Богом. Додамо до цього зростання темпів транскордонного поширення знань та інформації завдяки друкарському верстата Йогана Гутенберга й отримаємо «релігійний бум», що почався в 1517 р. появою відомих «95 тез» Мартіна Лютера та надалі сколихнув увесь континент (Ното, 2020, с. 174).

Навіть в Італії, у Флоренції, після вигнання Медічі, Джироламо Савонарола (1452–1498 рр.) відверто критикував корупцію серед духовенства та вимагав морального й суспільного оновлення. Він закликав звернутися до Святого Писання і простоти віри – тем, які згодом стануть центральними у протестантському русі. Його праця “*Compendio di rivelazioni*” (укр. «Скорочений виклад одкровенень») активно поширювалася через друк в Італії, Парижі, Ульмі й заклала фундамент для протестантських ідей. Певним чином Дж. Савонарола був взірцем морального й духовного наслідування для Мартіна Лютера. Коли йому заборонили проповідувати власні ідеї, що загрожували для Флоренції папським інтердиктом, відлучений від церкви чернець звернувся з особистими листами до суверенів Іспанії, Англії, Угорщини, Німеччини та Франції. У них він закликав скликати генеральний собор для усунення папи Олександра VI (вихідця впливової династії Борджіа), який показав себе негідним лідером християнського світу: «Церква кишить мерзотами від маківки до п'ят. Однак ви не лише не застосовуєте жодних ліків, але й віддаєте шану причині бід, якими вона осквернена <...> Тепер я свідчу, Бог мені свідок, що цей Олександр не є папою, і його не можна вважати таким. Залишаючи осторонь смертний гріх симонії, через який він отримав папську кафедру та щодня продає бенедикції Церкви

тому, хто запропонує найвищу ціну, а також залишаючи осторонь інші його очевидні вади, я урочисто заявляю, що він не християнин і не вірить у жодного Бога. Невір'я не може ширитися далі» (McGeown, 2010).

Такі заклики підігрівали політичні амбіції європейських володарів. Спрямовані проти папства випадки спонукали активізацію руху за реформу Церкви. Зокрема, у державах феодально роздробленої Німеччини, у швейцарських містах і навіть в Англії зацікавленість політичних еліт у секуляризації церковного майна та поширенні влади на релігійну й духовну сферу також мали вирішальне значення для утвердження Реформації (Каварріа, 2020, с. 169).

Водночас, на нашу думку, це не завжди було спровоковано питанням жаги до необмеженої влади європейських монархів: правителі мали покликання та відчували тягар відповідальності за майбутнє династії в найширших смислах. Завдяки гуманістам та поширенню їхніх учень про «ідеального правителя» формувалися ціннісні уявлення про те, як вправно керувати державою і суспільством для сталого розвитку правлячого роду (Лобода, 2021, с. 188).

Водночас вчення гуманістів, як ми вже зазначали, не було антирелігійним. Виховання в душі схоластики самих гуманістів, безумовно, також накладало відбиток на їхній світогляд, тому і звернення до дійових осіб Святого Писання не зникало зі сторінок їхніх праць. До ідей своїх античних колег гуманісти ставилися з таким же пієтетом, як і до античної культури загалом. Проте зовсім не йшлося про абсолютне відновлення. Існувала багатовікова традиція християнства, яку гуманісти також цінували й прагнули узгодити з античністю. Історичний континуум (реальність), в якому опинилися мислителі, безумовно, визначав наратив епохи Відродження. Відомо, що Августин Аврелій (V ст.) і Фома Аквінський (XIII ст.) теоретично обґрунтували закономірності процвітання християнської держави. Августин бачив у державі породження Диявола, а Фома – божественний дар. Обоє порівнювали те, як Бог управляє світом, король – королівством, а інтелект – душею людини.

Гуманісти Відродження спиралися на «християнський сократизм» Августина. Наприклад, «благодать» як сакраментальна ідея перейшла із християнства у творчість Франческо Петрарки (1304–1374 рр.) як внутрішня

динаміка – воля, скерована вищими силами (Stinger, 1977, р. 203). Християнська парадигма продовжувала бути духовним і філософським орієнтиром для гуманістів (Gill, 2005, р. 208).

Гуманісти, безумовно, не бачили на чолі держав правителя-язичника чи правителя-розкольників. Правителям надавалися також інші не менш прохристиянські настанови, наприклад: вести аскетичний спосіб життя, пам'ятати й слідкувати Святим Заповідям тощо. З погляду панівної ідентичності, а також позицій кон'юнктури ортодоксальної Католицької Європи, повністю відмовитися від християнської традиції було неможливо. Позиції релігійного світогляду залишалися непорушними. Ренесансні мислителі закликали не знищити християнство, а оздоровити його через повернення до першоджерел християнського віровчення – *ad fontes*. Лінгвістична реформа представників Відродження – заклик повернутися до вивчення творів раннього християнства в оригіналі, оминаючи середньовічні нашарування і коментарі, пізніше дала поштовх розвитку нової граматики-історичної екзегези. Ранньомодерний принцип *solus scriptura* («лише Писання») став наріжним каменем ідеї Реформації (Rummel, 2007, р. 59).

Після Авіньйонського полону вплив кліру на регіональному рівні значно посилювався, інерція дистанціювання від релігійного центру – Риму зберігалася. На ґрунті гуманістичних ідей також зростало бажання мати більш особисті стосунки з Богом, які б утілювалися в ностальгічному очікуванні ідеальної первісної чистоти віровчення з її простотою і строгістю. Зокрема, фламандський дякон Герт Гроуте (1340–1384 рр.) у другій половині XIV ст. проповідував реформу звичаїв і моралі, виступав проти симонії, накопичення багатств, конкубінату духовенства та падіння моралі серед священництва. Так, ще в католицькому середовищі виник рух за інтерналізацію віри – за особисту молитву, читання писання, щоденні роздуми. Саме «Братство спільного життя», яке діяло орієнтовно в першій половині XV ст., віддавало перевагу навчанню латини й основ богослов'я для детального вивчення християнських першоджерел. Ще до Гутенберга братчики заробляли собі на життя копіюванням книжок – їхні скрипторії виробляли порівняно дешеві та прості в дизайні рукописи для широкого вжитку, а не лише для монастирів чи багатих замовників.

Послідовниками й членами братства, яке діяло на теренах сучасних Нідерландів і Німеччини, не були лише ченці, тому їх дуже часто критикувала Католицька церква за «наполовину чернечий» спосіб життя (Van Engen, 2014, p. 119).

Індивідуальне читання стало виявом ранньомодерної релігійності, зміцнювало почуття належності до сфери сакрального, згуртовувало деномінації, які все частіше відходили від будь-якої форми інституційного посередництва з Богом. Гору над інтерпретаціями брало безпосереднє Боже слово, а над формалізованими літургіями – молитва подумки й діалог із трансцендентним. Так склалася ренесансна і, по суті, протореформаційна концепція «Нового благочестя» («*devotio moderna*»). Віруючим рекомендували збагачувати свою душу особистою молитвою і розвивати християнські чесноти (артикульовані свого часу гуманістами), дотримуючись порад духовних наставників, які мали стежити за прогресом віруючих і виправляти крайнощі (Фіореллі, 2020, с. 225).

Оновлення зазнавала й катехитична література. Писемною пам'яткою християнського гуманізму є трактат «Про наслідування Христа» («*De imitatione Christi*», перша третина XV ст.), написаний Фомаю Гемеркеном (прибл. 1380–1471 рр.). Хоча головна увага у трактаті звернена до Христа, його прикладу, особистого спасіння, у центрі роздумів завжди перебувала конкретна людина, її внутрішній світ, потреби, можливості, моральний вибір, «стан душі» (психологія) тощо. Латина трактату була спрощена для легкого сприйняття читачем, чиста, без складної схоластичної термінології. Це був продукт епохи – те, що ренесансні гуманісти прагнули впровадити в богословське письмо (Фіореллі, 2020, с. 226).

Світські гуманісти доби Відродження також несли свій апостолат, який закладав майбутню базу Реформації в Європі. Назвемо лише декілька прикладів, які через хронологічну та хорологічну близькість стали передвісниками Реформації. У 1494 р. з'явився твір «Корабель дурнів» Себастьяна Бранта (1458–1521 рр.). Автор підійшов до висміювання вад тогочасного суспільства з гуманістичних позицій: зовсім не релігійний світогляд винний у всіх лихах, а саме людська дурість. Автор засуджує «фальшиве благочестя», в яке біле й чорне духівництво «вдягається», аби ошукати народ (Брант, 1980, с. 110).

С. Брант писав свій твір рідною німецькою мовою, що зробило його сатиру легкодоступною для читачів. Автор здобув великої популярності на теренах німецьких князівств. Це продемонструвало, зокрема й майбутнім засновникам протестантизму, якою насправді силою є слово, коли воно відповідає вимогам часу. Оскільки «Корабель дурнів» зовсім не порушував богословських тем, місцевим схоластам нічого було протиставити автору, і в цьому, безумовно, був великий крок уперед для суспільно-політичної думки на теренах ренесансної Німеччини.

Одним із видатних мислителів Ренесансу, який жив на зламі епох, був Еразм Роттердамський (1466–1536 рр.). Оминаючи детальний аналіз його життєвого й творчого шляху, підкреслимо, що в його працях нерідко можна знайти критику Церкви. Гуманіст не міг не бачити недоліків папської політики й критично ставився до зовнішньої пишності курії. Під час подорожування Італією в 1506–1509 рр. Еразм був шокований розкішшю папського двору, багатством і аморальністю кардиналів. Усе це видавалося несумісним з бідністю Христа, скромністю і простотою євангельських проповідників. Папа Юліус II марширував на чолі утвореної ним швейцарської гвардії, одягнений у шоломи і лати, що дисонувало з місією християнського миротворця. Еразмові приписували авторство анонімного памфлету «Юліус, котрому заборонено вхід у небесні ворота» (Год, 2012, с. 70). У його «Похвалі глупоті» звучала неприхована відраза до Римської церкви: «дбаючи заподадливо про Христа, папи вогнем і мечем боронять усе це, рясно проливаючи християнську кров. Їм навіть здається, що вони по-апостольському боронять церкву – наречену Христову <...> Але хіба є в церкви небезпечніші вороги, ніж нечестиві понтифіки, які своєю мовчанкою про Христа сприяють його забуттю, які зв'язують його своїми лиховісними законами, які спотворюють його вчення притягнутими інтерпретаціями і вбивають своїм ганебним життям?» (Еразм, 2012, с. 114).

Критика церкви Еразмом зближувала його з такими «титанами» Реформації, як Мартін Лютер, Ульріх фон Гуттен і Філіп Меланхтон. Відверта позиція гуманіста вплинула на них, але учасником Реформації він так і не став. Еразм виступав за єкуменізм і встановлення «християнського миру» на континенті, що робило його виступ на боці тієї чи тієї сторони неможливим.

Ще за рік до початку Реформації, у 1516 р., він виклав свої сподівання на релігійну й політичну єдність, мир і гармонію в Європі в трактаті «Виховання християнського государя». Це був інший шлях досягнення «Нового благочестя» у Європі: вихованням справжнього «помазаника Божого», який у політиці керувався би чеснотами, християнськими заповідями, спрямовуючи підданих до перетворення Європи на справжнє «християнське братство» (Лобода, 2016, с. 121).

Підсумовуючи, можна говорити про досить помітні «ментальні мости» між європейським Ренесансом і Реформацією. У контексті характеристики релігійного життя помітним «мейнстрімом» епохи було опозиціонерство особистості перед недоліками панівної тогочасної системи взаємин Церква – людина, Церква – держава, Церква – суспільство. Одним із ключових досягнень цього часу було розмежування дефініцій. На власному досвіді спочатку гуманісти, а потім і представники реформаційного руху переконалися, що духовність не тотожна релігійності (хоча може бути її частиною), водночас релігія в особі Католицької церкви існувала без належного рівня духовності. Усі зусилля мислителів від Ренесансу до Реформації зводилися до гармонізації цих двох категорій – досягнення максимального перетину духовності та релігійності людини (Jacobs, 2013, р. 3, 6).

Під впливом уже згаданих соціально-економічних, суспільно-політичних і культурних чинників відбувалися поступові «зсуви» у релігійній свідомості. Розмежування духовності та релігійності в Ренесансі створило передумови для зародження протестантської індивідуалістичної етики – змінилися ставлення до праці, особистої відповідальності за спасіння душі (Вебер, 1994, с. 69). В епохи Пізнього середньовіччя та Ренесансу відбувається процес «внутрішньої персоналізації» віри, а Реформація стала кульмінацією прагнень до індивідуальної духовності, започаткованої гуманістами. Важливо, що перш ніж «вибухнула» Реформація, відбулася трансформація ідентичності в лоні самої Церкви. Пошуки власного «культурного коду», заперечення східнохристиянського впливу через крах Візантії призвели до високого рівня внутрішнього напруження і рухів за оновлення всередині католицизму (Oberman, 1992, р. 14).

Отже, протестантизм був не лише породжений конфліктом, але й став способом

конструювання нового духовного «Я». Реформація не зводилася до створення ще однієї офіційної релігійності чи догматики, а мала покликання відповісти на нові умови розвитку особистості, суспільства й держави в ранньому модерні, артикульовані перед цим ренесансними гуманістами (Greenblatt, 1980, р. 34). Реформація успадкувала від ренесансного гуманізму його метод (першоджерела, філологічна точність), акцент на моральне самовдосконалення, критику формального культового життя і перейняла катафатичне богослов'я – прагнення прямо стверджувати істини віри на основі Писання.

Висновки. Проведене дослідження дозволило виявити й обґрунтувати концептуальні зв'язки між європейським Ренесансом і Реформацією, що виявляються в політичному, ментальному й інтелектуальному вимірах. Показано, що ключовим «ментальним мостом» стала зміна статусу особистості в системі координат Церква – людина – держава – суспільство. Гуманісти й перші протестанти виходили з досвіду критичного осмислення недоліків інституційної Церкви, формуючи нову парадигму духовності, яка перестала бути тотожною релігійності.

З'ясовано, що ще в межах Ренесансу гуманісти, спираючись на античну спадщину, активно залучали богословські аргументи, що не лише не заперечували, а часто й підсилювали моральний авторитет християнської традиції. Діячі Реформації, успадкувавши цю гуманістичну методологію, прагнули поєднати релігійну віру з особистою духовною автентичністю, що й стало ідейною платформою для оновлення християнства. Доведено, що процеси політичної емансипації мислителів та інтелектуальних еліт від папської централізації сприяли формуванню передумов для секуляризаційних тенденцій, не руйнуючи водночас сакрального виміру культури.

Як наслідок, гармонізація духовності та релігійності постала одним із провідних викликів епохи, а його вирішення стало об'єднувальним завданням для представників обох інтелектуальних течій. Таким чином, дослідження досягло поставленої мети – аргументовано довести, що між Ренесансом і Реформацією існував не розрив, а безперервний діалог цінностей і смислів, який сприяв формуванню нового обриса європейської цивілізації ранньомодерного часу.

Список використаних джерел:

- Febvre, L. (1982). *The problem of unbelief in the sixteenth century: The religion of Rabelais* (B. Gottlieb, Trans.). Harvard University Press. (Ориг. видання 1942), 548 p.
- Gill, M. J. (2005). *Augustine in the Italian Renaissance: Art and philosophy from Petrarch to Michelangelo*. Cambridge University Press, 296 p.
- Greenblatt, S. (1980). *Renaissance self-fashioning: From More to Shakespeare*. University of Chicago Press, 321 p.
- Jacobs, A. C. (2013). Spirituality: History and contemporary developments: An evaluation. *Koers: Bulletin for Christian Scholarship*, 78 (1), 1–12.
- Koyama, M. (2024). Analyzing the medieval church through an economic lens. *Public Choice*, 201, 53–60.
- McGeown, M. (2010). Savonarola: “Prophetic” Preacher and Moral Reformer. *Covenant Protestant Reformed Church*. (August 5, 2025). <https://www.cprf.co.uk/articles/savonarola.htm>
- Oberman, H. A. (1992). *The dawn of the Reformation: Essays in late medieval and early Reformation thought*. William B. Eerdmans Publishing Co., 309 p.
- Ocker, C. (2022). *The hybrid reformation: A social, cultural, and intellectual history of contending forces*. Cambridge University Press, 310 p.
- Robert B., Ekelund, Jr., Robert F., Hébert, Robert D., Tollison. (2012). The political economy of the Medieval Church. *The Oxford handbook of the economics of religion*. Oxford University Press, 123–145.
- Rummel, E. (2007). Ad fontes: German humanists as editors and translators. *Early modern German literature 1350–1700*. Cambridge University Press, 50–66.
- Şencan, S. (2025). Renaissance Humanism and Martin Luther: The birth of nation-states. *Dialog: A Journal of Theology*, 64 (1), 45–52.
- Stinger, C. L. (1977). *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386–1439) and Christian antiquity in the Italian Renaissance*. State University of New York Press, 314 p.
- Tendler, S. (2017). *An analysis of Lucien Febvre's The problem of unbelief in the 16th century*. Milton Park: Routledge, 130 p.
- Van Engen, J. H. (2014). *Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*. University of Pennsylvania Press, 448 p.
- Брант, С. (1980). *Корабель дурнів: Вибрані сатири*. Київ: Дніпро, 151 с.
- Вебер, М. (1994). *Протестантська етика і дух капіталізму* (О. Погорілий, Пер. з нім.). Київ: Основи, 273 с.
- Год, Б. В., & Басенко, Р. О. (2019). *Ренесанс європейської молоді в ранній Новий час: Педагогічні виклики гуманістів та єзуїтів*. Полтава: ПНПУ імені В. Г. Короленка, 314 с.
- Год, Б. В., & Год, Н. В. (2012). *Еразм Роттердамський – «наставник Європи»: історичні та педагогічні нариси*. Полтава: ПП Шевченко Р. В., 206 с.
- Еразм Роттердамський. (2012). *Похвала глупоті* (В. Литвинов, Пер.). Київ: Толока, 192 с.
- Каварріа, Е. Н. (2020). Релігійна революція. Історія європейської цивілізації. Епоха Відродження. Історія. Філософія. Наука і техніка. Харків: Фоліо, 167–176.
- Лобода, Д. (2016). Проблема виховання майбутнього правителя в працях європейських ренесансних мислителів (XIV–XVI ст.). *Збірник матеріалів XIX Студентської наукової конференції історичного факультету*. Полтава: ІВЦ ПНПУ, 119–122.
- Лобода, Д. (2021). Підсумки едукативних ініціатив придворних ренесансних мислителів у контексті проблеми виховання «ідеального правителя». *Педагогічні науки*, 78, 185–190.
- Ното, М. А. (2020). Папство та церковна ієрархія. Історія європейської цивілізації. Середньовіччя. Експедиції. Торгівля. Утопії. Харків: Фоліо, 170–174.
- Фіореллі, В. (2020). Релігійне життя. Історія європейської цивілізації. Середньовіччя. Експедиції. Торгівля. Утопії. Харків: Фоліо, 225–228.
- Шатильонський В. (2020). Проти пороків Риму (М. Борецький, Пер.). *Європейське Середньовіччя: літературний флорилегіум*. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 125–126.

References:

- Febvre, L. (1982). *The problem of unbelief in the sixteenth century: The religion of Rabelais* (B. Gottlieb, Trans.). Harvard University Press. (Original work published 1942). [in English].
- Gill, M. J. (2005). *Augustine in the Italian Renaissance: Art and philosophy from Petrarch to Michelangelo*. Cambridge University Press. [in English].
- Greenblatt, S. (1980). *Renaissance self-fashioning: From More to Shakespeare*. University of Chicago Press. [in English].

- Jacobs, A. C. (2013). Spirituality: History and contemporary developments: An evaluation. *Koers: Bulletin for Christian Scholarship*, 78 (1), 1–12. <https://doi.org/10.4102/koers.v78i1.2111> [in English].
- Koyama, M. (2024). Analyzing the medieval church through an economic lens. *Public Choice*, 201, 53–60. <https://doi.org/10.1007/s11127-024-01145-5> [in English].
- McGeown, M. (2010). Savonarola: “Prophetic” preacher and moral reformer. *Covenant Protestant Reformed Church*. [in English].
- Oberman, H. A. (1992). *The dawn of the Reformation: Essays in late medieval and early Reformation thought*. William B. Eerdmans Publishing Co. [in English].
- Ocker, C. (2022). *The hybrid reformation: A social, cultural, and intellectual history of contending forces*. Cambridge University Press. [in English].
- Ekelund, R. B., Jr., Hébert, R. F., & Tollison, R. D. (2012). The political economy of the medieval church. In R. M. McCleary (Ed.), *The Oxford handbook of the economics of religion* (pp. 123–145). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195390049.013.0006> [in English].
- Rummel, E. (2007). Ad fontes: German humanists as editors and translators. In M. Keefer (Ed.), *Early modern German literature 1350–1700* (pp. 50–66). Cambridge University Press. [in English].
- Şencan, S. (2025). Renaissance humanism and Martin Luther: The birth of nation-states. *Dialog: A Journal of Theology*, 64 (1), 45–52. <https://doi.org/10.1111/dial.12745> [in English].
- Stinger, C. L. (1977). *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386–1439) and Christian antiquity in the Italian Renaissance*. State University of New York Press. [in English].
- Tendler, S. (2017). *An analysis of Lucien Febvre’s The problem of unbelief in the 16th century*. Routledge. [in English].
- Van Engen, J. H. (2014). *Sisters and brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the world of the later Middle Ages*. University of Pennsylvania Press. [in English].
- Brant, S. (1980). *Korabel’ durniv: Vybrani satyry [The ship of fools: Selected satires]* (V. Borys, Trans.). Dnipro. [in Ukrainian].
- Veber, M. (1994). *Protestants’ka etyka i dukh kapitalizmu [The Protestant ethic and the spirit of capitalism]* (O. Pohorylyi, Trans.). Osnovy. [in Ukrainian].
- Hod, B. V., & Basenko, R. O. (2019). *Renesans yevropeis’koi molodi v rannii Novyi chas: Pedahohichni vyklyky humanistiv ta yezuitiv [The renaissance of European youth in the early modern era: Pedagogical challenges of humanists and Jesuits]*. PNPU imeni V. H. Korolenka. [in Ukrainian].
- Hod, B. V., & Hod, N. V. (2012). *Erazm Rotterdams’kyi – “nastavnyk Yevropy”: Istorychni ta pedahohichni narysy [Erasmus of Rotterdam – “Mentor of Europe”: Historical and pedagogical essays]*. PP Shevchenko R. V. [in Ukrainian].
- Erazm Rotterdams’kyi. (2012). *Pokhvata hlupoti [In praise of folly]* (V. Lytvynov, Trans.). Toloka. [in Ukrainian].
- Kavarria, E. N. (2020). Relihiina revoliutsiia [Religious revolution]. In *Istoriia yevropeis’koi tsyvilizatsii. Epokha Vidrozhennia. Istoriia. Filosofiia. Nauka i tekhnika [History of European civilization. The Renaissance era. History. Philosophy. Science and technology]* (pp. 167–176). Folio. [in Ukrainian].
- Loboda, D. (2016). Problema vykhovannia maibutnioho pravytelia v pratsiakh yevropeis’kykh renesansnykh myslyteliv (XIV–XVI st.) [The problem of educating a future ruler in the works of European Renaissance thinkers (14th–16th centuries)]. In *Zbirnyk materialiv XIX students’koi naukovoï konferentsii istorychnoho fakultetu [Proceedings of the XIXth student scientific conference of the Faculty of History]* (pp. 119–122). IVTs PNPU. [in Ukrainian].
- Loboda, D. (2021). Pidsumky edukatsiinykh initsiatyv prydvornykh renesansnykh myslyteliv u konteksti problemy vykhovannia “ideal’noho pravytelia” [Results of educational initiatives of court Renaissance thinkers in the context of the problem of educating the “ideal ruler”]. *Pedahohichni nauky [Pedagogical sciences]*, 78, 185–190. [in Ukrainian].
- Noto, M. A. (2020). Papstvo ta tserkovna iierarkhiia [Papacy and church hierarchy]. In *Istoriia yevropeis’koi tsyvilizatsii. Seredn’ovichchia. Ekspedytsii. Torhivlia. Utopii [History of European civilization. Middle Ages. Expeditions. Trade. Utopias]* (pp. 170–174). Folio. [in Ukrainian].
- Fiorelli, V. (2020). Relihiine zhyttia [Religious life]. In *Istoriia yevropeis’koi tsyvilizatsii. Seredn’ovichchia. Ekspedytsii. Torhivlia. Utopii [History of European civilization. Middle Ages. Expeditions. Trade. Utopias]* (pp. 225–228). Folio. [in Ukrainian].
- Shatylo’ons’kyi, V. (2020). Proty porokiv Rymu [Against the vices of Rome] (M. Borets’kyi, Trans.). In *Yevropeis’ke Seredn’ovichchia: literaturnyi florilehium [European Middle Ages: Literary florilegium]* (pp. 125–126). Navchal’na knyha – Bohdan. [in Ukrainian].

Дата надходження статті: 01.10.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК 791.6:2-526.6

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.6>

Пасічник Олександр Сергійович,
*кандидат філософських наук, доцент,
 доцент кафедри релігієзнавства філософського факультету
 Київського національного університету імені Тараса Шевченка
 orcid.org/0000-0001-5317-4918
 asdf_asdf_@ukr.net*

САКРАЛЬНІ СИМВОЛИ У ФІЛЬМІ «ЛЕГЕНДА ПРО ЗЕЛЕНОГО ЛИЦАРЯ» (“THE GREEN KNIGHT”)

У статті досліджується релігійна символіка в сучасній масовій культурі, за об’єкт дослідження взято такий жанр мистецтва, як кінематограф. Проаналізовано кінофільм «Легенда про Зеленого лицаря» (2021 рік) щодо наявності в ньому сакральних символів. Зазначається, що розмаїття сакральної символіки у творах сучасного кіномистецтва потребує нових підходів і досліджень.

Методи. Особливості процесу встановлення сакральної символіки в кінематографі спонукали до пошуку відповідних методів і методик досліджень. У статті використовується аналітичний підхід, що базується на дослідженні сакральних символів, що містяться в художньому творі (у даному випадку – у кінофільмі).

Результати. З огляду на це метою дослідження було визначено виявлення сакральних символів у фільмі «Легенда про Зеленого лицаря». Встановлено, що, попри світський характер самого фільму, він містить яскраво виражену релігійну символіку. Ми можемо говорити про такі символи. Мандрівка Гавейна має риси ініціації. Місцем, з якого розпочинається історія головного героя, є бордель. У релігійних традиціях це місце часто виступає як символ тілесності, занепаду, морального падіння. Зустріч з розбійниками, унаслідок якої стається ритуальна смерть героя. Це нагадує біблійні випробування праведників, які втрачають все з вищою метою – перевірити віру, стійкість та смирення. Спокушання Гавейна в Замку як алюзія на спокуси Ісуса Христа. Жертовність і воскресіння Ісуса Христа мають у фільмі дві алюзії – це, по-перше, самопожертва самого Гавейна і, по-друге, самопожертва Зеленого лицаря.

Висновки. У підсумку дослідження дійшли висновку, що у фільмі «Легенда про Зеленого лицаря» сакральна символіка представлена здебільшого у прихованій формі.

Ключові слова: Ісус Христос, ініціація, Гавейн, спокуса, жертовність, воскресіння, сакральні символи, кінематограф, «Легенда про Зеленого лицаря».

Pasichnik Oleksandr,
*Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
 Associate Professor at the Department of Religious Studies
 Taras Shevchenko National University of Kyiv
 orcid.org/0000-0001-5317-4918
 asdf_asdf_@ukr.net*

SACRED SYMBOLS IN THE FILM “THE GREEN KNIGHT”

This article explores religious symbolism in contemporary mass culture, focusing on cinema as the primary object of analysis. A selected film “The Green Knight” is examined for the presence of sacred symbols. The study highlights that the wide range of sacred symbolism in modern cinematic art necessitates the development of new approaches and further scholarly inquiry.

Methods. The specific features of the process of establishing sacred symbolism in cinema have prompted the search for appropriate research methods and methodologies. The article employs an analytical approach based on the examination of sacred symbols embedded in a work of art-specifically, in a film.

Results. In view of this, the aim of the present study is to identify sacred symbols in the film “The Green Knight”. It has been established that, despite the film’s secular character, it contains distinctly expressed religious symbolism. Thus, we may identify the following symbols.

Gawain’s journey exhibits features of an initiation rite. The story of the protagonist begins in a brothel – a location which, in religious traditions, often symbolizes corporeality, moral decay, and spiritual downfall. His encounter with bandits, culminating in the hero’s ritualistic death, recalls biblical trials endured by the righteous, who lose everything in order to test their faith, resilience, and humility.

Gawain’s temptation at the Castle may be interpreted as an allusion to the temptations of Jesus Christ. The sacrifice and resurrection of Christ are echoed in the film through two key parallels: first, in Gawain’s own act of self-sacrifice, and second, in the self-sacrifice of the Green Knight.

Conclusions. As a result of the study, it was concluded that the sacred symbolism in “The Green Knight” is presented primarily in a concealed or implicit form.

Key words: Jesus Christ, initiation, Gawain, temptation, self-sacrifice, resurrection, sacred symbols, cinema, “Green Knight”.

У сучасній популярній культурі, зокрема в кінематографі, релігійна символіка є широко представленою. Цією статтею продовжується серія наших попередніх досліджень, спрямованих на виявлення сакральних символів у кіно (раніше були розглянуті такі фільми, як «Шоу Трумана», «Тепло наших тіл», «Операція І та інші пригоди Шурика», «Аліта: бойовий янгол», «Барбі», «7 років у Тибеті», інші). У даній статті аналізується кінофільм «Легенда про Зеленого лицаря» (“The Green Knight”) режисера Девіда Лоурі (David Lowery) 2021 р.

Об’єктом дослідження є кінофільм «Легенда про Зеленого лицаря» режисера Девіда Лоурі, **предметом** – сакральні символи, що в ньому містяться.

Наукова новизна. Уперше проаналізовано кінофільм «Легенда про Зеленого лицаря» з позицій релігієзнавства, виявлено в ньому сакральні символи.

Мета статті. Метою даної статті є дослідження релігійної символіки в сучасній масовій культурі, а саме – аналіз кінофільму «Легенда про Зеленого лицаря» (2021 р.) щодо наявності в ньому сакральних символів.

Джерела. Основним джерелом матеріалу для даного дослідження є кінофільм «Легенда про Зеленого лицаря» (2021 р.). Оскільки в ньому міститься сакральна символіка, то як джерела ми також використовуємо відповідні релігійні тексти та праці, де досліджено цю символіку. Посилання на священні та класичні тексти подані в загальноприйнятій формі. Цитати з Біблії – у перекладі Р. Турконяка.

Коротко про сюжет кінострічки. Одного різдвяного ранку Гавейна (Gawain) будить у борделі його коханка Ессель (Essel), проста жінка. Після повернення до королівського двору його

сварить мати. Гавейн відвідує бенкет за Круглим столом (Round Table) зі своїм дядьком, королем Артуром (King Arthur). Король запрошує Гавейна сісти праворуч від нього, хоча той ще не може розповісти історію про себе, яка є ознакою справжнього лицаря. В іншому місці, у вежі, мати Гавейна проводить магічний обряд, який викликає таємничого Зеленого Лицаря (Green Knight). Він вривається до королівського двору та пропонує присутнім гру. Будь-який боєць, якщо завдасть Зеленому лицареві хоч найменшої рани, отримає коштовну сокиру й славу. Але за рік і один день буде зобов’язаний прийти до Зеленої каплиці, щоб отримати таку ж рану. Гавейн приймає виклик, і Артур нагадує йому, що це лише гра. Лицар здається без поєдинку, Гавейн обезголовлює його. Лицар підводиться, забирає свою відрубану голову, нагадує Гавейну з’явитися до каплиці у призначений час і, сміючись, іде.

Упродовж року історія про Гавейна та Зеленого лицаря стає популярною в Камелоті. Коли минає майже рік, король приходить до Гавейна та нагадує про угоду із Зеленим лицарем. Гавейн вирушає верхи до каплиці. Він бере сокиру та надіває зелений пояс, подарований йому матір’ю. Вона каже, що поки він його носить, йому не загрожує жодна шкода. Дорогою він перетинає поле бою, всіяне мертвими воїнами, та зустрічає хлопчика-сміттяра. Хлопчик спрямовує Гавейна до струмка, що веде до каплиці, та вимагає плати за це. Гавейн підкидає йому одну монету. Пізніше хлопчик та ще двоє його спільників влаштовують засідку на Гавейна та забирають сокиру, пояс і коня, залишаючи Гавейна зв’язаним. Після галюцинацій власної смерті він усе ж звільняється та йде далі пішки. З настанням ночі головний герой дістається до

покинутого будинку, де й засинає в ліжку. Його будить Вініфред (Winifred), молода жінка, яка просить Гавейна дістати щось, що вона загубила, з найближчого струмка. Після короткої розмови стає зрозуміло, що вона просить знайти її череп, і Гавейн розуміє, що це привид. Він запитує, дух вона чи людина, на що Вініфред відповідає: «Яка різниця?». Гавейн дістає із дна череп, а Вініфред обіцяє сприяти йому надалі. Наступного ранку герой знаходить вкрадену сокиру. У подорожі до Гавейна приєднується лисиця. З'ївши невідомих грибів з печери, вони зустрічають групу велетнів, які йдуть через долину. Вони дістаються замку, де мешкають Лорд (Lord) із дружиною. Лорд повідомляє йому, що каплиця розташована неподалік, і запрошує Гавейна погостювати до Різдва. Лорд із дружиною намагаються спокусити Гавейна: жінка вмовляє переспати з нею, а лорд пропонує таємничу угоду – усі мисливські трофеї, добуті ним за останні два дні, в обмін на те, що Гавейн за той же час отримає в замку. Наступного ранку Леді (Lady) дарує Гавейну захисний пояс, який, за її словами, вона зробила сама. Вона схиляє гостя до сексу, але той відмовляє. Головний герой тікає із замку, але зустрічає в лісі Лорда, який цілує його. Лорд розповідає, що спіймав лисицю на полюванні, і відпускає її. Однак Гавейн не пропонує йому пояса. Він дістається струмка, де на нього чекає човен. Потім лисиця говорить, щоб Гавейн повернувся. Той проганяє лисицю та дістається за допомогою човна до каплиці, де Зелений лицар перебуває у сплячці на Різдво. Гавейн чекає всю ніч, нарешті Лицар прокидається різдвяного ранку. Лицар розмахує сокирою, і Гавейн здригається, проте пізніше він знову стає на коліна, щоб отримати удар. Але, не витримавши напруження, він тікає назад до Камелоту.

Відтоді він більше не знімає зеленого пояса, навіть коли лягає спати. Артур посвячує його в лицарі, після смерті короля Гавейн сходить на трон. Ессель народжує йому сина, але Гавейн покидає її та забирає дитину. Замість неї він одружується зі знатною жінкою. Його син досягає повноліття та гине в битві. Через багато років уже постарілий Гавейн усе ще править Камелотом, але жителі замку його зневажають.

Пізніше замок опиняється в облозі ворогів, родина залишає короля. Коли вороги починають

прориватися до палацу, Гавейн знімає пояс, який він носив весь цей час, і тієї ж миті його голова падає на підлогу. Гавейн отямлюється перед Зеленим лицарем у каплиці. Він знімає пояс і готується прийняти свою долю. Лицар стає на коліна, прикладає свій меч близько до лівої щоки Гавейна та каже: «Молодець, мій хоробрий лицарю». Він проводить пальцем по шиї Гавейна, вказує повз нього та грайливо каже: «А тепер! Голову із плеч!» (“Now! Off, with your head”), посміхаючись. У кінці титрів маленька дівчинка піднімає корону, яку вона знаходить на землі, і грайливо надіває її.

Методи дослідження. Методологія, обрана для даного дослідження, являє собою компаративний аналіз, що передбачає виділення релігійних символів у кінофільмі «Легенда про Зеленого лицаря». Ми не розглядаємо відповідність екранізації літературному першоджерелу (поєми невідомого автора XIV ст. «Сер Гавейн і Зелений Лицар») або її відповідність історичним першоджерелам. Окремо зауважимо, що ми лишаємо питання «чим керувались автори художнього твору, вкладаючи сакральну символіку у своє творіння і чи свідомо вони це робили?» поза увагою даного дослідження.

Ступінь розроблення. Про фільм «Легенда про Зеленого лицаря» є наукові публікації, які досліджують його з різних аспектів. Розглянемо основні з них. К.Дж. Харті (Kevin J. Harty) в есе «Нотатки до уважного прочитання фільму Девіда Лоурі 2021 р. «Зелений лицар»» (“Notes Towards a Close Reading of David Lowery’s 2021 Film ‘The Green Knight’”) аналізує розбіжності між літературним оригіналом (анонімна поема XIV ст. «Сер Гавейн і Зелений Лицар») і фільмом. На думку автора, фільм варто сприймати як «протиотруту від токсичної маскулінності», якими сповнені літературні твори артуріанського циклу. За версією К.Дж. Харті, це є відображенням творчого задуму режисера (Harty, 2022). В іншому тексті цього ж автора «Порушення правил гри, підвищення ставок і викриття блефу: чому свята Вініфреда з’являється у фільмі Девіда Лоурі «Зелений лицар» (2021 р.)» (“Spoiling the Sport, Upping the Ante, and Calling His Bluff: Why St. Winifred Appears in David Lowery’s 2021 Film ‘The Green Knight’”) розглядаються елементи гри, присутні як в літературному першоджерелі, так і у фільмі. На думку К.Дж. Харті, сюжет тут

побудований навколо чарівної гри, випробування (Harty, 2023).

М. Расмуссен (Mark Rasmussen) у статті «Переосмислення традиції: Гавейн у ролі Персиваля у фільмі Девіда Лоурі «Зелений лицар»» (“Tweaking the Tradition: Gawain as Perceval in David Lowery’s “The Green Knight””) висуває припущення, що під час екранізації сюжету відбувається змішування постатей Гавейна й Персиваля. На думку автора, таке припущення дозволяє пояснити багато режисерських рішень у межах взаємодії фільму з артуріанською традицією (Rasmussen, 2024).

А. Дунай (Amber Dunai) у статті «Адаптація неоднозначності у фільмі Девіда Лоурі «Зелений лицар»» (“Adapting Ambiguity in David Lowery’s “The Green Knight””) аналізує процес інтерпретації складного тексту середньовічного першоджерела режисером і кінематографічний результат цієї інтерпретації (Dunai, 2022).

Р. Таламо (Roberto Talamo) у статті «Простір, час та ідентичність у творі «Сер Гавейн та Зелений лицар»» (“Space, Time, and Identity in “Sir Gawain and the Green Knight””) стверджує, що в літературному першоджерелі відбувається трансформація особистості Гавейна, порівнює це з тим, яким чином в екранізації розкриваються сучасні проблеми ідентичності й інакшості (Talamo, 2025).

М.А. Торрегросса (Michael A. Torregrossa) у статті ««Чому він – індус?» Пропущені можливості расового дискурсу в «Зеленому лицарі» Девіда Лоурі (2021)» (““Why is He Indian?”: Missed Opportunities for Discussing Race in David Lowery’s “The Green Knight”, 2021”) досліджує втілення у фільмі образу Гавейна, якого зіграв Дев Пател (Dev Patel), британський актор індійського походження. На думку автора, творці фільму уникають будь-якого суттєвого обговорення расової проблематики (Torregrossa, 2024). На нашу думку, обговорення расових проблем в екранізації історії із циклу легенд про короля Артура було б недоречним, оскільки в дискурсі цих історій відсутня така проблематика.

Трансформаціям сценарію у процесі кіновиробництва присвячено роботу Д. Треді (Dennis Tredy) ««Від задуму до завершення рідко все збігається» (рядок 499): Порівняння сценарію Девіда Лоурі та його фільмової адаптації “The Green Knight” (2021)» (““The forme to the fynisment foldes ful selden”

(l.499): A Comparison of David Lowery’s Screenplay and His 2021 Film Adaptation “The Green Knight”»). У процесі дослідження автор детально порівнює фільм зі сценарієм 2018 р., описані численні зміни, які були внесені протягом зйомок та під час постпродакшну (post-production) (Tredy, 2024).

С.Л. Хіглей (Sarah L. Higley) у статті ««Зелений лицар» Девіда Лоурі: екосінематичний діалог між фільмом і поемою» (“David Lowery’s “The Green Knight”: An Ecocinematic Dialogue between Film and Poem”) досліджує спільне і відмінне між фільмом і середньовічною поемою. Так, на думку авторки, режисер за допомогою кінообразів переосмислює важливі об’єкти – сокиру, щит і пояс, створюючи діалог між фільмом і його літературним першоджерелом (Higley, 2022).

К. Арслан (Cansel Arslan) у статті «Огляд фільму «Подорож героя» у рамках психоаналітичної теорії: фільм «Зелений лицар»» (“Psikanalitik Kuram Çerçevesinde Kahramanın Yolculuğu İncelemesi: “The Green Knight Filmi”») аналізує творіння Девіда Лоурі із психоаналітичних позицій. Авторка робить акцент на «подорожі героя», яку описав Дж. Кемпбелл (Joseph Campbell), адже етапи цієї подорожі перетинаються з мандрами Гавейна. На думку К. Арслан, фільм варто досліджувати в рамках структурної теорії особистості, едіпового комплексу й архетипів (Arslan, 2024).

Натепер можемо констатувати відсутність досліджень, присвячених аналізу фільму «Легенда про Зеленого лицаря» режисера Девіда Лоурі з релігієзнавчих позицій.

Результати дослідження. Мандрівка Гавейна як ініціація. Історія головного героя розпочинається з того, що він прокидається в борделі. У релігійних традиціях це місце виступає як символ тілесності, занепаду, морального падіння. Так, у Біблії проституція виступає метафорою духовної зради: «А ти поклала надію на твою красу, і ти чинила розпусту своїм іменем, ти виливала твою розпусту на всяку дорогу» (Єз. 16:15). Іноді ідолопоклонство порівнюється до проституції: «І Господь сказав Мойсееві: Ось ти спочинеш зі своїми батьками, а цей народ, повставши, чинитиме розпусту, йдучи слідом за чужими богами тієї землі, в яку він входить; вони покинуть Мене і знищать Мій завіт, який Я уклав із ними» (Втор. 31:16).

У християнській апокаліптиці блудниця може бути символом зіпсованого суспільства: «На її чолі було написане ім'я, таємниця: Великий Вавилон – мати розпусниць і земних гідот» (Об. 17:5). Якщо ж ми говоримо про архаїчну релігійну свідомість, то секс може бути присутнім як значущий фактор ініціаційних обрядів. Так, Ж. Батай уважає, що секс руйнує кордони між суб'єктами та наближає до досвіду смерті та сакрального, таким чином він є важливим складником деяких типів ініціаційної обрядовості (Bataille, 1986). А. ван Геннеп говорив про важливість сексуальності в обрядах дорослішання в багатьох культурах (Genner, 1909). На нашу думку, початок історії Гавейна у фільмі «Легенда про Зеленого лицаря» свідчить про два важливі моменти. По-перше, це символізує його моральний занепад на початку сюжету. По-друге, це натяк на ініціацію, якою буде за своїм значенням подорож Гавейна (розпочавшись у борделі вона закінчиться в каплиці).

Після прощання з королем Артуром та матір'ю головний герой покидає Камелот і рушає на пошуки Зеленого лицаря. У цій сцені видно, як позаду залишається велике місто, що символізує собою відхід від цивілізації і повернення до архаїки. На думку М. Еліаде, природа, з її циклами й ритмами, завжди зберігає елементи сакрального, натомість місто створює профанне оточення, де людина забуває про космос і священне. «Природа <...> завжди сповнена релігійної цінності» (Eliade, p. 1961). З іншого боку, місце, де відсутні люди й цивілізація, може бути й місцем випробування – пустелею. Так, у християнстві, перш ніж розпочати проповідь, Ісус йде до пустелі для випробувань (Мт. 4:1; Лк. 4:1; Мк. 1:12). Довга подорож, упродовж якої Гавейн голодує, мерзне, страждає, може бути алюзією на сорокаденне перебування Ісуса Христа в пустелі. Водночас ця подорож є ініціацією, під час якої відбуваються різні пригоди, що є важливими метафоричними й символічними зустрічами для становлення героя. Так, зустріч зі святою Вініфредою – це тест на честь та милосердя, адже Гавейн допомагає дівчині не заради винагороди (хоча винагороду він потім отримує – знаходить зброю Зеленого лицаря, викрадену розбійниками). Також образ Вініфреди є алюзією на очікуване майбутнє самого героя – адже її обезголовили, оскільки вона пожертвувала своїм життям

заради честі. Ще важливий момент, який варто згадати в епізоді з Вініфредою – пірнання героя до водойми. На нашу думку, це символізує собою водне хрещення (після ритуальної смерті під час зустрічі з розбійниками, про яку йтиметься нижче). Наступна важлива зустріч Гавейна – це велетні, які проходять повз нього, майже не помічаючи. Це момент екзистенційного усвідомлення власної нікчемності. Третя зустріч – це лис, який супроводжує героя. Він символізує внутрішній голос Гавейна, його страх за майбутнє і спокусу відступити від честі та врятуватися. Проте Гавейн проганяє лиса, сідає до човна й відпливає до каплиці Зеленого лицаря, назустріч долі.

Розбійники та беззахисність героя. На початку свого шляху, уже покинувши Камелот, Гавейн стикається з розбійниками, які спочатку видаються безпечними, але потім забирають в нього все і, зв'язавши, залишають помирати в лісі. Це нагадує біблійні випробування праведників, які втрачають все з вищою метою – перевірити віру, стійкість та смирення. Так, праведний Йов втратив не тільки майно, а і здоров'я (Йов. 2:7), а патріарх Авраам був готовий принести в жертву улюбленого сина (Бут. 22:1–12).

У цьому епізоді ми бачимо ритуальну смерть Гавейна – коли в одній зі сцен камера показує його скелет. Варто зазначити, що ритуальна смерть є необхідною умовою ініціації, після неї відбуваються відродження і закріплення неофіта вже в новій якості (більше про важливість ритуальної смерті під час ініціації – (Genner, 1909)). Коли розбійники зв'язують Гавейна, він повзає по землі, наче хробак. Це нагадує біблійний псалом, який у християнстві вважається месіанським і пов'язується з Ісусом Христом: «Я ж не людина, а черв'як, – посміховисько в людей і погорда для народу» (Пс. 21:7). Цікаво, що в цьому ж псалмі йдеться і про позбавлення одягу: «Розділили мій одяг між собою і за мій плащ кидали жереб» (Пс. 21:19), адже розбійники буквально роздягли Гавейна, перед тим як кинути напризволяще.

Замок, спокуса, пояс Гавейна. Випробування чеснот Гавейна досягає свого піку під час перебування в гостях у Лорда та Леді. Спокуси, яким піддається герой, є алюзіями на випробування Ісуса Христа дияволом у пустелі. У християнстві є три епізоди спокушання.

По-перше, це спокуса хлібом: «І підійшов до Нього спокусник, і сказав: Якщо Ти – Син Божий, скажи, щоби це каміння стало хлібом. У відповідь Він сказав: Написано: Не самим хлібом житиме людина, але кожним словом, що виходить з Божих уст» (Мт. 4:3–4). По-друге, це спокуса славою та чудом: «Тоді диявол узяв Його до святого міста і поставив на наріжнику храму, та й каже: Якщо Ти – Божий Син, то кинься вниз, адже написано, що Своїм ангелам звелить, (щоб оберігали Тебе), і на руках піднесуть Тебе, щоб Ти не вдарив об камінь ногу Свою. Відповів йому Ісус: Ще написано: Не спокушатимеш Господа, Бога свого» (Мт. 4:5–7). По-третє, ідеться про спокусу владою: «Знову бере Його диявол на дуже високу гору, показує Йому всі царства світу та їхню славу й каже: Усе це дам Тобі, якщо, упавши ниць, поклонишся мені. Тоді Ісус відказує йому: Іди геть (від Мене), сатано! Адже написано: Господу, Богові своєму, поклонятимешся і Йому єдиному служитимеш!» (Мт. 4:8–10). У фільмі «Легенда про Зеленого лицаря» ми знаходимо аналогічні випробування. Так, спокусі хлібом (голодом) відповідає інша тілесна спокуса – сексуальність Леді, якій піддається Гавейн. Спокуса чудом має за паралель епізод із зачарованим поясом, як Диявол Ісуса, Леді спонукає героя довіритися магії, а не Богу чи честі. Біблійний спокусі владою відповідає епізод, коли Гавейн приховує від Лорда пояс, погоджуючись на компроміс із гріхом, хай навіть і ціною власної гідності (пізніше, у своєму видінні в капличці герой отримує владу, нехай ілюзорну). Отже, підсумуємо. Попри символічну подібність випробувань Ісуса Христа в пустелі та Гавейна в Замку, між ними існує суттєва відмінність: на відміну від Ісуса, Гавейн усі свої випробування на цьому етапі провалює.

Образ Ісуса Христа: Гавейн і Зелений лицар. Попри те, що Гавейн піддався на низку спокус (про що йшлося вище), головне своє випробування він все-таки витримав з гідністю. Це дає можливість говорити про деякі спільні риси, притаманні образу Ісуса Христа, з одного боку, з іншого – Гавейну та Зеленому лицарю. Ідеться про такі риси, як жертвність та воскресіння. Так, у кульмінаційній сцені в капличці Зеленого лицаря Гавейн має можливість врятуватися завдяки чарівному поясу, прожити потім довге насичене життя, несучи страждання всім

навколишнім. Але, прийшовши до тями, він знімає зачарований пояс і готовий прийняти смерть. Готовність пожертвувати собою приводить до неочікуваного наслідку: задоволений Зелений лицар жартома проводить пальцем по шиї Гавейна замість запланованого удару сокирою, говорячи водночас «Молодець, мій хоробрий лицарю» (таке звертання свідчить про те, що Гавейн пройшов ініціацію і став лицарем – адже до того моменту головний герой постійно підкреслював, що він не лицар). Отже, головний герой жертвує собою заради інших (як Ісус Христос), у результаті цього воскресає духовно (і продовжує жити, завершивши ініціацію). Цікаво, що схожий епізод є у фільмі Мартіна Скорсезе (Martin Charles Scorsese) «Остання спокуса Христа» (“The Last Temptation of Christ”) 1988 р. Там до Ісуса Христа, під час страти, приходить янгол, який допомагає зійти із хреста. Вони йдуть до квітучої долини, де на них чекає весільна церемонія. Ісус одружується з Марією Магдалиною, у них народжуються діти (потім в нього будуть інші дружини, інші діти). Він проживає довге життя, наприкінці якого Іуда звинувачує його в тому, що замість стати Месією він обрав мирське життя, натякає на те, що насправді янгол, який урятував Ісуса із хреста, був Сатаною. Ісус повертається до реальності й фінальна сцена показує його на хресті з посмішкою. На нашу думку, розглянутий вище епізод з видінням Гавейна є додатковим натяком на паралель між ним і образом Ісуса Христа, через алюзію на фільм М. Скорсезе.

Зелений лицар упродовж сюжетної лінії фільму теж проявляє жертвність та воскресіння. Так, щоб включити Гавейна в його власну ініціацію, Зелений лицар жертвує собою (підставляє голову під сокиру в Камелоті), і тут же воскресає. Також він є каталізатором жертвності та воскресіння в самого Гавейна. Можна провести паралель із фразою апостола Павла: «Чи ви не знаєте, що ті з нас, які хрестилися в Ісуса Христа, хрестилися в Його смерть?» (Рим. 6:3). Саме випробування і жертвність Ісуса Христа, згідно із християнським віровченням, приводять до спасіння всіх віруючих. Так само жертвність і воскресіння Зеленого лицаря приводять до аналогічних наслідків у Гавейна.

Висновки. *Мандрівка Гавейна як ініціація.* Історія головного героя розпочинається із

пробудження в борделі. У релігійних традиціях це місце виступає як символ тілесності, занепаду, морального падіння. В архаїчній свідомості секс може бути присутнім як значимий фактор ініціаційних обрядів. Початок історії Гавейна у фільмі «Легенда про Зеленого лицаря» свідчить про два важливі моменти: по-перше, це свідчення морального занепаду головного героя; по-друге, це натяк на ініціацію, якою буде подорож Гавейна. Після прощання з королем та матір'ю головний герой покидає Камелот і вирушає на пошуки Зеленого лицаря. Позаду залишається велике місто, що символізує собою відхід від цивілізації і повернення до архаїки. Довга подорож, упродовж якої Гавейн голодує, мерзне, страждає, є алюзією на сорокаденне перебування Ісуса Христа в пустелі. Також ця подорож є ініціацією, під час якої відбуваються важливі дії духовного становлення героя зустрічі.

Розбійники та беззахисність героя. Уже покинувши Камелот, Гавейн стикається з розбійниками, які спочатку видаються безпечними, але потім забирають в нього все і, зв'язавши, залишають помирати в лісі. Це нагадує біблійні випробування праведників, які втрачають все з вищою метою – перевірити віру, стійкість та смирення. У цьому епізоді ми бачимо важливу в контексті його ініціації ритуальну смерть головного героя.

Замок, спокуса, пояс Гавейна. Випробування чеснот Гавейна досягає свого піку під час перебування в гостях у Лорда та Леді. Спокуси, яким піддається герой, є алюзіями на випробування Ісуса Христа дияволом у пустелі. Спокусі хлібом (голодом) відповідає інша тілесна спокуса – сексуальність Леді. Спокуса чудом має за паралель епізод із зачарованим поясом. Спокусі владою відповідає епізод, коли Гавейн приховує від Лорда пояс, погоджуючись на компроміс із гріхом ціною власної гідності. Попри символічну подібність випробувань Ісуса Христа в пустелі та Гавейна в Замку, між ними існує суттєва відмінність: на відміну від Ісуса, Гавейн усі свої випробування на цьому етапі провалює.

Образ Ісуса Христа: Гавейн і Зелений лицар. Наявні деякі спільні риси, що притаманні образу Ісуса Христа, з одного боку, з іншого – Гавейну та Зеленому лицарю. Це такі риси, як жертовність та воскресіння. Головний герой жертвує собою заради інших (як Ісус Христос), у результаті цього воскресає духовно (і продовжує жити, завершивши ініціацію). Зелений лицар теж проявляє ці риси. Саме випробування і жертовність Ісуса Христа, згідно із християнським віровченням, приводять до спасіння всіх віруючих. Так само жертовність і воскресіння Зеленого лицаря приводять до аналогічних наслідків у Гавейна.

Список використаних джерел:

- Arslan, C. (2024). Psikanalitik Kuram Çerçevesinde Kahramanın Yolculuğu İncelemesi: "The Green Knight" Filmi. *Conference: 2nd International Palestra Scientific Research Congress* (p. 442–456). <https://doi.org/10.5281/zenodo.13169826>
- Bataille, G. (1986). *Erotism: Death and Sensuality*. City Lights Books.
- Dunai, A. (2022). Adapting Ambiguity in David Lowery's "The Green Knight". *Adaptation*, 15 (3), 456–459. <https://doi.org/10.1093/adaptation/apac005>
- Eliade, M. (1961). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (Willard R. Trask, Trans.). Harper Torchbooks.
- van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage*. É. Nourry.
- Harty, K. J. (2022). Notes Towards a Close Reading of David Lowery's 2021 Film "The Green Knight". *Journal of the International Arthurian Society*, 10 (1), 29–51. <https://doi.org/10.1515/jias-2022-0004>
- Harty, K. J. (2023). Spoiling the Sport, Upping the Ante, and Calling His Bluff: Why St. Winifred Appears in David Lowery's 2021 Film "The Green Knight". In K. Fugelso (Ed.), *Studies in Medievalism XXXII: Medievalism in Play* (p. 11–20). Chapter, Boydell & Brewer. <https://doi.org/10.1017/9781800109438.003>
- Higley, S. L. (2022). "David Lowery's "The Green Knight": An Ecocinematic Dialogue between Film and Poem", *Medieval Ecocriticisms*, 2, 4. <https://doi.org/10.32773/YKVN8089>
- Rasmussen, M. (2024). Tweaking the Tradition: Gawain as Perceval in David Lowery's "The Green Knight". *Arthuriana*, 34 (2), 62–78. <https://doi.org/10.1353/art.2024.a932122>
- Talamo, R. (2025). Space, Time, and Identity in Sir Gawain and the Green Knight. *Enthymema*, XXXVI, 156–166. <https://doi.org/10.54103/2037-2426/24066>
- Torregrossa, M. A. (2024). "Why is He Indian?": Missed Opportunities for Discussing Race in David Lowery's "The Green Knight" (2021). *Arthuriana for All: Resources for Accessing the Arthurian Legends Today*. 33 (3), 36–59. <https://doi.org/10.1353/art.2023.a910870>

Tredy, D. (2024). The forme to the fynishment foldes ful selden' (l.499): A Comparison of David Lowery's Screenplay and His 2021 Film Adaptation "The Green Knight". *Arthuriana* (Dallas, Tex.), 34 (1), 21–44. <https://doi.org/10.1353/art.2024.a924597>

References:

- Arslan, C. (2024). Psikanalitik Kuram Çerçevesinde Kahramanın Yolculuğu İncelemesi: "The Green Knight" Filmi. Conference: 2nd International Palestra Scientific Research Congress, 442–456. <https://doi.org/10.5281/zenodo.13169826>
- Bataille, G. (1986). *Erotism: Death and Sensuality*. City Lights Books.
- Dunai, A. (2022). Adapting Ambiguity in David Lowery's "The Green Knight". *Adaptation*, Volume 15, Issue 3, 456–459. <https://doi.org/10.1093/adaptation/apac005>
- Eliade, M. (1961). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (trans. Willard R. Trask). Harper Torchbooks.
- van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage*. É. Nourry.
- Harty, K. J. (2022). Notes Towards a Close Reading of David Lowery's 2021 Film "The Green Knight". *Journal of the International Arthurian Society*, Vol. 10 (Issue 1), 29–51. <https://doi.org/10.1515/jias-2022-0004>
- Harty, K. J. (2023). Spoiling the Sport, Upping the Ante, and Calling His Bluff: Why St. Winifred Appears in David Lowery's 2021 Film "The Green Knight". In K. Fugelso (Ed.), *Studies in Medievalism XXXII: Medievalism in Play* (11–20). Chapter, Boydell & Brewer. <https://doi.org/10.1017/9781800109438.003>
- Higley, S. L. (2022). David Lowery's "The Green Knight": An Ecocinematic Dialogue between Film and Poem, *Medieval Ecocriticisms*: Vol. 2, Article 4. <https://doi.org/10.32773/YKVN8089>
- Rasmussen, M. (2024). Tweaking the Tradition: Gawain as Perceval in David Lowery's "The Green Knight". *Arthuriana* 34, 2, 62–78. <https://doi.org/10.1353/art.2024.a932122>
- Talamo, R. (2025). Space, Time, and Identity in Sir Gawain and the Green Knight. *Enthymema*, XXXVI, 156–166. <https://doi.org/10.54103/2037-2426/24066>
- Torregrossa, M. A. (2024). "Why is He Indian?": Missed Opportunities for Discussing Race in David Lowery's "The Green Knight" (2021). *Arthuriana for All: Resources for Accessing the Arthurian Legends Today*. 33 (3), 36–59. <https://doi.org/10.1353/art.2023.a910870>
- Tredy, D. (2024). The forme to the fynishment foldes ful selden' (l.499): A Comparison of David Lowery's Screenplay and His 2021 Film Adaptation "The Green Knight". *Arthuriana* (Dallas, Tex.), 34 (1), 21–44. <https://doi.org/10.1353/art.2024.a924597>

Дата надходження статті: 27.09.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК 316.77:2-722 (477)

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.7>

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

ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАЦІЙНА ДІЯЛЬНІСТЬ ПЦУ ТА УПЦ (МП) В УМОВАХ ПОВНОМАСШТАБНОЇ ВІЙНИ: ПОРІВНЯЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА

Актуальність теми дослідження зумовлюється резонансністю тематики взаємодії Православної церкви України (ПЦУ) і Української православної церкви (Московського патріархату) (УПЦ (МП)). Порівняльна характеристика проблематики інформаційно-комунікаційної діяльності Православної церкви України й Української православної церкви (Московського патріархату) в умовах повномасштабної війни насамперед є важливою в контексті розуміння сутнісних розбіжностей між позиціями двох найбільших православних деномінацій в Україні. В умовах війни релігія як соціальний інститут покликана підтримати українське суспільство та допомогти людям зберегти віру в майбутнє. Вона повинна бути консолідуючим фактором, який зміцнює єдність українського суспільства, а не інструментом просування позарелігійних інтересів. Дебати про зв'язок Української православної церкви (УПЦ) з Московським патріархатом (МП) – це довготривалий процес, який розгортається не лише в межах проведення релігієзнавчих експертиз. Найактивнішим його учасником є суспільство. Саме завдяки різним інформаційним ресурсам кожна зі сторін поширює своє бачення ситуації, погляди, що ретранслює аудиторія кожної з релігійних спільнот. Це забезпечує можливості для самоадвокації Української православної церкви (Московського патріархату), а також може сприяти конструктивному інформаційному дискурсу між двома релігійними деномінаціями. Вивчення інформаційно-комунікаційної діяльності Православної церкви України й Української православної церкви (Московського патріархату) дає змогу розширити розуміння заявленої проблематики. У цьому контексті метою дослідження є визначення особливостей функціонування релігійного вузькоконфесійного медіапростору в Україні на прикладі інформаційної діяльності Православної церкви України й Української православної церкви (Московського патріархату). Предметом дослідження тут постає безпосередня інформаційна діяльність Православної церкви України й Української православної церкви (Московського патріархату), її ідентифікація та порівняльна характеристика реалізації інформаційної діяльності обох структур.

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

Synchak Bohdan,
 PhD in Journalism,
 Associate Professor, Head of the Department of Journalism
 Ukrainian Institute of Arts and Sciences
orcid.org/0000-0002-8186-5692
b.synchak@ugi.edu.ua

INFORMATION AND COMMUNICATION ACTIVITIES OF THE OCU AND THE UOC (MP) IN THE CONTEXT OF FULL-SCALE WAR: A COMPARATIVE ANALYSIS

The relevance of the research topic is determined by the resonance of the subject of interaction between the OCU and the UOC (MP). A comparative analysis of the information and communication activities of the OCU

and the UOC (MP) in the context of full-scale war is important, first and foremost, for understanding the fundamental differences between the positions of the two largest Orthodox denominations in Ukraine. In wartime, religion as a social institution is called upon to support Ukrainian society and help people maintain faith in the future. It should be a unifying factor that strengthens the unity of Ukrainian society, not a tool in the hands of the security services. The debate about the Ukrainian Orthodox Church's (UOC) ties to the Moscow Patriarchate (MP) is a long-term process that's happening not only in religious studies circles. Society is the most active participant in this debate. It is thanks to various information resources that each side disseminates its vision of the situation, a point of view that is relayed to the audience of each religious community. This provides opportunities for self-advocacy by the UOC (MP) and can also contribute to constructive informational discourse between the two religious denominations. Studying the information and communication activities of the OCU and the UOC (MP) allows for a broader understanding of the issue at hand. In this context, the aim of this study is to identify the characteristics of the functioning of the religious narrow-denominational media space in Ukraine using the example of the information activities of the OCU and the UOC (MP). The subject of the study is the direct information activities of the OCU and the UOC (MP), their identification, and a comparative analysis of the implementation of information activities by both structures.

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

Постановка проблеми. Понад 55% громадян України ідентифікують себе як православні, такі дані наводяться згідно з результатами соціологічного дослідження Центру Разумкова за 2024 р. (Центр Разумкова, 2025, с. 32). Це свідчить про те, що значна частина українського суспільства так чи інакше перебуває у сфері інформаційного впливу, пов'язаного із православними деномінаціями. Найчисленнішими з них є Православна церква України (далі – ПЦУ) – понад 35%, Українська православна Церква (Московського патріархату) (далі – УПЦ (МП)) – 5,5%. «Просто православні» – понад 13%, а «не відповіли» на це запитання – понад 44% опитаних (Центр Разумкова, 2025, с. 34). З наведених даних можна зробити висновок, що значна частина респондентів, які ідентифікують себе як православні, ще остаточно не визначилися щодо конкретної церковно-конфесійної приналежності. Саме тому означена вище сфера інформаційного впливу має не лише парафіяльний характер, спрямований на взаємодію із членами церковної громади, але й загальноукраїнський, розрахований на широку цільову аудиторію, яка потенційно може стати частиною тієї чи іншої релігійної деномінації. Це підтверджується також тим, що «понад 41% респондентів позитивно ставляться до впровадження в церковних структурах новітніх інформаційних технологій, як-от соціальні мережі, практика «церков у смартфоні» тощо (Центр Разумкова, 2025, с. 47). Отже, попит на інформацію релігійного характеру у православному контексті, подану в сучасних форматах, є достатнім для того, щоби ПЦУ

та УПЦ (МП) розвивали власні комунікаційні стратегії, за допомогою яких вони могли б скоротити дистанцію між людьми, які не є активними учасниками церковно-релігійного обряду, а також публікувати актуальні новини стосовно церковного життя для тих, кого ця інформація цікавить найбільше. Основна проблематика в окресленому спрямуванні полягає в тому, що на фоні повномасштабної російсько-української війни триває інформаційна війна, а релігійна площина є м'якою силою пропаганди в цьому протистоянні, тому особливої уваги потребує сфера інформаційно-комунікаційної діяльності двох найбільших релігійних православних деномінацій в Україні.

Метою дослідження є визначення особливостей функціонування релігійного вузькоконфесійного медіапростору в Україні на прикладі інформаційної діяльності ПЦУ та УПЦ (МП).

Методи дослідження. Для досягнення поставленої мети в роботі було використано методи аналізу і синтезу, зокрема для систематизації та категоризації інформаційної діяльності. Методи моніторингу й моделювання застосовані для формування предметної аргументаційної бази в наведених даних.

Огляд актуальних публікацій. Українські науковці з різних боків розглядають проблематику явища інформаційної діяльності православних релігійних деномінацій в Україні. Наприклад, О. Добродум, Е. Мартинюк, О. Никитченко звертають увагу на релігійний аспект сприйняття сучасної війни, зокрема на те, що «війна знов загострила стосунки всередині православного світу» (Добродум,

2023, с. 189). Це підтверджує те, що інформаційна діяльність ПЦУ й УПЦ (МП) потребує особливої уваги. І. Луцан зауважує, що «церква досить активно шукає ефективні моделі вирішення нагальних проблем, оскільки вона постійно присутня в публічній сфері» (Луцан, 2022). Тут також згадується про причетність релігійних деномінацій до публічного дискурсу. В. Токман звертає увагу на проблематику духовної незалежності українців, на можливості обмеження деструктивного впливу Московського патріархату в Україні (Токман, 2022). Це вказує на специфічність сфери впливу релігійної інформаційно-комунікаційної діяльності. В. Чернописька та М. Малиш звертають увагу на різноманітні напрями інформаційної діяльності релігійних організацій, зокрема на екологічний. Автори зазначають, що церкви «є відкритими для співпраці з органами державної влади, інститутами громадянського та соціумом у напрямі захисту довкілля та вирішення екологічних проблем» (Чернописька, 2022). Отже, інформаційна діяльність релігійних деномінацій може виходити за рамки конфесійного вчення та окреслювати різноманітні сфери соціальних проблем. О. Полумисна та Б. Синчак згадують про загальний конфронтаційний медійний фон між ПЦУ й УПЦ (МП), зокрема його загострення після початку повномасштабного російського вторгнення в Україну, поступове накопичування з моменту здобуття ПЦУ Томосу про автокефалію 2019 р. (Полумисна, 2024). У працях означених авторів у різних аспектах актуалізується проблематика інформаційної діяльності ПЦУ й УПЦ (МП), проте у згаданих дослідженнях не дається системний аналіз порівняльної характеристики інформаційно-комунікаційної діяльності цих релігійних деномінацій. Саме тому заявлена проблематика є актуальною темою для досліджень.

Основна частина. Для предметного розгляду заявленої проблематики необхідно безпосередньо проаналізувати основу інформаційну діяльність означених релігійних деномінацій. Реалізація поставленого завдання передбачає пошук відповідних джерел, ідентифікацію їх приналежності, категоризацію, визначення орієнтовного охоплення цільової аудиторії, встановлення особливостей виокремлених категорій. Порівняльна характеристика сукупності

зібраних і узагальнених статистичних результатів дослідження дасть можливість предметно зіставити дві комунікаційні стратегії, звернути увагу на сильні і слабкі сторони в обох випадках. Для реалізації поставлених завдань насамперед розгляду потребує основна інформаційна діяльність ПЦУ (див. табл. 1).

У таблиці 1 узагальнено сукупність основних інформаційних ресурсів ПЦУ, про які наявна інформація у відкритому доступі. Варто звернути увагу на те, що подана характеристика не є вичерпною, якщо говорити про всеукраїнський масштаб, адже серед понад 5 тис. парафій ПЦУ у значній частині є власні інформаційні ресурси, ідентифікація і детальне дослідження яких виходять за межі поставлених завдань. Проте в таблиці 1 наведені приклади сайтів окремих єпархій, цього досить для того, щоби сформулювати предметне уявлення про потенційні можливості інформаційно-комунікаційної діяльності ПЦУ в дещо вузкому парафіяльному контексті. Саме тому узагальнені дані є відображенням основної інформаційної діяльності ПЦУ, в яку лише оглядово включено сайти окремих єпархій.

Дослідження інформаційної діяльності УПЦ (МП) має аналогічну вищенаведений методологію. Проте варто зазначити, що досвід ведення такої релігійно-конфесійної діяльності в УПЦ (МП) є значно більшим, ніж у ПЦУ. Це зумовлено тривалістю функціонування УПЦ (МП) на території України. З огляду на це, починаючи із 2018 р., ПЦУ почала активно розвивати ці напрями, але залучення реальної цільової аудиторії до взаємодії із продуктованим контентом потребує тривалих зусиль, результати яких повною мірою можуть бути належним чином реалізовані в довгостроковій перспективі. На це звертається увага в порівняльній характеристиці. Для реалізації поставлених завдань окремого розгляду потребує основна інформаційна діяльність УПЦ (МП) (див. табл. 2).

Подана в таблиці 2 загальна характеристика інформаційно-комунікаційної діяльності УПЦ (МП), як і щодо ПЦУ, передбачає узагальнені дані, які є відображенням основної інформаційної діяльності УПЦ (МП), лише оглядово включено сайти окремих єпархій, як приклади. Це зумовлено й тим, що за обсягом поточного дослідження не передбачено аналіз додаткових сотень сайтів і соцмереж окремих парафій ПЦУ

Таблиця 1

Основна інформаційна діяльність ПЦУ станом на 8 липня 2025 р.

№	Найменування категорії / інформаційного ресурсу	Коментар
Основні офіційні інформаційні ресурси		
1.	Офіційний сайт ПЦУ – pomisna.info	
Соцмережі		
2.	Офіційні соцмережі ПЦУ на платформах: – Facebook (активна) – 160 тис. підписників; – YouTube (активна) – 55,4 тис. підписників; – Instagram (активна) – 8,2 тис. підписників; – X (Twitter) (без дописів) – 3,4 тис. підписників; – TikTok-акаунт “pravoslavna_ua” (активний) – 13,8 тис. підписників; – *+Соцмережі різних єпархій.	У сукупності загальне охоплення наведених соцмереж орієнтовно становить понад 240,8 тис. , без урахування не підписаних користувачів і соцмереж єпархій.
3.	Окремі офіційні соцмережі предстоятеля ПЦУ Епіфанія на платформах: – Facebook (активна) – 202 тис. підписників; – Instagram (активна) – 55,1 тис. підписників; – X (Twitter) (малоактивна) – 62,6 тис. підписників.	У сукупності загальне охоплення наведених соцмереж предстоятеля ПЦУ орієнтовно становить понад 319 тис. , без урахування не підписаних користувачів.
Основні телеграм-канали		
4.	– офіційний канал ПЦУ, @uoc_osu (активний) – 1,75 тис. підписників; – телеграм-канал для музичного служіння Клірос ПЦУ, @kliros_osu (активний) – 683 підписники; – *+телеграм-канали різних єпархій.	Загалом, згідно з даними, наявними у відкритому доступі, активність ПЦУ в телеграмі не є значною мірою розвинена.
Мобільні застосунки		
5.	Застосунок ПЦУ «Моя церква» – понад 50 тис. завантажень на Google Play. В App Store ця інформація недоступна (dw.com , 2021; Google Play, 2025).	Зручний і адаптивний застосунок з картою парафій по Україні, церковним календарем, новинами, категоризованими молитвами, можливістю їх аудіовідтворення.
Приклади сайтів окремих єпархій		
6.	Приклади: – Волинська єпархія ПЦУ – pravoslavnavolyni.org.ua (активний); – Переяславсько-Вишневська єпархія ПЦУ – pereyaslav-eparchia.kiev.ua (активний).	Такі інформаційні ресурси мають регіональну спрямованість, проте публікують новини й усеукраїнського значення.
Зарубіжні діаспори		
7.	Вікаріат ПЦУ у США, Канаді, Австралії та Японії – uocpr.net .	Контент сайту чомусь лише українськомовний, без доступу до можливості перегляду іншими мовами.
Додаткові інформаційні ресурси		
8.	Інформаційний медіаресурс ПЦУ Україна Православна (активний) – uaorthodox.com .	Додатковий інформаційний ресурс ПЦУ.

й УПЦ (МП). Отже, у таблиці 2, як і в таблиці 1, подані результати, які відображають загальну картину, дають предметне уявлення про інформаційну діяльність УПЦ (МП), без урахування вичерпного розгляду всіх наявних парафіяльних інформаційних ресурсів.

Порівняльна характеристика комунікаційної стратегії ПЦУ й УПЦ (МП). Визначені результати дослідження інформаційно-комунікаційної діяльності двох означених релігійних деномінацій вказують на спільні і відмінні риси в організації інформаційної стратегії кожної з них. Зокрема, тут можна навести загальну кількість підписників або конкретних інформаційних платформ. Подекуди інформаційно-комунікаційна діяльність ПЦУ й УПЦ (МП)

має власні відмінності, які у процесі дослідження було сформульовано як окремі категорії.

Для предметної порівняльної характеристики необхідно зіставити узагальнені результати інформаційної діяльності ПЦУ й УПЦ (МП) (див. табл. 3).

Згідно з узагальненими результатами систематизованих даних таблиць 1 і 2 можемо характеризувати спільне та різне в обох випадках. Офіційні сайти в УПЦ (МП) представлені чисельніше, ніж в ПЦУ, деякі з них заборонені до перегляду згідно із Законом України «Про введення персональних санкцій». У цьому контексті ПЦУ має куди розвиватися. Проте, зважаючи на тривале функціонування УПЦ (МП) в Україні, імовірно, УПЦ (МП) активно

Таблиця 2

Основна інформаційна діяльність УПЦ (МП) станом на 8 липня 2025 р.

№	Найменування категорії / інформаційного ресурсу	Коментар
Основні офіційні сайти		
1.	Офіційний сайт Синоду УПЦ (МП) – church.ua.	
2.	Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ – news.church.ua.	Доступ до ресурсу заборонений в Україні відповідно до вимог Закону України «Про санкції».
Соцмережі		
3.	Офіційні соцмережі УПЦ (МП) на платформах: – Facebook (активна) – 224 тис. підписників; – YouTube (активна) – 148 тис. підписників; – Instagram (активна) – 32,8 тис. підписників; – X (Twitter) (без дописів) – 620 підписників; – TikTok-акаунт “church.ua” (активний) – 19,6 тис. підписників; – +*соцмережі єпархій.	У сукупності загальне охоплення наведених соцмереж орієнтовно становить понад 424,5 тис. , без урахування не підписаних користувачів і соцмереж єпархій.
4.	Соцмережі предстоятеля УПЦ (МП) Онуфрія на платформах: – Facebook (малоактивна, не підтверджена) – 8,7 тис. підписників. *Неофіційні фейсбук-групи УПЦ (МП) (Прокопчук, 2025): – «Українська Православна Церква» – 130,7 тис. підписників; – «Православна Віра. УПЦ» (активна) – 19,1 тис. підписників; – «Свята Троица. УПЦ» (активна) – 33,1 тис. підписників; – «Православие с Онуфрием. УПЦ» (активна) – 14,6 тис. підписників; – «Почаївський Листок» (активна) – 151,4 тис. підписників; – «Група підтримки православних в Україні» – 33,5 тис. підписників.	Імовірно, через похилий вік предстоятеля УПЦ (МП), його особисті соцмережі на різних платформах не є додатковим інформаційним ресурсом, який би підсилював офіційні майданчики релігійної деномінації. У сукупності загальне охоплення наведених неофіційних фейсбук-груп УПЦ (МП) орієнтовно становить понад 382,4 тис. , без урахування не підписаних користувачів. Тут приватні або безпосередньо пов’язані з УПЦ (МП) особи публікують та роблять репости публікацій конфесійного характеру.
Основні телеграм-канали		
5.	– «Українська Православна Церква», @urc_news (активний) – 23,1 тис. підписників; – Соціальний відділ УПЦ «Церква допомагає», @blago_church_ua (активний) – 941 підписник.	Загалом, згідно з даними наявними у відкритому доступі, активність УПЦ (МП) у телеграмі має охоплення понад 23 тис. підписників.
Приклади сайтів окремих єпархій		
6.	Приклади: – Андріївська церква УПЦ (МП) – andriyivska-tserkva.kiev.ua (активний); – Вінницька Єпархія УПЦ (МП) – eparchia.vn.ua (активний).	Такі інформаційні ресурси мають регіональну спрямованість, проте публікують новини й усеукраїнського значення.
Офіційні інформаційні ресурси, спрямовані на іноземну аудиторію		
7.	Сайт Синодального відділу зовнішніх церковних зв’язків УПЦ (МП) – vcz.church.ua (активний).	Українськомовний і англomовний контент сайту мають актуальну періодичність.
Заборонені зловмисні інформаційні ресурси, пов’язані з УПЦ (МП)		
8.	Контекст: – У 2024 р. СБУ заявила про «знешкодження агентурної мережі ФСБ під прикриттям УПЦ (МП)» (Служба безпеки України, 2024); – «координатором мережі в Україні був затриманий СБУ клірик. Він відповідав за поширення матеріалів, в яких підбурювали до міжконфесійної ворожнечі та виправдовували агресивну війну проти України» (Служба безпеки України, 2024); – «підготовлений контент розповсюджували через десятки підконтрольних каналів у Telegram та YouTube, а також на сторінках у Facebook і офіційних сайтах різних єпархій УПЦ (МП)» (Служба безпеки України, 2024). Приклади Facebook-сторінок: – Спільнота православних журналістів (СПЖ) – 54,8 тис. підписників; – «Перший козацький» – 93 тис. підписників. *Особливість контенту таких ресурсів полягає в антизахідному, антиукраїнському, проросійському векторі подання релігійно-політичної інформації у формі фейків і маніпуляцій.	Тут ідеться не про всі заблоковані чи заборонені в Україні інформаційні ресурси, пов’язані з УПЦ (МП), а саме про ті, які, згідно з даними правоохоронних органів, вважаються зловмисними. Керівництво УПЦ (МП) в Україні безпосередньо може не мати до цього стосунку, ключова роль в організації, імовірно, належить спецслужбам РФ. Проте окремі представники УПЦ (МП) були виконавцями, а цільовою аудиторією, очевидно, є спільнота УПЦ (МП).

Таблиця 3

Порівняльна характеристика інформаційної діяльності ПЦУ й УПЦ (МП)

№	Назва категорії		Коментар
	ПЦУ	УПЦ (МП)	
1.	Основні офіційні сайти		
	1	2	УПЦ (МП) має окремий інформаційний відділ.
2.	Офіційні соцмережі		
	5 (240,8+ тис. підписників)	5 (424,5 + тис. підписників)	Кількість підписників УПЦ (МП) значно переважає на Facebook, YouTube і Instagram.
3.	Соцмережі предстоятеля		
	Facebook, Instagram, X (Twitter) (319+ тис. підписників)	Facebook (8,7 тис. підписників)	В УПЦ (МП) є багато неофіційних фейсбук-груп, загальна кількість підписників найбільших 6 становить понад 382,4 тис.
4.	Основні телеграм-канали		
	2 (2+ тис. підписників)	2 (23+ тис. підписників)	УПЦ (МП) має краще розвинений основний телеграм-канал.
5.	Мобільні застосунки		
	1 (понад 50 тис. завантажень на Google Play)	немає	ПЦУ має зручний і багатофункціональний застосунок для щоденного користування.
6.	Додаткові новинні інформаційні ресурси		
	1 (новинний сайт)	немає	ПЦУ має повноцінний новинний сайт.
7.	Офіційні інформаційні ресурси, спрямовані на іноземну аудиторію		
	1 сайт	1 сайт	На сайті ПЦУ немає перекладу англійською, УПЦ (МП) його має.
8.	Заборонені або зловмисні інформаційні ресурси, пов'язані із церквою		
	немає	десятки (за інф. СБУ)	Десятки підконтрольних каналів у Telegram та YouTube, а також на сторінках у Facebook і офіційних сайтах різних єпархій УПЦ (МП).

розвивали цей напрям тоді, коли соцмережі не мали такої популярності, як сайти. Цим, а також блокуванням може бути зумовлена різниця в чисельності. Офіційні соцмережі за кількістю підписників значно переважають в УПЦ (МП), натомість особисті соціальні мережі предстоятеля як додаткові джерела інформації значно переважають у ПЦУ, ця різниця може не вважатися значною. Телеграм-канали в обох парафіях слабзорозвинені, проте в УПЦ (МП) значно більша кількість підписників. Як додатковий інформаційний ресурс ПЦУ має новинний сайт «Україна православна». А також досить прогресивною є розробка застосунку «Моя церква», який призначений для щоденного використання, містить геолокацію парафій, церковний календар, категоризовані молитви з можливістю аудіовідтворення, окремий розділ новин. Це, безперечно, є прогресивною формою інформаційної комунікації порівняно з УПЦ (МП).

Висновки. У процесі дослідження та порівняльної характеристики інформаційно-комунікаційної діяльності ПЦУ й УПЦ (МП) можна резюмувати такі результати. По-перше,

інформаційна діяльність УПЦ (МП), імовірно, більше розрахована на старшу цільову аудиторію, що постає з високої активності у Facebook. Натомість ПЦУ реалізує власну інформаційну політику більш збалансовано. По-друге, наявність численних неофіційних Facebook-груп УПЦ (МП) свідчить про залученість і цікавість мирян до доколаконфесійної комунікації. Проте мобільний застосунок ПЦУ видається дещо прогресивнішим способом для повсякденного підтримування регулярних релігійних практик прихожанами. По-третє, офіційні інформаційні ресурси спрямовані на іноземну аудиторію в УПЦ (МП) представлені значно краще, адже в ПЦУ немає англійської версії відповідного сайту. По-четверте, наявність заборонених і зловмисних інформаційних ресурсів, пов'язаних з УПЦ (МП), згідно з даними СБУ, може свідчити про використання РФ її аудиторії для поширення антизахідних і антиукраїнських фейків і маніпуляцій. Саме тому УПЦ (МП) необхідно вживати рішучих заходів, щоби запобігти поширенню контенту такого спрямування серед власних парафій.

Список використаних джерел:

Добродум, О., Мартинюк, Е., & Никитченко, О. (2023). Інформаційне сприйняття сучасної війни (релігійний аспект). *Соціально-гуманітарні студії: інновації, виклики та перспективи: матеріали I Міжнародної наукової конференції, м. Житомир, 27–28 квітня 2023 р.* (О. А. Черниш, В. М. Слюсар, Л. М. Червона та ін., Ред.) Житомир: Житомирська політехніка, 2023, 353 с.

Луцан, І. (2022). Практичні моделі соціально значущої діяльності священнослужителів православної церкви України в умовах воєнних злочинів Росії проти України (на прикладі західного регіону країни). *Educational Discourse: Collection of Scientific*, 41 (7–9), 86.

Моя Церква (ПЦУ). *Google Play*, 2025. <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.d2.pcu&hl=uk> (дата звернення 25.06.2025).

Полумисна, О., & Синчак, Б. (2024). Конфронтації в медіа між Православною церквою України (ПЦУ) і Українською православною церквою Московського патріархату (УПЦ МП). *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Журналістика*, 35 (74), 5, (2), 187–194.

ПЦУ створила мобільний додаток з молитвами. *dw.com*, 2021. <https://www.dw.com/uk/pravoslavna-tserkva-ukrainy-stvoryla-mobilnyi-dodatok-z-molytvamy/a-59189779> (дата звернення 25.06.2025).

СБУ знешкодила масштабну агентурну мережу ФСБ, яка «під прикриттям» УПЦ (МП) намагалася дестабілізувати ситуацію в Україні (відео). *Служба безпеки України*, 2024. <https://ssu.gov.ua/novyny/sbu-zneshkodyla-masshtabnu-ahenturnu-merezh-fsb-yaka-pid-prykryttiam-upts-mp-namahalasia-destabilizuvaty-sytuatsiiu-v-ukraini-video> (дата звернення 25.06.2025).

Сергій Прокопчук: Вплив інформаційних ресурсів та соціальних мереж на формування міфологічного світогляду серед православних українців. *sofiyske-bratstvo.org*, 2025. https://sofiyske-bratstvo.org/sergij-prokopchuk-vplyv-informacijnyh-resursiv-ta-socizialnyh-merezh-na-formuvannya-mifologichnogo-svitoglyadu-sered-pravoslavnyh-ukrayinciv/?utm_source=chatgpt.com (дата звернення 25.06.2025).

Токман, В. (2023). Важелі суспільного стримування УПЦ МП в сучасних реаліях. *Добрий Пастир: науковий вісник Івано-Франківської академії Івана Золотоустого. Богослов'я. Філософія. Історія*, 18, 53–159.

Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні-2024 (Інформаційні матеріали). *Центр Разумкова*, 2025. <https://razumkov.org.ua/images/2025/01/28/2024-Religiya-religion-FIN.pdf> (дата звернення 25.06.2025 р.).

Чорнописька В. та Малиш М. (2022). Роль релігійних організацій у забезпеченні права на безпечне для життя і здоров'я довкілля. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Серія: «Юридичні науки»*. № 1 (33), 2022. С. 99–105.

References:

Dobroduct, O., Martyniuk, E., & Nykytchenko, O. (2023). Informatsiine spryiniattia suchasnoi viiny (relihiinyi aspekt). *Sotsialno-humanitarni studii: innovatsii, vyklyky ta perspektyvy: materialy I Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii* [Information perception of modern warfare (religious aspect). Social and humanitarian studies: innovations, challenges, and prospects: materials from the First International Scientific Conference], m. Zhytomyr, 27–28 kvitnia, 353 p. [in Ukrainian].

Lutsan, I. (2022). Praktychni modeli sotsialno znachushchoi diialnosti sviashchennosluzhyteliv pravoslavnoi tserkvy Ukrainy v umovakh voiennykh zlochiniv rosii proty ukrainy (na prykladi zakhidnoho rehionu krainy) [Practical models of socially significant activities of clergymen of the Orthodox Church of Ukraine in the context of Russia's war crimes against Ukraine (based on the example of the western region of the country)]. *Educational Discourse: Collection of Scientific*, 41 (7–9), 86. [in Ukrainian].

Moia Tserkva (PTsU). *Google Play* [My Church (OCU). *Google Play*, 2025. <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.d2.pcu&hl=uk> (accessed on 25.06.2025). [in Ukrainian].

Polumysna, O., & Synchak, B. (2024). Konfrontatsii v media mizh Pravoslavnoi tserkvoi Ukrainy (PTsU) i Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvoi Moskovskoho patriarkhatu (UPTs MP) [Confrontations in the media between the Orthodox Church of Ukraine (OCU) and the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate (UOC MP)]. *Vcheni zapysky Tavriiskoho natsionalnogo universytetu imeni V. I. Vernadskoho. Serii: Filolohiia. Zhurnalistyka*, 35 (74), 5, (2), 187–194. [in Ukrainian].

PTsU stvoryla mobilnyi dodatok z molytvamy [The OCU has created a mobile app with prayers. *dw.com*, 2021. Retrieved from: <https://www.dw.com/uk/pravoslavna-tserkva-ukrainy-stvoryla-mobilnyi-dodatok-z-molytvamy/a-59189779> (accessed on 25 June 2025). [in Ukrainian].

SBU zneshkodyla masshtabnu ahenturnu merezhu fsb, yaka "pid prykryttiam" UPTs (MP) namahalasia destabilizuvaty situatsiiu v Ukraini (video) [The Security Service of Ukraine has dismantled a large-scale FSB agent network that was

attempting to destabilize the situation in Ukraine under the cover of the Ukrainian Orthodox Church (Moscow Patriarchate) (video)]. Sluzhba Bezpeky Ukrainy, Retrieved from: <https://ssu.gov.ua/novyny/sbu-zneshkodyla-masshtabnu-ahenturnu-merezh-fsb-yaka-pid-prykryttiam-upts-mp-namahalasia-destabilizuvaty-sytuatsiiu-v-ukraini-video> (accessed on 25.06.2025). [in Ukrainian].

Serhii Prokopchuk: Vplyv informatsiinykh resursiv ta sotsialnykh merezh na formuvannia mifologichnoho svitohliadu sered pravoslavnykh ukrainsiv. sofiyske-bratstvo.org, 2025 [Serhii Prokopchuk: The influence of information resources and social networks on the formation of a mythological worldview among Orthodox Ukrainians. sofiyske-bratstvo.org, 2025]. Retrieved from: https://sofiyske-bratstvo.org/sergij-prokopchuk-vplyv-informacijnykh-resursiv-ta-soczialnykh-merezh-na-formuvannya-mifologichnogo-svitoglyadu-sered-pravoslavnykh-ukrayinciv/?utm_source=chatgpt.com (accessed 25 June 2025). [in Ukrainian].

Tokman, V. (2023). Vazheli suspilnoho strymuvannia UPTs MP v suchasnykh realiiakh [Levers of social restraint of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate in modern realities]. *Dobryi Pastyr: naukovyi visnyk Ivano-Frankivskoi akademii Ivana Zolotoustoho. Bohoslovia. Filosofiia. Istoriia*, 18, 153–159. [in Ukrainian].

Ukrainske suspilstvo, derzhava i tserkva pid chas viiny. Tserkovno-relihiina situatsiia v Ukraini-2024 (Informatsiini materialy) [Ukrainian society, state, and church during the war. The ecclesiastical and religious situation in Ukraine in 2024 (Information materials)]. Razumkov Center, 2025. Retrieved from: <https://razumkov.org.ua/images/2025/01/28/2024-Religiya-religion-FIN.pdf> (accessed on 25 June 2025). [in Ukrainian].

Chornopyska, V., & Malys, M. (2022). Rol relihiinykh orhanizatsii u zabezpechenni prava na bezpechne dlia zhyttia i zdorovia dovkillia [The role of religious organizations in ensuring the right to an environment that is safe for life and health]. *Visnyk Natsionalnoho universytetu "Lvivska politehnika". Seriia: Yurydychni nauky*, 1 (33), 99–105. [in Ukrainian].

Дата надходження статті: 03.10.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Христокін Геннадій Володимирович,*доктор філософських наук,**професор кафедри політології, соціології та філософії**Державного університету «Київський авіаційний інститут»**orcid.org/0000-0002-2663-3055**xristokingena@gmail.com*

КРИЗА СВІТОВОГО ПРАВОСЛАВ'Я В ПОСТСЕКУЛЯРНУ ЕПОХУ: УКРАЇНСЬКИЙ ВИМІР

У статті проведено соціально-філософський аналіз сучасного стану православ'я в контексті постсекулярної доби та глобальної кризи демократії. Показано, що конфлікт між українськими православними юрисдикціями має не лише внутрішньоцерковний, а й цивілізаційно-ідеологічний вимір, який відображає зіткнення світових тенденцій – демократичного і авторитарного, глобалістського і традиціоналістського, модерного і постмодерного. За допомогою залучення концептів постсекулярності Ю. Габермаса та Ч. Тейлора розкрито, як релігійні дискурси знову стають чинником суспільної комунікації та політичної легітимації. На основі ідей К. Шмідта, Дж. Мілбанка та К. Говоруна показано, що сучасні політичні ідеології мають теологічні корені, а православ'я опинилося в епіцентрі нового зіткнення ідентичностей. Аналізуються причини системної кризи світового православ'я – розкол єдності, етнофілетизм, політизація, авторитарність і фундаменталізм. Український випадок трактується як концентрований вираз глобальної кризи, у якому зійшлися три типи православного консерватизму: відкритий (Вселенський патріархат), закритий (більшість помісних церков) та імперсько-фундаменталістський (Російська православна церква). Показано, що вихід із конфлікту можливий через формування сучасної соціальної доктрини, діалогічного богослов'я і спільного бачення місії Церкви в умовах війни, секуляризації та демократичних викликів. Автор робить висновок, що українське православ'я має потенціал стати не ареною конфлікту, а простором єдності, духовної зрілості та громадянської відповідальності, якщо зуміє інтегрувати цінності свободи, гідності й спільного блага у власній теологічній традиції.

Ключові слова: українське православ'я, світове православ'я, постсекулярність, ідеологія, геополітика, Православна церква України, Українська православна церква, фундаменталізм, консерватизм, демократія, авторитаризм, спільне благо, релігійна ідентичність.

Khrystokin Hennadii,*Doctor of Philosophical Sciences,**Professor at the Department of Political Science, Sociology and Philosophy**Kyiv Aviation Institute (State University)**orcid.org/0000-0002-2663-3055**xristokingena@gmail.com*

THE CRISIS OF GLOBAL ORTHODOXY IN THE POST-SECULAR AGE: THE UKRAINIAN CONTEXT

The article offers a socio-philosophical analysis of the current state of Orthodoxy within the context of the post-secular era and the global crisis of democracy. It argues that the conflict between Ukrainian Orthodox jurisdictions is not merely an internal ecclesiastical dispute but a reflection of broader civilizational tensions – between democracy and authoritarianism, globalism and traditionalism, modernity and post-modernity. Drawing on Jürgen Habermas's concept of the post-secular society and Charles Taylor's idea of the secular age, the author shows how religious narratives have returned to the public sphere, influencing political legitimacy and cultural self-understanding. Using the theological insights of Carl Schmitt, John Milbank and Cyril Hovorun, the study highlights the theological

foundations of modern ideologies and explores the systemic crisis of world Orthodoxy, marked by schisms, ethnophyletism, politicization and fundamentalism. The Ukrainian case is presented as a condensed reflection of this global crisis, where three models of Orthodox conservatism – open, closed and imperial-fundamentalist – collide. The paper concludes that overcoming division requires the elaboration of a modern social doctrine and a theology of dialogue capable of reconciling church and society. Ukrainian Orthodoxy is seen as a potential source of spiritual unity and civic maturity, provided it integrates the principles of freedom, dignity and the common good into its theological and institutional life.

Key words: Ukrainian Orthodoxy, global Orthodoxy, post-secularity, ideology, geopolitics, Orthodox Church of Ukraine, Ukrainian Orthodox Church, fundamentalism, conservatism, democracy, authoritarianism, common good, religious identity.

Основний текст статті. Сучасні соціально-філософські дискусії про характер нашої епохи описують її різними термінами – «постпост-модерність», «метамодерність». Не так важливо, якими концептами ми будемо описувати ситуацію сучасності, як ми її назвемо, важливо усвідомити, що прямо на наших очах світ динамічно змінюється, демонструє гострий конфлікт між метанаративами основних учасників. Ми живемо в добу нового конфлікту ідеологій, національних та імперських культур, зіткнення картин світу регіональних лідерів, культурних воєн, протистояння релігій і церков. Різні країни, культури та соціальні групи активно звертаються до дискурсів та ідеологій домодерного, модерного та постмодерного типу; конфлікт між ними становить особливість нашого часу. Стрімкі зміни світу породжують запит на релігійні дискурси, які б надавали стратегії виживання.

Ще одним незаперечним фактом сучасності є також те, що період західного лідерства й домінування США у світі завершується (Haass, 1997; Kupchan, 2002; Zakaria, 2008; Kupchan, 2012). На наших очах у конфліктах, кризах і війнах народжується багатополярний і постглобалістичний світ (Todd, 2002; Wallerstein, 2004; Attali, 2006). Основною лінією цієї трансформації є побудова нової конфігурації відносин як усередині країн колективного Заходу, так і між Заходом і Глобальним Півднем. Це світ несподіваних союзів і розривів між сильними геополітичними гравцями та блоками країн, які змагаються за ресурси, вплив і території. Країни Глобального Півдня шукають власного місця в багатополярному світі; у пошуку ідентичності вони звертаються до ідеологій і метанаративів, конфлікти між якими визначають сучасність. Релігійні процеси є невід’ємною частиною цих світових трансформацій: для обґрунтування політичних амбіцій держави

залучають релігійні дискурси, які часто стають мовою політики, водночас релігії переймають політичні мови, щоби утвердити й захистити себе. Юрген Габермас (Habermas, 2006, p. 1–25; Габермас, 2012) і Чарльз Тейлор (Тейлор, 2020) запропонували ідею постсекулярного, через що показали те, як сучасний світ знову стає релігійним, як приховані релігійні концепти та впливи значною мірою зумовлюють складні політичні процеси.

Християнська теологія не залишилася осторонь осмислення сучасності. У працях К. Шмідта, Д. Мілбанка, К. Говоруна було показано, що за різними версіями політичних ідеологій можна виявити різні типи богословських уявлень. За доктринами лібералізму (неолібералізму) та консерватизму (неоконсерватизму), модерним і архаїчним мисленням, ідеями демократії та авторитаризму, ідеологіями глобалізму та глобального консерватизму християнські теологи виявляють незримую присутність релігійних принципів і доктрин (Milbank, 1990; Говорун, 2019; Денисенко, 2020). Це означає, що в конфліктності метанаративів сучасного світу присутній богословський вимір.

Критика неолібералізму вже стала нормою у християнській теології. Але важливою тенденцією останніх років є глобальна ультраконсервативна реакція як відповідь на тривале домінування ліберальної демократії. Ця реакція проявляється по-різному: від політичного популізму й апеляцій до «традиційних цінностей» до встановлення авторитарних режимів, які звертаються до релігійно-етичних обґрунтувань власної легітимності. Хоча ці явища неоднорідні, у багатьох випадках їх супроводжує релігійна риторика, яка обґрунтовує культурну й політичну опозицію неолібералізму та глобалізму.

Експерти відкрито говорять про «відкат демократії» (democratic backsliding).

Це означає, що частина країн, які раніше були повними демократіями, перетворюються на «гібридні» чи авторитарні режими, а якість демократії в багатьох інших погіршується (Democracy Index; International IDEA). Демократичні країни й навіть регіони проходять спокусу авторитаризмом, архаїчним консерватизмом і популізмом. Політики всіх калібрів, від Орбана, Путіна, Ердогана до Трампа, приходять до влади під лозунгами повернення до традиційних цінностей, боротьби проти неолібералізму та глобалізму. Не буду дискутувати про переваги чи недоліки цих ідеологій, але під ударом опинилися базові ідеї, що сформували сучасний західний світ і які важливі для України – ідеї прав людини, свободи, цінностей громадянського суспільства, демократії, які знову треба захищати зі зброєю в руках.

Україна опинилася в епіцентрі зіткнення ключових глобальних суперечностей сучасного світу. Російська агресія радикально прискорила й загострила процеси, які, імовірно, розгорталися б повільніше. На теренах України зіткнулися вузлові та конфліктні суперечності сучасного світу: тут демократія зіткнулася з авторитаризмом; відкрите суспільство протистоїть «закритому» (контрольованому); громадянське суспільство на українській землі воює з неоімперським традиціоналізмом; національний рух протистоїть імперським амбіціям; ліберальний світопорядок увійшов у клінч з ідеями мультиполярності; постколоніалізм воює з неоімперіалізмом; глобалізм протистоїть ізоляціонізму; цінності прав людини проти цінностей «держави-цивілізації»; універсальні права vs. культурний релятивізм. Історія світу твориться в Україні, вона стала центральним вузлом глобальних суперечностей XXI століття, тут вирішується те, яким буде майбутнє як Заходу, так і Глобального Півдня.

На фоні означених глобальних змін Україна швидко й вимушено трансформується. Багато суспільних процесів, які за інших умов тривали б десятиліттями, під впливом агресії прискорюються і спрощуються. Під загрозою опинилися не лише екзистенційне виживання української держави, під питанням не лише формування політичної нації, важливим і складним є питання про майбутнє України – які засади та цінності вона прийме.

Це складні питання, про які теологи мають міркувати (Папаниколау, 2024). Суспільні

очікування ставлять християнство перед хибною дилемою: під виглядом захисту «традиційних цінностей» стати на бік релігійного фундаменталізму чи підтримати неолібералізм. Від християнства чекають політичної визначеності. Наприклад, вислови нового папи, інших церковних лідерів часто трактуються як вибір між лібералізмом і консерватизмом. Але християнам важливо не загубитися: Церква справді не повинна уникати покликання здійснювати рефлексію над суспільними процесами, геополітичними змінами, міркувати про зв'язок між християнством, нацією і державою. Але більш глобально, теологи мають дати відповідь: як Церква відреагує на сучасні виклики, яким має бути її свідчення у XXI столітті, особливо в умовах кризи демократії і посилення архаїчного авторитаризму та консерватизму (Kalaitzidis, 2018).

У православ'ї немає єдиної та однозначної реакції на виклики сучасності. Залежно від положення в регіоні чи державі, виходячи зі ставлення до демократії та місцевих політичних звичаїв, помісні церкви мають досить різні, часом абсолютно протилежні позиції. Хоча загалом православні юрисдикції завжди були консервативними, у сучасній православній політичній теології цілком аргументовано доводиться сумісність православ'я і демократії, навіть більше, розглядаються авторитетні пропозиції щодо необхідності реформування церковних інституцій (Аржаковський, 2013; Kalaitzidis, 2018; Khrystokin, Lozovytskyi, 2023; Папаниколау, 2024; Христокін, 2024, с. 105–121). Проте на практиці ці важливі ідеї поширюються повільно: здається, що більшість помісних церков, хоча й користуються благами демократії, але вони залишаються внутрішньо інертними, консервативними структурами, що не поспішають змінюватися. Навпаки, на прикладі Російської православної церкви (далі – РПЦ) ми бачимо, що православ'я стало ідейною основою та інструментом авторитарного режиму в боротьбі проти глобалізму й неоліберальних трансформацій. Але і для значної частини поміркованих православних юрисдикцій, глобалістичний і неоліберальний світ виглядає чужим і непередбачуваним; вони віддають перевагу більш консервативним моделям суспільного розвитку. Підлаштовуючись під світові трансформації, православні помісні

церкви загалом уникають давати адекватні відповіді на виклики сучасності.

Важливим винятком стала позиція Вселенського Патріархату, яка закликає до осмислення ролі Церкви в сучасному світі та підкреслює важливість прав людини, гідності та свободи, громадянського суспільства, правової держави, важливості науки, філософії і продуманої екологічної політики для Церкви. У 2020 р. було представлено розгорнуту соціальну доктрину «За життя світу: На шляху до соціального етосу Православної церкви» (За життя світу). Позицію цього документа можна описати як **відповідальний консерватизм**, відкритий до проблем сучасності (Ishchuk, Khrystokin, 2022, р. 282–296; Христокін, Іщук, 2022, с. 63–76). Тоді як у низці інших юрисдикцій ми спостерігаємо зростання протилежного підходу – **хворобливого консерватизму та фундаменталізму**. Яскравим прикладом є РПЦ, яка тісно співпрацює з державними структурами, використовує риторику захисту «особливої місії» Росії, легітимує авторитарний режим Кремля. Це виглядає як прагнення РПЦ створити над собою захисний кокон російської держави проти зовнішнього впливу й сформуванню для свого захисту ідеологію «православного імперіалізму», суть якого у протиставленні РФ західному світу та війні проти модерну. Виглядає так, що РПЦ готує ідейне підґрунтя для світового конфлікту, в якому РФ буде виглядати як абсолютне добро, що протистоїть західній «цивілізації антихриста». У випадку з РПЦ – це не лише побудова релігійної імперії РПЦ в імперії Кремля («держави в державі»), але прагнення стати ядром «руського міра» і здійснювати геоімперське поширення РПЦ і РФ по всьому світу.

Ми можемо цілком виправдано констатувати, що світове православ'я опинилося в системній кризі. Чимало дослідників вказують на такі риси цієї кризи: розкол єдності (відсутність визнаного центру, конфлікт між Константинополем і Москвою, множинні автокефалії та їх невизнання); етнофілетизм (підпорядкування Церкви національним інтересам держав); політизація Церкви (використання православ'я як ідеології авторитарними режимами (РФ, Сербія)); нездатність виробити й соборно прийняти сучасне соціальне вчення (порівняно з католицизмом чи протестантизмом); відсутність соборності Церкви на практиці (Критський

собор 2016 р. та надання Томосу Україні продемонстрували неможливість загальноправославних рішень); нездатність дати адекватні відповіді на виклики модерності (православ'я часто дає реакційні відповіді на проблеми прав людини, релігійний плюралізм, постсекулярність); криза духовності та довіри (корупція, авторитарність і скандали серед ієрархів) (Fokas, 2012, р. 395–414; Demasopoulos, Papanikolaou, 2013; Fokas, 2017, р. 166–173; Prodromou, 2020–2023; Prodromou, 2021–2023). Тобто «системна криза» – це поєднання еклезіологічної, інституційної, ідентифікаційної та духовної криз, що проявляється в розколах, політизації і нездатності бути живим голосом Христа у глобальному світі.

Означена криза породжує зіткнення протилежних типів православного консерватизму, кожен з яких має окрему позицію щодо означених проблем: *відкритого консерватизму* Вселенського патріархату; *закритого консерватизму* більшості помісних церков; *агресивного імперського фундаменталізму* РПЦ. Також у зіткненні між Вселенським патріархатом і РПЦ можна розгледіти протистояння двох типів універсалізму – екуменічного, пастирського, вселенського, з одного боку, та імперського, авторитарного й націоналістичного, з іншого. Порівняння програм і стратегій – документа «За життя світу» та рішень Всесвітнього російського православного собору – яскраво демонструє такі відмінності в підходах до сучасності і майбутнього (За життя світу; Шумило).

Означені тенденції зумовлюють постсекулярні культурні війни в середині православ'я. Зіткнулися одна з одною три культурні версії православ'я: *«руський мір»*, де православ'я є основою імперської ідентичності (архаїчний, фундаменталістський наратив РПЦ); *«ліберальне православ'я»*, що акцентує на правах людини, демократії, постсекулярному діалозі з модерністю (грецькі, західні богослови); *«національні православ'я»*, що поєднують релігійну ідентичність з національним будівництвом (Україна, Румунія, Грузія, Сербія). Зрештою, православ'я стає ареною зіткнення «великих історій»: нині взаємно у Вселенському православ'ї протистоять *імперський наратив* (РПЦ, Сербія), де православ'я стає опорою «традиційної цивілізації», що бореться проти Заходу; *національний наратив* (Україна,

Румунія, Грузія), у якому православ'я є чинником національної ідентичності та культурної емансипації; *глобально-єкуменічний наратив* (Константинополь, грецькі богослови), які представляють православ'я як учасника глобального діалогу з іншими релігіями й модерністю; *анти-системний наратив* (православні фундаменталісти, антиглобалісти), у якому православ'я стає bastionом проти секуляризму, лібералізму та глобалізму. Як зазначає Елізабет Продрому, православ'я перетворилося на «геополітичний маркер»: через автокефалії, юрисдикції та союзи церкви виражають глобальні блокові поділи сучасного світу (Prodromou, 2023).

Українське православ'я перед загрозами і викликами. Українське православ'я опинилося в особливо складних умовах. У більшості ми звертаємо увагу на фасадну частину проблеми: акцентуємо, що воно перебуває в епіцентрі російської агресії, переживає антагонізм двох українських юрисдикцій. Ми більше акцентуємо увагу на тому, що православні України відчувають інформаційну й воєнну агресію, піддаються інтенсивному інформаційному тиску в соціальних мережах, є об'єктом уваги громадськості, перебувають у зоні інтересів держави та політичних сил, страждають від інертності церковних бюрократій і витримують жорстку міжюрисдикційну конкуренцію. Ми бачимо, що на православних обох юрисдикцій чиниться постійний тиск політичних, пропагандистських, інформаційних засобів, вони постійно під атакою міфів та фейків, що поширюються в медіа та соцмережах. Очевидно, що українське православ'я тривалий час перебуває в ситуації церковної, канонічної, богословської гострої полеміки. Українські православні, особливо духовенство, розриваються між обов'язками перед Христом, храмом, церковною адміністрацією, мирянами, державою, совістю, родиною, сумлінням і вірою; для викладачів це також обов'язки перед навчальним закладом, студентами, адміністрацією, навчальними програмами й наукою. Але ми звертаємо менше уваги на процеси, що відбуваються поза українським контекстом. А саме ці процеси дуже важливі, саме вони визначають багато внутрішніх проблем. По суті українське православ'я перебуває не лише в центрі світової православної кризи, але й у точці світового політичного

протистояння. Тут безпосередньо зіткнулися всі різновиди православного консерватизму. Тут увійшли у клінч всі можливі світові й православні міфологеми та метанаративи. Це унікальна ситуація, нічого подібного не спостерігається в інших помісних церквах.

Перебуваючи на вістрі світових процесів, фактично протягом трьох десятиліть українське православ'я розвивалося стихійно. Це деякою мірою пояснює брак реальних досягнень у сфері теології, соціальної доктрини, церковного лідерства. Основна частина зусиль юрисдикцій була спрямована на розбудову інституційного апарату: збільшення кількості приходів, підготовку кадрів, посилення впливу на суспільство й медіа. Це часто супроводжувалося використанням політичних зв'язків і державних ресурсів для власного підсилення та послаблення конкурентів. Продуманих стратегій реагування на світові зміни в українському православ'ї не було розроблено. Фокус був орієнтований переважно на внутрішньоукраїнські та внутрішньо-церковні проблеми (Христокін, 2025). Проте після 2014 р. й повномасштабного вторгнення 2022 р. українське суспільство і юрисдикції опинилися в нових історичних умовах.

Українські церкви реагували на ці виклики по-різному. Православна церква України (далі – ПЦУ) підтримала євроінтеграційний курс держави й проголосила боротьбу з імперськими наративами. ПЦУ побудувала партнерські відносини з УГКЦ та має присутність у міжнародному релігійному співтоваристві. Проте ПЦУ переважно орієнтується на національний ідеал і не ставить перед собою важливих завдань осучаснення. Таку позицію ПЦУ можна схарактеризувати як *поміркований національний консерватизм*. Керівництво структури, пов'язаної з Московським патріархатом в Україні (далі – УПЦ), після 2022 р. офіційно дистанціювалася від РПЦ, але зберігає канонічні зв'язки з нею. Її ситуація для неї залишається невизначеною та складною. Вона представлена багатьма групами впливу, які нині перебувають у конфлікті. УПЦ не приймає змін, закривається від спілкування не лише з ПЦУ, але й з державою, навіть більше, свідомо йде на конфлікт із владою. Це приклад *консервативно-ізоляціоністської позиції*. Вихід із неї вимагає виважених, відповідальних і рішучих кроків, від яких керівництво УПЦ утримується.

На нашу думку, теологічні міркування про внутрішньоукраїнську релігійну ситуацію мають урахувати загальну ситуацію у світовому православ'ї. Не варто випускати з поля зору, якщо перемаже авторитаризм, популізм і архаїчний консерватизм, світ опиниться в умовах нового середньовіччя – стагнації та занепаду, де панує право сильного, а світ буде поділений на зони впливу. І невідомо, чи знайдеться в такому світі місце для України, якою буде доля українського православ'я. Для України найкращим є перемога відповідальної демократії, де громадяни, релігійні та громадські організації співіснують у мирі й співпраці – це і є втіленням громадянського суспільства. Але фактично православ'я опинилося у стані неготовності надати богословсько продуману відповідь на кризу західної демократії і глобальну геополітичну кризу; конфлікту архаїчно-імперського фундаменталізму й відкритого консерватизму, що розділяє православних на табори; відсутності в богословському арсеналі адекватної відповіді на війну між православними; неготовності піднятися вище корпоративних інтересів; конфлікту між національно орієнтованим і пострадянським православ'ям; відсутності стратегії розвитку та реформ православ'я. Ці нагальні завдання потребують теологічного осмислення та публічного обговорення.

Висновки. Українське православ'я в сучасних умовах постає не лише як внутрішня релігійна проблема, але як дзеркало і водночас епіцентр глобальних процесів, що визначають обличчя світового православ'я та міжнародної

політики. Конфлікт між ПЦУ та УПЦ є проявом не просто юрисдикційної боротьби, а зіткнення ширших ідеологічних, культурних і геополітичних суперечностей. У ньому відбиваються основні тенденції сучасності: криза демократії, наступ авторитарних режимів, глобальний пошук нової ідентичності в умовах постсекулярного світу. Українське православ'я концентрує в собі всі внутрішні проблеми світового православ'я – суперечність між відкритим і закритим консерватизмом, між традиціоналізмом і модернізацією, між церковною універсальністю та релігійним націоналізмом. Водночас воно виявилось втягнутим у глобальне геополітичне протистояння між Заходом і Росією, що надало богословським і канонічним суперечкам ще більшої гостроти. Така ситуація створює ризик остаточного розколу, проте водночас відкриває шлях до нової якості, якщо православ'я в Україні зможе подолати внутрішні суперечності та знайти основу для єдності. Вихід можливий лише через консолідацію українського православ'я навколо пошуку спільного блага, яке поєднує церковний і суспільний виміри. Лише тоді православ'я може стати чинником духовної єдності, культурної зрілості та демократичного розвитку України, замість бути інструментом політичних протистоянь і зовнішніх маніпуляцій. Таким чином, від здатності українського православ'я подолати власні розділення і набути мови діалогу залежить не тільки його майбутнє, але й внесок у розв'язання глобальної кризи православ'я та у формування нових орієнтирів сучасного світу.

Список використаних джерел:

- Аржаковський, А. (2013). *Що таке православ'я?* Київ: Дух і Літера.
- Attali, J. (2006). *A Brief History of the Future*. New York: Arcade Publishing.
- Бистрицький, С. (2020). *Публічний розум і демократія в постсекулярному світі*. Київ: Дух і Літера. URL: <http://bystrytsky.org/demdis19.htm>
- Demacopoulos, G., & Papanikolaou, A. (2013). *Orthodox Constructions of the West*. New York: Fordham University Press.
- Денисенко, А. (2020). *По той бік секулярного розуму: постліберальна політична теологія Джона Мілбанка*. URL: <https://tyzhden.ua/po-toj-bik-sekuliarnoho-rozumu-postliberalna-politychna-teolohiia-dzhona-milbanka>
- Democracy Index 2023: Age of Conflict. URL: https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2023/?utm_source=chatgpt.com
- Ecumenical Patriarchate. (2020). *For the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church*. URL: <https://diaconia.com.ua/wp-content/uploads/2020/06/FOR-THE-LIFE-OF-THE-WORLD-Toward-a-Social-Ethos-of-the-Orthodox-Church.pdf>
- Fokas, E. (2012). “Eastern” Orthodoxy and “Western” Secularisation in Contemporary Europe. *Religion, State and Society*, 40 (3–4), 395–414.
- Fokas, E. (2017). The European Court of Human Rights and Minority Religions. *Religion, State and Society*, 45 (3–4), 166–173.

- Габермас, Ю. (2012). *Віра і знання: філософські есе*. Київ: Дух і Літера.
- Habermas, J. (2006). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14 (1), 1–25.
- Говорун, К. (2019). *Політичне православ'я: доктрина, що розділяє Церкву*. Київ: Дух і Літера.
- Горохолінська, І. (2019). *Постсекулярність: філософські та богословські інтенції сучасної релігійності*. Чернівці: Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича.
- Haass, R. (1997). *The Reluctant Sheriff: The United States After the Cold War*. New York: Council on Foreign Relations Press.
- International IDEA. (2023). *Global State of Democracy 2023*. URL: <https://iad.ngo>
- Kalaitzidis, P. (2018). *Orthodoxy and Modernity: Essays in Theology and Culture*. Geneva: WCC Publications.
- Khrystokin, H., & Lozovyt'skyi, V. (2023). Reform of Orthodoxy: Current Challenges and Tasks. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 43 (8), 1–18. URL: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol43/iss8/2>
- Kupchan, C. (2002). *The End of the American Era: U.S. Foreign Policy and the Geopolitics of the Twenty-first Century*. New York: Alfred A. Knopf.
- Kupchan, C. (2012). *No One's World: The West, the Rising Rest, and the Coming Global Turn*. New York: Oxford University Press.
- Milbank, J. (1990). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- Папаниколау, А. (2024). *Мистическое как политическое. Демократия и радикальная ортодоксия*. Київ: Дух і Літера.
- Prodromou, E. (2020–2023). Crisis of Unity in Global Orthodoxy. *Journal of Ecumenical Studies*.
- Prodromou, E. (2021–2023). Orthodox Geopolitics and Religious Diplomacy. *Brookings Institution Reports*. Washington, D. C.
- Prodromou, E. (2023). *Diplomacy, Geopolitics, and Global Orthodox Christianity in the Twenty-First Century*. Washington, D. C.: Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs.
- Тейлор, Ч. (2020). *Секулярна доба (у 3 т.)*. Київ: Дух і Літера.
- Todd, E. (2002). *After the Empire: The Breakdown of the American Order*. New York: Columbia University Press.
- Wallerstein, I. (2004). *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham: Duke University Press.
- Zakaria, F. (2008). *The Post-American World*. New York: W. W. Norton & Company.
- Христокін, Г. (2024). Православна теологія сучасності: постановка проблеми та перспективні завдання. *Волинський Благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської православної богословської академії*, (12), 105–121. URL: https://vb.vpba.edu.ua/public/pdf/12_6.pdf
- Христокін, Г. (2025). *Причини та тенденції православного конфлікту в символічному полі українського суспільства*. URL: <https://sofiyske-bratstvo.org/gennadij-hrystokin-prychyny-ta-tendencziyi-pravoslavnogo-konfliktu-v-symvolichnomu-poli-ukrayinskogo-suspilstva/>
- Шумило, С. (2024). «Звичайний фашизм», або «руський мір» Московського патріарха Кіріла як апологія антихристиянства, ксенофобії та насильства. URL: http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?C21COM=2&I21DBN=ELIB&P21DBN=ELIB&Image_file_name=book/0018070.pdf&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=0

References:

- Arjakovskyi, A. (2013). *What is Orthodoxy?* Kyiv: Dukh i Litera. [in Ukrainian].
- Attali, J. (2006). *A Brief History of the Future*. New York: Arcade Publishing.
- Bystrytskyi, Y. (2020). *Public Reason and Democracy in the Post-Secular World*. Kyiv: Dukh i Litera. Retrieved from: <http://bystrytsky.org/demdis19.htm> [in Ukrainian].
- Demacopoulos, G., & Papanikolaou, A. (2013). *Orthodox Constructions of the West*. New York: Fordham University Press.
- Denysenko, A. (2020). *Beyond the Secular Mind: John Milbank's Postliberal Political Theology*. Retrieved from: <https://tyzhden.ua/po-toj-bik-sekuliarnoho-rozumu-postliberalna-politychna-teolohiia-dzhona-milbanka> [in Ukrainian].
- Democracy Index 2023: Age of Conflict*. (2023). The Economist Intelligence Unit. Retrieved from: <https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2023>
- Ecumenical Patriarchate. (2020). *For the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church*. Retrieved from: <https://diaconia.com.ua/wp-content/uploads/2020/06/FOR-THE-LIFE-OF-THE-WORLD-Toward-a-Social-Ethos-of-the-Orthodox-Church.pdf>
- Fokas, E. (2012). “Eastern” Orthodoxy and “Western” Secularisation in Contemporary Europe. *Religion, State and Society*, 40 (3–4), 395–414.
- Fokas, E. (2017). The European Court of Human Rights and Minority Religions. *Religion, State and Society*, 45 (3–4), 166–173.

- Habermas, J. (2006). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14 (1), 1–25.
- Habermas, J. (2012). *Faith and Knowledge: Philosophical Essays*. Kyiv: Dukh i Litera. [in Ukrainian].
- Hovorun, C. (2019). *Political Orthodoxy: The Doctrine that Divides the Church*. Kyiv: Dukh i Litera. [in Ukrainian].
- Horokholinska, I. (2019). *Post-Secularity: Philosophical and Theological Intentions of Modern Religiosity*. Chernivtsi: Yuriy Fedkovych National University. [in Ukrainian].
- Haass, R. (1997). *The Reluctant Sheriff: The United States After the Cold War*. New York: Council on Foreign Relations Press.
- International IDEA. (2023). *Global State of Democracy 2023*. Retrieved from: <https://iad.ngo>
- Kalaitzidis, P. (2018). *Orthodoxy and Modernity: Essays in Theology and Culture*. Geneva: WCC Publications.
- Khrystokin, H., & Lozovytzkyi, V. (2023). Reform of Orthodoxy: Current Challenges and Tasks. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 43 (8), 1–18. Retrieved from: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol43/iss8/2>
- Kupchan, C. (2002). *The End of the American Era: U.S. Foreign Policy and the Geopolitics of the Twenty-first Century*. New York: Alfred A. Knopf.
- Kupchan, C. (2012). *No One's World: The West, the Rising Rest, and the Coming Global Turn*. New York: Oxford University Press.
- Milbank, J. (1990). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- Papanikolaou, A. (2024). *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Kyiv: Dukh i Litera. [in Russian].
- Prodromou, E. (2020–2023). Crisis of Unity in Global Orthodoxy. *Journal of Ecumenical Studies*.
- Prodromou, E. (2021–2023). Orthodox Geopolitics and Religious Diplomacy. *Brookings Institution Reports*. Washington, D. C.
- Prodromou, E. (2023). *Diplomacy, Geopolitics, and Global Orthodox Christianity in the Twenty-First Century*. Washington, D. C.: Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs.
- Taylor, C. (2020). *A Secular Age* (3 vols.) [in Ukrainian translation]. Kyiv: Dukh i Litera.
- Todd, E. (2002). *After the Empire: The Breakdown of the American Order*. New York: Columbia University Press.
- Wallerstein, I. (2004). *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham: Duke University Press.
- Zakaria, F. (2008). *The Post-American World*. New York: W. W. Norton & Company.
- Khrystokin, H. (2024). *Orthodox Theology of Modernity: Problem Statement and Prospective Tasks*. *Volynskiy Blahovisnyk*, (12), 105–121. Retrieved from: https://vb.vpba.edu.ua/public/pdf/12_6.pdf [in Ukrainian].
- Khrystokin, H. (2025). *Causes and Tendencies of the Orthodox Conflict in the Symbolic Field of Ukrainian Society*. Retrieved from: <https://sofiyske-bratstvo.org/gennadij-hrystokin-prychyny-ta-tendenciyi-pravoslavnogo-konfliktu-v-symvolichnomu-poli-ukrayinskogo-suspilstva/> [in Ukrainian].
- Shumylo, S. (2024). “Ordinary Fascism” or the “Russian World” of Patriarch Kirill as an Apology for Anti-Christianity, Xenophobia, and Violence. Retrieved from: http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?C21COM=2&I21DBN=ELIB&P21DBN=ELIB&Image_file_name=book/0018070.pdf&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=0 [in Ukrainian].

Дата надходження статті: 03.10.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Червінський Семен-Олександр Миколайович,
аспірант кафедри історії і теорії культури
Львівського національного університету імені Івана Франка
orcid.org/0009-0008-3837-8881
gsashkoo@gmail.com

ЗИГМУНД ФРОЙД ПРО РЕЛІГІЙНІСТЬ ЛЮДИНИ

У межах гуманітарного знання вчення Зигмунда Фрейда посідає особливе місце, адже саме психоаналітична концепція вперше надала системний опис несвідомих процесів як рушійної сили поведінки людини, культури та мистецтва. Нині, коли суспільство переживає кризу ідентичності та цінностей, фрейдівський аналіз несвідомого знову набуває актуальності, пропонуючи інструменти для розуміння внутрішніх конфліктів особистості та колективної психіки. Дослідження звертається до переосмислення психоаналізу в сучасному соціокультурному контексті та визначення його значення для філософії, етики й естетики XX–XXI століть. Мета дослідження – теоретичне осмислення ключових положень психоаналізу Зигмунда Фрейда, аналіз їхнього впливу на сучасні гуманітарні концепції, зокрема на інтерпретацію людської поведінки, суспільної моралі й художньої творчості. Методологічну основу становлять історико-філософський, культурологічний і аналітико-інтерпретаційний підходи. Застосовано методи герменевтики для аналізу текстів З. Фрейда, порівняльний аналіз для зіставлення його ідей із поглядами сучасних філософів і психологів, а також метод системного узагальнення для визначення місця психоаналізу в сучасній теоретичній думці. Результати. Дослідження показало, що фрейдівська концепція несвідомого продовжує впливати на сучасні гуманітарні науки, зокрема у сфері дослідження культури, мистецтва та політичних ідеологій. Ідеї потягів, витіснення та сублімації зберігають актуальність у поясненні мотивації людських дій, соціальних конфліктів і форм творчого самовираження. Аналіз підтверджує, що сучасні культурні процеси демонструють нові прояви тих самих механізмів, які З. Фрейд описував як основу психічної динаміки людини. Висновки. Філософія З. Фрейда продовжує бути джерелом інтелектуального натхнення для сучасної науки, зберігає статус теоретичного інструменту для аналізу глибинних структур особистості та суспільства. Розуміння несвідомого як основи поведінки дозволяє глибше усвідомити природу моральних і культурних суперечностей сучасності. Практичне значення дослідження полягає в можливості застосування психоаналітичних принципів для інтерпретації соціальних процесів, розвитку етичного мислення і гуманітарної освіти.

Ключові слова: психоаналіз Зигмунда Фрейда, сучасний релігійний плюралізм, релігія в онлайн-середовищі, міждисциплінарність.

Chervinskyi Semen-Oleksandr,
Postgraduate Student at the Department of History and Theory of Culture
Ivan Franko National University of Lviv
orcid.org/0009-0008-3837-8881
gsashkoo@gmail.com

SIGMUND FREUD ON HUMAN RELIGIOSITY

Within the field of humanities, the doctrine of Sigmund Freud holds a unique position, as psychoanalytic theory was the first to provide a systematic interpretation of unconscious processes as the driving force behind human behavior, culture, and creativity. In an era marked by crises of identity and values, Freudian analysis of the unconscious has regained significance, offering tools for understanding both personal and collective psychological conflicts. This study reconsiders Freud's psychoanalysis within the contemporary sociocultural context, emphasizing its relevance for modern philosophy, ethics, and aesthetics. The aim of the research is to provide a theoretical reflection on the key principles of Freud's psychoanalysis and to analyze their influence on contemporary humanitarian thought – particularly in the interpretation of human behavior, social morality, and artistic expression. Methodology.

The research is based on historical-philosophical, cultural, and analytical approaches. Hermeneutic methods were applied to the interpretation of Freud's texts; comparative analysis was used to juxtapose his ideas with those of modern philosophers and psychologists; and a systematic generalization method helped to determine the place of psychoanalysis within current theoretical discourse. Results. The study demonstrates that Freud's concept of the unconscious continues to influence contemporary humanities, especially in cultural studies, art analysis, and political ideologies. The notions of drives, repression, and sublimation remain essential for explaining motivation, social conflicts, and creative processes. Modern cultural dynamics reveal new manifestations of the same psychic mechanisms that Freud identified as fundamental to human behavior. Conclusions. Freud's philosophy continues to serve as a vital intellectual foundation for contemporary research, preserving its relevance as a theoretical instrument for analyzing the deep structures of personality and society. Understanding the unconscious as the basis of human behavior allows for a deeper comprehension of the moral and cultural contradictions of modernity. The practical significance of this research lies in the application of psychoanalytic principles to the interpretation of social processes, the development of ethical awareness, and the enrichment of humanistic education.

Key words: Sigmund Freud's psychoanalysis, contemporary religious pluralism, religion in online environment, interdisciplinarity.

Постановка проблеми. Зигмунд Фройд, відомий австрійський невролог і засновник психоаналізу, широковідомий своїми новаторськими теоріями про людський розум і поведінку. У своїй праці «Freud: A Life for Our Time» (Gay, 2006) Петер Гай розглядає життя та діяльність З. Фрейда, його погляди. Автор наголошує, що З. Фройд був відомий не лише дослідженнями підсвідомого, сексуальності та комплексу Едіпа, в також думкою про релігію та її значення в житті людини. З. Фройд під час вивчення проблем релігії пропонує психологічну лінзу, через яку простежуються походження та функції релігійних вірувань і практик. Початково погляди З. Фрейда на релігію були зустрінуті критично, але внесок досліджень у постійний діалог навколо перетину психології, віри та людського досвіду неоціненний (Almond, 2003). Незалежно від суб'єктивних оцінок діяльності З. Фрейда, його теорії залишаються значною частиною дискурсу про релігію в галузі психології та за її межами.

У своїх працях, зокрема у книзі «Freud and Religion: A Historical and Psychological Study» (Stewart, 2014) автор John Stewart вивчає історичний і психологічний підходи до розуміння релігії через призму теорії З. Фрейда. Він критикував релігійні вірування та практики, часто приписував їх психологічним і емоційним потребам, а не божественній реальності (Capps, 1995).

Проблематика релігійності у психоаналітичній концепції Зигмунда Фрейда залишається однією з найбільш дискусійних у сучасному гуманітарному знанні. Попри численні дослідження, дотепер немає єдиного бачення того, чи можна фрейдистське трактування релігії вважати редукціоністським поясненням духовного

досвіду, чи воно, навпаки, відкриває глибші психологічні механізми віри. Наукова новизна полягає у спробі переосмислення фрейдівської концепції релігійності в контексті міждисциплінарних підходів ХХІ ст. – когнітивної психології, культурної антропології та соціології релігії.

Виходячи із цього, гіпотеза дослідження полягає в тому, що психоаналітичне розуміння релігії, запропоноване З. Фрейдом, не обмежується суто редукцією віри до неврозу, а може бути розглянуте як рання форма психологічного аналізу духовного досвіду людини, що має евристичне значення для сучасної науки про релігію.

Мета статті – проаналізувати погляди Зигмунда Фрейда про концепцію релігійності людини, виявити походження і функції релігії.

Ступінь наукової розробки теми. У статті використано методи історико-порівняльного аналізу, герменевтичний і феноменологічний підходи до інтерпретації текстів З. Фрейда та його послідовників. Застосовано принцип міждисциплінарності, що поєднує психоаналітичну, культурологічну та соціологічну перспективи для виявлення різних рівнів розуміння релігії.

Також використано критичний аналіз джерел – як класичних праць З. Фрейда, так і робіт таких дослідників, як Пітер Гей (Peter Gay), Йосеф Хаїм Єрушалмі (Yosef Hayim Yerushalmi), Джон Стюарт (John Stewart), Рой Волліс (Roy Wallis), Дональд Кеппс (Donald Capps) та Карл Густав Юнг. Це дозволяє співвіднести історичні уявлення з новими когнітивними моделями релігійного досвіду. Метод компаративного аналізу застосовано для зіставлення фрейдистського бачення релігії з альтернативними

психологічними концепціями духовності, зокрема з аналітичною психологією К.Г. Юнга.

Науково-релігійний діалог нині стає все актуальнішим, учені з різних галузей спрямовують зусилля на пошук компатибельності між релігійними переконаннями й науковими дослідженнями. Зокрема, вивчення етичних аспектів релігії та їх взаємозв'язок із сучасними етичними питаннями стають предметом обговорення в наукових колах. На сучасному етапі розвитку науки та суспільства вивчення релігії набуває нових граней і стає більш динамічним і відкритим для різних дисциплін. З такого погляду вивчення проблем релігії у працях Зигмунда Фрейда та сучасні дослідження релігійного досвіду допомагають розширити наше розуміння цього важливого аспекту людського життя.

Зазначимо, що за З. Фрейдом, витоки релігійних вірувань можна простежити ще в період ранньої історії людства. Психоаналітик припускав, що релігія виникла як засіб вирішення глибоких екзистенційних питань і страхів, які мучили первісні суспільства. У книзі «Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable» (Yerushalmi, 1991) Йосеф Хайм Єрусальмі аналізує вплив З. Фрейда на розуміння юдаїзму та Мойсея. Знаходимо підтвердження словам автора в роботах самого З. Фрейда. Він писав, що релігія виконує численні психологічні функції, які сприяють її тривалому впливу:

- дає психологічну розраду, пропонує відчуття безпеки та захисту від суворих реалій існування, релігійної віри в божественне провидіння, пропонує розраду й надію в часи лиха чи невизначеності;

- виступає своєрідним колективним неврозом, створює відчуття спільності та соціальної єдності, допомагає людям знайти приналежність і мету у групі;

- є формою психологічного захисту, забезпечує колективні засоби для боротьби із тривогою та страхом (Freud, 1961).

З. Фрейд також досліджував концепцію «океанічного почуття», пов'язаного з релігійними переживаннями. Він припустив, що воно виникає внаслідок бажання індивіда повернутися до стану блаженної єдності зі всесвітом, що нагадує симбіотичні стосунки з матір'ю в ранньому дитинстві (Grünbaum, 1986). Психоаналітик уважав, що прагнення до єдності зі світом проявляється через релігійні

переживання і містичні стани. Такий підхід З. Фрейда демонструє спробу раціоналізувати трансцендентний досвід через мову психології. У цьому проявляється характерна для модерну тенденція – пояснювати духовне через природничо-наукову парадигму. Однак така редукція не лише обмежує релігійний досвід рамками психічних процесів, а й відкриває можливість аналізу віри як універсальної форми переживання залежності, надії та ідентичності. Саме тут психоаналіз перетворюється на інструмент інтерпретації культури, а не її заперечення.

Критики стверджують, що психоаналітичний підхід може надмірно спрощувати розуміння релігійних переживань, зводячи їх до простих психологічних конструкцій, ігноруючи глибоко вкорінені духовні та трансцендентні аспекти віри. У книзі «On the Margins of Discourse: The Relation of Literature to Religion and Psychoanalysis» (Wallis, 2013) Roy Wallis розглядає зв'язок між літературою, релігією і психоаналізом та стверджує, що критика З. Фрейда корениться в його особистому атеїзмі. Саме атеїзм, на думку дослідника, спонукає видатного психоаналітика підходити упереджено до релігії.

Серед дослідників також існує думка, що аналіз З. Фрейда сконцентровано на юдейсько-християнській традиції, тому теорії можуть не досить глибоко відображати різноманітність і складність релігійних вірувань, практик у контексті різних культур і епох (Yerushalmi, 1991). Із часом були запропоновані альтернативні трактування праць З. Фрейда, що привело до більш глибокого розуміння релігії та її психологічних аспектів (Carps, 1995). Сучасні дослідження вже не обмежуються лише психоаналітичним або психологічним підходом, але використовують інтердисциплінарні методи для більш глибокого розуміння релігійних явищ. Нові технології дозволяють ученим досліджувати мозкові процеси, базуючись на релігійному досвіді. Функціональна магнітно-резонансна томографія (далі – фМРТ) дозволяє з'ясувати, які частини мозку активуються під час молитви або медитації. Ці дослідження можуть розкрити фізіологічні основи релігійних переживань.

Сучасні вчені визнають необхідність міждисциплінарних підходів, які об'єднують психологічні, соціологічні, антропологічні та духовні аспекти. Такі міждисциплінарні зусилля можуть сприяти більш усебічному та чуйному

розумінню релігійного досвіду, визнаючи різні способи, якими люди знаходять сенс, трансцендентність і зв'язок у своїх відповідних системах переконань. Нині соціологи досліджують релігійні інституції, ідентичність та плюралізм у сучасному світі. Водночас революційний підхід розглядає релігію як продукт еволюційних процесів, встановлює те, як релігійні вірування відбито в еволюційній адаптації, як вони допомагають утримувати та зміцнювати суспільні структури (Freud, 1961). Існує також постколоніальний підхід, який зосереджується на вивченні релігії в контексті колоніалізму та його наслідків. Культурні антропологи та релігієзнавці акцентують увагу на різноманітності релігійних систем і вірувань у різних культурах. Релігійні вірування можуть значно різнитися залежно від історії, географічного положення, традицій і культурних особливостей кожного народу. Такий антропологічний підхід допомагає побачити різні шляхи вираження релігійності та розкрити унікальність кожної культури. Сучасні дослідження також дозволяють аналізувати взаємодію релігії і науки. Усі ці підходи розширюють наше розуміння релігійності та допомагають зблизити гуманітарні і природничі науки для комплексного аналізу релігійного досвіду.

Вивчення релігії залишається актуальним і цікавим завданням для дослідників, оскільки воно допомагає розкрити багатогранність людського досвіду та сприяє кращому розумінню суспільства й культури. Підкреслимо, що відомим критиком поглядів З. Фрейда на релігію був К.Г. Юнг, швейцарський психіатр і засновник аналітичної психології. У книзі «Psychology and Religion: West and East» (Jung, 2014) К.Г. Юнг пропонує аналіз психології релігії з погляду аналітичної психології. К.Г. Юнг, який спочатку співпрацював із З. Фрейдом, до їх остаточного розриву, припустив, що релігія відіграє життєво важливу роль у процесі індивідуації та розвитку особистості. Він наголошував на трансформаційній силі релігійних символів і архетипів, розглядав їх як вираження колективного несвідомого та шляхи до особистісного зростання та духовної реалізації. На нашу думку, порівняння концепцій З. Фрейда та К.Г. Юнга дозволяє побачити два взаємодоповнювальні підходи до релігії: редукціоністський і символічний. Якщо З. Фрейд пояснює віру через механізми компенсації та витіснення,

то К.Г. Юнг – через архетипну структуру свідомості, де релігійні образи виступають дороговказами індивідуального розвитку. У сучасних дослідженнях ці дві лінії дедалі частіше розглядаються не як опозиційні, а як діалогічні – вони показують, що релігійність може бути водночас психологічною потребою і духовним досвідом.

Упродовж багатьох десятиліть науковці продовжували розширювати теорію З. Фрейда, досліджували соціальні та культурні функції релігії. Вона часто служить основою для моральних цінностей, соціальних норм і згуртованості суспільства. Окрім того, сучасні науковці визнають, що релігійні вірування та практики можуть надати людям відчуття сенсу, мети й ідентичності. Потрібно відмітити, що погляди З. Фрейда на релігію були сформовані історичним і культурним контекстом, у якому він жив. З. Фрейд народився в єврейській родині та переважно християнському суспільстві, в якому власний досвід і виховання, імовірно, вплинули на його погляди щодо релігії. Наголосимо, що на його скептицизм і зосередженість на психологічних аспектах релігійних явищ також вплинули піднесення наукової та світської думки тих часів.

На наш погляд, аналіз релігії З. Фрейдом підкреслює важливість дослідження несвідомого та підсвідомого впливу на релігійні вірування та практики. Заглиблюючись у психологічні мотиви, що лежать в основі релігійних переживань, З. Фрейд заохочує людей поміркувати над основоположними факторами, які формують їхню віру, залучає до більш інтроспективного розуміння своїх релігійних переконань. Одним із незмінних досягнень З. Фрейда щодо релігії є наголос на критичному мисленні та скептицизмі. Він заохочує людей ставити під сумнів походження та обґрунтованість релігійних вірувань, спонукає їх перевірити, чи кореняться ці переконання в особистому досвіді, соціальному зумовленні чи справжньому духовному досвіді. Пропагуючи критичний підхід до розуміння релігії, З. Фрейд спонукає людей розвинути більш тонке розуміння власних переконань та вірувань. Теорії З. Фрейда про релігію спонукають дослідити складний зв'язок між релігією та добробутом, пошуками істинного щастя.

Саме через визнання названих психологічних функцій, які виконує релігія, стає можливим подолання прірви між світоглядами людей, що сприяє зростанню емпатії (Carps, 1995).

Отже, релігійні теорії З. Фрейда не мають на меті дискредитувати або применшити значення релігійного досвіду, а радше спрямовані на розкриття глибинних психологічних процесів і мотивацій, які сприяють релігійним явищам.

Відмітимо, що ще однією цікавою темою, яка пов'язана з релігією, є роль релігійних організацій у сучасному світі (Capps, 1995, р. 112). Релігійні інститути впливають на соціальний, політичний і культурний ландшафт багатьох країн. Деякі релігійні організації активно залучаються до гуманітарних проєктів, благодійності та допомоги тим, хто її потребує. Також порушене питання про взаємодію релігії та націоналізму. У деяких країнах релігія є важливим фактором у формуванні національної ідентичності, релігійні лідери використовують свої позиції для підтримки націоналізму та патріотизму (Shook, 2003, р. 255). Також існують конфлікти між різними релігійними течіями, що можуть вплинути на політичну стабільність і мир у різних регіонах світу.

Прозріння З. Фрейда щодо психологічного походження та функцій релігії спонукали до критичного мислення, саморефлексії та відкритого діалогу, що зрештою покращило наше розуміння різноманітних проявів людської духовності (Gay, 2006, р. 150). У результаті проведеного аналізу фрейдівського підходу в контексті сучасної науки можемо стверджувати, що його ідеї про несвідоме створили основу для подальших когнітивних і нейропсихологічних теорій релігійності. Сучасні дослідження з нейроетики, наприклад, підтверджують гіпотезу З. Фрейда про емоційне коріння віри, хоча й розширюють її через поняття нейронних патернів довіри, надії та емпатії. Отже, психоаналіз не втрачає актуальності, а радше еволюціонує в діалозі із природничими науками. Роботи З. Фрейда спонукають нас заглибитися у психологічні мотиви релігійних вірувань і практик, стимулюють глибшу оцінку й розуміння багатогранного феномену релігійності (Jones, 1961). Співіснування різних релігій створює виклики, але також створює можливості для міжкультурної співпраці та взаєморозуміння, що робить релігійний діалог дедалі важливішим у різноманітному та глобалізованому світі (Grünbaum, 1986, р. 205).

Дослідження релігійності З. Фрейдом спричинило чималі дискусії щодо багатогранної природи психологічного походження та функцій

релігії (Jones, 1961; Yaniv, 1999). Зазначимо, що праці З. Фрейда спонукають нас заглибитися у психологічні мотиви релігійних вірувань і практик, стимулюють глибшу оцінку й розуміння багатогранного феномену релігійності. Як зазначила українська дослідниця О.І. Предко у своїй статті «Релігія як об'єкт психоаналізу Зигмунда Фрейда», релігія зробила велику послугу культурі у плані приборкання асоціальних потягів. Співіснування різних релігій створює виклики, але також створює можливості для міжкультурної співпраці та взаєморозуміння, що робить релігійний діалог дедалі важливішим у різноманітному та глобалізованому світі (Solomon, 2010).

На наш погляд, подальше осмислення фрейдистської концепції релігії потребує виходу за межі суто психоаналітичного пояснення. Застосування сучасних когнітивних і культурних моделей дозволяє побачити в ній не лише редукцію духовного до психологічного, а й спробу описати універсальний механізм людського прагнення до сенсу. Такий підхід дає можливість переоцінити роль З. Фрейда як мислителя, який, не будучи теологом, запропонував один із перших секулярних способів розуміння релігії – як внутрішнього процесу самопізнання, що поєднує індивідуальне несвідоме і культурні архетипи.

Водночас, якщо критично осмислювати його спадщину, необхідно визнати, що надмірна психоаналітична редукція релігії не враховує її соціально-комунікативного виміру. Тому актуальним завданням сучасної науки є інтеграція фрейдівської психологічної інтерпретації із соціокультурним аналізом релігійних практик у добу цифрової комунікації.

Нині, у все більш різноманітному та глобалізованому світі, співіснування різних релігій створює чимало викликів, але водночас відкриває можливості для міжкультурної співпраці та взаєморозуміння. Релігійний діалог стає все більш гучним і впливовим, оскільки світ націлюється на міжкультурну співпрацю та дисциплінарність. Зважаючи на це, вивчення релігійності продовжує розвиватися та спонукає до постійних досліджень і необхідності адаптації до суспільства, яке постійно змінюється. Дослідження релігії З. Фрейдом залишається основоположною точкою відліку в поточних дискусіях, надихає вчених досліджувати багатогранну природу релігійних вірувань і практик з різних

позицій. Одним з актуальних напрямів дослідження є вивчення релігії в онлайн-середовищі. Завдяки розвитку інтернету й соціальних мереж релігійні організації використовують технології для поширення своїх вірувань, пропаганди та комунікації зі своїми прихильниками. Це відкриває нові можливості для дослідження впливу релігії на інформаційне середовище та глобалізовану культуру. Сучасний релігійний плюралізм також порушує питання про толерантність та взаєморозуміння між різними релігійними й культурними групами.

Отже, аналіз релігійності у психоаналітичній системі З. Фрейда показує, що релігія виступає своєрідним дзеркалом людської психіки. Вона водночас відображає і компенсує внутрішні конфлікти, виконує інтеграційну функцію у структурі особистості. У цьому сенсі фрейдівська інтерпретація не суперечить релігійному досвіду, а радше пропонує інший рівень його осмислення – психологічно-антропологічний. Саме такий підхід створює міст між традиційною теологією та сучасною гуманітаристикою.

Висновки. Дослідження релігійності у працях Зигмунда Фрейда та сучасних інтерпретаціях релігійного досвіду засвідчує багатимірність взаємозв'язків між психологією, культурою та духовністю. Аналіз психоаналітичного підходу З. Фрейда дозволив розкрити глибинну психологічну природу релігійних переживань і показав, що релігія є не лише соціальним або культурним явищем, а й важливим елементом внутрішнього психічного життя людини. Релігійність, за З. Фрейдом, відображає прагнення до захисту, безпеки й гармонії, водночас виявляє механізми несвідомого, як-от проєкція, сублімація та витіснення.

Попри критику, якої зазнавали його погляди, концепції З. Фрейда залишаються впливовими в сучасному дискурсі психології релігії. Вони сприяють розумінню того, як віра формує особистісну ідентичність, систему цінностей і соціальну поведінку. Психоаналітичне осмислення релігії допомагає пояснити внутрішню динаміку духовних пошуків і суперечностей, які супроводжують людину у процесі самоусвідомлення. Вивчення цієї психологічної динаміки відкриває шлях до глибшого розуміння власних переконань і сприяє формуванню толерантного діалогу між представниками різних конфесій і світоглядних позицій у добу релігійного плюралізму.

Сучасний науковий інтерес до релігійних процесів охоплює широкий спектр аспектів – від ролі релігійних інституцій у суспільному житті до впливу цифрових технологій на трансформацію віри. Релігійні організації нині не лише підтримують традиційні функції духовного наставництва, а й активно долучаються до гуманітарних і благодійних ініціатив, формують соціально відповідальну культуру. Водночас поєднання релігійної ідентичності з політичними ідеологіями породжує складні виклики для суспільної стабільності, що потребує міждисциплінарного аналізу.

Особливого значення набуває вивчення релігії в цифровому просторі. Соціальні мережі й онлайн-платформи створюють нові умови для духовної комунікації, популяризації віри та розвитку релігійних спільнот. Це явище відкриває перспективи для аналізу взаємодії між релігійністю, інформаційною культурою та глобалізаційними процесами. У такому контексті фрейдівські ідеї про несвідоме, сублімацію та колективну психіку отримують нове прочитання – вони допомагають осмислити психологічні основи сучасної цифрової релігійності.

Вивчення релігійних систем у культурно-антропологічному вимірі показує, що релігія є багатогранним феноменом, який відображає історичні, географічні та соціальні особливості кожного суспільства. Усвідомлення цієї різноманітності сприяє розумінню духовного досвіду як універсального, але водночас індивідуально забарвленого явища. Такий підхід узгоджується із фрейдівським прагненням досліджувати несвідомі мотиви людських дій, у сфері віри також.

Нині релігієзнавство розвивається в тісній взаємодії із психологією, соціологією, антропологією та культурологією, що відповідає міждисциплінарному характеру фрейдівського підходу. Внесок З. Фрейда залишається визначальним у формуванні наукового підходу до вивчення духовності як психічного та культурного феномену. Його ідеї продовжують надихати сучасних дослідників на пошук нових інтерпретацій релігії, її функцій і соціальних проявів.

Підсумовуючи, можна стверджувати, що осмислення релігії крізь призму психоаналізу З. Фрейда збагачує сучасну гуманітарну думку, відкриває нові горизонти для розуміння людської духовності. Релігія постає не лише як форма віри, а як складна психологічна структура, що

поєднує потребу в сенсі, ідентичності та моральному порядку. Дослідження релігійного досвіду у світлі фрейдівських ідей стимулює розвиток

критичного мислення, саморефлексії і відкритого діалогу між культурами – чинників, які є надзвичайно важливими у глобалізованому світі.

Список використаних джерел:

- Almond, P. C. (2003). *The Psychology of Religious Conversion*. Edwin Mellen Press.
- Capps, D. (1995). *Freedoms, Faiths, and Futures: Theological and Psychological Perspectives on New Religious Movements*. Mercer University Press.
- Capps, D. (1995). *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Fortress Press.
- Freud, S. (1961). Civilization and Its Discontents (J. Strachey, Trans.). In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 21). Hogarth Press. (Original work published 1930).
- Freud, S. (1961). The Future of an Illusion (J. Strachey, Trans.). In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 21). Hogarth Press. (Original work published 1927).
- Freud, S. (1955). Totem and Taboo (J. Strachey, Trans.). In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 13). Hogarth Press. (Original work published 1913).
- Gay, P. (2006). *Freud: A Life for Our Time*. W.W. Norton & Company.
- Grünbaum, A. (1986). *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*. University of California Press.
- Jones, E. (1961). *The Life and Work of Sigmund Freud*. Basic Books.
- Jung, C. G. (2014). *Psychology and Religion: West and East*. Princeton University Press.
- Shook, J. R., & Carr, A. W. (2003). *Freud and the Problem of God*. Open Court Publishing.
- Solomon, R. C. (2010). *Freud and Religion: The Enduring Legacy*. Open Court Publishing.
- Stewart, J. (2014). *Freud and Religion: A Historical and Psychological Study*. Yale University Press.
- Wallis, R. (2013). *On the Margins of Discourse: The Relation of Literature to Religion and Psychoanalysis*. Routledge.
- Yerushalmi, Y. H. (1991). *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*. Yale University Press.
- Вінцукевич, П. (2014). Релігія та психоаналіз. Волинський благовісник, 2, 187–206.
- Янів, В. (2006). *Нариси до історії української етнопсихології*. Київ: Знання.

References:

- Almond, P. C. (2003). *The Psychology of Religious Conversion*. Edwin Mellen Press. [in English].
- Capps, D. (1995). *Freedoms, Faiths, and Futures: Theological and Psychological Perspectives on New Religious Movements*. Mercer University Press. [in English].
- Capps, D. (1995). *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Fortress Press. [in English].
- Freud, S. (1961). Civilization and Its Discontents (J. Strachey, Trans.). In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 21). Hogarth Press. (Original work published 1930). [in English].
- Freud, S. (1961). The Future of an Illusion (J. Strachey, Trans.). In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 21). Hogarth Press. (Original work published 1927). [in English].
- Freud, S. (1955). Totem and Taboo (J. Strachey, Trans.). In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 13). Hogarth Press. (Original work published 1913). [in English].
- Gay, P. (2006). *Freud: A Life for Our Time*. W.W. Norton & Company. [in English].
- Grünbaum, A. (1986). *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*. University of California Press. [in English].
- Jones, E. (1961). *The Life and Work of Sigmund Freud*. Basic Books. [in English].
- Jung, C. G. (2014). *Psychology and Religion: West and East*. Princeton University Press. [in English].
- Shook, J. R., & Carr, A. W. (2003). *Freud and the Problem of God*. Open Court Publishing. [in English].
- Solomon, R. C. (2010). *Freud and Religion: The Enduring Legacy*. Open Court Publishing. [in English].
- Stewart, J. (2014). *Freud and Religion: A Historical and Psychological Study*. Yale University Press. [in English].
- Wallis, R. (2013). *On the Margins of Discourse: The Relation of Literature to Religion and Psychoanalysis*. Routledge. [in English].
- Yerushalmi, Y. H. (1991). *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*. Yale University Press. [in English].
- Vintsukevych, P. (2014). Relihiia ta psykhoanaliz [Religion and psychoanalysis]. *Volynskyi Blahovisnyk*, 2, 187–206. [in Ukrainian].
- Yaniv, V. (2006). *Narysy do istorii ukrainskoi etnopsykholohii* [Essays on the history of Ukrainian ethnopsychology]. Kyiv: Znannia. [in Ukrainian].

Дата надходження статті: 03.10.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК 291.612 (571.15): 821.161.2-4

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.10>

Щепанський Віталій Вікторович,

кандидат філософських наук,

докторант кафедри богослов'я та релігієзнавства

Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

orcid.org/0000-0002-1934-2559

vitalii.shchepanskyi@man.gov.ua

РЕЛІГІЙНИЙ СВІТОГЛЯД КОРИННИХ НАРОДІВ АЛТАЮ В МАНДРІВНОМУ НАРИСІ ВОЛОДИМИРА ГЖИЦЬКОГО: МІЖ АНТРОПОЛОГІЄЮ ТА ЛІТЕРАТУРОЮ

У статті аналізується мандрівний нарис Володимира Гжицького «Алтай» як унікальне джерело для історії релігієзнавства й антропології релігії. Показано, як текст поєднує елементи літературної оповіді, етнографічних спостережень і колоніального дискурсу радянської доби. Особливу увагу приділено репрезентації релігійного світогляду корінних народів Алтаю: космологічним уявленням, образам Ульгена та Ерліка, ролі домашніх духів і сакралізованого простору юрти, а також описам шаманських практик і камлання. Продемонстровано, що Володимир Гжицький, попри ідеологічні рамки часу, уникає редукції алтайської релігії до етнографічної екзотики та намагається передати її внутрішню логіку. У статті застосовано концепт «контактна зона» Марії-Луїзи Пратт і категорію «свідок-спостерігач» Джеймса Кліффорда, що дозволяє розглядати текст як простір міжкультурної взаємодії та перекладу. Підкреслюється наукова цінність нарису як рідкісного прикладу фіксації шаманського ритуалу в українській літературі 1920-х років, який поєднує безпосереднє спостереження та художнє осмислення.

Ключові слова: Володимир Гжицький, Алтай, шаманізм, космологія, релігійний світогляд, мандрівний нарис, контактна зона, антропологія релігії.

Shchepanskyi Vitalii,

Candidate of Philosophical Sciences,

Doctoral Student at the Department of Theology and Religious Studies

Dragomanov Ukrainian State University;

orcid.org/0000-0002-1934-2559

vitalii.shchepanskyi@man.gov.ua

ALTAY IN VOLODYMYR HZHYTSKYI'S TRAVELOGUE: RELIGIOUS WORLDVIEWS AND SHAMANIC PRACTICES

This article explores Volodymyr Hzhyskyi's 1928 travelogue "Altai" as both a literary text and a valuable ethnographic source for the study of indigenous religious worldviews in Central Asia. The author examines how the narrative conveys cosmological representations of the Altai peoples, including the figures of Ulgen and Erlik, the cult of household spirits, the sacralized space of the yurt, and ritual practices such as shamanic ritual. Attention is drawn to the author's position as a Ukrainian intellectual writing within the Soviet colonial discourse of the 1920s, while simultaneously demonstrating an empathetic engagement with non-European religious traditions rather than reducing them to ethnographic "exoticism".

The article applies the concepts of Mary Louise Pratt's "contact zone" and James Clifford's "witness-observer" to show how Volodymyr Hzhyskyi's narrative becomes a space of intercultural encounter and translation, where literary form functions as a medium of anthropological knowledge. The stylistic and rhetorical strategies of Volodymyr Hzhyskyi are analyzed as instruments for representing the dynamics of shamanic rituals and cosmological imagination.

In conclusion, the article argues that “Altai” should be considered not only as a work of Ukrainian travel writing but also as an important document in the history of the anthropology of religion. It provides rare evidence of shamanic practices recorded in Ukrainian literature of the interwar period and demonstrates the potential of literary genres to contribute to the representation and interpretation of indigenous cosmologies.

Key words: Volodymyr Hzytskyi, Altai, shamanism, cosmology, religious worldview, travelogue, contact zone, anthropology of religion, postcolonial discourse.

Вступ та актуальність дослідження. У першій половині ХХ ст. мандрівні нариси стали важливим інструментом осмислення культурних трансформацій. Особливо виразно це проявилось в умовах становлення радянської держави. Автори фіксували, як периферійні регіони колишньої Російської імперії зазнавали змін під впливом нових соціокультурних чинників, зумовлених радянизацією. Такі тексти не обмежувалися описом маршруту чи ландшафту. Вони формували оптику спостереження, визначали межі дослідницького поля, добирали голоси «місцевих» і встановлювали етичні рамки репрезентації нової дійсності. Письмо в такому форматі ставало не лише способом фіксації досвіду, а й засобом пізнання корінних культур, які мали бути інтегровані в радянський проєкт. Як зауважував Джеймс Кліффорд, подорожнє письмо – це не просто фіксація переміщення, а акт культурного перекладу, у якому досвід трансформується у знання, а знання – у спосіб бачення «Іншого» (Clifford, 1991).

У цьому контексті мандрівний нарис Володимира Гжицького «Алтай» присвячений регіону та життю його корінних народів. Його доцільно розглянути як твір, що перебуває на перетині літератури й антропології релігії. У центрі нашої уваги – способи репрезентації релігійного світогляду: шаманські практики, уявлення про одухотворений світ, образи божеств, духів-предків і духів-покровителів місцевостей, ритуальні дії та сакралізація ландшафту. Ці мотиви подані не як етнографічна екзотика, а як структурні елементи розуміння культури автором. Такий підхід дає змогу розглядати текст Володимира Гжицького як джерело для історії антропології релігії.

Актуальність дослідження зумовлена зростанням інтересу до механізмів культурного перекладу та проблем етичної репрезентації релігійної практики й ритуалів. Водночас існує потреба критично переосмислити, як формувалося знання про корінні народи в умовах імперського та колоніального тиску радянського

періоду. Радянський проєкт не лише успадкував, а й модифікував імперську логіку, посилюючи її засобами культурної асиміляції, інституційного підпорядкування та контролю над релігійною сферою. Ці тенденції, попри офіційну риторику модернізації та прогресу, відбилися у творах того часу, зокрема в описах побуту, вірувань і взаємин між центром і периферією. У цьому контексті текст Володимира Гжицького є цінним джерелом не лише для реконструкції уявлень про релігійний світогляд корінних народів, а й для аналізу стратегій його культурного опанування і адаптації в радянському дискурсі.

Методологічна основа дослідження поєднує підходи історії антропології релігії, постколоніальних студій та релігієзнавчого аналізу. Ключовим інструментом виступає поняття «контактна зона» Мері-Луїз Пратт (Pratt, 1992), яке дозволяє розглядати подорожні описи як простори міжкультурної взаємодії та напруги, де формуються образи «Іншого» під впливом імперських способів бачення. Цей підхід доповнює епістемологічна перспектива Джеймса Кліффорда (Clifford, 1991), згідно з якою подорож є процесом створення знання, у якому спостереження трансформується в наратив. Додатковий порівняльний вимір забезпечують дослідження Мірча Еліаде (Eliade, 1964) та Міхая Хоппала (Hoppál, 1997), які, попри деякі методологічні відмінності, сходяться в розумінні шамана як посередника між світами, чия подорож відтворює архаїчні космологічні моделі.

Аналіз досліджень та публікацій. Творчість Володимира Гжицького привертала увагу літературознавців і сходознавців насамперед у зв'язку із жанровою специфікою мандрівного нарису «Алтай». У біографічних працях згадується і його подорож до Алтаю, яка стала основою для цих текстів. Водночас релігієзнавчий аспект, присутній у нарисі у формі описів світоглядних уявлень та ритуальних практик корінного населення, зокрема шаманських обрядів, досі залишався периферійним і майже не піддавався аналітичному розгляду.

Першу спробу інтерпретації «Алтаю» у контексті радянської політики на Сході здійснив Борис Курц (Курц, 2014, с. 546), розглянувши його крізь призму ідеологічних настанов доби. Попри методологічні обмеження, ця праця стала важливим історичним етапом у рецепції твору й однією з перших, де було зафіксовано етнографічні мотиви у творчості письменника.

У статті ««Алтай» Володимира Гжицького: жанрова специфіка та художній простір» (Васьків, 2004, с. 89–94) нарис розглядається як самостійна літературна форма, з аналізом його жанрової структури, поетики простору та хронотопу подорожі. Релігійно-світоглядні елементи водночас не досліджуються, хоча стаття є корисною для визначення жанрових рамок.

У статті Юлії Бикової «Образ Алтаю в мандрівному нарисі Володимира Гжицького» (Бикова, 2024, с. 92–99) проаналізовано репрезентацію Алтаю як культурно-пізнавального простору, з акцентом на пейзаж, локальну специфіку та соціальні трансформації. Релігійний складник, зокрема шаманські практики, також лишився поза увагою дослідниці.

Автобіографічні спогади Володимира Гжицького, оприлюднені Яриною Цимбал (Цимбал, 2011, с. 240–257), розкривають особисті мотиви й обставини його подорожі на Алтай. Вони становлять цінне джерело для реконструкції культурного й біографічного контексту.

Метою дослідження є аналіз того, як у творі Володимира Гжицького вибудовується поле спостереження та реалізуються наративні стратегії репрезентації релігійного світогляду корінних народів Алтаю. У центрі уваги – відображення взаємодії між людиною, духами та божествами, що визначає композицію тексту й формує систему смислових зв'язків. Окремо розглядається вплив поєднання документальності та художніх прийомів на сприйняття і довіру читача до наративу.

Наукова новизна полягає в уведенні українського мандрівного літературного корпусу до методологічного поля літературної антропології та історії антропології релігії. Подорожне письмо розглядається не лише як художній або документальний жанр, а і як джерело для реконструкції механізмів культурної та релігійної трансформації в умовах колоніального контексту радянського проєкту. Такий підхід

дає змогу поєднати аналіз наративних стратегій із дослідженням процесів міжкультурної взаємодії та переосмислення релігійних традицій у специфічних політичних і соціокультурних обставинах.

Виклад основного матеріалу. Перш ніж перейти до аналізу мандрівного нарису, присвяченого Алтаю, варто окреслити постать автора та культурно-історичний контекст його творчості, що істотно вплинув на характер і спрямування письма. Володимир Гжицький (1895–1973 рр.) – український письменник, публіцист і перекладач, представник покоління «Розстріляне відродження». Народився на Тернопільщині, після Першої світової війни оселився в Харкові, де активно долучився до літературного життя 1920-х рр., був учасником об'єднань «Плуг», «Західна Україна», ВУСПП, мешкав у будинку «Слово». Його рання проза поєднувала побутові та пригодницькі мотиви з елементами мандрівного нарису, а згодом еволюціонувала до масштабних історичних романів і мемуаристики (Цимбал, 2011, с. 240–257).

Подорож на Алтай, здійснена в 1928 р. разом із письменником Іваном Багмутом і його братом Йосипом, стала ключовою подією у творчій біографії Володимира Гжицького. За спогадами автора, ідея мандрівки виникла під час пошуку нових тем, коли Іван Багмут запропонував звернутися до енциклопедії Брокгауза і Єфрона (Гжицький, 2011, с. 269–270). Там увагу майбутніх подорожніх привернула згадка про алтайських «ойротів»¹ – етнізм, яким у той час позначали корінне тюркомовне населення Гірського Алтаю, до якого відносили алтай-кижи, телеутів, теленгитів, кумандинців та чалканців (Skutsch, 2005, р. 81–83). Цей малодосліджений на той час конгломерат груп мав самобутню релігійну традицію, пов'язану із шаманізмом. Важливо, що мета поїздки виходила за межі побутового чи туристичного інтересу. Вона

¹ Термін «ойроти» був закріплений у радянському адміністративному дискурсі після створення в 1922 р. Ойротської автономної області в межах РСФРР, яка проіснувала під цією назвою до 1948 р., коли її було перейменовано на Гірсько-Алтайську автономну область. Цей етнізм виконував функцію узагальненого позначення тюркомовного корінного населення Алтаю – незалежно від його самоназви, племінної чи мовної ідентичності – і відображав політику етнімічної нормалізації. У межах цієї політики держава нав'язувала офіційні категорії для уніфікації культурного розмаїття, адміністративного обліку й ідеологічного контролю. Така практика слугувала інструментом упорядкування соціального простору в колоніальних периферіях Радянського Союзу (Hirsch, 2005).

була задумана як спроба літературного освоєння простору, який перебував у стані глибокої соціокультурної трансформації під впливом радянської модернізації.

Попри успіх роману «Чорне озеро», також присвяченого Алтаю, у 1934 р. Володимира Гжицького заарештували за звинуваченням у зв'язках із націоналістичним підпіллям і засудили до багаторічного ув'язнення в таборах ГУЛАГу в Комі АРСР, де він провів понад два десятиліття. Після звільнення в 1956 р. оселився у Львові, відновив літературну діяльність і зосередився на написанні історичних романів і мемуарів.

Публікація Володимира Гжицького «Алтай (подорожні зариси олівцем)», надрукована в харківському журналі «Плуг» (1928 р., № 9) (Гжицький, 1928, с. 44–59), є одним із найгрунтовніших зразків української мандрівного нарису, присвячених опису релігійного життя корінних народів Алтаю. Створений на межі літератури, етнографії та ідеологічного погляду на «молоду радянську периферію», цей нарис втілює те, що Мері-Луїз Пратт означила як «контактну зону» – простір, у якому перетинаються, взаємодіють і вступають у переклад різні епістемології та онтології (Pratt, 1992). Текст Володимира Гжицького в цьому значенні не є прикметним чи типовим. Автор діє в межах радянської культури подорожі й освоєння «периферії» і демонструє не лише колоніальну рамку, а й очевидну емпатію до анімістичного світогляду алтайців, описуючи їхню релігію не як екзотику чи пережиток, а як життєздатну систему значень, практик і віри.

Сюжетна структура нарису побудована як поступове занурення мандрівника в незнайомий ландшафт і чужу культуру. Текст відкривається сценою підготовки до подорожі з Харкова. Ритм дороги поєднується з відчуттям переходу між Європою та Азією в географічному й світоглядному вимірах. Прибувши на Алтай, автор і його супутники переживають низку пригод, пов'язаних із купівлею коней і мандрівкою за межами залізниці. Згодом вони оселяються в селі Чемал, яке стає своєрідною «штаб-квартирою» для подальших екскурсій на «Христову гору», до озера Кара-Коль (Чорне озеро) та у віддалені аїли.

Нарис насичений побутовими замальовками. Описуються шлюбні практики, роль жінки

в господарстві, традиційні форми соціалізації дітей, поширена полігамія та звичай викрадення наречених. Автор зауважує: «Жінка – це предмет, конче потрібний у господарстві, куплений за калім <...> Жінка рабиня, що не має ніяких прав, не бере участь у громадському житті, ба навіть у релігійних обрядах <...> Щоб краще можна було експлуатувати жінку, придумано дуже оригінальний спосіб одруження: багатий Алтаєць, що потребує робітниці в домі, женить своїх малолітніх синів від 7 років» (Гжицький, 1928, с. 50–51). Спостереження фіксуються з уважністю до деталей і супроводжуються моральною оцінкою, властивою освіченому «радянському інтелігенту». Володимир Гжицький іноді прямо критикує «темряву» чи «відсталість» серед корінного населення. Водночас у пейзажних описах – «стрімка стіна Катуні», «безсрібна гостинність», «чиста ріка Чемал» – звучить поетична інтонація, що пом'якшує ідеологічну рамку тексту: «Куди оком глянеш – гори, безодні яри, широкі долини, дикі ліси, сніги. Ніде живої душі, тиша і вітер не віє» (Гжицький, 1928, с. 56).

В окремому підрозділі «Релігія» (Гжицький, 1928, с. 51–52) Володимир Гжицький описує космогонічні уявлення алтайців, фіксуючи дев'ятисферну модель світу, у якій кожен рівень має своє небо, землю і пекло. Він зазначає, що алтайці вірять у дев'яносто дев'ять світів. Головним божеством постає Ульгень, а серед богів-антагоністів вирізняється Ерлік – володар підземного світу й смерті. Письменник подає переклад розповідей інформаторів про пантеон і походження людини, порівнюючи ці уявлення з біблійними, але без абсолютизації християнської традиції. Так, «усі ті казки подібні до християнських, тільки у алтайців не Ной, наприклад, а Нам, і жінка створена не з одного ребра, а з двох, і не з ребра Адама, а Тарчин-Кама, і не Ева, а Мунтю-Шайді» (Гжицький, 1928, с. 52).

Порівняння з етнографічними джерелами підтверджує коректність більшості наведених деталей. У традиційному алтайському шаманізмі зафіксована трирівнева космологічна система: верхній, середній і нижній світи. Верхній світ поділяється на дев'ять небесних сфер, якими керує Ульгень – благий небесний бог, творець світу та покровитель людей. Його антагоніст Ерлік володіє підземним світом і духами хвороб та смерті (Eliade, 1964, р. 181–215).

Міхай Хоппал, узагальнюючи польові дослідження, підкреслює, що дев'ятисферна структура не є унікальною лише для алтайців: подібні космологічні моделі з верхнім небесним богом і підземним володарем зафіксовані також у хакасів, тувинців і бурятів (Hoppál, 1997, p. 12–14). Дослідник звертає увагу на характерну ієрархію «білих» і «чорних» духів, яка визначає ритуальну спеціалізацію шаманів і коло їхніх взаємодій. Польові записи, зроблені серед алтайців у XX ст., підтверджують уявлення про дев'ять небес як послідовні рівні, де мешкають божества, предки та духи-покровителі, доступ до вищих сфер вважається привілеєм шаманів найвищого рангу.

Як підсумок, Володимир Гжицький точно фіксує структуру алтайської космології, демонструє її внутрішню логіку й водночас уникає редукції до християнської чи будь-якої іншої зовнішньої моделі. Його запис узгоджується з науковими реконструкціями, що ґрунтуються на польових дослідженнях другої половини XX – початку XXI ст. (Hoppál, 1985, p. 101–103), і може розглядатися як раннє літературне свідчення, релевантне для антропології релігії.

Найбільш цінним у релігієзнавчому плані є докладний опис облаштування юрти та домашніх духів, а також стислий огляд загальної системи вірувань алтайців. Особливу увагу привертає сцена шаманського камлання, що охоплює понад три сторінки. Під час відвідин села Анос автор випадково дізнається про весілля, яке супроводжуватиметься камланням. Його захоплення очевидне: «Камлання я не мав надії побачити, бо Радвада бореться з цим забоном, що коштує не раз кілька коней і баранів, і дуже зрадів, коли, приїхавши надвечір до аїла, почув, що швидко почнеться камлання» (Гжицький, 1928, с. 52).

Тут важливо звернути увагу на момент, коли автор уперше описує своє спостереження за шаманським камланням. Це супроводжується особливою емоційною напругою, що загострює сприйняття ландшафту й підвищує чутливість до екзотичного та відмінного. «Цікавість наша до цього була така велика і ми так слабо володіли собою, оглядаючи все довкола, що ми були подібні до азійців-варварів, що вдерлися в чуже житло і безцеремонно з усього чудуємося» (Гжицький, 1928, с. 53). Це явище не зводиться

до простої інтерпретації. Воно формує особливий спосіб емоційного переживання моменту, коли автор ніби «налаштовується» на атмосферу ритуалу, навіть якщо оцінює його як «варварський». Такий афективний підйом не лише супроводжує емоції, а й організовує спосіб сприйняття, готуючи текст до наступного кроку – рефлексивного відсторонення. Пізніше автор зауважує, що «Моління кама більше не захоплювало. Воно тривало надто довго і через це ставало нудним» (Гжицький, 1928, с. 54). У теоретичному ключі Джеймса Кліффорда (Clifford, 1991) це важливе методологічне спостереження, яке можна інтерпретувати як «кризу авторитету» – напруження між початковим захопленням і прагненням наратора зберегти контроль над ситуацією. Він водночас вражений іншим світом і прагне лишитися носієм знання та влади оповідача. Напруга між хвилиною афекту й логікою дистанції виводить подорожній текст за межі простого опису. Робить його одночасно й публіцистичним, й етнографічним. Ця діалектика – відчуття «захвату» і прагнення «опанувати» – виводить подорожній наратив за межі простого опису, стає структурним елементом публіцистичного й етнографічного жесту.

Юрта, у якій відбувався шаманський обряд, описана як сакралізований простір: «Проти дверей, між двома березовими галузками висить мотузка, на ній полоски білої, червоної і жовтої матерії – це божок Джаїк. З боків дерев'яні обручки, в одному дерев'яна примітивна фігурка – це божок Карчіт. Дальше такий самий божок Ханімдес. В кутку ремінчику висить три ремінчики з кутасиками – це божок Алтай. Над кожним божком галузка берези – це домашні боги – пенати» (Гжицький, 1928, с. 53). Описані фігури співвідносяться з відомими в алтайській і суміжній тюркській міфології духами та божествами. Джаїк (алт. Јајык) у бурханістській традиції виступає як дух-посередник, що передає прохання людей до вищих небесних істот, зокрема до Ульгена (алт. Ўлган) (Анохин, 1924, с. 12). У польових матеріалах Андрія Анохіна «Матеріали з шаманства у алтайців» (1924 р.) згадуються домашні духи, яким приносили тканинні стрічки як жертви, що частково збігається з описом Володимира Гжицького. Карчіт (алт. Каршыт) у деяких варіантах алтайських космогонічних оповідей постає як син Ульгена,

пов'язаний з охороною житла та підтриманням його чистоти (Анохин, 1924, с. 12). Ім'я Ханімдес не зафіксоване у відомих класифікаціях пантеону, що може свідчити про локальний варіант вірувань, або індивідуальну інтерпретацію, чи помилку фіксації імені божества автором на основі почутого від інформантів. Згадка про Алтая як персоніфікованого домашнього духа також нетипова для загальноприйнятих схем пантеону, хоча культ священної гори Алтай відомий як важливий елемент регіональної сакралізованої географії (Анохин, 1924, с. 14–16). Символіка «березових галузок» над зображеннями відповідає поширеній шаманській практиці серед народів Південного Сибіру, де береза вважається сакральним деревом і «віссю світу», що забезпечує зв'язок між світами людей і духів (Eliade, 1964, р. 184–190).

У цьому фрагменті простежується авторський синкретизм. Володимир Гжицький поєднує в одному описі елементи, притаманні різним релігійним системам – зокрема бурханізму та шаманізму. Як зазначає Андрій Знаменський (Znamenski, 2020), бурханізм, що виник на початку XX ст. серед алтайців, був релігійно-національним рухом, який свідомо дистанціювався від шаманізму, відмовляючись від камлань і спілкування із «чорними» духами. Така несумісність була зумовлена прагненням утвердити «чисту» віру, побудовану на культі Ульгена та «білих» духів, і усунути шаманське посередництво. Змішання цих елементів у тексті Володимира Гжицького може свідчити як про неповне розуміння локальних релігійних розрізень, так і про літературне прагнення узагальнити культурний матеріал. Подібні інтерпретаційні зсуви, характерні для мандрівних нарисів, де документальне й художнє тісно переплетені, могли формувати хибні або надмірно спрощені уявлення про систему вірувань. Також тут можна вловити певну й колоніальну оптику автора, який не прагне зрозуміти в чому полягають відмінності цих двох релігійних систем. Тому такі описи варто розглядати радше як допоміжний матеріал для антропології релігії, який важливий для реконструкції уявлень епохи, але недостатній для точного відтворення релігійної системи корінних народів Алтая.

Автор детально описує обрядовий простір юрти та дії шамана, фіксуючи лише ті елементи, що справді бачив сам: бубон, шаманський одяг,

араку² як ритуальний напій, вогнище та куріння люльок. Камлання постає як багатоступеневий процес входження у транс, структурований у три «сфери», які шаман послідовно «проходить».

«<...> піт лився йому з обличчя, він став на ноги, підскакував, тряс бубном, комусь грозив, крутився в шаленім темпі, роздуваючи полами вогнище і наповнюючи юрту їдким димом, потім знов сідав і знов барабанив. На першу сферу він їхав зо дві години <...> Кам впадає в екстаз. Нарешті устав і починає крутитись. Йому очистили швидко місце до дверей і відчинили двері <...> Він бубнив тепер над кінцями й говорив там свої заклинання. Через кілька хвилин влетів у юрту, знов почав камлати сидячи і, нарешті, обезсилений звалився на землю» (Гжицький, 1928, с. 54).

Після цього шаман оголошує, що «бог хоче в жертву коня і барана» (Гжицький, 1928, с. 54). П'ятнадцятихвилинна перерва передує «другій сфері», під час якої він «на диких гусях» повертається з вимогою «другого барана» (Гжицький, 1928, с. 54). Третя сфера, подолана «на конях», триває близько шести годин і завершується повним виснаженням.

Як підкреслював Мірча Еліаде, подорож між «сферами» у шаманському ритуалі – це не метафора, а сакральна-міфологічна реальність. Шаман, долаючи послідовні рівні космосу, вступає в контакт із жителями різних світів. Переміщення здійснюється за допомогою символічних «транспортних» засобів – коня (бубон) та диких гусей. У своїй компаративній праці Мірча Еліаде, спираючись на широкий корпус етнографічних даних, наголошує, що образ бубна-коня є поширеним мотивом шаманських традицій Центральної та Північної Азії (Eliade, 1964, р. 165–168). Бубон виконує роль «їздової тварини», що переносить шамана у Верхній або Нижній світ. Михайл Хоппал відзначає, що духами-помічниками часто виступають птахи: гуси, орли, сови – істоти, здатні долати межі між світами, що узгоджується з міфологічним образом «повітряного» переміщення між рівнями космосу (Hoppál, 1997, р. 20–21).

² В алтайських корінних народів молочна арака (часто з кобилячого молока) виконувала роль ритуального напою під час святкування, обрядових жертвоприношень і шаманських камлань. Її використовували для «підживлення духів», обприскування вогню чи жертвників, а також для очищення простору (Pegg & Yamaeva, 2012, р. 299).

Також цінним у нарисі є детальний опис жертвопринесення коня, поданого як кульмінаційний момент ритуалу. Автор пояснює порядок дій: коня зв'язують і вбивають – «роздерта коняка з тяжким стоном упала на живіт», після чого тушу розтинають, а шкуру натягують на дерев'яну жердь. Обрядова їжа – варена конина – споживається з аракою, без солі та хліба (Гжицький, 1928, с. 55). Далі: «Шкуру коняки натягнули на одне рем'я журавля, і через кілька хвилин шкіра вже гойдалась високо в повітрі. Мертві зуби конячки стискали березову галузку» (Гжицький, 1928, с. 55).

Усе дійство розгортається в колективному форматі: «гості жертвують аракою», «до вечора тривають забави», а шаман продовжує камлати до ночі. Наступного ранку відбувається друга жертва коня: «<...> а на другий день висить шкіра другої коняки, для якої під час молитви на першій конем будують шибеницю трохи нижче від першої» (Гжицький, 1928, с. 55). Через цю сцену Володимир Гжицький уводить читача в інший онтологічний вимір, у якому тварина, шаман, духи, їжа й учасники утворюють спільний сакральний простір, об'єднаний духовним обміном і тілесною присутністю. Водночас у тексті простежується критична нотка: «Про Кама казали, що він не важний, бо відомі Ками могли підноситись і до п'ятої сфери» (Гжицький, 1928, с. 54). Це свідчить про внутрішню типологію шаманів, де статус визначався здатністю «підніматися» у багатоярусному космосі, що є поширеним критерієм серед тюркських народів. Автор також фіксує, що ритуал не обмежується діями лише шамана, а передбачає участь інших присутніх: «Один дідусь увесь час кричав пискливим голосом: «усе добре нам дай!» – і Кам викрикував далші свої заклинання» (Гжицький, 1928, с. 55).

З аналітичного погляду нарис Володимира Гжицького має багатоаспектну цінність. Він демонструє, як текстова подорож, укладена в колоніальний дискурс, водночас постає прикладом безпосередньої взаємодії мандрівника з місцевими формами соціального побуту. Спостереження органічно поєднуються з участю в системі гостинності та ритуалах, навіть у статусі включеного спостерігача. Фігура автора поєднує риси «пасіонарного мандрівника» та «свідка-спостерігача». Попри рамки комуністичної ідеології, він зберігає відкритість до

іншого. Текст залишається продуктом своєї епохи: у ньому присутня критика полігамії, нотки патерналізму, натяки на «відсталість». Саме ця подвійність – баланс між модернізаційним поглядом і безпосереднім співбуттям – робить нарис цінним джерелом для вивчення української рецепції релігії корінних народів Північної Азії. Він розширює наше розуміння того, як українські інтелектуали взаємодіяли з «іншими» у радянському просторі першої половини XX ст. Ці зустрічі закріплювалися в мові, образах і наративах.

Порівняння етнографічних описів Володимира Гжицького із працями Андрія Анохіна, одного із провідних дослідників алтайської релігії початку XX ст., виявляє принципову різницю підходів. Записи Андрія Анохіна, докладні й методично чіткі, залишаються важливим етнографічним джерелом. Вони виконані в межах позитивістської дослідницької парадигми, яка прагнула розчленувати явище на окремі складники та систематизувати матеріал. Володимир Гжицький натомість демонструє іншу оптику. У його нарисі відчутна емоційна чутливість до алтайських вірувань і прагнення передати цілісність релігійного досвіду, зокрема й власного. Він покладається на безпосереднє спостереження, власну участь у локальних взаємодіях і фіксує не лише факти, а й атмосферу події. Такий підхід не створює строгої класифікації, проте дозволяє побачити інтегральну картину, де довкілля, соціум, шаман і світ духів постають взаємопов'язаними елементами єдиної реальності.

На тлі українського мандрівного письма кінця 1920-х рр. нарис «Алтай» Володимира Гжицького вирізняється унікальністю матеріалу. Більшість сучасних йому авторів – Михайло Івченко, Микола Осадчий, Михайло Погребецький – зосереджувалися на географічних, економічних та соціальних описах Сходу чи Півночі. Їхні тексти тяжіли до образів радянської модернізації, технічного поступу та «перемоги над відсталістю» (Pupurs, 2022).

Такий подорожний дискурс, типовий для радянських нарисів тієї доби, репрезентував «периферію» як простір «нового соціалістичного життя» і майже не звертався до релігійних практик, трактуючи їх як «архаїчні» чи «ворожі». На цьому тлі опис камлання в «Алтаї» виглядає радше винятком. Це рідкісний приклад фіксації

ритуалу корінних народів Північної Азії в українській літературі міжвоєнної і джерело емпіричного спостереження, що виходить за межі стандартної радянської тематики. Докладна сценографія – кінь, березові галузки, вогонь, бубон, фігурки духів у юрті, стрічки, ритуальна їжа – поєднується з передачею інтонацій шамана та реакцій учасників. Текст опиняється на межі літератури й етнографії, демонструючи спробу, хоч і позначену колоніальним поглядом, зафіксувати ритуал у його дії та емоційній насиченості. Попри художню форму, нарис містить елементи безпосереднього польового спостереження: збережено деталі ритуалу, поведінки та взаємодії учасників. Це не стилізація, а результат особистої присутності автора в середовищі, що робить текст цінним джерелом для дослідження релігійної культури регіону.

Висновки. Мандрівний нарис Володимира Гжицького «Алтай» можна вважати вагомим джерелом для історії релігієзнавства й антропології релігії, оскільки він містить цінні свідчення про космологічні уявлення, пантеон і ритуальні практики корінних народів Алтаю. Зокрема, у тексті зафіксовано багаторівневу модель світу з верховним божеством Ульгеном та його антагоністом Ерліком, а також репрезентацію сакралізованого простору юрти, у якому домашні духи та божества утворюють

своєрідну «малу космологію», що відтворює структурні принципи світобудови в межах побутового середовища.

Опис шаманського камлання становить особливу релігієзнавчу цінність. Його багатоступенева структура, використання бубна як символічного засобу переміщення між світами, жертвопринесення коня і баранів та колективна участь громади дозволяють реконструювати ключові функції шаманізму як ритуально-космологічної системи. Важливою є також зафіксована інтегрованість ритуалу в соціальне життя спільноти, що свідчить про нерозривний зв'язок між релігійною практикою та соціальною організацією.

З методологічної перспективи текст Володимира Гжицького демонструє жанрову специфіку мандрівного нарису, який поєднує документальність і художні засоби з елементами спостереження та інтерпретації. Використання концепту «контактна зона» Мері-Луїз Пратт і категорії «свідок-спостерігач» Джеймса Кліффорда дозволяє розглядати цей текст як простір перетину різних епістемологій, де колоніальні наративи співіснують зі спробою емпатійного відтворення іншої релігійності. У цьому значенні мандрівний нарис «Алтай» засвідчує специфічну оптику українського інтелектуала міжвоєнної доби, який прагнув інтегрувати досвід корінних культур у ширшому дискурсі радянської доби.

Список використаних джерел:

- Анохин, А. (1924). *Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии*. Сборник Музея антропологии и этнографии, 4 (2). Ленинград.
- Бикова, О. (2024). «Казковий край»: Алтай у художньому репортажі В. Гжицького. *Образ*, 1 (44), 92–99. [https://doi.org/10.21272/Obraz.2024.1\(44\)-92-99](https://doi.org/10.21272/Obraz.2024.1(44)-92-99)
- Васьків, М. (2004). Алтай в українському мандрівному нарисі 1930-х років. Літературний процес: методологія, імена, тенденції. *Філологічні науки*, (3), 89–94.
- Гжицький, В. (1928). Алтай. *Плуг*, (9), 44–59.
- Гжицький, В. (2011). Спогади про минуле. У *Спадщина: Літературне джерелознавство, текстологія* (Т. IV). Laurus, Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, Київ, 502 с.
- Курц, Б. (2014). Східна Європа та Азія: історія торгівлі в XVI – першій половині XX ст. Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, Київ.
- Цимбал, Я. (2011). «Спогади про минуле» Володимира Гжицького: пригадування і конструювання. *Спадщина*, 6, 240–257. Laurus, Київ.
- Pegg, Carole, & Yamaeva, Elizaveta. (2012). Sensing Place: Performance, Oral Tradition, and Improvisation in the Hidden Temples of Mountain Altai. *Oral Tradition*, 27 (2), 291–318. <https://doi.org/10.1353/ort.2012.0018>
- Clifford, J. (1991). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Eliade, M. (2020). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Hirsch, F. (2005). *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Ithaca & London: Cornell University Press,

- Hoppál, M. (1985). Shamanism: An Archaic and/or Recent System of Beliefs. *Ural-Altaische Jahrbücher*, 57, 21–140.
- Hoppál, M. (1997). Nature Worship in Shamanism. *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, 4, 9–26. Institute of Estonian Language, Tartu. <https://doi.org/10.7592/FEJF1997.04.hoppal>
- Pratt, M. (1992). *Imperial Eyes: Studies in Travel Writing and Transculturation*. Routledge, London.
- Pupurs, I. (2022). The Soviet East through a Ukrainian Lens: The Travelogues of the Ukrainian Expedition to Kyrgyzstan in 1929. *Euxeinos*, 12 (34), 144–166. <https://doi.org/10.55337/ALYW8915>
- Skutsch, C. (Ed.). (2005). *Encyclopedia of the World's Minorities*. New York: Routledge, 81–83.
- Znamenski, A. (2020). The “White Faith” Movement in the Mountain Altai: Tibetan Buddhism, Mongolia, and the Oirot Prophecy, 1880s – 1920s. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 38 (1), 123–151. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-123-151>

References:

- Anokhin, A. V. (1924). Materialy po shamanstvu u altaitsev, sobrannye vo vremya puteshestvii po Altaiu v 1910–1912 gg. po porucheniiu Russkogo Komiteta dlia izucheniiia Srednei i Vostochnoi Azii [Materials on shamanism among the Altai, collected during travels in Altai in 1910–1912 on behalf of the Russian Committee for the Study of Central and East Asia]. *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii*, 4(2). Leningrad. [in Russian].
- Bykova, O. (2024). “Kazkovyi kraj”: Altai u khudozhnomu reportazhi V. Hzhyskoho [“Fairy Land”: Altai in V. Hzhyskyi’s artistic reportage]. *Obraz*, 1 (44), 92–99. [https://doi.org/10.21272/Obraz.2024.1\(44\)-92-99](https://doi.org/10.21272/Obraz.2024.1(44)-92-99) [in Ukrainian].
- Vaskiv, M. (2004). Altai v ukrainskomu mandrivnomu narysi 1930-kh rokiv [Altai in Ukrainian travelogue of the 1930s]. *Literaturnyi protses: metodolohiia, imena, tendentsii. Filolohichni nauky*, (3), 89–94. [in Ukrainian].
- Hzhyskyi, V. (1928). Altai. *Pluh*, (9), 44–59. [in Ukrainian].
- Hzhyskyi, V. (2011). Spohady pro mynule [Memoirs of the Past]. In *Spadshchyna: Literaturne dzhereloznavstvo, tekstolohiia*, Vol. IV. Laurus, Instytut literatury im. T. H. Shevchenka NAN Ukrainy, Kyiv, 502 p. [in Ukrainian].
- Kurts, B. G. (2014). *Skhidna Yevropa ta Aziia: istoriia torhivli v XVI – pershii polovyni XX st.* [Eastern Europe and Asia: The history of trade in the 16th – first half of the 20th century]. Instytut skhodoznavstva im. A. Yu. Krymskoho NAN Ukrainy, Kyiv. [in Ukrainian].
- Tsymbal, Ya. (2011). “Spohady pro mynule” Volodymyra Hzhyskoho: pryhaduvannia i konstruiuvannia [“Memoirs of the Past” by Volodymyr Hzhyskyi: recall and construction]. *Spadshchyna*, 6, 240–257. Laurus, Kyiv. [in Ukrainian].
- Carole Pegg & Elizaveta Yamaeva (2012). Sensing “Place”: Performance, Oral Tradition, and Improvisation in the Hidden Temples of Mountain Altai. *Oral Tradition*, 27 (2), 291–318. <https://doi.org/10.1353/ort.2012.0018>
- Clifford, J. (1991). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard University Press, Cambridge & London.
- Eliade, M. (2020). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton University Press, Princeton & Oxford.
- Hirsch, F. (2005). *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Cornell University Press, Ithaca & London.
- Hoppál, M. (1985). Shamanism: An Archaic and/or Recent System of Beliefs. *Ural-Altaische Jahrbücher*, 57, 21–140.
- Hoppál, M. (1997). Nature Worship in Shamanism. *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, 4, 9–26. Institute of Estonian Language, Tartu. <https://doi.org/10.7592/FEJF1997.04.hoppal>
- Pratt, M. (1992). *Imperial Eyes: Studies in Travel Writing and Transculturation*. Routledge, London.
- Pupurs, I. (2022). The Soviet East through a Ukrainian Lens: The Travelogues of the Ukrainian Expedition to Kyrgyzstan in 1929. *Euxeinos*, 12 (34), 144–166. <https://doi.org/10.55337/ALYW8915>
- Skutsch, C. (Ed.). (2005). *Encyclopedia of the World's Minorities*. Routledge, New York, 81–83.
- Znamenski, A. (2020). The “White Faith” Movement in the Mountain Altai: Tibetan Buddhism, Mongolia, and the Oirot Prophecy, 1880s – 1920s. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 38 (1), 123–151. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-123-151>

Дата надходження статті: 03.10.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

ІСТОРІЯ ТА АРХЕОЛОГІЯ

УДК 261.7:316.32(477)''1991/2025''

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.11>

Бистрицька Елла Володимирівна,
*докторка історичних наук, професорка,
 завідувачка кафедри Всесвітньої історії та релігієзнавства
 Тернопільського національного педагогічного університету
 імені Володимира Гнатюка
 orcid.org/0000-0002-6844-691X
 elherman@ukr.net*

УЧАСТЬ ТЕРНОПІЛЬСЬКО-ЗБОРІВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ УГКЦ У ФОРМУВАННІ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА НЕЗАЛЕЖНОЇ УКРАЇНИ

Вивчення ролі Церкви у формуванні та зміцненні громадянського суспільства є особливо актуальним, ураховуючи сучасний стан розвитку незалежної України. Нові форми взаємодії між релігійними громадами та соціальним середовищем забезпечує Тернопільсько-Зборівська митрополія УГКЦ, яка є яскравим прикладом релігійної структури, що бере участь у понад 20 соціальних, молодіжних та благодійних проєктах щороку, охоплюючи діяльністю від 15 до 25 тисяч людей різного віку в регіоні, а не обмежується лише духовним та літургійним богослужінням. Значний внесок Митрополії в розвиток почуття національного патріотизму, особливо серед молодого покоління, визначається її дедалі більшою владою та впливом у цьому регіоні. Емпіричні спостереження показують, що у 2014–2024 рр. понад 200 парафій митрополії проводили щорічні патріотично-виховні заходи, участь у яких взяли багато дітей і молоді.

Водночас участь духовенства та вірян у волонтерському русі та наданні допомоги військовим під час російсько-української війни демонструє, що релігійна громада стає важливим фактором консолідації суспільства перед обличчям зовнішніх викликів: за даними Caritas та публічних звітів, у волонтерських ініціативах під час війни взяли участь понад 12 тисяч мирян, що сприяло зростанню локальних мереж взаємодопомоги. Така діяльність не лише формує позитивний імідж Церкви як соціально відповідальної інституції, а й створює основу для зміцнення горизонтальних зв'язків у суспільстві.

Місіонерська діяльність Митрополії особливо важлива, оскільки вона спрямована на будівництво церков, що розширюють духовні та культурні горизонти українського суспільства: наприклад, у 2010–2024 рр. у межах місійної програми створено понад 40 нових парафій у Хмельницькій області та збудовано / відновлено щонайменше 15 храмів. Це допомагає нам зрозуміти діяльність Митрополії як своєрідний план сталого існування та зростання Церкви в суверенній державі. Тому завданням дослідження є ретельне вивчення багатовекторної участі Тернопільсько-Зборівської митрополії в розвитку громадянського суспільства, з'ясування способів її впливу на соціально-культурні, національно-патріотичні та духовно-моральні процеси, а також оцінка можливостей для таких починань у світлі сучасних викликів.

Тому дедалі більша сила та вплив Тернопільсько-Зборівської митрополії в цьому регіоні, заохочення духовенством почуття патріотизму серед населення, щедра й постійна волонтерська підтримка духовенством і вірянами наших солдатів під час російсько-української війни, а також її активна місіонерська діяльність у Хмельницькій області щодо відродження та створення нових парафій і будівництва церков – усе це є частиною її щоденної роботи та стратегії.

Мета статті – дослідити історичний розвиток та роль Тернопільсько-Зборівської митрополії УГКЦ у процесах формування громадянського суспільства в Україні в період незалежності. Для реалізації цієї мети визначено такі завдання:

- вивчити історичні передумови створення Тернопільсько-Зборівської митрополії та її складових структур;
- описати основні етапи становлення архієпархії та єпархій, що входять до її складу;

- схарактеризувати ключові напрями суспільного служіння митрополії, включно з освітнім, духовно-виховним, благодійним, культурно-просвітницьким та медійним;
- визначити роль парафіяльних громад, молодіжних спільнот, катехітичних шкіл і благодійних установ у вихованні громадянської свідомості;
- проаналізувати значення соціальних і пасторальних ініціатив, зокрема діяльності фонду «Карітас», у розвитку культури взаємопідтримки та соціальної відповідальності;
- окремо розглянути внесок кожної єпархіальної одиниці – Тернопільсько-Зборівської архієпархії, Бучацької та Кам'янець-Подільської єпархій – у формування громадянського суспільства;
- узагальнити загальний внесок Тернопільсько-Зборівської митрополії як духовної та суспільної інституції в процеси зміцнення української державності.

Ключові слова: Українська греко-католицька церква, Тернопільсько-Зборівська митрополія, суспільна діяльність, національна ідентичність, священник, духовенство, незалежність України.

Bystrytska Ella,

*Doctor of Historical Sciences, Professor,
Head of the Department of World History and Religious Studies,
Ternopil Volodymyr Hnatiuk National Pedagogical University
orcid.org/0000-0002-6844-691X
elherman@ukr.net*

THE PARTICIPATION OF THE TERNOPIL-ZBORIV METROPOLIA OF THE UGCC IN THE FORMATION OF CIVIL SOCIETY IN INDEPENDENT UKRAINE

The study of the role of the Church in the formation and strengthening of civil society is particularly relevant in view of the current stage of development of independent Ukraine. The Ternopil-Zboriv Metropolis of the Ukrainian Greek Catholic Church (UGCC) provides new forms of interaction between religious communities and the social environment. It serves as a vivid example of a religious structure that actively integrates into public life, rather than limiting its mission to spiritual and liturgical activities alone. The significant contribution of the Metropolis to fostering a sense of national patriotism, especially among the younger generation, is determined by its steadily increasing authority and influence in the region.

At the same time, the participation of clergy and laity in the volunteer movement and in providing assistance to the military during the Russian-Ukrainian war demonstrates that the religious community has become an important factor in consolidating society in the face of external challenges. Such activities not only form a positive image of the Church as a socially responsible institution, but also create a foundation for strengthening horizontal ties within society.

The missionary activity of the Metropolis is of particular importance, as it focuses on the construction of churches that expand the spiritual and cultural horizons of Ukrainian society, as well as on the revival and establishment of new parishes, especially in the Khmelnytskyi region. This allows us to understand the Metropolis's work as a kind of sustainable development plan for the Church's existence and growth within a sovereign state. Therefore, the purpose of this study is to examine the multifaceted participation of the Ternopil-Zboriv Metropolis in the development of civil society, to identify the ways in which it influences socio-cultural, national-patriotic, and moral-spiritual processes, and to assess the prospects for such initiatives in light of contemporary challenges.

The growing power and influence of the Ternopil-Zboriv Metropolis in the region, the clergy's encouragement of patriotism among the population, the generous and continuous volunteer support for Ukrainian soldiers during the Russian-Ukrainian war, as well as the active missionary work in the Khmelnytskyi region aimed at reviving and creating new parishes and constructing churches—all these aspects constitute an integral part of the Metropolis's daily work and strategic vision.

The aim of this article is to investigate the historical development and the role of the Ternopil-Zboriv Metropolis of the UGCC in the processes of forming civil society in independent Ukraine. To achieve this aim, the following objectives were set:

- to study the historical prerequisites for the establishment of the Ternopil-Zboriv Metropolis and its structural components;
- to describe the main stages of the development of the archeparchy and the eparchies that comprise it;
- to characterize the key directions of the Metropolis's social service, including educational, spiritual, charitable, cultural, and media activities;

- to determine the role of parish communities, youth associations, catechetical schools, and charitable institutions in fostering civic awareness;
- to analyze the significance of social and pastoral initiatives, in particular the activities of the Caritas foundation, in promoting a culture of mutual support and social responsibility;
- to consider separately the contribution of each eparchial unit – the Ternopil-Zboriv Archeparchy, Buchach, and Kamianets-Podilskyi Eparchies – to the development of civil society;
- to summarize the overall contribution of the Ternopil-Zboriv Metropolia as a spiritual and social institution to the strengthening of Ukrainian statehood.

Key words: Ukrainian Greek Catholic Church, Ternopil-Zboriv Metropolia, social activity, national identity, priest, clergy, independence of Ukraine.

Аналіз останніх досліджень і публікацій.

Тема участі Тернопільсько-Зборівської митрополії у формуванні громадянського суспільства в незалежній Україні знайшла своє відображення в низці наукових праць, документів, довідкових видань та інтернет-ресурсів. Попри наявність широкого кола досліджень, присвячених історії та сучасному розвитку окремих єпархій УГКЦ, слід зазначити, що прямих публікацій, які б комплексно розглядали участь Тернопільсько-Зборівської митрополії та її складових структур у формуванні громадянського суспільства в незалежній Україні, на сьогодні немає. Дослідження ґрунтується на широкому комплексі джерел, до якого входять офіційні документи УГКЦ (декрети, пастирські листи, матеріали єпархіальних соборів); шематизми Тернопільсько-Зборівської архієпархії та Буцацької єпархії (2014), статистичні звіти релігійних управлінь; наукові праці І. Драпака, Я. Стоцького, О. Сапеляка, І. Січкарика та інших дослідників; матеріали медіа, офіційних сайтів єпархій, інтерв'ю та пресрелізи; емпіричні дані про діяльність Caritas, капеланського служіння, молодіжних спільнот та освітніх установ.

Насамперед цінними для дослідження є шематизми Тернопільсько-Зборівської архієпархії та Буцацької єпархії (2014), у яких подано систематизовану інформацію про парафії, монастирі та храми, що дає змогу простежити інституційний розвиток цих церковних структур. Значну увагу процесам становлення та реорганізації єпархій приділяє І. Драпак, який досліджує історичні аспекти формування Тернопільської єпархії та її адміністративні трансформації. Важливим внеском у вивчення новітньої історії є роботи Я. Стоцького, де проаналізовано ренесанс УГКЦ у Тернопільській і Хмельницькій областях наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст., а також міжконфесійні та державно-церковні відносини в регіоні. Подібну

проблематику, але в ширшому суспільно-релігійному контексті розглядає О. Сапеляк, який аналізує документи єпархіальних соборів та життєві обставини греко-католиків у сучасній Україні. В окремих дослідженнях увага акцентується на соціальному служінні. Так, посібник «Любов'ю служіть один одному» (МБФ «Карітас України», 2017) розкриває практичні аспекти організації благодійної діяльності в парафіях. Праця І. Січкарика (2020) аналізує ефективність управління в реалізації соціально-просвітницьких проєктів, що безпосередньо стосується завдань митрополії у сфері суспільного служіння. Окремий блок джерел становлять офіційні документи та інтернет-ресурси. Декрет про заснування Кам'янець-Подільської єпархії (2019) та матеріали офіційних сайтів єпархій і архієпархій надають актуальну інформацію про структуру управлінь, діяльність комісій та реалізацію соціально-пасторальних програм.

Серед сучасних досліджень, що стосуються ролі Церкви в умовах війни та розвитку громадянського суспільства, важливими є праці, які аналізують суспільне служіння, гуманітарну активність та єкуменічний вимір діяльності УГКЦ й інших християнських спільнот. У статті о. А. Жука (2025) наголошено, що дияконія УГКЦ стала однією з ключових форм громадянської мобілізації, оскільки парафії, капелани й благодійні структури здійснюють системну допомогу військовим, вимушеним переселенцям та вразливим групам населення. Розвідка Р. Фіхаса (2025) акцентує на еклезіологічному вимірі УГКЦ та її здатності до єкуменічного діалогу, що формує ширший контекст її суспільної місії. Емпіричні праці К. Смуновського та співавт. (2024) і Р. Соловія (2024) показують, що християнські громади різних конфесій під час війни зазнали глибоких трансформацій, переорієнтувавшись

на гуманітарну, психологічну та соціальну підтримку мирян. Важливе місце в сучасних дослідженнях займають також аналітичні звіти Caritas, зокрема кейсстаді Caritas Denmark (2023), яке демонструє високу ефективність церковної інфраструктури в наданні допомоги в умовах воєнної кризи. Сукупно ці праці підтверджують, що релігійні інституції, зокрема УГКЦ, відіграють вагомий роль у структурі громадянського суспільства України, поєднуючи духовне керівництво, соціальну відповідальність і здатність до широкої гуманітарної мобілізації. Отже, наявна джерельна база дає змогу комплексно дослідити історичні, організаційні та суспільно-пасторальні аспекти діяльності Тернопільсько-Зборівської митрополії. Водночас подальші наукові студії можуть поглибити розуміння сучасних викликів, зокрема у сфері медіа, капеланського служіння тощо.

Виділення не вирішених раніше частин загальної проблеми. Навіть попри те, що участь Церкви в українському суспільстві отримала значну увагу з боку науковців, мало що відомо про унікальний внесок Тернопільсько-Зборівської митрополії в розвиток «громадянського суспільства». У цій статті поняття «громадянське суспільство» використовується в руслі неотоквіліанської та комунітарної традиції (А. де Токвіль, Р. Патнем), де громадянське суспільство розглядається як система добровільних асоціацій, локальних спільнот і горизонтальних зв'язків, що формують соціальний капітал та забезпечують взаємну довіру й солідарність. У цьому підході релігійні інституції, як-от УГКЦ, виконують дві функції: 1) інтегративну – об'єднують громадян через спільні моральні норми, взаємну підтримку та практики солідарності; 2) мобілізаційну – сприяють участі мирян у волонтерстві, благодійності, суспільних ініціативах та формуванні відповідального громадянства.

Таке тлумачення дає змогу аналізувати діяльність Тернопільсько-Зборівської митрополії як одного з осередків формування соціального капіталу (блага спільноти), що є ключовим чинником розвитку громадянського суспільства в Україні. Недостатньо досліджень присвячено точній ролі Тернопільсько-Зборівської митрополії в розвитку громадянського суспільства в Україні. Мало досліджень проведено щодо її волонтерської роботи, військової допомоги,

патріотичного виховання, формування парафій та будівництва церков. Необхідні наукові дослідження, щоб визначити, як ці програми впливають на розвиток громади й зміцнення моральних і духовних основ громадянського суспільства. У статті вперше систематично поєднуються історичні, організаційні, соціальні та освітні аспекти діяльності Тернопільсько-Зборівської митрополії в контексті розвитку духовності й громадянського суспільства в Україні.

Методологічну основу дослідження становить поєднання історичного, структурно-функціонального, інституційного та соціокультурного підходів, що дають змогу простежити як розвиток церковних структур, так і їх вплив на формування громадянського суспільства.

Історичний метод застосовано для реконструкції етапів становлення Тернопільсько-Зборівської митрополії та аналізу ключових подій, що визначили її інституційний розвиток у 1991–2025 рр. Структурно-функціональний метод дав змогу з'ясувати роль парафіяльних громад, монастирів, комісій, освітніх та благодійних інституцій у реалізації суспільного служіння Церкви. Інституційний аналіз дав змогу розглянути митрополію як частину ширшої системи церковного управління УГКЦ та оцінити її взаємодію з державними, освітніми й громадськими структурами. Соціологічний підхід використано для інтерпретації процесів формування громадянської активності, розвитку волонтерства та національно-патріотичних практик серед мирян.

Стаття охоплює період 1991–2025 рр. та зосереджується на трьох єпархіях, що входять до складу Тернопільсько-Зборівської митрополії. У центрі уваги – їх суспільний вплив, не розглядаються детально богословські аспекти чи внутрішньоцерковні канонічні дискусії. Географічні межі: Тернопільська, частина Львівської та Хмельницької областей.

Виклад основного матеріалу дослідження. Тернопільська єпархія УГКЦ виникла на тлі національно-духовного відродження в галицьких та подільських регіонах, які з давніх часів славилися великою кількістю храмів, монастирів та сиротинців. Ця територія завжди вирізнялася глибокими традиціями християнського життя, а місцеві віряни відзначалися особливою відданістю Церкві. Протягом перших

чотирьох десятиліть XX століття духовну опіку над тернопільською землею здійснював митрополит Андрей Шептицький, який неодноразово відвідував цей край, уважаючи його важливою частиною Львівської митрополії. Саме тому в статті термін «вплив» або «влада» щодо Тернопільсько-Зборівської митрополії УГКЦ використовується виключно в сенсі духовного та інституційного авторитету, притаманного релігійній організації. Митрополія не здійснює політичного управління, а її вплив поширюється на духовно-моральну, соціальну та культурно-просвітницьку сфери. Такий вплив реалізується через діяльність парафій, молодіжних спільнот, освітніх установ, благодійних організацій і капеланських структур, формуючи соціальний капітал та сприяючи розвитку громадянського суспільства в межах Тернопільської, частини Львівської та Хмельницької областей.

Тернопільщина дала Церкві низку видатних діячів, серед яких Блаженніший Патріарх Йосиф Сліпий, владика-мученик Григорій Хомишин, владика Никита Будка та інші. Це свідчить про те, що ще до проголошення незалежності України існували всі необхідні умови для формування самостійної єпархіальної структури. Водночас політичні та історичні обставини тривалий час не давали змоги реалізувати цю ідею. Символічними є слова Блаженнішого Мирослава Івана Кардинала Любачівського в день офіційного проголошення Тернопільської єпархії: «Сьогодні в Тернополі завершується ще один етап створення нових структур УГКЦ після її виходу з підпілля» (Тернопільсько-Зборівська архієпархія).

Після легалізації Української греко-католицької церкви в травні 1992 року Синод Єпископів ухвалив рішення про створення нових єпархій з метою забезпечення більш ефективного душпастирського служіння для вірян. У межах цієї реформи 20 квітня 1993 року засновано Тернопільську єпархію, до якої увійшли райони Тернопільської області та частина суміжних територій. Першим її очільником став владика Михайл Сабрига, ЧНІ, інтронізований 17 жовтня 1993 року. Єпархія налічувала 16 деканатів і швидко почала розвивати активне духовне та пасторальне життя (Драпак, 2018, с. 98–104).

У той же період, 13 липня 1993 року, створено Зборівську єпархію, яка охоплювала

частини Львівської та Тернопільської областей. До 1996 року вона вже нараховувала 380 парафій та понад 374 тисячі вірян, обслуговувалося 162 священнослужителі та 230 катехитів, а в духовних закладах навчалося 95 питомців. Важливу роль у просвітницькій діяльності єпархії відігравав її видавничий відділ, який випускав журнал «Джерело Життя» (Сапеляк, 2003, с. 187).

У серпні 2000 року на засіданні Синоду Єпископів у Бучачі ухвалено рішення про реорганізацію єпархіальної структури, у результаті чого з територій Тернопільської та Зборівської єпархій були утворені Тернопільсько-Зборівська та Бучацька єпархії (Шпайхер, 2011, с. 3–4).

Протягом двох десятиліть після виходу з підпілля Українська греко-католицька церква досягла значних успіхів у своєму розвитку. Було створено сім нових єпархій та три екзархати, а 21 серпня 2005 року осідок Верховного архієпископа перенесено зі Львова до Києва. Кількість вірян зросла до приблизно шести мільйонів, що створило підґрунтя для формування нових адміністративних структур. 29 листопада 2008 року Синод Єпископів ухвалив рішення про створення трьох нових митрополій, кордони яких збігаються з межами областей: Львівської, Івано-Франківської та Тернопільсько-Зборівської. До складу останньої увійшли Тернопільсько-Зборівська архієпархія та Бучацька єпархія. 22 грудня 2011 року під час Архієрейської Літургії в катедральному соборі Непорочного Зачаття Пресвятої Богородиці в Тернополі Верховний архієпископ Києво-Галицький Святослав Шевчук оголосив про піднесення Тернопільсько-Зборівської єпархії до рангу архієпархії та про створення Тернопільсько-Зборівської митрополії УГКЦ. Того ж дня відбулося введення на митрополічний престол першого митрополита – Василя Семенюка (Драпак, 2018, с. 98–104).

Тернопільсько-Зборівська митрополія Української греко-католицької церкви є однією з ключових адміністративних та духовних одиниць Церкви в Україні. Вона об'єднує три єпархії: Тернопільсько-Зборівську, Бучацьку та Кам'янець-Подільську архієпархії. Центром митрополії є Архікатедральний собор Непорочного Зачаття Пресвятої Богородиці в Тернополі (Тернопільсько-Зборівська митрополія УГКЦ).

Очолує митрополію архієпископ і митрополит Теодор Мартинюк, який визначає основні стратегічні напрями діяльності, серед яких особливе місце посідає співпраця з громадськістю та підтримка духовного й патріотичного виховання в суспільстві.

Завдяки організаційній єдності та широкому географічному охопленню митрополія має помітний вплив як на духовне, так і на соціальне та культурне життя регіону. Вона об'єднує не лише Тернопільщину, а й Хмельниччину, долаючи історичні межі, які колись розділяли українські землі. Через діяльність парафіяльних громад, молодіжних спільнот, катехітичних шкіл та благодійних організацій митрополія активно сприяє формуванню громадянської свідомості, вихованню морально-духовних цінностей і поширенню духовної культури серед українського населення (Тернопільсько-Зборівська митрополія є світильником, який освічує всі кінці України і світу, 2021).

Під час урочистої Архієрейської Божественної Літургії в Архікатедральному соборі Непорочного Зачаття Пресвятої Богородиці в Тернополі, присвяченої десятиріччю створення Тернопільсько-Зборівської митрополії УГКЦ, Отець і Глава УГКЦ Блаженніший Святослав охарактеризував митрополію як світильник, який освітлює всі куточки України і світу (Тернопільсько-Зборівська митрополія є світильником, який освічує всі кінці України і світу, 2021). Це формулювання корелює також з тим фактом, що медіаресурси митрополії мають аудиторію понад 100 тис. користувачів, а трансляції богослужінь охоплюють глядачів у різних регіонах України та за кордоном. Він зазначив, що цей духовний центр постав за Божим задумом на подільській височині й став символом присутності Церкви в цьому регіоні. За словами Блаженнішого Святослава, «ми стали свідками важливої події. На цій землі Господь Бог спорудив світильник – Тернопільсько-Зборівську митрополію. Того історичного дня ми спостерігали запалення світильника Непорочної Діви Марії тут, у вашому місті. Сьогодні ми дякуємо Богові за те, що цей світильник протягом десяти років випромінює світло, зігриває, об'єднує і повертає духовне світло українському народові» (Шподарунок, 2022).

На початку 2010-х років Тернопільсько-Зборівська митрополія об'єднувала численні

парафії, монастирі, духовенство, чернецтво та мирянські організації. Розвиток митрополії в умовах незалежної України демонструє її значення не лише як релігійного центру, а і як активної інституції, яка впливає на формування громадянського суспільства. Широка мережа парафій, монастирів, освітніх і благодійних закладів слугувала ефективною платформою для виховання патріотичних та моральних цінностей, солідарності й соціальної відповідальності.

Станом на початок 2011 року на території Тернопільської області діяло 802 релігійні структури, серед яких 773 парафії та 21 монастир, де проживали 165 монахів і монахинь. Також функціонували дві місії, три духовні навчальні заклади з приблизно 300 слухачами, 394 священники, 191 недільна школа, три періодичні видання та 677 культових споруд, з яких 578 перебували у власності релігійних громад, 62 – у користуванні та 37 – пристосовані для богослужінь (Звіт про мережу церков..., 2021).

До середини 2014 року Тернопільсько-Зборівська архієпархія мала 18 протопресвітеріатів, два з яких розташовувалися в Хмельницькій області – Кам'янець-Подільський і Хмельницький. Архієпархія об'єднувала 433 парафії (65 – у Хмельницькій області), що обслуговували 265 священників, включно з 8 парафіями під духовною опікою чернечих спільнот. У структурі архієпархії діяли 11 чоловічих монастирів (з яких два – у Кам'янець-Подільському) із 57 монахами (29 ієромонахів і 33 брати), а також 10 жіночих монастирів, один із яких розташовувався в Кам'янець-Подільському, із чисельністю 88 черниць (Шематизм. Тернопільсько-Зборівська архієпархія..., 2014, с. 11).

Бучацька єпархія, осередок якої був у місті Чортків, налічувала 15 протопресвітеріатів та 339 парафій, які обслуговували 180 священників, з яких три парафії перебували під опікою чернечих спільнот. У єпархії діяли три чоловічі монастирі із 14 монахами (11 ієромонахів і 3 брати) та три жіночі монастирі з 12 черницями (Шематизм. Бучацька єпархія..., 2014, с. 9). На території єпархії функціонували Чортківська Дяківсько-Катехитична Академія, колегіум імені Святого Йосафата Бучацького монастиря Чесного Хреста Господнього, а також благодійний фонд «Карітас».

Так, на середину 2010-х років Тернопільсько-Зборівська митрополія налічувала 772 парафії, 445 священників, 14 чоловічих монастирів із 71 монахом та 13 жіночих монастирів із 100 черницями (Стоцький, 2016, с. 121–132). Ці дані підтверджують значущість митрополії як релігійного та соціально активного центру на Заході України.

Статистика розвитку Тернопільсько-Зборівської митрополії на початку XXI століття наочно демонструє її вплив на духовне, культурне та суспільне життя регіону. Широка мережа парафій, священників, монастирів, освітніх закладів, недільних шкіл та благодійних організацій утворює потужну структуру, яка виходить далеко за межі релігійного служіння (Стоцький, 2011, с. 1–15). Через діяльність парафіяльних спільнот, молодіжних організацій, катехітичних шкіл і благодійних центрів митрополія активно формує громадянську свідомість, морально-етичні цінності та поширює українську духовність і культуру. Особливе значення має її внесок у сферу освіти, соціального служіння та національно-патріотичного виховання.

Після легалізації УГКЦ у 1993 році Тернопільсько-Зборівська архієпархія змогла відкрито продовжити свою діяльність у нових умовах незалежної України. Головним завданням на початковому етапі було відновлення духовного та молитовного життя Церкви. Це реалізовувалося через кілька напрямів: відновлення зруйнованих і будівництво нових храмів, створення нових парафій, процес переходу громад між різними юрисдикціями, забезпечення вірян регулярними богослужіннями та духовною опікою, підготовку семінаристів у Духовній семінарії, навчання мирян церковного співу та інших правил церковного життя, а також управління парафіями й узгодження юридичних документів з державними вимогами. Водночас УГКЦ як Церква, яка проповідує Боже Слово, активно долучалася до суспільного життя. Це проявлялося в соціальному служінні та просвітницькій діяльності, як самостійно, так і у співпраці з державними структурами, спрямованій на вирішення актуальних соціальних проблем (Січкарик, 2020, с. 40).

Щоб детальніше розкрити участь Тернопільсько-Зборівської митрополії у формуванні громадянського суспільства в Україні, розглянемо

діяльності кожної її окремої одиниці. Почнемо з Тернопільської архієпархії.

Єпархіальне управління Тернопільсько-Зборівської архієпархії володіє розгалуженою мережею духовно-соціальних структур, що дає змогу Церкві активно взаємодіяти із суспільством у різних сферах життя. Особливе значення мають численні комісії, зокрема з питань катехізації, родини та молоді, військового капеланства, душпастирства охорони здоров'я, євангелізації, діяльності мирян, літургії та обряду, сакрального мистецтва, реституції церковного майна та екуменізму. Завдяки роботі цих структур Церква ефективно впливає на формування суспільної свідомості, підтримку моральних принципів і допомогу різним соціальним групам.

Серед важливих напрямів діяльності архієпархії особливе місце посідають благодійні організації (Caritas Denmark, 2023). Зокрема, Благодійний фонд «Карітас Тернопіль» та притулок «Пресвята Родина». Вони реалізують соціальні проєкти для підтримки найбільш вразливих верств населення – дітей-сиріт, людей з інвалідністю, переселенців та сімей, які потребують. Така діяльність формує цінності солідарності, взаємопідтримки та соціальної відповідальності, що є ключовими складниками громадянського суспільства (Smuniewski et al., 2024, s. 1312).

Важливим напрямом роботи є освіта. Під егідою архієпархії діють Тернопільська вища духовна семінарія імені Патріарха Йосифа Сліпого, Християнський колегіум імені Патріарха Йосифа Сліпого та Колегіум для дівчат «Знамення». Семінарія готує майбутніх священників, виховуючи в них не лише богословські знання, а й соціальну та громадянську відповідальність. Колегіуми забезпечують виховання молоді на засадах християнських і патріотичних цінностей, формуючи свідоме покоління громадян, здатних брати активну участь у житті суспільства.

При парафіях активно функціонують різноманітні спільноти та організації для дітей, молоді та дорослих – «Марійська дружина», «Вівтарне братство», «Українська молодь Христові», «Обнова», «Матері в молитві», «Лицарі Колумба» та інші. Учасники цих спільнот отримують духовне, соціальне та патріотичне виховання, а також практичні навички активного залучення до громадського життя.

Велику роль у формуванні громадянської свідомості відіграють засоби масової інформації, що належать архієпархії. Це насамперед радіо «Світанок» та газета «Божий сіяч». Через прямі ефіри, онлайн-публікації, відеоматеріали та інтерв'ю поширюються моральні й духовні цінності, суспільно значуща інформація, педагогічні та етичні теми. Така комунікація дає змогу Церкві охоплювати не тільки парафіян, а й ширшу аудиторію (Січкарик, 2020, с. 40).

Особливе значення для суспільного життя має Марійський духовний центр «Зарваниця», який входить до двадцятки найбільших марійських святинь Європи. Його діяльність охоплює три основні напрями: духовно-виховний, реабілітаційний та соціальний. Тут регулярно проводять богослужіння, паломництва, екскурсії та зустрічі для представників різних професій, а також професійні прощі. Крім того, у Зарваниці активно реалізують ідеї соціального підприємництва, започатковані митрополитом Андреем Шептицьким, що поєднують духовну місію з практичними формами допомоги та підтримки місцевої громади (Січкарик, 2020, с. 40).

Буцацька єпархія Української греко-католицької церкви є значущою духовною та суспільною структурою на території Тернопільщини, активно долучаючись до процесів формування громадянського суспільства в незалежній Україні. Її діяльність охоплює різні напрями: духовно-просвітницький, освітній, соціальний і культурно-інформаційний, сприяючи вихованню відповідальних і свідомих громадян. Особливе значення для духовного життя вірян мають відпустові місця, зокрема святиня в селі Савелівка із чудотворною іконою, а також Улашківський монастир Чину святого Василя Великого. Ці центри не лише підтримують релігійне життя, а й виконують виховну та культурну роль, об'єднуючи навколо себе численних паломників. Від 2014 року значну увагу в духовному житті приділяє Прокатедральний собор у Чорткові, освячений митрополитом Васи́лем Семенюком, де щодня звершують богослужіння (Буцацька єпархія...).

В освітньому напрямі єпархія зосереджує зусилля на формуванні молодого покоління в християнському дусі. У Чорткові діє Дяківська академія, яка готує церковних співців та служителів, а при монастирі отців Васи́ліан у Бучачі

функціонує лицей імені святого Йосафата, що поєднує навчання з духовно-моральним вихованням.

Не менш важливим є інформаційне служіння єпархії. Офіційним друкованим виданням є газета «Христова Скеля», у якій висвітлюють події із життя єпархії, діяльність єпископа та новини католицької Церкви. Вона містить матеріали духовного, релігійного, історичного та мистецького характеру, а також спеціальні рубрики для дітей, молоді та руху «За життя». Газета орієнтована на широку аудиторію, що підкреслює відкритість Церкви для суспільного діалогу. Додатковим медійним ресурсом є радіопередача «Духовна скарбниця», яка транслюється щоп'ятниці на Чортківському радіо й висвітлює теми духовності, моральності та суспільних цінностей, поширюючи християнські ідеї серед ширшої громадськості (Січкарик, 2020, с. 40).

Окрему увагу єпархія приділяє соціальному служінню. Активно реалізується Програма захисту життя та родинних цінностей «Рух за життя», яка пропагує християнське розуміння гідності людини, цінності сім'ї та охорони здоров'я. Значний внесок у соціальну сферу роблять капеланство та в'язничне душпастирство, зокрема, в установі виконання покарань у Чорткові. Ці ініціативи демонструють готовність Церкви підтримувати людей у найскладніших обставинах життя. Окрім того, єпархія підтримує діяльність харизматичних спільнот, що проявляється в щорічних з'їздах, зокрема у відпустовому місці Савелівка. Такі заходи сприяють поглибленню духовності вірян, розвитку громадської активності та зміцненню міжособистісних зв'язків (Буцацька єпархія УГКЦ...).

Так, Буцацька єпархія УГКЦ через освітні та духовні заклади, медійні ресурси, соціальні програми, паломницькі осередки й пасторальні ініціативи робить суттєвий внесок у розвиток громадянського суспільства. А це підкреслює ідентичність і структуру УГКЦ, де йдеться про духовні традиції, місію, взаємодію (Fihás, 2025, s. 457). Вона поєднує духовне служіння з активною суспільною діяльністю, формує моральні цінності, виховує нові покоління та підтримує культуру взаємоповаги й соціальної відповідальності.

Кам'янець-Подільська єпархія, яка входить до складу Тернопільсько-Зборівської

митрополії, посідає важливе місце в процесі становлення громадянського суспільства в Україні. Її офіційне проголошення відбулося 7 лютого 2016 року в місті Хмельницькому під час урочистої Архієрейської Літургії в катедральному соборі Різдва Пресвятої Богородиці. Богослужіння очолив Глава УГКЦ Блаженніший Святослав у співслужінні із численними єпископами, духовенством і за участі великої кількості вірян (Декрет заснування Кам'янець-Подільської єпархії..., 2019). На той час у складі новоствореної єпархії діяло 75 парафій та 3 монастирі. Для духовного супроводу близько 20 тисяч греко-католиків служили 36 священнослужителів: 31 єпархіальний священник та 5 ієромонахів. Активну участь у житті спільноти беруть також 6 братів-монахів і 8 сестер-монахинь. З 1 грудня 2019 року єпархію очолює преосвященний владика Іван Кулик. Центральним храмом є Собор Різдва Пресвятої Богородиці в місті Хмельницькому (Кам'янець-Подільська єпархія...).

Особливе значення для духовного й суспільного життя мають монастирі, що діють на території єпархії. Серед них – Чоловічий монастир Пресвятої Трійці отців Василян, монастир святих Кирила і Методія отців Редemptористів та Жіночий монастир святого Андрея Первозванного сестер Редemptористок. Їхнє служіння не обмежується суто духовною опікою вірних, а містить освітню, культурну та соціальну діяльність, спрямовану на збереження традицій і підтримку різних громадських ініціатив.

Організація єпархіального життя здійснюється через низку спеціалізованих комісій (Кам'янець-Подільська єпархія. Єпархіальне управління). До них належать: Катехітична, Молодіжна, Літургійна комісії та комісія у справах мирян. Окрему вагу мають структури, що працюють із суспільно чутливими проблемами: Бюро з питань екології, комісії з душпастирства силових структур та охорони здоров'я, а також установа, яка займається захистом дітей та неповнолітніх від сексуального насильства (Захист дітей і неповнолітніх...). Це засвідчує, що діяльність єпархії не зводиться лише до літургійного життя, а охоплює широкий спектр викликів, з якими стикається сучасне суспільство.

Важливу роль у соціальному вимірі служіння відіграє Благодійний фонд «Карітас»

Кам'янець-Подільської єпархії. Його проєкти спрямовані на підтримку сімей, дітей і молоді, допомогу малозабезпеченим та людям у складних життєвих ситуаціях. Завдяки цьому єпархія втілює принципи християнського милосердя в щоденну суспільну практику, поєднуючи духовне виховання з конкретною турботою про ближніх (Любов'ю служить..., 2017, с. 21).

Отже, Кам'янець-Подільська єпархія, розвиваючи духовні, освітні й соціальні напрями свого служіння, робить вагомий внесок у розбудову громадянського суспільства в Україні. Завдяки праці духовенства й чернецтва, діяльності комісій та різноманітним ініціативам вона сприяє утвердженню моральних орієнтирів, поширює культуру взаємопідтримки та підвищує рівень громадянської свідомості.

У ширшому контексті Тернопільсько-Зборівська митрополія загалом також є вагомим чинником розвитку громадянського суспільства в незалежній Україні. Через мережу освітніх закладів, медіа, благодійних структур, монастирів і комісій вона формує християнські цінності, зміцнює солідарність і громадянську відповідальність. Хоча кожна з трьох єпархій – Тернопільська архієпархія, Буцацька та Кам'янець-Подільська – має власні акценти та особливості, усі вони гармонійно доповнюють одна одну в спільній місії Церкви бути духовним і суспільним провідником для українського народу.

Так, становлення Тернопільсько-Зборівської митрополії, яке розпочалося зі створення Тернопільської та Зборівської єпархій у 1993 році й завершилося утворенням митрополії у 2011 році, стало свідченням здатності Церкви швидко реагувати на нові духовні та суспільні виклики. Сьогодні вона є не лише церковною адміністративною одиницею, а й потужним осередком розвитку громадянського суспільства. Її багатогранне служіння – від відновлення храмів і плекання релігійного життя до участі в соціально-просвітницьких проєктах – робить митрополію світильником, який освітлює шлях сучасному українському народові, виховуючи нові покоління в дусі християнських і національних цінностей.

Висновки. Узагальнюючи результати дослідження, можна впевнено сказати, що Тернопільсько-Зборівська митрополія УГКЦ стала вагомим чинником у процесі становлення

громадянського суспільства в умовах незалежної України. Вона не лише виконує своє першочергове духовне покликання, а й активно долучається до виховання свідомого громадянина, плекання соціальної солідарності, захисту родинних та моральних цінностей, а також сприяє єднанню українського народу в добу державотворення. Діяльність митрополії засвідчує, що УГКЦ не замикається в межах релігійного життя, а розвиває багатопланове служіння, яке поєднує духовність із громадянською активністю. Її роль полягає в зміцненні моральних основ, вихованні соціальної відповідальності, поширенні культури взаємопідтримки й піднесенні рівня духовності українського суспільства.

У статті висвітлено історичні та організаційні умови формування митрополії та її складників – Тернопільсько-Зборівської архієпархії, Бучацької і Кам'янець-Подільської єпархій. Показано, що кожна із цих структур має власні духовні традиції та пасторальні акценти, проте разом вони утворюють цілісну систему. Тернопільсько-Зборівська архієпархія виконує координувальну функцію, поєднуючи освітні, душпастирські й благодійні ініціативи та підтримуючи діяльність інших єпархій. Усі вони розвиваються вже в незалежній Україні, що визначає їхню місію як безпосередній внесок у формування духовних і суспільних орієнтирів сучасної доби.

Детально описано інституційний розвиток єпархіальних управлінь, які функціонують через комісії, благодійні організації, освітні структури, монастирі й паломницькі центри. У Тернополі діє понад десять різних комісій (катехітична, у справах родини, молоді, капеланства тощо), благодійні інституції на кшталт «Карітасу» та соціальних притулків, а також освітні заклади, серед яких семінарія і колегіуми. Важливе місце посідає Марійський духовний центр у Зарваниці. У Бучацькій єпархії при монастирях працюють навчальні заклади, активно розвивається програма «За життя» та видавнича діяльність. Кам'янець-Подільська єпархія вирізняється наявністю монастирів різних чернечих спільнот та комісій, які займаються питаннями мирян, молоді, військових і медичних капеланів, а також захистом дітей. Це свідчить про розбудовану структуру, яка поєднує духовне служіння із соціальною відповідальністю.

Особлива увага приділена головним напрямам суспільного служіння: катехізації, родинно-молодіжному вихованню, військовому та в'язничному капеланству, душпастирству в медичній сфері, захисту людського життя і гідності, а також екологічним ініціативам (Soloviy, 2024, s. 1136). Така багатовекторність дає змогу Церкві охоплювати різні соціальні групи – від дітей та молоді до військовослужбовців, хворих і в'язнів. Парафіяльні рухи й спільноти («Українська молодь Христові», «Марійська дружина», «Матері в молитві», «Апостольство молитви», «Лицарі Колумба» та інші) відіграють значну роль у духовному й патріотичному вихованні, сприяючи формуванню солідарності в суспільстві. Тому церковні структури – парафії, капеланські служби, Caritas та мирянські спільноти – переорієнтували свою діяльність на системну допомогу пораненим, військовим та переселенцям. Дослідження демонструє, що дияконія стала формою громадянської мобілізації та одним із найефективніших інструментів солідарності на локальному рівні (Zhuk, 2025, s. 49–52).

Важливим інструментом суспільної присутності є діяльність фондів «Карітас» у Тернополі, Бучачі та Кам'янці-Подільському, які реалізують соціальні програми милосердя й допомоги нужденним. Освітні інституції (семінарія, дяківська академія, ліцей при монастирі) поєднують богословську формацію з вихованням патріотичної свідомості. Медійні ресурси митрополії («Божий сіяч», «Христова Скеля», радіо «Світанок», передача «Духовна скарбниця», інтернет-портали) стають платформами для поширення християнських і суспільних цінностей, формування громадської думки та просвітницької діяльності.

Окремо підкреслено роль відпустових і паломницьких осередків. Зарваниця, святині Бучаччини та Кам'янецьчини (Улашківський монастир, Савелівка, монастирі редемптористів і василіян) функціонують як духовні школи, де в межах паломництва, професійних прощ, науково-духовних зустрічей та катехізацій формується культура єдності й духовної консолідації.

Отримані результати підтверджують актуальність теми дослідження та відповідають поставленим завданням. Проведений аналіз довів, що Тернопільсько-Зборівська митрополія та її єпархії стали потужними чинниками

у формуванні громадянського суспільства в Україні. Праця робить внесок у розвиток історико-богословських студій, розкриваючи суспільну роль Церкви, її інституційний розвиток, благодійну, освітню та медійну діяльність. Це поглиблює розуміння того, як християнські цінності інтегруються в процеси національного та культурного відродження.

Результати можуть бути корисними для науковців, викладачів, душпастирів,

студентів-богословів і всіх, хто цікавиться сучасною історією та суспільним служінням УГКЦ. Перспективними напрямками подальших досліджень є вивчення взаємодії митрополії з місцевими громадами та державними структурами, аналіз впливу освітніх і благодійних закладів на формування громадянської свідомості, а також дослідження ролі паломницьких центрів, медіа та капеланського служіння, зокрема в умовах війни.

Список використаних джерел:

- Бучацька єпархія УГКЦ. (2014). *Парафії, монастирі, храми. Шематизм*. Тернопіль : Новий колір.
- Бучацька єпархія Української Греко-Католицької Церкви. (2025). *Офіційний сайт*. URL: <https://www.buchacheparchy.org.ua/> (дата звернення: 10.09.2025).
- Бучацька єпархія УГКЦ. (2025). *Профіль єпархії*. Українська Греко-Католицька Церква. URL: <https://ugcc.ua/eparchies/buchatska-eparhiya-14/> (дата звернення: 11.09.2025).
- Департамент інформації УГКЦ. (2019). *Декрет заснування Кам'янець-Подільської єпархії УГКЦ*. URL: <https://docs.ugcc.ua/222/> (дата звернення: 13.09.2025).
- Драпак, І. (2018). Процеси формування та реорганізації Тернопільської єпархії Української Греко-Католицької Церкви. *Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Історія*, (47), 98–104.
- Кам'янець-Подільська єпархія УГКЦ. (2025). *Захист дітей і неповнолітніх від сексуального насильства*. URL: <https://ugcc.kmp.km.ua/komisiyi/zahyst-ditej-i-nerovnolitnih-vid-seksualnogo-nasylstva/> (дата звернення: 13.09.2025).
- Кам'янець-Подільська єпархія УГКЦ. (2011). *Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Тернопільській області станом на 1.01.2011 р.* Управління у справах релігій.
- Кам'янець-Подільська єпархія УГКЦ. (2025). *Профіль єпархії*. Українська Греко-Католицька Церква. URL: <https://ugcc.ua/eparchies/kamyanets-podilska-eparhiya-10/> (дата звернення: 09.09.2025).
- Кам'янець-Подільська єпархія УГКЦ. (2025). *Єпархіальне управління*. URL: <https://ugcc.kmp.km.ua/> (дата звернення: 13.09.2025).
- Карітас України. (2017). *Любов'ю служить один одному: Посібник для організації соціального служіння у парафіях*. Львів : Логос.
- Сапеляк, О. (2003). *Аналіз конкретних обставин життя українців (греко-католиків) в сучасній Україні: Документи Єпархіальних Соборів УГКЦ 1988–2001*. Львів : Афіша.
- Січкарик, І. В. (2020). *Ефективне управління та адміністрування в реалізації соціально-просвітницьких проєктів Церкви та держави...* (Дипломна робота магістра). Тернопіль: ТНТУ.
- Стоцький, Я. (2016). Ренесанс УГКЦ в Тернопільській і Хмельницькій областях наприкінці ХХ ст. – на початку ХХІ ст. *Наукові записки НаУОА. Історичні науки*, (25), 121–132.
- Стоцький, Я. В. (2011). Аналіз державно-церковних і міжконфесійних відносин у Тернопільській області в першому десятилітті ХХІ століття. *Українське релігієзнавство*, (57), 1–15.
- Тернопільсько-Зборівська архієпархія УГКЦ. (2025). *Профіль архієпархії*. Українська Греко-Католицька Церква. URL: <https://ugcc.ua/eparchies/ternopilsko-zborivska-arhyeparhiya-11/> (дата звернення: 15.09.2025).
- Тернопільсько-Зборівська архієпархія УГКЦ. (2014). *Парафії, монастирі, храми. Шематизм*. Тернопіль : Новий колір.
- Українська Греко-Католицька Церква. (2025). Тернопільсько-Зборівська митрополія є світильником, який освічує всі кінці України і світу. URL: <https://ugcc.ua/data/ternopilsko-zborivska-mytropoliya-e-svitylnykom-432/> (дата звернення: 13.09.2025).
- Тернопільсько-Зборівська митрополія УГКЦ. (2025). *Матеріал з Вікіпедії*. URL: https://uk.wikipedia.org/wiki/Тернопільсько-Зборівська_митрополія_УГКЦ (дата звернення: 15.09.2025).
- Шпайхер, Т. (2011). Створення нових митрополій. *Наш Собор*, (1), 3–4.
- Шподарунок, Н. (2022). Десять років Божих благословень. *Божий Сіяч*. URL: <https://bs-tze.org.ua/desyat-rokiv-bozhyh-blagosloven/> (дата звернення: 12.09.2025).
- Zhuk, A. (2025). Diakonia of the Greek Catholic Church as service to one's neighbor in times of war. *Knowledge, Education, Law, Management*, 4(72), 49–52. <https://doi.org/10.51647/kelm.2025.4.8>

Fihás, R. (2025). The Ukrainian Greek Catholic Church and its communion with the Bishop of Rome: Nurturing its ecumenical engagement. *Religions*, 16(4), 457. <https://doi.org/10.3390/rel16040457>

Smuniewski, C., Bado, B., & Składanowski, M. (2024). Christian communities during Russia's war against Ukraine: Perception of the Churches' aid involvement through the eyes of Poles from Lviv. *Religions*, 15(11), 1312. <https://doi.org/10.3390/rel15111312>

Soloviy, R. (2024). The Church amidst the war of attrition: Ukrainian evangelical community in search of a new mission paradigm. *Religions*, 15(9), 1136. <https://doi.org/10.3390/rel15091136>

Caritas Denmark. (2023). *Faith-based structures facilitate humanitarian responses in Ukraine: Case study 2022*. URL: https://caritas.dk/wp-content/uploads/2023/12/Annex-5.-SPA-2022-Case-Study-Change-in-Capacity-Ukrain_Final.pdf

References:

Buchatska yeparkhiia UHKTs. (2014). *Parafii, monastyri, khramy. Shematyzm* [Parishes, Monasteries, Churches. Schematism]. Ternopil : Novyi kolor. [in Ukrainian].

Buchatska yeparkhiia Ukrainskoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy. (2025). *Ofitsiyni sait* [Official Website]. Retrieved from: <https://www.buchacheparchy.org.ua/> [in Ukrainian].

Buchatska yeparkhiia UHKTs. (2025). *Profil yeparkhii. Ukrainska Hreko-Katolytska Tserkva* [Eparchy Profile. Ukrainian Greek Catholic Church]. Retrieved from: <https://ugcc.ua/eparchies/buchatska-eparhiya-14/> [in Ukrainian].

Departament informatsii UHKTs. (2019). *Dekret zasnuvannia Kamianets-Podilskoi yeparkhii UHKTs* [Decree on the Establishment of the Kamianets-Podilskyi Eparchy of the UGCC]. Retrieved from: <https://docs.ugcc.ua/222/> [in Ukrainian].

Drapak, I. (2018). *Protsesy formuvannia ta reorhanizatsii Ternopilskoi yeparkhii Ukrainskoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy* [Processes of Formation and Reorganization of the Ternopil Eparchy of the UGCC]. *Naukovyi visnyk Chernivetskoho natsionalnoho universytetu. Istorii*, (47), 98–104. [in Ukrainian].

Kamianets-Podilska yeparkhiia UHKTs. (2025). *Zakhyst ditei i nepovnnolitnikh vid seksualnoho nasylstva* [Protection of Children and Minors from Sexual Abuse]. Retrieved from: <https://ugcc.kmp.km.ua/komisiyi/zahyst-ditei-i-nepovnnolitnih-vid-seksualnogo-nasylstva/> [in Ukrainian].

Kamianets-Podilska yeparkhiia UHKTs. (2011). *Zvit pro merezhu tserkov i relihiinykh orhanizatsii v Ternopilskii oblasti stanom na 1.01.2011 r.* [Report on the Network of Churches and Religious Organizations in Ternopil Region as of 01.01.2011]. Upravlinnia u spravakh relihii. [in Ukrainian].

Kamianets-Podilska yeparkhiia UHKTs. (2025). *Profil yeparkhii. Ukrainska Hreko-Katolytska Tserkva* [Eparchy Profile. Ukrainian Greek Catholic Church]. Retrieved from: <https://ugcc.ua/eparchies/kamianets-podilska-eparhiya-10/> [in Ukrainian].

Kamianets-Podilska yeparkhiia UHKTs. (2025). *Yeparkhialne upravlinnia* [Eparchial Administration]. Retrieved from: <https://ugcc.kmp.km.ua/> [in Ukrainian].

Karitas Ukrainy. (2017). *Liuboviu sluzhit odyn odnomu: Posibnyk dlia orhanizatsii sotsialnoho sluzhinnia u parafiakh* [Serve One Another with Love: A Handbook for Organizing Social Ministry in Parishes]. Lviv : Lohos. [in Ukrainian].

Sapeliak, O. (2003). *Analiz konkretnykh obstavyn zhyttia ukraintsev (hreko-katolykiv) v suchasni Ukraini: Dokumenty Yeparkhialnykh Soboriv UHKTs 1988–2001* [Analysis of Concrete Living Conditions of Ukrainians (Greek Catholics) in Contemporary Ukraine]. Lviv : Afisha. [in Ukrainian].

Sichkaryk, I. V. (2020). *Efektivne upravlinnia ta administruvannia...* [Effective Management and Administration...] (Master's thesis). Ternopil : TNTU. [in Ukrainian].

Stotskyi, Ya. (2016). *Renesans UHKTs v Ternopilskii i Khmelnytskii oblastiakh...* [The Renaissance of the UGCC in Ternopil and Khmelnytskyi Regions at the Turn of the 20th–21st Centuries]. *Naukovi zapysky NaUOA*, (25), 121–132. [in Ukrainian].

Stotskyi, Ya. V. (2011). *Analiz derzhavno-tserkovnykh i mizhkonfesiinykh vidnosyn...* [Analysis of State–Church and Interconfessional Relations...]. *Ukrainske relihiieznavstvo*, (57), 1–15. [in Ukrainian].

Ternopilsko-Zborivska arkhyeparkhiia UHKTs. (2025). *Profil arkhyeparkhii. Ukrainska Hreko-Katolytska Tserkva* [Archeparchy Profile]. Retrieved from: <https://ugcc.ua/eparchies/ternopilsko-zborivska-arhyeparhiya-11/> [in Ukrainian].

Ternopilsko-Zborivska arkhyeparkhiia UHKTs. (2014). *Parafii, monastyri, khramy. Shematyzm* [Parishes, Monasteries, Churches. Schematism]. Ternopil: Novyi kolor. [in Ukrainian].

Ukrainska Hreko-Katolytska Tserkva. (2025). *Ternopilsko-Zborivska mytropoliia ye svitylnykom...* [The Ternopil-Zboriv Metropolis Is a Light for All of Ukraine and the World]. Retrieved from: <https://ugcc.ua/data/ternopilsko-zborivska-mytropoliya-e-svitylnykom-432/> [in Ukrainian].

Ternopilsko-Zborivska mytropoliia UHKTs. (2025). *Material z Vikipedii* [Wikipedia Article]. Retrieved from: https://uk.wikipedia.org/wiki/Тернопільсько-Зборівська_митрополія_УГКЦ [in Ukrainian].

- Shpaikher, T. (2011). *Stvorennia novykh mytropolii* [Creation of New Metropolises]. *Nash Sobor*, (1), 3–4. [in Ukrainian].
- Shpodarunok, N. (2022). *Desiat rokiv Bozhykh blahoslovenn* [Ten Years of God's Blessings]. *Bozhyi Siiach*. Retrieved from: <https://bs-tze.org.ua/desyat-rokiv-bozhyh-blagosloven/> [in Ukrainian].
- Zhuk, A. (2025). *Diakonia of the Greek Catholic Church as Service to One's Neighbor in Times of War*. *Knowledge, Education, Law, Management*, 4(72), 49–52. <https://doi.org/10.51647/kelm.2025.4.8>
- Fihás, R. (2025). *The Ukrainian Greek Catholic Church and its Communion with the Bishop of Rome...* *Religions*, 16(4), 457. <https://doi.org/10.3390/rel16040457>
- Smuniewski, C., Bado, B., & Składanowski, M. (2024). *Christian Communities during Russia's War against Ukraine...* *Religions*, 15(11), 1312. <https://doi.org/10.3390/rel15111312>
- Soloviy, R. (2024). *The Church amidst the War of Attrition...* *Religions*, 15(9), 1136. <https://doi.org/10.3390/rel15091136>
- Caritas Denmark. (2023). *Faith-Based Structures Facilitate Humanitarian Responses in Ukraine: Case Study 2022*. Retrieved from: https://caritas.dk/wp-content/uploads/2023/12/Annex-5.-SPA-2022-Case-Study-Change-in-Capacity-Ukrain_Final.pdf

Дата надходження статті: 29.10.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Жук Андрій Васильович,

*аспірант кафедри історії України і методики викладання історії
Карпатського національного університету імені Василя Стефаника,
викладач КЗ ФПО «Івано-Франківський медичний фаховий коледж» ІФОР,
священник УГКЦ
orcid.org/0000-0001-6799-8977
Researcher ID: GLR-3118-2022
zhuk.andrii.vasylovich@gmail.com*

Єгрешій Олег Ігорович,

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

ДІЯЛЬНІСТЬ ВІЙСЬКОВОГО, МЕДИЧНОГО ТА ОСВІТНЬОГО КАПЕЛАНСТВ НА ТЕРЕНАХ ТЕРНОПІЛЬСЬКО-ЗБОРІВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ УГКЦ

Українська греко-католицька церква традиційно відіграє важливу роль у суспільному житті України, зокрема в процесах національного відродження, захисту прав людини та утвердження духовних цінностей. Особливе місце в системі такого служіння посідає капеланство – форма пастирської діяльності, що поєднує духовну опіку, моральне наставництво та психологічну підтримку людини в складних життєвих ситуаціях. Ця сфера душпастирської місії Церкви нині перетворюється на один із провідних напрямів реалізації соціальних ініціатив. Капеланське служіння представлено трьома основними галузями – військовою, медичною та освітньою. Кожен із цих напрямів має власну структуру, завдання й методи діяльності, проте всі вони засновані на спільному богословсько-антропологічному принципі служіння ближньому через духовну присутність і свідчення віри. Військове капеланство реалізує місію духовного супроводу військовослужбовців у контексті захисту Батьківщини. Медичне капеланство спрямоване на душпастирську підтримку хворих і медичних працівників, актуалізуючи євангельський ідеал співчуття та милосердя до хворих і тих, хто потребує. А освітнє капеланство забезпечує духовно-виховну роботу й підтримку серед молоді та вчительського складу, формуючи морально-богословські засади й християнський вишкіл та виховання згідно з Христовим навчанням. Аналіз діяльності капеланських інституцій Тернопільсько-Зборівської митрополії дає змогу з'ясувати особливості становлення й розвитку цих форм церковного служіння, окреслити її внесок у духовне відродження українського суспільства та утвердження християнських цінностей.

Метою дослідження є всебічний аналіз розвитку та діяльності інституту капеланства на теренах Тернопільсько-Зборівської митрополії Української греко-католицької церкви як важливого напрямку сучасного душпастирського служіння.

Об'єкт дослідження – капеланське служіння в структурі Української греко-католицької церкви.

Предметом дослідження є особливості становлення, організації та реалізації військового, медичного й освітнього капеланства в межах Тернопільсько-Зборівської митрополії УГКЦ, їх богословський, соціальний та пастирський виміри.

У роботі розглянуто історичні передумови виникнення інституту капеланства, нормативно-канонічні засади його діяльності, специфіку душпастирського служіння у військовій, медичній та освітній сферах, а також внесок окремих священнослужителів у розвиток цього служіння в регіоні.

Дослідження спрямоване на внесення ясності в складні питання інтеграції пастирського служіння Церкви в соціальні інститути сучасного суспільства, осмислення духовного та суспільного значення капеланства для зміцнення морально-ціннісних засад українського народу.

Ключові слова: Українська греко-католицька церква, Тернопільсько-Зборівська митрополія, військове капеланство, медичне капеланство, освітнє капеланство, духовенство, суспільна діяльність, священник.

Zhuk Andrii,

Postgraduate Student at the Department of History of Ukraine and Methods of Teaching History,

Vasyl Stefanyk Carpathian National University,

Teacher of the CU FPO "Ivano-Frankivsk Medical Professional College" IFOR,

Priest of the UGCC

orcid.org/0000-0001-6799-8977

Researcher ID: GLR-3118-2022

zhuk.andrii.vasylovich@gmail.com

Yegreshiy Oleg,

Candidate of Historical Sciences,

Associate Professor at the Department of History of Ukraine and Methods of Teaching History,

Faculty of History, Political Science and International Relations,

Vasyl Stefanyk Carpathian National University

orcid.org/0000-0002-0639-910X

ludyna@ukr.net

ACTIVITIES OF MILITARY, MEDICAL AND EDUCATIONAL CHAPELSHIPS IN THE TERRITORIES OF THE TERNOPIL-ZBORIV METROPOLIS OF THE UGCC

The Ukrainian Greek Catholic Church traditionally plays an important role in the public life of Ukraine, in particular in the processes of national revival, protection of human rights and the establishment of spiritual values. A special place in the system of such service is occupied by chaplaincy – a form of pastoral activity that combines spiritual care, moral guidance and psychological support for a person in difficult life situations. This area of the Church's pastoral mission is currently turning into one of the leading areas of implementation of the Church's social initiatives. Chaplaincy is represented by three main branches – military, medical and educational. Each of these areas has its own structure, tasks and methods of activity, but all of them are based on the common theological and anthropological principle of serving one's neighbor through spiritual presence and testimony of faith. Military chaplaincy implements the mission of spiritual accompaniment of military personnel in the context of defending the Fatherland. Medical chaplaincy is aimed at pastoral support for the sick and medical workers, actualizing the evangelical ideal of compassion and mercy for the sick and those in need. And educational chaplaincy provides spiritual and educational work and support among youth and teachers, forming moral and theological principles and Christian education and upbringing according to the teachings of Christ. Analysis of the activities of chaplaincy institutions of the Ternopil-Zboriv Metropolis allows us to clarify the peculiarities of the formation and development of these forms of church service, to outline its contribution to the spiritual revival of Ukrainian society and the establishment of Christian values.

The purpose of this study is a comprehensive analysis of the development and activities of the institute of chaplaincy in the Ternopil-Zboriv Metropolis of the Ukrainian Greek Catholic Church as an important direction of modern pastoral ministry.

The object of the study is chaplaincy service in the structure of the Ukrainian Greek Catholic Church.

The subject of the study is the peculiarities of the formation, organization and implementation of military, medical and educational chaplaincy within the Ternopil-Zboriv Metropolitanate of the UGCC, their theological, social and pastoral dimension.

The work examines the historical prerequisites for the emergence of the institute of chaplaincy, the normative and canonical principles of its activity, the specifics of pastoral service in the military, medical and educational spheres, as well as the contribution of individual clergy to the development of this service in the region.

The study is aimed at clarifying the complex issues of integrating the pastoral service of the Church into the social institutions of modern society, understanding the spiritual and social significance of chaplaincy for strengthening the moral and value foundations of the Ukrainian people.

Key words: Ukrainian Greek-Catholic Church, Ternopil-Zboriv Metropolia, military chaplaincy, medical chaplaincy, educational chaplaincy, clergy, social activity, priest.

Головна роль Церкви полягає в пастирській місії, проте її присутність у суспільстві є вагомою, впливає та формує кожен аспект як індивідуального життя, так і ширшу соціальну сферу (Щербяк, 2021, р. 303–343). Для всебічного вивчення інституту капеланства на теренах Тернопільсько-Зборівської митрополії УГКЦ застосовано комплексний міждисциплінарний підхід, що поєднує документальний, історичний та польовий аналізи. Документальний аналіз охоплював вивчення офіційних архівних джерел, нормативно-канонічних актів УГКЦ, публікацій архієпархії та матеріалів департаментів капеланства; історичний метод забезпечив реконструкцію передумов й еволюції капеланського служіння в регіоні шляхом синтезу вторинної літератури та періодичних видань. Польові методи містили глибинні безпосередні спостереження під час місійних візитів і богослужінь. Біографічний і нарисно-аналітичний підходи використано для реконструкції практичних кейсів служіння (робота в шпиталях, шкільні проекти), а компаративний аналіз – для зіставлення місцевих практик з досвідом інших єпархій та міжнародних досліджень капеланства. Такий методологічний мікс дав змогу виокремити як богословсько-пастирські, так і соціально-організаційні виміри капеланської діяльності в межах митрополії.

Відмінною рисою роботи Церкви та сучасних релігійних установ є реалізація ними різноманітних соціальних ініціатив. Капеланство відіграє значну роль у соціальній діяльності Церкви. Ця сфера діяльності є відносно новою для релігійних організацій, виникнувши або відродившись за часів незалежності України (Бистрицька, Костюк, 2024, с. 8–13).

У цьому контексті капеланське служіння постає не просто як форма духовного керівництва, а як багатогранне служіння, зосереджене на підтримці людей, які стикаються з кризовими ситуаціями – чи то на полі бою, у медичних закладах, чи в сім'ях, які зазнали втрат. Ця практика відображає суть соціального вчення Церкви, наголошуючи на співчутті, солідарності та притаманній кожній людині гідності, незалежно від її соціального статусу чи життєвих обставин.

Військове капеланство. Одним із найважливіших виявів цього служіння є військове капеланське, яке стало життєво важливим

компонентом пастирської роботи Української греко-католицької церкви. Воно яскраво ілюструє покликання священника стояти поруч з людьми в моменти, коли життя і смерть, страх і надія, страждання і віра сходяться. Капелани не лише присутні в житті солдатів, але й відіграють активну роль у духовному одужанні поранених, підтримують скорботні сім'ї та допомагають військовослужбовцям повернутися до цивільного життя (Кривецький, 2009).

Розвитком та наглядом за військовою капеланською службою керує Департамент військової капеланської служби Патріаршої курії УГКЦ, створений у 2006 році за ініціативою Блаженнішого Любомира Гузара. Цей департамент відповідає за належну підготовку, підтримку та координацію капеланів, які служать у Збройних силах та допомагають військовим сім'ям.

Департамент діє відповідно до Кодексу Канонів Східних Церков, Партикулярного права УГКЦ та власного Статуту. Його головною місією є підготовка, координація та об'єднання капеланів для забезпечення ефективної пастирської опіки над солдатами, їхніми сім'ями, пораненими й тими, хто втратив близьких. Ключові обов'язки містять навчання фундаментальних аспектів віри, виховання відданості Богу та Батьківщині, виховання сильних моральних якостей та сприяння повазі до загальнолюдських цінностей. (Департамент військового капеланства УГКЦ, 2004).

Робота військового капеланства в Тернопільсько-Зборівській митрополії УГКЦ є важливим виміром сучасного служіння Церкви, поєднуючи пастирську опіку, духовне керівництво та національно-патріотичне формування. У період, коли українське суспільство стикається з випробуваннями війни, військові капелани служать не лише духовними наставниками, а й моральними опорами для воїнів, які захищають країну. Їх присутність утілює живе свідчення Христа серед страждань, болю та надії в просторах, де співіснують життя і смерть. Тернопільсько-Зборівська митрополія активно розвиває інституцію капеланства, послуговуючись духовенством, яке служить у військових частинах, шпиталях та волонтерських організаціях. Військові капелани регулярно відвідують передову, проводять Сповіді

та Літургії, освячують техніку, а також надають психологічну й духовну підтримку військово-службовцям і їхнім родинам. Особлива увага приділяється молитві за загиблих воїнів та пастирській опіці сім'ям, які втратили близьких і які залишаються під постійним керівництвом Церкви. Архієпископ і Митрополит Теодор Мартинюк наголошує, що військове капеланство втілює євангельську місію «бути поруч із тими, хто потребує допомоги», оскільки солдати стоять на межі життя і смерті, де Церква повинна свідчити про Бога. Капелани не лише моляться з солдатами, а й діляться своїм щоденним досвідом, часто залишаючись у зонах бойових дій, що надає їхньому служінню глибокої автентичності. Їхня робота сприяє духовній стійкості армії, сприяє примиренню, зміцнює віру та нагадує всім, що справжня перемога починається з торжества духу. Отже, військове капеланство в Тернопільсько-Зборівській митрополії є одночасно пастирським обов'язком і життєво важливим вираженням християнської любові до ближнього, що сьогодні проявляється в служінні тим, хто захищає Україну.

Навіть під час АТО такі капелани, як отець Володимир Топоровський, за благословенням тодішнього митрополита Василя Семенюка, постійно відвідували українських солдатів у східних регіонах, пропонуючи як духовне керівництво, так і практичну підтримку. Під час наступних поїздок вони доставляли пожертви від вірян Тернопільсько-Зборівської архієпархії, благодійників та благодійної організації «Карітас», зокрема продукти харчування, ліки, теплий одяг, засоби гігієни й навіть бензопилу для використання батальйоном. Однак найбільшою цінністю для солдатів була присутність священників, їхні молитви та відправлення Святих Тайн, що піднімало моральний дух та утверджувало Боже милосердя навіть посеред війни. Капелани прагнуть піклуватися про кожного солдата, часто долаючи складні умови, щоб бути з тими, хто цього потребує (Католицький оглядач, 2017).

Робота військового капеланства в Тернопільсько-Зборівській митрополії УГКЦ відображає активну присутність Церкви серед тих, хто захищає Україну, і серед тих, хто сумує за втратою близьких. Капелани цієї митрополії надають духовну підтримку солдатам на фронті,

а також піклуються про потреби їхніх сімей удома.

Яскравим прикладом цього служіння є створення «Простору захисту» в Тернополі, пастирського центру при парафії Всіх Святих Українського Народу, призначеного для допомоги родинам загиблих захисників. З благословення архієпископа і митрополита Теодора Мартинюка центр став місцем молитви, пам'яті та духовного оновлення, де Церква продовжує свою пастирську опіку над тими, хто зазнав втрати. Служіння наголошує не лише на поминальних службах, а й на спільній молитві, духовних зібраннях та ініціативах, спрямованих на зцілення розбитих сердець (Пресслужба архієпархії, 2025).

Отець Михайло Забанжала відіграє особливу роль серед військових капеланів. Його служіння демонструє, що капелан – це більше, ніж духовний супутник армії; він також є провідником до істини та хранителем національної ідентичності, несучи послання Божої надії і любові навіть у найскладніших обставинах. Досвід отця Михайла, отриманий на передовій, у зоні АТО поблизу Станиці Луганської, а також через взаємодію з волонтерами та солдатами, відображає глибоке розуміння покликання капелана: бути поруч з тими, хто ризикує своїм життям заради інших.

Його книга «Лицарі Духа» є не лише історичною розповіддю, а й духовним посібником для сучасних пасторів. Як наголошує отець Михайло, «нести людям правду про вічні цінності – наша місія». Сьогодні ця місія формує духовний вимір Тернопільсько-Зборівської митрополії, де капелани надають підтримку не лише солдатам на передовій, а й родинам загиблих, виховуючи нове покоління у вірі, любові до Бога та відданості Україні (Шподарунок, 2018).

Тернопільсько-Зборівська митрополія надає пастирську опіку не лише солдатам на передовій, а й родинам загиблих. Яскравим прикладом цього служіння є духовно-психологічна ініціатива «Тиша, що зцілює», яка проходила в Марійському духовному центрі в Зарваниці з 23 до 26 жовтня 2025 року. Організований з благословення митрополита Теодора Мартинюка, захід об'єднав родини загиблих захисників у спільній подорожі до миру, віри та надії. Під духовним керівництвом отця Миколи Квича учасники відчули глибоке відчуття Божої

присутності через молитву, роздумливу тишу та співчутливу підтримку. У цій атмосфері турботи та прийняття Церква стояла поруч із тими, хто оплакує втрату близьких, допомагаючи перетворити горе на вдячність та духовну стійкість. Такі ініціативи демонструють, що капеланське служіння Тернопільсько-Зборівської митрополії є живим вираженням Божого милосердя, поєднуючи молитву, психологічну підтримку та пастирський супровід для зцілення людського серця (Тиша, що зцілює, 2025).

Так, у регіоні напрям військового капеланства сформувався під впливом кількох чинників: високої питомої участі мешканців Тернопільщини в Збройних силах України, активної співпраці єпархіальних структур із місцевими волонтерськими ініціативами (зокрема, штабами підтримки фронту), а також історичної пам'яті про участь греко-католицького духовенства в українських збройних формаціях ХХ століття. Військові капелани митрополії вирізняються тісною інтеграцією в життя підрозділів та регулярними місійними виїздами на передову, що зумовлено наявністю значної кількості мобілізованих саме з Тернопільщини. Практика духовної опіки поєднує пастирські функції з психологічною підтримкою, супроводом родин військових, участю в програмах реабілітації та роботою в шпиталях. Значну роль відіграє також мережа парафій, які в режимі постійного служіння забезпечують матеріально-гуманітарну підтримку підрозділів, де служать капелани.

Медичне капеланство. В Україні медичне капеланство все ще перебуває на ранніх стадіях розвитку. Українська греко-католицька церква посідає провідні позиції в цій галузі. Сьогодні в цій конфесії налічується понад сто медичних капеланів. Вони ставляться до своєї роботи з великою відданістю, проходячи спеціалізовану підготовку та іноді навчаючись за кордоном. Капелани часто неофіційно служать у лікарнях, поєднуючи свої ролі священників з волонтерською роботою. Важливість медичного капеланства зросла у відповідь на підвищені духовні та релігійні потреби населення України, які виникли на тлі політичної нестабільності, зростання кількості поранених і психологічно травмованих осіб унаслідок збройного конфлікту, а також погіршення соціально-економічних та морально-психологічних умов суспільства.

Щоб бути ефективним, медичний капелан повинен мати ґрунтовне розуміння психології та базові медичні знання, а також бути знайомим з різними хворобами, щоб співпереживати людям, яким він служить, та розуміти природу їхніх страждань (Добрянський, 2022, р. 327–335).

У контексті тривалої широкомасштабної російсько-української війни одним із важливих напрямів капеланської діяльності є розвиток медичної капеланської діяльності в закладах охорони здоров'я. Духовенство або інші представники релігійних організацій, включно з тими, хто не має формального духовного сану, надають духовну допомогу та задовольняють релігійні потреби пацієнтів, їхніх сімей та медичного персоналу. Обов'язки медичного капелана зазвичай передбачають проведення богослужінь та релігійних церемоній, пропонування релігійних предметів та літератури, ознайомлення зацікавлених осіб з основами віри та надання персоналізованої пастирської підтримки. Фізичні травми часто супроводжуються духовними стражданнями та очевидними психологічними труднощами, що робить присутність капелана особливо важливою. Такі обставини також вимагають участі духовенства в розпізнаванні та вирішенні психологічних проблем і станів психічного здоров'я (Timmins, 2017, р. 1–20).

Розвиток медичного капеланства в Греко-католицькій церкві після її виходу з підпілля розпочався у 2004 році. Сьогодні УГКЦ налічує приблизно 135 медичних капеланів, які активно беруть участь у професійному навчанні, науково-практичних конференціях, психологічних семінарах, реколекції та подібних заходах. Ця форма пастирського служіння спеціально розроблена для надання духовної підтримки хворим, їхнім родинам і медичному персоналу.

Суть медичного капеланства полягає в присутності священника поруч з тими, хто переживає фізичні та духовні страждання, пропонуючи слова віри, надії та підбадьорення. За словами отця Руслана П'ясти, медичний капелан діє як міст, що з'єднує пацієнта, його родину та медичний персонал, допомагаючи подолати страх і відчай, відновлюючи довіру та внутрішній спокій. Роль капелана полягає не в наданні медичної допомоги, а в слуханні, супроводженні та молитві – присутність, яка запевняє

людей у Божій близькості у важкі часи. Ця духовна підтримка часто сприяє вірі пацієнта в одужання, що, як зазначають медичні працівники, може мати прямий позитивний вплив на процес одужання. (Бортняк, 2021).

Присутність капелана допомагає медичному персоналу підтримувати моральну стабільність, зберігати почуття покликання та покращувати комунікацію між лікарями, пацієнтами і їхніми родинами. Експерти зазначають, що понад 90 % конфліктів у закладах охорони здоров'я виникають через нестачу довіри та розуміння – сфери, у яких капелани відіграють вирішальну роль. Наразі більшість капеланів служать на волонтерських засадах, але як Церква, так і держава поступово створюють правову базу для офіційної інтеграції цієї ролі в медичні установи.

Керівний принцип медичного капеланства, висловлений Блаженнішим Любомиром Гузаром як *«бути поруч»*, підкреслює важливість присутності: стояти поруч з людьми в їхні найвразливіші моменти, де справжнє зіцелення виникає через співчуття та віру (Бортняк, 2021).

Девіз медичного капеланства – *«вийти за межі традиційного служіння релігійній громаді та влитися в конкретні життєві обставини»* – відображає суть цього служіння. Робота медичного капелана зазвичай охоплює кілька ключових напрямів. Перший зосереджений безпосередньо на пацієнтах, пропонуючи духовну підтримку під час хвороби та страждань. Другий напрям – це турбота про медичний персонал. Уважно спостерігаючи за роботою лікарів, стає зрозуміло, що вони потребують духовного керівництва так само, як і пацієнти. Хоча пацієнти можуть бути сьогодні в лікарні, завтра вдома або вже померли, лікарі постійно стикаються з людськими стражданнями та критичними життєвими ситуаціями, часто самі несучи тягар чужого болю. Тому підтримка їх є не менш важливою.

Третім життєво важливим напрямом є особистісний розвиток капелана та його етичне розпізнавання. Досягнення в медичних технологіях постійно створюють нові можливості для лікування пацієнтів, і роль капелана полягає в тому, щоб допомогти оцінити ці методи в межах етичних та моральних принципів. Лікарі часто звертаються за порадою до капелана, ставлячи запитання на кшталт: «Що мені робити? Мене мучить совість, і я боюся, що

щось може бути не так». У такі моменти медичний капелан повинен мати змогу поспішити з ними, ретельно обмірковувати ситуацію та надати поради, засновані на вірі, етиці й співчутливому розумінні (Зеленюк, 2019).

Робота медичного капеланства в Тернопільсько-Зборівській митрополії УГКЦ відіграє життєво важливу роль у наданні духовної підтримки людям, які стикаються з хворобами або стражданнями, а також їхнім родинам і медичним працівникам.

Медичні капелани служать у лікарнях та реабілітаційних центрах, допомагаючи пацієнтам відчувати Божу присутність, знайти мир і надію, а також змиритися зі своїм лікуванням. Їхня місія – бути присутніми, слухати, молитися та пропонувати моральну та духовну підтримку, полегшуючи страх і тривогу, які часто відчувають пацієнти та їхні близькі. Крім того, капелани підтримують медичний персонал, який стикається зі стресом, великим робочим навантаженням та професійним вигоранням, допомагаючи їм підтримувати внутрішню рівновагу, розуміння та стійкість – фактори, які зрештою покращують якість медичної допомоги, що надається пацієнтам. (Бистрицька, Костюк, 2023, с. 244–247).

У Тернопільсько-Зборівській митрополії капелани УГКЦ переважно виконують роль волонтерів, хоча розробляються пілотні програми, у межах яких священники активно беруть участь у житті лікарні, консультують адміністрацію і координують роботу з пацієнтами та їхніми родинами. На практиці капелани організовують духовні бесіди, молитви, ритуали та підтримку під час лікування й реабілітації, а також візити додому, що дає їм змогу бути присутніми там, де духовна підтримка найбільше потрібна. Ця діяльність демонструє, що медичне капеланське служіння в Тернопільсько-Зборівській митрополії не лише плекає віру, а й забезпечує реальне моральне та духовне підкріплення, допомагаючи людям пережити складні моменти у своєму житті.

Яскравим прикладом цього служіння є робота отця Андрія Дахима. Протягом останніх п'яти років 11 лютого – у Всесвітній день хворого – він разом з волонтерами Комісії у справах молоді відвідує пацієнтів Тернопільської міської клінічної лікарні № 2. Він приносить молитви, співчутливі слова, увагу,

тепло та невеликі подарунки тимчасово хворим. Отець Андрій проводить молитви за одужання, спілкується з пацієнтами та запевняє їх у постійній духовній підтримці під час Літургії. Він наголошує, що «відданість себе хворим – це виконання місії самого Ісуса», який завжди був поруч із тими, хто страждає, пропонуючи надію та силу. Його служіння також висловлює вдячність медичному персоналу та волонтерам, підкреслюючи, що спільна допомога сприяє створенню атмосфери підтримки, любові та віри в Божу допомогу, ілюструючи, що капеланство є життєво важливим елементом духовного та морального керівництва в лікарнях (Славська, 2019).

Ще одним визначним прикладом медичного капеланства в Тернопільсько-Зборівській митрополії УГКЦ стало 12-те професійне паломництво медичних працівників, яке відбулося 26 липня 2025 року в Маріїнському духовному центрі в Зарваниці з благословення архієпископа і митрополита Теодора Мартинюка. Понад тридцять медичних працівників з регіону пройшли пішки із села Золотники до Зарваниці, несучи свої особисті наміри до святого місця. Молитовне керівництво під час паломництва надавав отець Андрій Желізко, голова Комісії з питань охорони здоров'я, разом з медичними капеланами, які регулярно служать у лікарнях та медичних закладах Тернополя, надаючи як духовну, так і моральну підтримку пацієнтам та персоналу.

Серед учасників були працівники Тернопільського обласного управління охорони здоров'я, викладачі Тернопільського національного медичного університету та викладачі Кременецького медичного професійного коледжу, що підкреслило тісну співпрацю між Церквою та медичною спільнотою. Паломництво продемонструвало, що медичне капеланство в Тернопільсько-Зборівській митрополії виходить за межі підтримки духовності пацієнтів; це також життєво важливе джерело морального заохочення для медичних працівників, що сприяє єдності в служінні та допомагає підтримувати віру й надію в складних обставинах (У Зарваниці відбулася, 2025).

Медичне капеланство в Тернопільсько-Зборівській митрополії УГКЦ виражається не лише через надання духовної підтримки пацієнтам та медичному персоналу, а й через

святкування значущих церковних свят у медичних закладах, що покращує як духовну атмосферу, так і моральне благополуччя всіх, хто бере участь у процесі догляду. Яскравим прикладом є церемонія освячення води, що відбулася в Тернопільському обласному клінічному перинатальному центрі «Мати і дитина» на свято Богоявлення, яку очолив архієпископ-емерит Василь Семенюк.

Під час богослужіння єпископ благословив матерів, дітей, вагітних жінок та медичний персонал святою водою, привітавши їх з Йорданським святом. Ця щорічна практика має глибоке духовне значення, наповнюючи серця вірою, надією та любов'ю, а молитви за здоров'я пацієнтів і благополуччя медичного персоналу підкреслюють життєво важливу інтеграцію пастирської опіки з практикою охорони здоров'я (Архієпископ-емерит Василь Семенюк освятив воду в перинатальному центрі «Мати і дитина», 2025).

Медичне капеланське служіння в Тернопільсько-Зборівській митрополії УГКЦ зосереджено на наданні духовної підтримки пацієнтам, їхнім родинам та медичним працівникам, інтегруючи пастирську опіку з медичною практикою. Капелани відвідують лікарні, проводять молитви й духовні бесіди, а також приділяють увагу та підбадьорення хворим, допомагаючи відновити надію і моральну стійкість під час одужання. Ключовим аспектом цього служіння є участь у професійних паломництвах для медичного персоналу, щорічних церковних церемоніях у закладах охорони здоров'я та спеціалізованих освітніх програмах для капеланів. Ця діяльність зміцнює віру, сприяє спілкуванню між лікарями та пацієнтами, підтримує персонал у кризових ситуаціях і створює духовно сприятливе середовище в медичній сфері.

Так, можна зробити висновки, що медичні капелани митрополії працюють у регіоні, де функціонують одні з найбільших на Заході України медичних закладів, які приймають поранених військових та внутрішньо переміщених осіб. Регіональна специфіка полягає в поєднанні богословсько-пастирського служіння з практиками кризового консультування, супроводу пацієнтів під час важких лікувальних процесів, а також із системною взаємодією з медичним персоналом. Митрополія активно співпрацює з обласними та міськими лікарнями

Тернополя, а служіння медичних капеланів орієнтовано не лише на духовну опіку над пораненими, а й на морально-психологічну підтримку лікарів, які працюють в умовах надмірного навантаження через війну. У регіоні також наявні практики капеланського служіння в хоспісах та паліативних відділеннях, що відповідає тривалій традиції соціального служіння УГКЦ.

Освітнє капеланство. Освітній капелан – це священник, який служить у школах чи інших навчальних закладах, забезпечуючи задоволення духовних потреб усіх учасників навчального процесу. Його служіння керується принципами партнерської педагогіки, прагнучи цілісного та гармонійного розвитку учнів як найвищої суспільної цінності, відповідно до державної освітньої політики та потреб учителів, батьків й учнів. За словами шкільного капелана, *«шкільний капелан виступає як місток», сприяючи спілкуванню та здоровим стосункам між учнями та вчителями, підтримуючи співпрацю між освітянами та адміністрацією школи, а також активно залучаючи батьків до освітнього процесу»* (Комісія у справах освіти і виховання УГКЦ, 2024).

Сьогодні навчальні заклади стикаються з низкою нагальних викликів: сприяння формуванню спільноти вільних та відповідальних особистостей, виховання дітей так, щоб запобігти зростанню ненависті та кривди, допомога їм у розрізненні добра та зла, розвиток стійкості до стресу й навчання їх жити відповідно до моральних та духовних цінностей. Учителі, вихователі та батьки можуть долати ці виклики разом з педагогічним капеланом. Педагогічний капелан відіграє ключову роль у формуванні світогляду дітей, підтримуючи духовний розвиток усіх учасників навчального процесу. Будучи духовним наставником, капелан надає керівництво, заохочення та допомогу в навчанні жити життя, засноване на християнській моралі та духовності. Як духовний батько, він допомагає створити шкільне середовище, де відчувається Божа присутність, а почуття спільноти культивується серед учнів, учителів та сімей. (Департамент інформації Івано-Франківської Архієпархії УГКЦ, 2024).

Освітнє капеланство в Тернопільсько-Зборівській митрополії Української греко-католицької церкви є важливим аспектом соціального

та пастирського служіння, що поєднує духовне керівництво, моральне й ціннісне виховання, а також підтримку освітньої спільноти. Це служіння прагне виховувати всебічно розвинених особистостей – духовно зрілих, здатних до самостійного мислення, відповідальних дій та життя за принципами Євангелія.

Головною метою освітніх капеланів у Тернопільсько-Зборівській митрополії є впровадження християнських етичних цінностей в освітнє середовище, сприяння духовній культурі учнів, учителів та батьків, а також створення клімату довіри й духовного заохочення. Їхня робота охоплює дошкільні, середні, позашкільні та вищі навчальні заклади, а також освітні проекти, спрямовані на виховання молоді в дусі християнської етики.

Крім того, освітні капелани можуть проводити літургійні служби, включно з відправленням Божественної Літургії, проведенням молитов, благословенням та підготовкою дітей до Святих Таїнств. Усі заходи здійснюються за добровільною згодою батьків, адміністрації школи та за належним дозволом церкви. Так, освітнє капеланство діє в межах українського законодавства, поважаючи принцип світської освіти, водночас збагачуючи її духовним та моральним виміром.

Освітнє капеланське служіння – сучасна форма пастирського служіння, зосереджену на наданні духовного керівництва дітям, молоді, вихователям та батькам у навчальних закладах.

Його мета виходить за межі простого поширення знань про віру; воно насамперед прагне виховувати всебічно розвинених особистостей, які можуть жити відповідно до християнських цінностей, розрізняти правильне й неправильне та сприяти стосункам, заснованим на любові, взаємній повазі та відповідальності (Мар'ян, 2024).

На практиці освітні капелани Тернопільсько-Зборівської митрополії активно здійснюють пастирську роботу в школах, ліцеях, коледжах та дошкільних закладах. Їхня діяльність містить духовні бесіди, освітні сесії, формаційні зустрічі, дні духовного оновлення, тематичні проекти та спільні заходи для батьків та вчителів. Особлива увага приділяється формуванню християнського світогляду серед молоді й культивуванню культури взаємоповаги, вдячності та любові до ближнього.

Священники та ченці, які займаються з дітьми, часто організовують паломництва до святих місць, благодійні ініціативи, тематичні зустрічі та реколекції. Їхнє служіння поширюється не лише на учнів, а й на батьківські спільноти, педагогічний колектив та ширше освітнє середовище.

Освітні капелани в митрополії діє у співпраці з місцевими громадами, адміністраціями шкіл та представниками влади. Він керується офіційними нормативними актами, зокрема Положенням про освітнього капелана, угодами про співпрацю між міськими органами освіти та Архієпархіальним управлінням УГКЦ, а також спеціалізованими навчальними програмами як для капеланів, так і для вихователів.

Це служіння виходить за межі формальної освіти, поєднуючи духовний та педагогічний виміри, щоб підтримувати людей у їхньому життєвому покликанні. Як зазначає отець Петро Майба, *«освітній капелан не просто навчає; він допомагає іншим жити згідно із цінностями, розкривати значення добра, любові та відповідальності. Через це живе свідчення віри капелани є прикладами християнського життя як для дітей, так і для дорослих. Місія Церкви сьогодні полягає в тому, щоб супроводжувати людей там, де вони навчаються, зростають та шукають мету життя. Тому освітнє капеланство в Тернопільсько-Зборівській митрополії – це не лише форма служіння, а й шлях до глибшого пізнання Бога через служіння людству»* (Мар'ян, 2024).

Яскравим прикладом розвитку освітнього капеланства на теренах Тернопільсько-Зборівської митрополії УГКЦ є організація щорічної Всеукраїнської прощі освітян до Марійського духовного центру в Зарваниці. Ця подія є втіленням концепції розвитку освітнього капеланства в житті Церкви: вона поєднує духовну формацію, педагогічну та соціальну відповідальність за духовно-моральну освіту дітей в освітніх закладах. Для Тернопільсько-Зборівської митрополії така подія стає не лише етапом душпастирського розвитку, а й засобом укріплення єдності та співпраці з учителями задля плекання духовності нації (Департамент інформації УГКЦ, 2025).

У січні 2024 року Тернопільська школа № 11 стала першим навчальним закладом міста, який офіційно запровадив освітнє капеланство. Між

управлінням Тернопільсько-Зборівської архієпархії УГКЦ та школою було підписано угоду про співпрацю, за якою духовним наставником став отець Роман Підгайний із Церкви Святого Духа. Його діяльність спрямована на духовно-моральне виховання дітей і педагогів, зокрема підготовку учнів початкових класів до першого Причастя та проведення позакласних зустрічей за згодою батьків. Водночас поява шкільного капелана викликала суспільний резонанс. Частина громадськості вбачає в цьому новий етап духовно-освітнього партнерства Церкви й школи, тоді як інші висловлюють занепокоєння щодо можливого порушення принципу відокремлення Церкви від держави. Приклад школи № 11 демонструє зародження нової форми душпастирської присутності Церкви в освітньому просторі Тернопільсько-Зборівської митрополії УГКЦ. Освітнє капеланство постає як міст між духовним і навчальним середовищем, покликаний підтримати моральне становлення особистості, не порушуючи принципів свободи совісті та віросповідання (Дайнега, 2024). Наприклад, освітнє капеланство розвинуло широкий спектр діяльності в сусідній Івано-Франківській Архієпархії. Шкільні капелани діють у Калуші, Брошнів-Осаді, Івано-Франківську та ін.: *«один з основних обов'язків освітнього капелана – бути поруч з учасниками освітнього процесу...»* (Жук, 2025).

Так, освітнє капеланство на теренах Тернопільсько-Зборівської митрополії УГКЦ утверджується як важливий складник сучасного душпастирського служіння, спрямованого на формування духовних і моральних засад українського освітнього простору. Його діяльність поєднує молитву, формацію та педагогічну підтримку, сприяючи вихованню молоді в християнських чеснотах і відповідальності за майбутнє суспільства. Освітнє капеланство постає як дієвий інструмент духовної формації освітян і школярів, що поєднує релігійне виховання, морально-етичну підтримку та суспільну відповідальність. Воно зміцнює зв'язок між Церквою, школою і громадою, утверджуючи християнські цінності як основу освітнього та духовного життя регіону.

Регіональна особливість полягає у високому рівні запиту на морально-етичне виховання, катехізацію та роботу з учнівською молоддю

в контексті кризових суспільних умов. Освітні капелани проводять духовно-формаційні зустрічі, дні духовної віднови, тематичні лекції про гідність, служіння, милосердя та національну пам'ять, супроводжують учнів під час проєктів волонтерського служіння для фронту й поранених. У низці шкіл та ліцеїв створено системні програми супроводу учнів у співпраці з місцевими парафіями. Важливою регіональною рисою є активний розвиток студентського капеланства – у громадах ТНЕУ, ТНМУ, педагогічного університету та коледжів, де капелани беруть участь у формуванні світоглядних орієнтирів молоді та ініціюють просвітницькі й благодійні акції.

Висновки. Отже, на основі проаналізованих вище фактів, подій та явищ, констатуємо таке. По-перше, капеланство на теренах Тернопільсько-Зборівської митрополії УГКЦ є ключовим напрямом соціально-душпастирського служіння Церкви, що поєднує духовну опіку, морально-ціннісне виховання та психологічну підтримку. Військове, медичне та освітнє капеланство реалізують цю місію через присутність у критичних життєвих обставинах, формуючи моральну стійкість, духовну витривалість і національно-патріотичне виховання. По-друге, діяльність капеланів, координована Департаментом військового капеланства та відповідними структурами УГКЦ, забезпечує комплексний підхід до душпастирської опіки, що охоплює військових, пацієнтів, медичних працівників, освітян, дітей та їхні родини. Служіння капеланів проявляється в проведенні богослужінь, духовних бесід, реколекцій,

молитов за загинув, участі в професійних прощах і благодійних акціях, що підтверджує їх покликання «бути поруч» з тими, хто переживає страждання та потребує підтримки. По-третє, капеланство є ефективним інструментом впливу на духовне, моральне й соціальне відродження українського суспільства. Освітнє капеланство сприяє формуванню цілісної особистості молоді, розвитку духовної культури й моральної свідомості, а медичне – підтримує пацієнтів і персонал у кризових і стресових ситуаціях. Військове капеланство зміцнює дух захисників України та підтримує родини загинув, проявляючи милосердя, солідарність і гідність. Так, капеланське служіння Тернопільсько-Зборівської митрополії УГКЦ не лише відповідає на актуальні духовні потреби суспільства, а й утверджує живу присутність Церкви в соціальних інститутах, формує духовний, моральний та патріотичний потенціал української громади та реалізує євангельське покликання служити людині в її потребах. Розвиток військового, медичного й освітнього капеланства у межах Тернопільсько-Зборівської митрополії УГКЦ має виразні регіональні риси, зумовлені історичними, соціальними та церковно-організаційними особливостями Галичини. Митрополія стала одним із центрів формування сучасних капеланських практик, поєднавши традицію міжвоєнного духовного опікування військом та громадою з новими викликами війни, реформ у сфері освіти та медицини, а також масштабної волонтерської активності мирян. А дослідження цих викликів і становить напрями подальших наукових досліджень.

Список використаних джерел:

- Архієпископ-емерит Василь Семенюк освятив воду в перинатальному центрі «Мати і дитина». (2025). *Пресслужба архієпархії Тернопільсько-Зборівської архієпархії УГКЦ*. URL: <https://tze.org.ua/2025/01/arhyepyskor-emeryt-vasylij-semenyuk-osvyatyv-vodu-v-perynatalnomu-czentri-maty-i-dytyna/>
- Бистрицька, Е. В., & Костюк, Л. В. (2024). Процеси інституалізації медичного капеланства в Україні. *Вчені записки*, 8–13.
- Бистрицька, Е., & Костюк, Л. (2023). Становлення медичного капеланства в Україні як відповідь на виклики сьогодення. *У Ціннісні орієнтири в сучасному світі...* (с. 244–247). Тернопіль : ФОП Осадца Ю. В.
- Бортняк, К. (2021). Хто такі медичні капелани і чому їх хочуть ввести у штати лікарень? *Твоє Місто*. URL: https://tvoemisto.tv/exclusive/hto_taki_medychni_kapelany_i_chomu_ih_hochut_vvesty_u_shtaty_likaren_117208.html
- Всеукраїнська проща освітян до Зарваниці зібрала 4 000 учасників. (2025). *Департамент інформації УГКЦ*. URL: <https://ugcc.ua/data/vseukraynska-proshcha-osvityan-do-zarvanytsi-zibrala-4-000-uchasnykiv-7544/>
- Дайнега, П. (2024). Капелан в 11 школі: чим саме займатиметься і кому це потрібно. *20 хвилин*. URL: <https://te.20minut.ua/Osvita/u-shkoli-ternopolya-pratsyue-kapelan-chi-ne-porushue-tse-prava-ditey-t-11913087.html>
- Департамент військового капеланства УГКЦ. (2004). *Українська Греко-Католицька Церква*. URL: <https://ugcc.ua/curia/pastoral-council/department-of-military-chaplaincy/>

- Добрянський, Д. (2022). Бути поруч, коли непросто. У *ЛОГОС* (с. 327–335). Paris.
- Жук, А. (2025). Діти – наше унікальне теперішнє. URL: <https://ugccif.org.ua/dity-nashe-unikalne-teperishnie-o-andrij-zhuk-pro-shkilne-kapelanstvo/>
- Завершився курс підготовки освітніх капеланів. (2024). *Івано-Франківська архієпархія УГКЦ*. URL: <https://ugccif.org.ua/zavershyvsia-kurs-pidhotovky-osvitnikh-kapelaniv/>
- Зеленюк, М. О. (2019). Андрій Логін: «Медичний капелан – це священик, який співпереживає». *Католицький Оглядач*. URL: <https://catholicnews.org.ua/o-andriy-login-medichniy-kapelan...>
- Капелани Тернопільсько-Зборівської архієпархії УГКЦ відвідали військових на сході України. (2017). *Католицький Оглядач*. URL: <https://catholicnews.org.ua/kapelani-ternopilsko-zborivskoyi-arhiieparhiyi...>
- Кривецький, Я. (2009). Військове капеланство УГКЦ в Україні. *Дрогобицька Духовна Семінарія*. URL: <https://dds.edu.ua/ua/articles/2/diploms/2025/3139-kryvetskyi.html>
- Мар'ян, О. (2024). Освітнє капеланство: що це таке? *Духовна велич Львова*. URL: <https://velychlviiv.com/osvitnye-kapelanstvo-shho-tse-take/>
- Комісія у справах освіти і виховання УГКЦ. (2024). *Роз'яснення ролі капелана в закладах освіти*. URL: <https://synod.ugcc.ua/data/rozyasnennya-rol-i-kapelana...>
- Славська, О. (2019). Медичний капелан о. Андрій Дахим. *Тернопільсько-Зборівська архієпархія УГКЦ*. URL: <https://tze.org.ua/2019/02/medychnyj-kapelan-o-andrij-dahym-daru/>
- Тиша, що зцілює... (2025). *Тернопільсько-Зборівська архієпархія УГКЦ*. URL: <https://tze.org.ua/2025/10/tysha...>
- У Зарваниці відбулася XII професійна проща працівників охорони здоров'я. (2025). *Тернопільсько-Зборівська архієпархія УГКЦ*. URL: <https://tze.org.ua/2025/07/u-zarvanyczi...>
- Церква поруч із родинами загиблих... (2025). *Тернопільсько-Зборівська архієпархія УГКЦ*. URL: <https://tze.org.ua/2025/10/czerkva-poruch...>
- Шподарунок, Н. (2018). Військовий капелан о. Михайло Забанджала. *Тернопільсько-Зборівська архієпархія УГКЦ*. URL: <https://tze.org.ua/2018/11/vijskovyj-kapelan...>
- Щербяк, Ю. (2021). Educational activity of the UGCC... У *Culture in the spiritual life of Slavic nations* (с. 303–343).
- Timmins, F., et al. (2017). The Role of the Healthcare Chaplain. *Journal of Health Care Chaplaincy*, 21, 1–20.

References:

- Arkhyiepyskop-emeryt Vasylij Semeniuk osvityv vodu v perynatalnomu tsentri “Maty i dytyna”. (2025). [Archbishop-Emeritus Vasyli Semeniuk Blessed Water at the “Mother and Child” Perinatal Center]. Retrieved from: <https://tze.org.ua/2025/01/arhyiepyskop-emeryt-vasylij-semenyuk-osvyatyv-vodu-v-perynatalnomu-tsentr-i-dytyna/> [in Ukrainian].
- Bortniak, K. (2021). Khto taki medychni kapelany i chomu yikh khochut vvesty u shtaty likaren? [Who Are Healthcare Chaplains and Why Do They Want to Introduce Them into Hospital Staff?]. *Tvoje Misto*. Retrieved from: https://tvoemisto.tv/exclusive/hto_taki_medychni_kapelany_i_chomu_ih_hochut_vvesty_u_shtaty_likaren_117208.html [in Ukrainian].
- Bystyrytska, E. V., & Kostiuk, L. V. (2024). Protsesy instytualizatsii medychnoho kapelanstva v Ukraini [Processes of Institutionalization of Healthcare Chaplaincy in Ukraine]. *Vcheni zapysky*, 8–13. [in Ukrainian].
- Bystyrytska, E., & Kostiuk, L. (2023). Stanovlennia medychnoho kapelanstva v Ukraini yak vidpovid na vyklyky sohodennia [Formation of Healthcare Chaplaincy in Ukraine as a Response to Contemporary Challenges]. In *Tsinnisni oriientyry v suchasnomu sviti...* (pp. 244–247). Ternopil : FOP Osadtsa Yu. V. [in Ukrainian].
- Daineha, P. (2024). Kapelan v 11 shkoli: chym same zaymatymetsia i komu tse potribno [Chaplain in School No. 11: What Will He Do and Who Needs It]. *20 khvylyn*. Retrieved from: <https://te.20minut.ua/Osvita/u-shkoli-ternopolya-pratsyue-kapelan-chi-ne-porushue-tse-prava-ditey-t-11913087.html> [in Ukrainian].
- Dekartment viiskovoho kapelanstva UHKTs. (2004). [Department of Military Chaplaincy of the UGCC]. Retrieved from: <https://ugcc.ua/curia/pastoral-council/departament-of-military-chaplaincy/> [in Ukrainian].
- Dobrianskyi, D. (2022). Buty poruch, koly neprosto [To Be Near When It's Difficult]. In *LOGOS* (pp. 327–335). Paris. [in Ukrainian].
- Komisiia u spravakh osvity i vykhovannia UHKTs. (2024). Roziasnennia roli kapelana v zakladyakh osvity [Explanation of the Role of a Chaplain in Educational Institutions]. Retrieved from: <https://synod.ugcc.ua/data/rozyasnennya-rol-i-kapelana...> [in Ukrainian].
- Kapelany Ternopilsko-Zborivskoi arkhyieparkhii UHKTs vidvidaly viiskovykh na skhodi Ukrainy. (2017). [Chaplains of the Ternopil-Zboriv Archeparchy Visited Soldiers in Eastern Ukraine]. *Katolytskyi Ohliadach*. Retrieved from: <https://catholicnews.org.ua/kapelani-ternopilsko-zborivskoyi-arhiieparhiyi...> [in Ukrainian].
- Kryvetskyi, Ya. (2009). Viiskove kapelanstvo UHKTs v Ukraini [Military Chaplaincy of the UGCC in Ukraine]. *Drohobytska Dukhovna Seminarii*. Retrieved from: <http://dds.edu.ua/ua/articles/2/diploms/2025/3139-kryvetskyi.html> [in Ukrainian].

- Mar'ian, O. (2024). Osvitnie kapelanstvo: shcho tse take? [Educational Chaplaincy: What Is It?]. *Dukhovna Velych Lvova*. Retrieved from: <https://velychlviv.com/osvitnye-kapelanstvo-shho-tse-take/> [in Ukrainian].
- Shcherbiak, Yu. (2021). Educational activity of the UGCC... In *Culture in the Spiritual Life of Slavic Nations* (pp. 303–343). [in English].
- Shpodarunok, N. (2018). Viiskovyi kapelan o. Mykhailo Zabandzhala [Military Chaplain Fr. Mykhailo Zabandzhala]. *Ternopilsko-Zborivska arkhyieparkhiia UHKTs*. Retrieved from: <https://tze.org.ua/2018/11/vijskovyj-kapelan...> [in Ukrainian].
- Slavska, O. (2019). Medychnyi kapelan o. Andrii Dakhym [Healthcare Chaplain Fr. Andrii Dakhym]. *Ternopilsko-Zborivska arkhyieparkhiia UHKTs*. Retrieved from: <https://tze.org.ua/2019/02/medychnyj-kapelan-o-andrij-dahym-daru/> [in Ukrainian].
- Timmins, F., et al. (2017). The Role of the Healthcare Chaplain. *Journal of Health Care Chaplaincy*, 21, 1–20.
- Tserkva poruch iz rodynamy zahyblykh... (2025). [The Church Stands with the Families of the Fallen...]. *Ternopilsko-Zborivska arkhyieparkhiia UHKTs*. Retrieved from: <https://tze.org.ua/2025/10/czerkva-poruch...> [in Ukrainian].
- Tyscha, shcho tsiliuie... (2025). [Silence That Heals...]. *Ternopilsko-Zborivska arkhyieparkhiia UHKTs*. Retrieved from: <https://tze.org.ua/2025/10/tysha...> [in Ukrainian].
- U Zarvanytsi vidbulasia KhII profesiina proshcha pratsivnykiv okhorony zdorovia. (2025). [The 12th Professional Pilgrimage of Healthcare Workers Took Place in Zarvanytsia]. *Ternopilsko-Zborivska arkhyieparkhiia UHKTs*. Retrieved from: <https://tze.org.ua/2025/07/u-zarvanytsi...> [in Ukrainian].
- Vseukrainska proshcha osvityan do Zarvanytsi zibrala 4 000 uchasnykiv. (2025). [All-Ukrainian Pilgrimage of Educators to Zarvanytsia Gathered 4,000 Participants]. *Department of Information of the UGCC*. Retrieved from: <https://ugcc.ua/data/vseukraynska-proshcha-osvityan-do-zarvanytsi...> [in Ukrainian].
- Zavershyvsia kurs pidhotovky osvitynikh kapelaniv. (2024). [Completion of the Educational Chaplains' Training Course]. *Ivano-Frankivska arkhyieparkhiia UHKTs*. Retrieved from: <https://ugccif.org.ua/zavershyvsia-kurs-pidhotovky-osvitynikh-kapelaniv/> [in Ukrainian].
- Zeleniuk, M. O. (2019). Andrii Lohin: "Medychnyi kapelan – tse sviashchenyk, yakyi spivperezhyvaie" [A Healthcare Chaplain Is a Priest Who Empathizes]. *Katolytskyi Ohliadach*. Retrieved from: <https://catholicnews.org.ua/o-andriy-login-medichniy-kapelan...> [in Ukrainian].
- Zhuk, A. (2025). Dity – nashe unikalne teperishnie [Children – Our Unique Present]. Retrieved from: <https://ugccif.org.ua/dity-nashe-unikalne-teperishnie-o-andrij-zhuk-pro-shkilne-kapelanstvo/> [in Ukrainian].

Дата надходження статті: 28.10.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Зварич Роман Васильович,
*кандидат історичних наук (доктор філософії),
викладач кафедри педагогіки та методик
навчання освітніх галузей і технологій початкової освіти
Коломийського педагогічного фахового коледжу
Івано-Франківської обласної ради
orcid.org/0000-0003-3936-3602
romanzvarychphd@ukr.net*

ЛЬВІВСЬКИЙ ОКРУЖНИЙ СУД ПРО ПОЛІТИЧНІ СПРАВИ МІЖВОЄННОГО ПЕРІОДУ ЗА ДЖЕРЕЛАМИ ДЕРЖАВНОГО АРХІВУ ЛЬВІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ

У статті досліджується державна політика Другої Речі Посполитої в міжвоєнний період крізь призму судової практики Львівського окружного суду (1919–1939 рр.). Мета роботи – висвітлити джерельну базу судових розглядів Малопольської Восточної в державній політиці Другої Речі Посполитої на прикладі архівних документів, зокрема Державного архіву Львівської області в частині Львівського окружного судочинства міжвоєнного періоду. Методологія ґрунтується на використанні загальнонаукових та спеціальних методів наукового пізнання, включно з аналізом, синтезом, науковим абстрагуванням, хронологічним, типологічним тощо. Наукова новизна полягає в тому, що вперше в сучасній історичній науці проаналізовано й систематизовано оригінальні історичні джерела, архівні документи, які висвітлюють політичні напрями державної політики в судочинстві Другої Речі Посполитої на теренах Львівського судового округу Східної Малопольщі – етнічно-української території, яка в міжвоєнний період входила до складу Польської держави. Виокремлено 11 комплексів політичних судових процесів, які розглядав Львівський окружний суд у 1919–1939 рр., що загалом становить 327 судових справ. Значущим, на наш погляд, є те, що всі вказані судові процеси переважно спрямовувалися на недопущення найменшої образи авторитету органів державної влади Другої Речі Посполитої, що в сьогоденнішому демократичному світі не може вважатися предметом розгляду кримінальним відділом судової інстанції. У міжвоєнний період судова система Другої Речі Посполитої, зокрема Львівський окружний суд, стала інструментом реалізації державної політики централізації та асиміляції. Аналіз архівних джерел засвідчує, що політичні процеси мали на меті не лише переслідувати інакодумців, а й обмежувати права українців. Отже, наша розвідка підкреслює значення джерелознавства у вивченні соціогуманітарних процесів та державотворчих трансформацій.

Ключові слова: кримінальний відділ, образа польської держави, образа президента Польщі, спротив поліцейському, архівні документи, українській військовій, польсько-українська війна.

Zvarych Roman,
*Candidate of Historical Sciences (PhD),
Instructor at the Department of Pedagogy and Teaching
Methods of Educational Fields and Technologies of Primary Education
Kolomyia Pedagogical Professional College
of the Ivano-Frankivsk Regional Council
orcid.org/0000-0003-3936-3602
romanzvarychphd@ukr.net*

LVIV DISTRICT COURT ON POLITICAL CASES OF THE INTERWAR PERIOD BASED ON SOURCES FROM THE STATE ARCHIVES OF LVIV REGION

The goal of the research is to highlight the source base of judicial proceedings in Eastern Lesser Poland within the state policy of the Second Polish Republic, based on archival documents – particularly those of the State Archive

of the Lviv Region regarding the activities of the Lviv District Court during the interwar period. Methodology is grounded in the application of general scientific and specialized research methods, including analysis, synthesis, scientific abstraction, as well as chronological and typological approaches, among others. Scientific novelty. For the first time in contemporary historical scholarship, an analysis and systematization of original historical sources and archival materials has been carried out. These documents shed light on the political directions of the state policy of the Second Polish Republic in the judiciary on the territory of the Lviv judicial district of Eastern Lesser Poland – an ethnically Ukrainian region that was part of the Polish state during the interwar period. Conclusions. We have identified 11 sets of political trials examined by the Lviv District Court between 1919 and 1939, totaling 327 legal cases. Notably, in our view, the primary aim of these trials was to prevent any perceived offense to the authority of the state institutions of the Second Polish Republic – an approach that, in today's democratic world, would not fall under the jurisdiction of criminal court proceedings. During the interwar period, the judicial system of the Second Polish Republic, particularly the Lviv District Court, functioned as a tool for implementing policies of centralization and assimilation. The analysis of archival sources confirms that the political trials aimed not only at persecuting dissenters but also at restricting the rights of Ukrainians. Therefore, our study emphasizes the importance of source studies (historical source criticism) in exploring socio-humanitarian processes and state-building transformations.

Key words: Criminal Department, insult to the Polish state, insult to the President of Poland, resistance to a police officer, archival documents, Ukrainian soldiers, Polish-Ukrainian War.

Постановка проблеми. У сучасних умовах зростає актуальність оновлених концептуальних підходів до осмислення суспільно-політичних реалій, переоцінки геополітичної ролі України в системі міжнародно-договірних відносин, а також необхідності вдосконалення механізмів державного впливу на регулювання соціальних процесів. Аналіз історичних форм державності різних народів, а також національно-політичних взаємодій набуває особливої наукової ваги в контексті цих завдань. Щодо цього обґрунтованим видається дослідження міжвоєнного періоду як етапу трансформації політичних режимів у новопосталих або відновлених суверенних державах, що супроводжувався системною державною політикою утисків щодо національних меншин, зокрема з боку Другої Речі Посполитої. Остання намагалася утвердити максимальну централізацію та потугу польської державності, розширити територіальні межі та забезпечити власне домінування в післявоєнному європейському просторі під гаслом стабільності та миру. Правова система Другої Речі Посполитої характеризувалася складною структурою уповноважених інституцій, які забезпечували реалізацію судової влади, зокрема через діяльність судових органів, органів прокуратури, поліції, елементів місцевого самоврядування тощо.

Політичні судові процеси Другої Речі Посполитої дають змогу сформувати цілісне бачення державної політики міжвоєнної Польщі на територіях, які були інкорпоровані в польську державу 1918–1939 рр. Таким прикладом, що відображає системність урядової

політики Другої Речі Посполитої, є Львівський окружний суд, який забезпечував відправлення польського судочинства у Львівському воєводстві в політичних провадженнях.

Аналіз останніх публікацій. У монографії І. Гловацького представлено архівні джерела політичних судових процесів за участі українських адвокатів (Гловацький, 2003), Т. Пащук досліджував документи архівних установ Волинської області щодо висвітлення в них правового становища політичних в'язнів Другої Речі Посполитої (Пащук, 2015). Серед дисертацій, у яких окремо звертається увага на архівні документи, можна виокремити роботу В. Міська «Політика Польщі щодо ліворадикального руху в Західній Україні (1918–1939)» (Місько, 2011), де автор приділив увагу цьому аспекту діяльності судових органів; далі варто актуалізувати праці І. Шевчука «Організація і діяльність органів прокуратури Республіки Польща на території Східної Галичини» (Шевчук, 2008), О. Разиграєва «Польська державна поліція в Західній Волині: 1919–1926 рр.» (Разиграєв, 2009), О. Липитчук «Система судових органів та судочинство Республіки Польща» (Липитчук, 2004), В. Комара «Українське питання в національній політиці Польщі (1935–1939 рр.)» (Комар, 1998), М. Геника «Українське питання у діяльності польських патріотичних партій (1920–1926)» (Геник, 1997) та ін. Попри ґрунтовне вивчення науковцями суспільно-політичного становища Малопольської Восток, включно з діяльністю органів державної влади міжвоєнної Польщі, виявленню й систематизації архівних джерел

стосовно судочинства Східної Малополющі в державній політиці Другої Речі Посполитої приділяється ще не достатньо уваги.

Мета дослідження. Проаналізувати документи Державного архіву Львівської області та збагатити вітчизняну історичну науку джерелами про політичні процеси Другої Речі Посполитої, зокрема на прикладі Львівського окружного суду.

Виклад основного матеріалу. Сучасному стану розвитку всього наукового знання притаманні різновекторні тенденції. Серед них переважає прагнення до концептуалізації, розвиток спеціалізації, можливо навіть надмірної. Унаслідок цього маємо постійне збільшення кількості різноманітних наук. З іншого боку – усвідомлення синтетичного характеру знання, взаємозалежності, взаємопроникнення та навіть переплетіння великих сегментів наук. У царині галузі знань про людину в суспільстві це призвело до формування вагомого соціогуманітарного напрямку, з його розмаїттям окремих наук й усвідомленням їх вихідної єдності. Адже всі вони мають за об'єкт людину, суспільство, створене нею, та середовище, що її оточує. Закономірно постає питання про наріжний монолітний фундамент такої єдності. На його роль цілком природно має претендувати така наука, як джерелознавство. Адже саме на ній розбудована вся соціогуманітарна галузь знань. Її складники – історичні, правові, мовні, літературознавчі, філософські, соціологічні, політичні, культурологічні, етнологічні тощо науки – засадничо не можуть існувати без цього. Будь-яка гуманітарна дисципліна починається з окреслення джерельної бази, на якій вона ґрунтується. З огляду на це, джерелознавство варто розглядати як цикл фундаментальних соціогуманітарних наук. Позаяк саме воно створює ретроспективне підґрунтя для розвитку всієї галузі знань про людину та суспільство. Джерелознавство виявляється тим вузлом, який пов'язує минуле й сьогодення. Водночас це наріжний камінь, на якому будується майбутнє (Папакін, 2024, с. 185, 186).

Серед історичних джерел про політичні судові процеси Другої Речі Посполитої вирізняється комплекс судових проваджень Львівського окружного суду, які вміщені в архівних документах Державного архіву Львівської області. У фонді № 11 «Львівський окружний

суду» включено 29 описів, які у своїй частині відображають напрями політики Другої Речі Посполитої в судових справах Львівського воєводства.

Українсько-польська війна 1918–1919 рр. частково була наслідком протистояння польської та української візії майбутнього, сформованих істориками наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. У центрі польської візії стояла «політична нація», що утворилася в межах Речі Посполитої і відбудову якої вважали завданням повернення «історичної справедливості». Українське бачення спиралося на модель «етнічної нації». Обидві ці візії базувалися на мітологізованих картинах минулого (Зашкільняк, 2008, с. 129). У безвиході керівництво Директорії восени 1919 р. розпочало перемовини з польською стороною, які 2 грудня завершилися підписанням їхніми делегатами декларації з визнання польських вимог, зокрема українсько-польського кордону по річці Збруч, та загалом втратою держави. Власне після поразки Західноукраїнської Народної Республіки в українсько-польській війні під юрисдикцію Польщі й потрапила Галичина (Литвин, 1998). Мотиви інкорпорації краю до Польської держави були різними, серед них, зокрема, уявлення про цю територію як невіддільний складник давньої Речі Посполитої (Голик, 2015, с. 305).

Варто згадати, що першу конкретну спільну гарантію з боку всіх союзників «відновлення Польщі в її історичних та географічних кордонах» надано 2 березня 1918 р. в місті Яссах у Румунії (Дейвіс, 2008, с. 735). Декларацію про відновлення Польщі публічно повторили в спільній ноті Франція, Велика Британія, Італія та США 3 червня 1918 р. Вони засвідчили, що утворення незалежної і об'єднаної Польщі, з доступом до моря, становить одну з умов тривалого й справедливого миру, відновлення панування в Європі закону (Баран, 1995, с. 8). Однією з найбільш підтримуваних ідей зовнішніх світових гравців на міжнародній арені було створення нового світового порядку на Європейському континенті, що передбачав становлення сильної Другої Речі Посполитої на протидію московії.

При цьому національно-визвольний рух, який ставив собі за мету антибільшовицьку позицію, мав місце і в українотворенні – УВО, УГА, армія УНР, ОУН. Однак щодо створення

єдиної сильної Української держави на проти- вагу московитському більшовизму-комунізму країни Антанти нехтували, незважаючи на державотворчі прагнення Української нації. Активну роль у забороні української ідентичності відігравали суди та політичні судові процеси Другої Речі Посполитої, зокрема у справах перетину державного кордону Другої Речі Посполитої.

Опис № 1 (Держархів Львівської області, ф. 11, оп. 1, арк. 1–7) вказаного фонду передбачає такі види політичних процесів, що розглядалися Кримінальним відділом Львівського окружного суду в 1919–1939 рр. справи про обвинувачення: в прояві неповаги до польської держави (справи № 1–4, 8); у невиконанні рішень місцевої влади (справа № 81); в образі польської держави (справи № 5, 6); в образі австрійського уряду (справа № 7); у спротиві представникам державної влади (справи № 9, 27, 28); в образі маршала Пілсудського (справа № 10); в образі польської армії (справа № 11); в участі в погромі поміщицької садиби (справи № 12, 13); в образі поліцейських (справи № 15–17); в спротиві поліцейському (справи № 18–24); у вчиненні спротиву судовому виконавцю (справа № 25); в образі в друкованих матеріалах (справи № 29, 30); в образі в друках редактора газети «Хвиля» і редактора газети «Трибуна польська» (справи № 30, 31); у проїзді без пропуску в прикордонній зоні (справа № 43); у дезертирстві та шпіонажі (справа № 54); колишніх вояків української армії Іванца Владислава, Костянтина та інших у вбивстві польських військовополонених (справа № 86); у співучасті у вбивстві й грабежі під час воєнних дій у 1919 р. (справа № 110); колишнього хорунжого української армії в убивстві та зґвалтуванні (справа № 111); в убивстві в убивстві й крадіжці в листопаді 1919 р. (справа № 147); в співучасті в убивстві польського військово-службовця (справа № 150);

Так, за наявністю вказаних політичних процесів можна систематизувати судові справи, які розглядалися кримінальним відділом Львівського окружного суду в 1919–1939 рр. у такі комплекси:

1) справи про обвинувачення за неповагу чи образу держави Другої Речі Посполитої та її органів, усього справ – 12, окремо серед цієї групи виокремлюють справи в образі

в друкованих матеріалах, усього справ – 4. Важливо, що польський Львівський окружний суд також розглядав справу проти образи австрійського уряду. Отже, польське правосуддя ретельно відстежувало суспільно-політичні ситуації, які б негативно відбивалися на авторитеті органів державної влади Другої Речі Посполитої і самої польської держави чи загалом суспільної організації – держави, за винятком української;

2) справи про обвинувачення в спротиві чи невиконанні рішень органів державної влади Другої Речі Посполитої – 9 судових справ;

3) справи про погроми поміщицької власності – 2;

4) справи про порушення прикордонного режиму та шпіонаж – 2;

5) справи проти українських військових за вбивство під час воєнних дій 1919 р. – 5 справ. Ураховуючи період польсько-української війни 1918–1919 рр. та періоди існування української державності 1917–1923 рр., до категорій суспільно-політичних судових справ Державний архів Львівської області уналежнює справи про вбивство та втечу з тюрми, госпіталю чи пологового будинку – 62, розпочалися в 1919 р.

Наступний опис фонду 11 «Львівський окружний суд», № 4 (Держархів Львівської області, ф. 11, оп. 4, арк. 1–10) містить політичні судові процеси, які розглядав кримінальний відділ у 1922–1939 рр., а саме справи про обвинувачення: за прояв неповаги до польської держави (справи № 4–12); за образу польської держави (справи № 13–17); за спротив поліцейському (справи № 18–29); за образу посадових осіб (справи № 30–31); редактора газети «Газета щоденна» (справи № 33–35); редактора газети «Справедливість» (справи № 36, 37); за образу в друках (справи № 38–40); за агітацію проти виборів у сейм (справи № 42–51); за нелегальний перетин польського кордону (справи № 75, 76).

Так, за результатами аналізу судових справ в описі 4 вирізняють такі комплекси:

1) справи про обвинувачення за неповагу чи образу держави Другої Речі Посполитої або посадових осіб – 16;

2) справи проти свободи друку – 8;

3) справи про обвинувачення за агітацію проти виборів у сейм – 10;

4) справи про обвинувачення за нелегальний перехід польського кордону – 2 справи.

Опис № 16 (Держархів Львівської області, ф. 11, оп. 16, арк. 1–4) розглядуваного фонду Державного архіву Львівської області представляє політичні судові процеси кримінального відділу Львівського окружного суду в 1934 р., а саме справи про обвинувачення: за прояв неповаги польській владі (справа № 1–3, 5, 23), окремо виділено підсудного в особі греко-католицького священника; за образу президента Другої Речі Посполитої (справи № 4, 22); за прояв презирства до польської влади, окремо виділено підсудного в особі завідувача школи (справи № 5–11); за образу польської держави (справи № 12–15, 17–21, 24); за образу польського народу (справа № 16);

Отже, у вказаному описі архівні документи відображають політичні судові процеси Другої Речі Посполитої, які спрямовувалися проти осіб, невдоволених польським суверенітетом на українських землях. Усі судові справи можна сформувати в комплекс:

1) справи про обвинувачення за образу, прояв неповаги, презирства до органів державної влади Другої Речі Посполитої та основного його джерела – польського народу, який колонізаторським методом усупереч демократичним принципам, установленим 14 пунктами президента США В. Вільсона, насаджував польський суверенітет. Такий стан речей передбачав усупереч волі Українського народу визнання органів влади чужоземного польського народу, польської влади Другої Речі Посполитої.

Опис № 17 (Держархів Львівської області, ф. 11, оп. 17, арк. 1–4) передбачає діяльність кримінального відділу Львівського окружного суду в 1935–1939 рр. та перелік судових справ про обвинувачення: за прояв неповаги до польської буржуазної влади (справи № 2–4); за презирство до польської держави (справи № 5–8); за образу польського буржуазного уряду (справи № 9–20); за образу польської буржуазної держави (справи № 21–23); за образу польського народу (справи № 24, 25).

Так, у фонді 11 «Львівський окружний суд», описі № 17 також уміщується комплекс судових справ політичних судових процесів Другої Речі Посполитої:

1) справи про обвинувачення за образу, прояв неповаги, презирства до органів державної влади Другої Речі Посполитої та основного його джерела – польського народу.

Опис № 18 (Держархів Львівської області, ф. 11, оп. 18, арк. 1–5) передбачає діяльність кримінального відділу Львівського окружного суду у 1936–1937 рр. та перелік судових справ про обвинувачення: за прояв презирства до пам'яті Пілсудського (справа № 5); за презирство до польського буржуазного уряду (справи № 6–12); за образу польської буржуазної держави (справи № 13–29, 34–38).

Так, опис № 18 передбачає комплекс судових справ:

1) справи про обвинувачення за презирство й образу Другої Речі Посполитої та її органів державної влади.

Опис № 19 (Держархів Львівської області, ф. 11, оп. 19, арк. 1–3) передбачає діяльність кримінального відділу Львівського окружного суду тільки в 1937 рр., у політичних справах про обвинувачення: за прояв неповаги до польської буржуазної держави (справи № 1–12), одна справа спрямовується в поєднанні за прояв неповаги до Пілсудського); за образу польської буржуазної держави (справи № 13–25); за образу польського народу (справа № 27); за образу поліцейського (справа № 28);

Опис № 20 – у 1938 р. (Держархів Львівської області, ф. 11, оп. 20, арк. 1–7): за неповагу до польської держави (справи № 1–19); за прояв презирства до поляків (справа № 20); за прояв неповаги до польської влади (справи № 21–29); за прояв презирства до польських державних знаків (справи № 30, 31); за прояв презирства до польської держави (справи № 32–36); за образу польської буржуазної держави (справи № 37–45); за образу Пілсудського (справи № 46–53); за образу президента Другої Речі Посполитої (справи № 54–56); за образу польської армії (справа № 57); за образу польського народу (справи № 58–60);

Опис 21 – у 1939 р. (Держархів Львівської області, ф. 11, оп. 21, арк. 1–4): за виступи проти польського уряду (справи № 1, 2); за прояв презирства до польського уряду (справи № 3–10); за образу польської буржуазної держави (справи № 11–16); за образу польської армії і маршалка Пілсудського (справа № 17); за образу польського президента (справи № 18–23); за образу гербових знаків польської буржуазної держави (справа 24); за образу польського законодавства (справа № 25); за вживання української мови в службовий час в управлінні гміни (справа

№ 26); за образу польського народу (справи № 27, 28); за спробу зриву виборів, порушення правового регулювання процесу виборів, образу посадових осіб (справи № 33, 35); за свободу друку (справа № 34).

Так, в описах 19-21 простежуються аналогічні комплекси справ з виділенням судових процесів за обвинуваченням про висловлення проти польської армії, гербових знаків Другої Речі Посполитої, проти польського законодавства, за вживання української мови посадовою особою, за порушення процесу виборів та свободи друку.

Варто зазначити, що, попри наявність політичних судових процесів Другої Речі Посполитої за вживання української мови посадовими особами при виконанні ними службових обов'язків, однією з найпомітніших акцій, організованих галицькими правозахисниками на підтримку справедливих домагань українців щодо їхнього соціально-політичного становища в Польщі, була діяльність з формування та реалізації активної громадянської і правової позиції щодо вільного розвитку й використання української мови в усіх сферах суспільного життя, насамперед у судочинстві. Провідну роль у цій надважливій справі відіграв Союз українських адвокатів, завданням якого, як професійного адвокатського об'єднання, за словами його голови доктора Костя Левицького, «... є не тільки боронити станове права членів палести, а й права загальнонаціональних, бо українські адвокати є не лише виконавцями одної професії, а й насамперед громадянами й громадськими діячами» (Ганкевич, 1934, с. 60).

Участь у правозахисному русі у Західній Україні, що був організований українськими адвокатами у відповідь на дискримінаційну політику польського уряду щодо українців у Другій Речі Посполитій, стала, наприклад, для Володимира Старосольського важливим практичним досвідом, справою, над якою він плідно працював як адвокат та громадський діяч і в якій виразно втілювалися основні його політичні та наукові погляди й ідеї. Захист мовних прав українців як один із пріоритетних

напрямів цієї участі спрямований насамперед на вирішення актуальних проблем тогочасного українського національного та суспільно-політичного життя, збереження ідеї незалежної національної української державності (Ковальчук, 2015, с. 84).

Висновки. Отже, ми виокремили 11 комплексів політичних судових процесів, які розглядав Львівський окружний суд у 1919–1939 рр., що загалом становить 327 судових справ:

1) справи про обвинувачення за неповагу чи образу держави Другої Речі Посполитої та її органів, усього справ – 203, окремо серед цієї групи виокремлюють справи в образі в друкованих матеріалах, усього справ – 13.

2) справи про обвинувачення в спротиві чи невиконанні рішень органів державної влади Другої Речі Посполитої – 9;

3) справи про погроми поміщицької власності – 2;

4) справи про порушення прикордонного режиму та/або шпіонаж – 4;

5) справи проти українських військових за вбивство під час воєнних дій 1919 р. і вбивство в період польсько-української війни – 67;

6) справи про обвинувачення за агітацію проти виборів – 12;

7) справи про обвинувачення за образу польського народу – 10;

8) справи про обвинувачення за виступи проти польського уряду – 2;

9) справи про обвинувачення за образу гербових знаків польської буржуазної держави – 3

10) справи про обвинувачення за образу польського законодавства – 1;

11) справи про обвинувачення за вживання української мови в службовий час в управлінні гміни – 1.

Значущим, на наш погляд, є те, що всі вказані судові процеси переважно спрямовувалися на недопущення найменшої образи авторитету органів державної влади Другої Речі Посполитої, що в сьогоденнішому демократичному світі не може вважатися предметом розгляду кримінальним відділом судової інстанції.

Список використаних джерел:

- Баран, З. (1995). Відродження і становлення Польської держави. 1918–1921 рр. : текст лекцій. Львів. 52 с.
- Ганкевич, Л. (1934). Десятиліття Союзу Українських Адвокатів. *Ювілейний Альманах Союзу Українських Адвокатів*. Львів. С. 38–73.
- Геник, М. В. (1997). Українське питання у діяльності польських патріотичних партій (1920-1926) : автореф. дис. ... канд. іст. наук. Чернівці. 20 с.

- Гловацький, І. Ю. (2003). Українські адвокати у політичних судових процесах у Східній Галичині (1921–1939 рр.). Львів : Тріада плюс. 348 с.
- Голик, Р. Й. (2015). Культурна пам'ять і Східна Європа: писемна культура та формування суспільних уявлень в Галичині. Львів. 424 с.
- Дейвіс Н. (2008). Боже ігрище: історія Польщі. Київ. 1080 с.
- Зашкільняк, Л. (2008). Українсько-польські стосунки ХХ ст. у суспільній свідомості українців та поляків. *Вісник Львівського університету. Серія соціологічна*. Вип. 2. С. 127–137.
- Ковальчук, В. Б. (2015). Адвокатська та громадсько-політична діяльність Володимира Старосольського із захисту мовних прав українців у Другій Речі Посполитій. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. Серія : Юридичні науки. № 825. С. 79–84.
- Комар, В. Л. (1998) Українське питання в національній політиці Польщі (1935–1939 рр.) : автореф. дис. ... канд. іст. наук. Чернівці. 20 с.
- Кримінальний відділ Львівського окружного суду у 1919–1939 рр. Держархів Львівської області. Ф. 11 «Львівський окружний суд». Оп. 1. Арк. 1–17.
- Кримінальний відділ Львівського окружного суду у 1922–1939 рр. Держархів Львівської області. Ф. 11 «Львівський окружний суд». Оп. 4. Арк. 1–10.
- Кримінальний відділ Львівського окружного суду у 1934 р. Держархів Львівської області. Ф. 11 «Львівський окружний суд». Оп. 16. Арк. 1–4.
- Кримінальний відділ Львівського окружного суду у 1935–1939 рр. Держархів Львівської області. Ф. 11 «Львівський окружний суд». Оп. 17. Арк. 1–4.
- Кримінальний відділ Львівського окружного суду у 1936–1937 рр. Держархів Львівської області. Ф. 11 «Львівський окружний суд». Оп. 18. Арк. 1–5.
- Кримінальний відділ Львівського окружного суду у 1937 р. Держархів Львівської області. Ф. 11 «Львівський окружний суд». Оп. 19. Арк. 1–3.
- Кримінальний відділ Львівського окружного суду у 1938 рр. Держархів Львівської області. Ф. 11 «Львівський окружний суд». Оп. 20. Арк. 1–7.
- Кримінальний відділ Львівського окружного суду у 1939 рр. Держархів Львівської області. Ф. 11 «Львівський окружний суд». Оп. 21. Арк. 1–4.
- Липитчук, О. В. (2004). Система судових органів та судочинство Республіки Польща : автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Львів. 20 с.
- Литвин, М. (1998). Українсько-польська війна 1918–1919 рр. Львів. 488 с.
- Місько, В. В. (2011). Політика Польщі щодо ліворадикального руху в Західній Україні (1918–1939) : автореф. дис. ... канд. іст. наук. Тернопіль. 20 с.
- Папакін, Г. (2024). Сучасне джерелознавство: статус і роль в українській соціогуманітаристиці. *Український історичний журнал*. Число 2. С. 183. DOI: 10.15407/uhj2024.02.183.
- Пашук, Т. В. (2015). Документи Державного архіву Волинської області про правове становище політичних в'язнів II Речі Посполитої (на прикладі Ковельської тюрми 1919–1939 років). Перспективні напрямки розвитку сучасної юридичної науки. Матеріали II міжнар. наук. конф в 2 ч. Ч. 2. Івано-Франківськ, 20–21 березня 2015 р. Херсон : Вид. дім «Гельветика». С. 16–18.
- Разиграєв, О. В. (2009). Польська державна поліція в Західній Волині: 1919–1926 рр. : автореф. дис. ... канд. іст. наук. Луцьк. 20 с.
- Шевчук, І. І. (2008). Організація і діяльність органів прокуратури Республіки Польща на території Східної Галичини : автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Київ. 20 с.

References:

- Baran, Z. (1995). *Vidrodzhennia i stanovlennia Polskoi derzhavy. 1918–1921 rr. : tekst lektsii* [The Renaissance and Formation of the Polish State. 1918–1921: Text of lectures]. Lviv, 52 p. [in Ukrainian].
- Hankevych, L. (1934). *Desiatylyttia Soiuzu Ukraiinskykh Advokativ. Iuvileinyi Almanah Soiuzu Ukraiinskykh Advokativ* [Decade of the Union of Ukrainian Lawyers. Anniversary Almanac of the Union of Ukrainian Lawyers]. Lviv. P. 38–73 [in Ukrainian].
- Henyk, M. V. (1997). *Ukrainske pytannia u diialnosti polskykh patriotychnykh partii (1920–1926)* [Ukrainian question in the activity of the Polish political parties (1920–1926)] (Candidate's thesis). Chernivtsi. [In Ukrainian].
- Hlovatskyi, I. Yu. (2003). *Ukrainski advokaty u politychnykh sudovykh protsesakh u Shkhidnii Halychyni (1921–1939 rr.)* [Ukrainian lawyers in political litigation in Eastern Galicia (1921–1939)]. Lviv. 348 p. [In Ukrainian].

Holyk, R. Y. (2015). *Kulturna pamiat i Skhidna Yevropa: pysemna kultura ta formuvannia suspilnykh uiavlenn v Halychyni* [Holyk R. Y. Cultural Memory and Eastern Europe: Written Culture and the Formation of Social Ideologies in Galicia]. Lviv. 424 p. [in Ukrainian].

Deivis, N. (2008). *Bozhe ihryshche: istoriia Polshchi* [God's Playground: The History of Poland]. Kyiv, 1080 p. [in Ukrainian].

Zashkilniak, L. (2008). *Ukrainsko-polski stosunki XX st. u suspilnii svidomosti ukraintsiv ta poliakiv* [Ukrainian-Polish relations of the 20th century in the public consciousness of Ukrainians and Poles]. *Bulletin of Lviv University. Sociological Series*. Issue 2. P. 127–137 [in Ukrainian].

Kovalchuk, V. B. (2015). *Advokatska ta hromadsko-politychna diialnist Volodymyra Starosolskoho iz zakhystu movnykh prav ukraintsiv u Druhii Rechi Pospolytii* [Kovalchuk V. B. The legal and public-political activities of Volodymyr Starosolsky in the protection of the linguistic rights of Ukrainians in the Second Polish-Lithuanian Commonwealth]. *Bulletin of the National University «Lviv Polytechnic». Series: Legal Sciences*. No. 825. P. 79–84. [in Ukrainian].

Komar, V. L. (1998). *Ukrainske pytannia v natsionalnii politytsi Polshchi (1935–1939 rr.)* [Ukrainian question in the national politics of Poland (1935–1939)] (Candidate's thesis). Chernivtsi. [In Ukrainian].

Kryminalnyi viddil Lvivskoho okruzhnoho sudu u 1919–1939 rr [Criminal Department of the Lviv District Court in 1919–1939]. *State Archives of Lviv Region*. F. 11 “Lviv District Court”. Op. 1. Ark. 1–17 [in Ukrainian].

Kryminalnyi viddil Lvivskoho okruzhnoho sudu u 1922–1939 rr [Criminal Department of the Lviv District Court in 1922–1939]. *State Archives of Lviv Region*. F. 11 “Lviv District Court”. Op. 4. Ark. 1–10 [in Ukrainian].

Kryminalnyi viddil Lvivskoho okruzhnoho sudu u 1934 r [Criminal Department of the Lviv District Court in 1934]. *State Archives of Lviv Region*. F. 11 “Lviv District Court”. Op. 16. Ark. 1–4 [in Ukrainian].

Kryminalnyi viddil Lvivskoho okruzhnoho sudu u 1935–1939 rr [Criminal Department of the Lviv District Court in 1935–1939]. *State Archives of Lviv Region*. F. 11 “Lviv District Court”. Op. 17. Ark. 1–4 [in Ukrainian].

Kryminalnyi viddil Lvivskoho okruzhnoho sudu u 1936–1937 rr [Criminal Department of the Lviv District Court in 1936–1937]. *State Archives of Lviv Region*. F. 11 “Lviv District Court”. Op. 18. Ark. 1–5 [in Ukrainian].

Kryminalnyi viddil Lvivskoho okruzhnoho sudu u 1937 r [Criminal Department of the Lviv District Court in 1937]. *State Archives of Lviv Region*. F. 11 “Lviv District Court”. Op. 19. Ark. 1–3 [in Ukrainian].

Kryminalnyi viddil Lvivskoho okruzhnoho sudu u 1938 r [Criminal Department of the Lviv District Court in 1938]. *State Archives of Lviv Region*. F. 11 “Lviv District Court”. Op. 20. Ark. 1–7 [in Ukrainian].

Kryminalnyi viddil Lvivskoho okruzhnoho sudu u 1939 r [Criminal Department of the Lviv District Court in 1939]. *State Archives of Lviv Region*. F. 11 “Lviv District Court”. Op. 21. Ark. 1–4 [in Ukrainian].

Lypytchuk, O. V. (2004). *Systema sudovykh orhaniv ta sudochynstvo Respubliky Polshcha* [Court System and Legal Proceedings in the Republic of Poland (1918–1939)] (Candidate's thesis). Lviv. [In Ukrainian].

Lytvyn, M. (1998). *Ukrainsko-polska viina 1918–1919 rr* [Lytvyn M. Ukrainian-Polish War of 1918–1919]. Lviv. 488 p. [in Ukrainian].

Misko, V. V. (2011). *Polityka Polshchi shchodo livoradykalnoho rukhu v Zakhidnii Ukraini (1918–1939)* [The policy of Poland on Left radical movement in Western Ukraine (1918–1939)] (Candidate's thesis). Ternopil. [In Ukrainian].

Papakin, H. (2024). *Suchasne dzhereloznavstvo: status i rol v ukrainskii sotsiohumanitarystytsi* [Modern source studies: status and role in Ukrainian socio-humanitarian studies]. *Ukrainian Historical Journal*. Issue 2. P. 183. DOI: 10.15407/uhj2024.02.183.

Pashchuk, T. V. (2015). *Dokumenty Derzhavnogo arkhivu Volynskoi oblasti pro pravove stanovyshe politychnykh viazniv II Rechi Pospolytoi (na prykladi Kovelskoi tiurny 1919–1939 rokiv)* [Documents of the State Archives of Volyn region on the legal status of political prisoners of the Second Polish Republic (on the example of the Kovel prison of 1919–1939)]. *Perspektyvni napriamky rozvytku suchasnoi yurydychnoi nauky. Materialy II mizhnar. nauk. konf. v 2 ch. Ch. 2. Ivano-Frankivsk, 20–21 bereznia 2015 r.* [Prospective directions of development of modern legal science. Materials of the II International of science conference in part 2. Part 2. Ivano-Frankivsk, March 20–21, 2015]. Kyiv. Pp 16–18. [In Ukrainian].

Razyhraiev, O. V. (2009). *Polska derzhavna politsiia v Zakhidnii Volyni: 1919–1926 rr.* [Polish State Police in Western Volhyn : 1919–1926] (Candidate's thesis). Luts'k. [In Ukrainian].

Shevchuk, I. I. (2008). *Orhanizatsiia i diialnist orhaniv prokuratury Respubliky Polshcha na terytorii Skhidnoi Halychyny* [Organization and activities of bodies of the prosecutor's office of Republic Poland in territory by East Galichina (1919–1939)] (Candidate's thesis). Kyiv. [In Ukrainian].

Дата надходження статті: 02.10.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Капітан Лариса Іванівна,

*доктор історичних наук, професор
в.о. ректора Мукачівського державного університету,
orcid.org/0000-0001-5035-8164
L.Kapitan@mail.msu.edu.ua*

Товтин Яна Іванівна,

*кандидат історичних наук, доцент
факультет менеджменту та індустрії гостинності
Мукачівський державний університет
orcid.org/0000-0003-2687-7380
Tovtyn.Ya@msu.edu.ua*

УКРАЇНЬСЬКА ДЕРЖАВНІСТЬ В ЧАСИ УКРАЇНИ-РУСІ ТА ГАЛИЦЬКО-ВОЛИНСЬКОГО КНЯЗІВСТВА

Застосувавши історико-політологічний підхід, автори досліджують еволюцію поняття «держава» на українських землях, що включало як унікальні риси, так і відбувалося у руслі загальноєвропейських тенденцій.

Особлива увага приділяється аналізу феномену Русі (України-Русі) як першої потужної державної структури Східної Європи, яка заклала фундаментальні державотворчі, правові та культурно-ідеологічні традиції. Досліджується політична спадщина Русі, яка глибоко вкорінена в колективну пам'ять українського народу, виступаючи важливим чинником формування його національної ідентичності та історичної тяглості. Аналізується складність державно-правових форм Русі, від ранньофеодальної монархії до періоду удільної роздробленості, що, втім, не зруйнував єдиного етнокультурного простору.

Розглянуто специфіку Галицько-Волинської держави, яка постала на західних землях як осередок консолідації та продовження державницьких традицій після політичного розпаду Русі. Підкреслюється, що це князівство не лише зберегло, а й розвинуло руську спадщину, успішно інтегруючи західноєвропейські культурні, правові та військові впливи. Цей синтез дозволив Галицько-Волинському князівству стати однією із наймогутніших держав свого часу, здатною протистояти зовнішнім загрозам та вести активну дипломатичну діяльність на міжнародній арені. Його стратегічне територіальне розташування на перехресті торговельних шляхів зумовило характер його економічного розвитку (активізація торгівлі, зростання міст), культурних, економічних та дипломатичних впливів і взаємодій із західними та південними сусідами на міждержавному рівні.

Наголошено, що державотворчий досвід України-Русі та Галицько-Волинського князівства є нерозривною основою для розуміння сучасних українських державних інституцій та їхньої історичної легітимності в європейському контексті.

Ключові слова: Україна-Русь, Галицько-Волинська держава, Давньоруська держава, князь, монархія, українська державність.

Kapitan Larisa,

*Doctor of Historical Sciences, Professor,
Acting Rector of Mukachevo State University
orcid.org/0000-0001-5035-8164
L.Kapitan@mail.msu.edu.ua*

Tovtyn Yana,

*PhD in History, Associate Professor,
Faculty of Management and Hospitality Industry,
Mukachevo State University
orcid.org/0000-0003-2687-7380
Tovtyn.Ya@msu.edu.ua*

DEVELOPMENT OF UKRAINIAN STATESHIP DURING THE TIMES OF UKRAINE-RUSSIA AND THE HALYCH-VOLYN PRINCIPALITY

Using a historical and political science approach, the authors explore the evolution of the concept of “state” in Ukrainian lands, which included both unique features and occurred in the context of pan-European trends.

Special attention is paid to the analysis of the phenomenon of Rus' (Ukraine-Rus') as the first powerful state structure in Eastern Europe, which laid the foundation for fundamental state-building, legal, and cultural and ideological traditions. The political heritage of Rus' is studied, which is deeply rooted in the collective memory of the Ukrainian people, acting as an important factor in the formation of its national identity and historical continuity. The complexity of the state and legal forms of Rus' is analyzed, from the early feudal monarchy to the period of specific fragmentation, which, however, did not destroy a single ethno-cultural space.

The specifics of the Galicia-Volyn state, which emerged in the western lands as a center of consolidation and continuation of state traditions after the political collapse of Rus', are considered. It is emphasized that this principality not only preserved, but also developed the Rus' heritage, successfully integrating Western European cultural, legal and military influences. This synthesis allowed the Galicia-Volyn principality to become one of the most powerful states of its time, capable of resisting external threats and conducting active diplomatic activities in the international arena. Its strategic territorial location at the crossroads of trade routes determined the nature of its economic development (intensification of trade, growth of cities), cultural, economic and diplomatic influences and interactions with its western and southern neighbors at the interstate level.

It is emphasized that the state-building experience of Ukraine-Rus and the Galicia-Volyn Principality is an inseparable basis for understanding modern Ukrainian state institutions and their historical legitimacy in the European context.

Key words: Galicia-Volyn state, Ancient Rus state, prince, monarchy, Ukraine-Rus, Ukrainian statehood.

Постановка проблеми. Історія українського державотворення є безперервним процесом, що сягає своїм корінням у Руську середньовічну державу з центром у Києві. Саме Русь заклала фундамент для державотворчих традицій українців, давши нам герб, грошову одиницю та утвердивши Київ як політичний і культурний центр. Ці традиції знайшли своє продовження в таких державних утвореннях, як Галицько-Волинське князівство, Українська козацька держава, УНР, ЗУНР, Українська Держава гетьмана Скоропадського, Карпатська Україна та, зрештою, у сучасній незалежній Україні. Це демонструє глибокий зв'язок поколінь і спадкоємність нашої історії. Нинішня Війна за Незалежність не лише битва за майбутнє,

а й боротьба за наше минуле, за національну й культурну ідентичність і саму суть нашого життя як народу, нації.

Аналіз досліджень і публікацій. Важливе місце в дослідницькому полі займають праці, присвячені києворуській спадщині як фактору відродження суспільства та формуванню владних інституцій Русі та Галицько-Волинської держави. О. Рафальський (2024) свою монографію присвятив історико-філософським та політологічним роздумам про сутність держави та державотворення в історії України. Монографія «Цивілізаційна ідентичність українства: історія і сучасність Цивілізаційна ідентичність українства: історія і сучасність» охоплює широкий спектр питань, пов'язаних

із цивілізаційною ідентичністю українства крізь призму історико-культурного розвитку (Рафальський та ін., 2022).

Історичну долю українства між Заходом і Сходом та вплив такої ситуації на процеси державотворення й національної самоідентифікації розглянув Л. Залізняк (2024). Ґрунтовні праці з історії державності Русі, уявленням про державу цього періоду, її функціям та символічному значенню, належать О. Толочку (1994). М. Котляр вивчав постання й діяльність владних органів Києворуської держави IX-XIII ст., проаналізувавши витоки й еволюцію державності, специфіку князівської влади та структуру князівського оточення XII-XIII ст. у Києві та Галичі (Котляр, 2009). О. Моця (2004) запропонував своє тлумачення деяких питань історії Русі, зокрема, її культури та народності.

На підставі археологічних матеріалів та низки писемних свідчень Б. Тимошук провів аналіз соціально-економічних взаємовідносин між сільською громадою та представниками панівної верхівки у поселеннях південного сходу Галицької землі (Тимошук, 1998). У контексті вивчення кордонів держави та формування й розвитку етнічних зв'язків Галицької землі важливими є наукові напрацювання Ю. Гудими (2020). Шляхи формування Галицько-Волинської держави крізь призму воєнних і стратегічних аспектів вивчали І. Мицько (2000), С. Терський (2004).

Таким чином, наукова база є комплексною і дозволяє надалі аналізувати процес державотворення в його багатогранності та історичній перспективі.

Мета статті полягає в аналізі динаміки розвитку української державності, починаючи з часів України-Русі і продовжуючи періодом Галицько-Волинського князівства, для виявлення та обґрунтування історичної тягlostі, унікальних рис та безперервності традицій українського державотворення.

Виклад основного матеріалу. Історія української державності переживала періоди піднесення та занепаду. Державотворчі зусилля чергувалися з втратою незалежності, щоразу змінюючи її політичну та соціальну архітектуру. Варто сказати, що поняття держави, уявлення про неї суттєво різняться у різні часи. Так, за твердженнями О. Толочка, Римська держава бачила себе як Місто, яке простягнулося

далеко за межі своїх захисних стін та не було зв'язане територіальними обрисами. Феодална держава було породженням домінуючого класу, власне самим цим класом. Організаційно вона вибудовувалася за чіткою ієрархією, з великою кількістю персональних зв'язків. Тобто, феодална держава не була окреслена територіально, а опиралася на васальні відносини, на вершині яких був монарх. Територія, земля при такому форматі держави є доповненням до людини. Лише наприкінці XIII ст. виникає територіальний принцип суверенітету, який приходить на зміну особистим взаєминам, які, однак, не втратили свого впливу у міждержавних політичних процесах. У вітчизняній традиції маємо приклад козацької держави XVII ст.

Стосовно Русі, то О. Толочко виводить бачення такої держави у форми Сім'ї, коли «Держава навіть не становить собою мету існування цього роду (*Рюриковичі – Авт.*), вона є самим цим родом, вона безпосередньо ідентифікується з ним» (Толочко, 1994, с. 5–6, 10).

Щодо витоків формування киеворуської державності, то головним джерелом для вивчення даної проблеми, а також формування державної влади на Русі, часто є лише літописи та археологічний матеріал. Літописець (чи літописці) докладно описує/ють, як слов'яни розселилися на просторах Східної Європи, поступово об'єднуючись у племінні союзи. Згодом, найбільші з цих союзів трансформувалися в більш розвинені утворення – племінні князівства. Ці процеси охоплюють період від кінця V до першої половини IX ст. Однією з основних рушійних сил цього переходу від племінних союзів до князівств став розвиток приватної власності, особливо на землю. Це спричинило майнове та соціальне розшарування суспільства, що, у свою чергу, зумовило формування більш складних державних інститутів. На відміну від племінних князівств, які були додержавними утвореннями, князівство Аскольда в Середньому Подніпров'ї стало першою формою східнослов'янської державності, що виникла в середині IX ст. Це державне утворення стало етнокультурним і політичним центром, навколо якого згодом, починаючи з кінця IX ст., почала формуватися Давньоруська держава. Аскольд проводив активну внутрішню та зовнішню політику. Згідно з «Повістю временних літ», подальше становлення загальноруської

державності пов'язане з утвердженням князя Олега в Києві (близько 882 р.). Олег почав активно «окняжувати» землі, встановлюючи данину для слов'ян, кривичів та мері, а також створюючи опорні пункти центральної влади на підвладних територіях. Цей процес будівництва держави був продовжений і в наступні роки. Початком формування східнослов'янської державності можна вважати середину IX ст. М. Котляр виокремив три основні етапи формування київоруської держави:

1. *Початковий етап*: князювання Олега і потім Ігоря (912–944 рр.). Держава ще не мала міцного ядра; зв'язки між її частинами буди досить-таки слабкі, з номінальною владою князя у центрі. Окрім того, не було чітко регламентовані податкові збори та форми їх сплати, які часто відбувалися як звичайне полюддя.

2. *Другий етап* – початок з князювання Ольги. Вона впорядкувала систему оподаткування, оформила опорні пункти центральної влади, здійснила судову та адміністративну реформу. Такі дії княгині Ольги започаткували перетворення князівських земель у централізовану державу. Другий етап завершився князювання Володимира Святославовича (978–1015).

3. *Третій етап* – єдиновладдя князя у Києві. З останньої чверті X ст. влада стає не просто спадковою, а й одноосібною. Запровадження християнства сприяло такій централізації. Син Володимира, Ярослав (1019–1054) завершив етап формування київоруської держави (Котляр, 2009, с. 8–9).

Давньоруська держава, була організована за територіальним принципом, що кардинально відрізняло її від попередніх, протодержавних утворень. Форму правління цієї держави можна охарактеризувати як дружинну державу. У такій державі правляча верхівка була сформована з найближчого оточення князівської дружини, яка виконувала основні функції управління. Саме дружинники відповідали за збір данини та здійснювали судові функції на місцях. Відбулося значне посилення удільних князівств, які розвивалися як самостійні політичні центри.

На одних територіях переважали монархічні тенденції, на інших республіканські, що відображало складність і динаміку політичного життя тієї доби. На відміну від інших руських земель, Київська земля до монголо-татарської навали (40-і роки XIII ст.) не перетворилася

на спадкову вотчину жодної з гілок династії Рюриковичів і не стала окремим незалежним князівством. Вона зберігала статус загальнодинастичного спадку та вважалася власністю великокнязівського столу, що підкреслювало її виняткове значення в політичній системі Русі. Феодалізм Русі мав унікальну специфіку, відмінну від західноєвропейської моделі. Його головна особливість полягала в державній належності земельних володінь. Великий князь київський або володар землі роздавав ці землі не як приватну власність, а як носій державної влади (Моця, 2004, с. 18–19).

Протягом XI – першої половини XII ст. на Русі виокремилися землевласники, до яких належали князі, бояри та дружинники. Здобувши землю і залежних селян, вони перетворилися на могутню економічну і політичну силу. Місцеві князі, які залежали від підтримки бояр, були змушені проводити політику, вигідну земельним магнатам. Хоча цей процес був закономірним результатом суспільного розвитку, в політичному плані він призвів до послаблення державної структури та занепаду центральної влади великого князя. Політична структура Русі набула нової форми, колективного сюзеренітету.

Київ та його домен, що називався «Руською землею», перетворилися на спільне володіння групи князів, нащадків Ярославичів. Кожен з них вважав себе колективним власником цієї території та мав право на свою частку володінь. Свої права та обов'язки вони визначали на спільних з'їздах. Ця система, хоч і була менш централізованою, дозволила державній структурі зберегтися, незважаючи на внутрішні конфлікти. Насправді, за цим суперництвом князівських династій та феодалних угруповань приховувалися об'єднавчі процеси. Крім системи колективного сюзеренітету, існувала ще одна форма правління, відома як княжі дуумвірати. На межі XII–XIII ст. стало очевидним, що процеси, які роз'єднували руські князівства, набули необоротного характеру (Котляр, 2009, с. 18, 20).

Київ залишався центром тяжіння для князівських династій, місцем проведення з'їздів та найбажанішим столом. Крім того, Київ був духовним центром Київської митрополії, що додавало йому особливого статусу. У цей період, що охоплює XI–XIII ст., місто не зазнало

економічного чи політичного занепаду. Історія XII – середини XIII ст. не повинна обмежуватися лише Галичиною та Волинню. Вона є багатогранною і вимагає уваги до всіх регіонів: Переяслава, Чернігова та інших земель, не забуваючи при цьому про роль та значення Києва як об'єднувального центру (Арістов, 2022).

Русь можна охарактеризувати як багатоетнічну державу імперського типу, в межах якої відбувалися процеси політичної і етнічної консолідації навколо панівного етносу. Цей етнос був центром політичного, економічного, культурного та духовного життя держави. На середину XI ст. Русь стала однією з найбільших держав тогочасної Європи. Її вплив поширювався від Волги на сході до Вісли на заході, та від узбережжя Чорного моря на півдні до Білого моря на півночі. На відміну від сучасних країн, кордони Русі не були чітко визначені. Особливо нестабільними вони були на південних територіях, де держава межувала з кочовими народами. Політична інтеграція та консолідація населення Русі відбувалася комплексно: територіальна, етнічна та культурна спільність східних слов'ян; економічні зв'язки і торговельні шляхи між різними регіонами Русі; необхідність спільного захисту від постійних нападів кочових орд «Великого Степу» (Рафальський, 2024, с. 64–66).

Після розпаду Русі ще одним важливим етапом в історії української державності стало створення Галицько-Волинської держави. Завдяки високому рівню політичного, економічного та культурного розвитку вона не поступалася найрозвиненішим країнам середньовічної Європи. Згідно з дослідженнями історичної географії, територія Галицької Русі формувалася протягом XI–XII ст.: «Галицька Русь, що була частиною Галицько-Волинського князівства чи Руського королівства. Галич став центром тяжіння від початку XIII століття. А ще були Перемишль, Сянок, Любачів, Холм, розташовані по той бік сучасного українсько-польського кордону. Географія території доволі розлога. (...) Після 1349 року до цієї території приєднали Львівську та Галицьку землі. Кордон просування, найімовірніше, зупинився десь у районі сучасної Теребовлі» (Михайловський, 2022).

На відміну від південних князівств Русі, які постійно страждали від нападів кочівників,

Галицька та Волинська землі були вигідно розташовані, що забезпечувало їхню безпеку. Це сприяло перетворенню регіону на важливий торговельний центр, через який проходили шляхи, що з'єднували Західну Європу з Дунайським басейном. Географічна близькість до європейських держав, таких як Польща та Угорщина, дозволила західним культурним впливам домінувати над східними. Уособиці тут були рідкісними та менш руйнівними, що приваблювало людей з інших регіонів Русі, зокрема з Подніпров'я. Завдяки цьому князівства мали стабільні людські ресурси. За правління Ярослава Осмомисла (1153–1187), Галицьке князівство досягло найбільшої могутності. Політичний та соціально-економічний розвиток Галицької та Волинської земель у XI–XII ст. мав свої особливості.

По-перше, віддаленість від Києва, що послаблювало вплив центральної влади. *По-друге*, вигідне географічне розташування, захищене від нападів кочівників та розташоване на перетині важливих торговельних шляхів. *По-третє*, багатство природних ресурсів, зокрема великі поклади солі, що сприяло економічному піднесенню та посиленню місцевих бояр. *По-четверте*, гостра боротьба між князівською владою та боярською опозицією, що часто призводила до втручання іноземних держав, таких як Угорщина та Польща.

За правління Ярослава Осмомисла територія князівства значно розширилася. У зовнішній політиці він укладав союзи з Угорщиною та Польщею, боровся проти половців, підтримував дружні стосунки з імператором Священної Римської імперії Фрідріхом I Барбаросою та Візантією. Після смерті останнього представника династії Ростиславичів, Володимира Ярославича, у 1199 р. волинський князь Роман II Мстиславич об'єднав Галичину і Волинь, утворивши єдине Галицько-Волинське князівство (Крип'якевич, 1994).

Розвиток Галицько-Волинського князівства проходив у кілька етапів. *Перший, етап становлення*, охоплює період з 1199 по 1205 рр. і пов'язаний з правлінням князя Романа Мстиславича. У 1199 р. Роман об'єднав Галичину і Волинь, подолавши опір місцевого боярства. Завдяки успішним походам проти Литви та Польщі він значно зміцнив свій авторитет і в 1202 р. зайняв Київ, отримавши титул

«самодержця всієї Русі». На той час Галицько-Волинське князівство за розмірами не поступалося Священній Римській імперії, а його посилення, на тлі занепаду князівств Середнього Подніпров'я, свідчило про зміщення політичного й економічного центру на захід. Роман обрав столицею Галич, що знаходився ближче до західних держав. Це було зумовлено тим, що торговельний шлях по Бугу та Дністру почав витісняти «шлях із варягів у греки» (Злети й падіння давньої столиці, 2017).

У 1205 р. Роман трагічно загинув у битві з польським військом поблизу Завихоста. Зі смертю князя Романа Мстиславича почався *другий етап* в історії Галицько-Волинського князівства, період тимчасового розпаду, що тривав до 1238 р. Цей етап позначився: значним посиленням впливу бояр, які навіть дозволили собі проголосити князем боярина Владислава Кормильчича (1213–1214); втручанням іноземних держав; битвою із монголами на річці Калка у 1223 р. У 1219 р. Данило Романович почав княжити у Володимирі та зайнявся відновленням батьківських володінь. Після тривалої боротьби йому вдалося перемогти угруповання галицьких та перемишльських бояр, що орієнтувалися на підтримку Угорського королівства. У період 1237–1238 рр. Данило остаточно зміцнив свою владу в Галичі, а Волинь передав своєму молодшому брату Васильку. У 1237 р. Данило заснував місто Холм, куди переніс князівську резиденцію з Галича, створивши нову столицю своєї держави (Войтович, 2015, с. 308–338).

Третій етап (1238–1264) був часом піднесення та активної боротьби із Золотою Ордою. У 1238 р. Данило Галицький розгромив тевтонських лицарів під Дорогочином. У 1239 р. він знову поширив свій вплив на Київ, залишивши там воєводу Дмитра, який очолив оборону міста від монголів хана Батия в 1240 р. Щоб протистояти загрозам зі Сходу та Заходу, Данило будував міста-фортеці. Поки Данило намагався створити антимонгольський союз з Угорщиною та Польщею, галицькі бояри запросили на престол чернігівського княжича Ростислава. Однак у 1245 р. під Ярославом Данило розгромив об'єднані сили поляків, угорців і бояр, відновивши єдність князівства. Того ж року він був змушений поїхати до Золотої Орди за ярликом на князювання, формально визнавши залежність

від хана, але продовжуючи збирати сили для майбутнього опору. Для зміцнення князівства Данило посилив централізацію, реорганізував і будував нові кам'яні фортеці. Він активно налагоджував міжнародні зв'язки, зокрема, й через шлюбні союзи (Рудяченко, 2022).

У зовнішній політиці Данило Галицький намагався створити антиординську коаліцію, уклавши союзи з угорським королем та Папою Римським Інокентієм IV. У 1253 р. в Дорогочині відбулася коронація Данила Романовича, після чого він став відомий як король Данило Галицький, а його держава стала називатися Галицько-Волинським королівством (Шурхало, 2023).

Не отримавши обіцяної допомоги від Ватикану, Данило розірвав угоду й розпочав відкриту збройну боротьбу із Золотою Ордою. У 1258 р. Данило Галицький, не маючи сил протистояти новому масованому наступу Орди, був змушений за наказом хана Бурундая знищити укріплення більшості міст. Оборонні споруди збереглися лише в неприступному Холмі, де князь помер у 1264 р. Попри неможливі складні умови, Данило зумів перетворити Галицько-Волинське князівство у високорозвинену європейську державу.

Четвертий етап (1264–1323) – держава знову втратила єдність, розділившись між його синами: Левом, Мстиславом і Шварном. Найпоширенішим продовжувачем батькової політики став Лев Данилович (1264–1301). Він успадкував землі, приєднав Люблінщину та частину Закарпаття, перетворивши Галицько-Волинське королівство на найбільше за всю його історію. У 1272 р. Лев переніс столицю до Львова, хоча був змушений визнати залежність від улусу Ногая. На межі XIII–XIV ст. єдність держави відновилася під правлінням Юрія I Львовича. Скориставшись ослабленням Золотої Орди, він зміцнив свої позиції, прийняв королівський титул і забезпечив економічний розквіт. Хоча Юрій I був миролюбним, його міжнародний авторитет зростав, що підтверджується створенням у 1303 р. окремої Галицької митрополії, підпорядкованої Константинополю. Наступниками Юрія I стали його сини Андрій і Лев II (1315–1323), які правили дуумвіратом. Вони проводили активну антиординську та антилитовську політику, але не змогли протистояти Литві та загинули в битві з військами хана Узбека у 1323 р. (Шеретюк, 2006, с. 34–38).

Для *п'ятого етапу* (1323–1340) був характерний поступовий занепад. Загибель бездітних Андрія і Лева II перервала династію Романовичів, що призвело до посилення впливу боярства, внутрішніх чвар та іноземного втручання. Після двох років безвладдя, у 1325 р., на трон був обраний мазовецький князь Юрій II Болеслав. Він прийняв православ'я, намагався проводити самостійну політику, але держава вже почала занепадати: посилювався вплив Орди, міста контролювалися іноземцями, а місцева знать втрачала владу. Після його смерті Галицько-Волинське князівство остаточно розпалося: Галичина відійшла до Польщі, Волинь до Литви, а Буковина до Молдавського князівства (Котляр, 1998).

Галицько-Волинська держава відіграла значову роль в історії українського державотворення. Вона стала новим політичним та економічним центром після занепаду Києва, зберегла південну і західну гілки східного слов'янства від завоювання та асиміляції, сприяючи консолідації та усвідомленню власної самобутності. Держава модернізувала давньоруську організацію, розширила сферу дії західноєвропейської культури, подолавши однобічний візантійський вплив. Водночас монгольська навала та внутрішні чинники (посилення боярства, припинення династії Романовичів) прискорили занепад. Це призвело до поділу українських земель іноземними державами (Польща, Литва, Угорщина, Молдавія) протягом XIII–XV ст., що, однак, не знищило історичної тяглості та національної ідентичності, закладеної у києворуський та галицько-волинський періоди розвитку української державності.

Висновки. Формування Давньоруської держави пройшло три ключові етапи: початковий з номінальною владою та слабкими зв'язками; централізаційний з упорядкуванням оподаткування та перетворенням на ранньофеодальну

структуру; та завершальний з єдиновладдям та утвердженням християнства як чинника централізації. Політична роздробленість була закономірним наслідком соціально-економічної еволюції, зокрема, зростання могутності землевласників, що призвело до послаблення центральної влади. Проте Київська земля зберегла статус загальнодинастичного спадку, а сам Київ, залишаючись духовним і політичним центром тяжіння, не зазнав економічного чи політичного занепаду.

Після розпаду України-Русі Галицько-Волинська держава стала прямим і могутнім спадкоємцем державної політики, культури та політико-соціальних форм Києва, зберігаючи високий рівень розвитку, співмірний із країнами середньовічної Європи. Формування та піднесення Галицько-Волинської держави відбувалося завдяки вигідному географічному положенню, багатству природних ресурсів та стабільним людським ресурсам, що, однак, супроводжувалося гострою боротьбою між князівською владою та місцевим боярством.

Князь Роман II Мстиславич у 1199 р. об'єднав Галичину та Волинь, подолавши опір боярства. Він зайняв Київ і отримав титул «самодержця всієї Русі», а перенесення столиці до Галича символізувало зміщення політичного й економічного центру Русі на захід, з орієнтацією на європейські держави. Князь, а з 1253 р. король Данило Романович, став ключовою постаттю, який після періоду тимчасового розпаду відновив єдність князівства. Він зміцнював центральну владу, вів успішні війни та активно протистояв як західним, так і східним загрозам, зокрема, розбудовуючи міста-фортеці.

Галицько-Волинська держава також, як і Києворуська держава, відіграла знакову роль у процесах суспільно-політичного та соціально-культурного розвитку та заклали підвалини українського державотворення.

Список використаних джерел:

- Арістов, В. (2022). Шість тверджень про Русь, які спростовують російську пропаганду. *Локальна історія*. 27 червня. URL: <https://localhistory.org.ua/texts/statti/shist-tverdzen-pro-rus-iaki-sprostvovuiut-rosiisku-propagandu/>
- Войтович, Л. (2014). *Галич у політичному житті Європи XI–XIV століть*. Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України. 478 с.
- Гудима, Ю. *Галицько-волинське князівство в XI–XIV ст.: територія, природні та людські ресурси*. 07.00.01 – історія України. 03 – Гуманітарні науки. Міністерство освіти і науки України Львівський національний університет імені Івана Франка. Львів, 2020. 295 с. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Hudyma_Yurii/HalytskoVolynske_kniazivstvo_v_KhI_KhIV_st_terytorii_pryrodni_ta_liudski_resursy.pdf?PHPSESSID=iuehf38kms626gq84sdebj29v1

- Залізник, Л. (2004). *Від склавинів до української нації*. Вид. 2-ге, доповнене. Київ: Національний університет ім. Т. Шевченка, Центр українознавства; Бібліотека українця. 253 с. URL: <https://irbis-nbuv.gov.ua/ulib/item/UKR0002967>
- Злети й падіння давньої столиці. Володимир-Волинський на тлі буремних століть. (2017). *День*. №115–116. URL: <https://day.kyiv.ua/article/istoriya-i-ya/zlety-y-padinnya-davnoyi-stolytsi>
- Котляр, М. (1998). *Галицько-Волинська Русь*. Серія «Україна крізь віки». Т. 5. Київ : Альтернативи. 336 с.
- Котляр, М. (2009). *Княжа служба в Київській Русі*. Київ: Інститут історії України НАН України. 251 с.
- Крип'якевич, І. (1994). *Галицько-Волинське князівство*. Київ: Наукова думка. 176 с.
- Михайловський, В. (2022). Що таке коронна Русь? *Локальна історія*. 9 грудня. URL: <https://localhistory.org.ua/texts/statti/shcho-take-koronna-rus/>
- Мицько, І. (2000). Івашко Преслужич, герой оборони Олеського замку. *Галицька брама. Незалежний часопис*. № 12. С. 16–17.
- Моця О. (2004). Київська Русь: держава, культура, народність. *Наукові записки. Том 27. Історичні науки*. Київ: Національний університет «Київ-Могилянська академія». С. 17–21. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/7a8ab92b-1329-4335-a11d-2c665c3a5836/content>
- Рафальський, О. (2024). *Українська держава. Витоки. Історична еволюція. Сучасність*. Київ: Видавничий дім «АДЕФ-Україна». 428 с.
- Рафальський, О., Калакура, Я., Калакура, О., Юрій, М. (2022). *Цивілізаційна ідентичність українства: історія і сучасність*. Київ: ППіЕнД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 512 с.
- Рудяченко, О. (2022). Данило Галицький. Амбіційний гегемон проти монгольської навали. *Укрінформ*, 30 грудня. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3642407-danilo-galickij-ambicijnij-gegemon-proti-mongolskoi-navali.html>
- Терський, С. (2004). Військово-стратегічний шлях Володимир – Теребовля та його роль у формуванні Галицько-Волинської держави. Спроба реконструкції на місцевості. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. Серія: *Держава та армія*. Львів: НУ «Львівська політехніка», 2004. Випуск 502. С. 18–24.
- Тимошук, Б. (1998). Теребовль – місто Галицької Русі. *Галич і Галицька земля. Збірник наукових праць*. Ред. колегія: П. Толочко, В. Баран. Київ-Галич. С. 124–127.
- Толочко, О. (1994). *Русь: держава і образ держави*. Київ: Інститут історії НАН України. 37 с.
- Шеретюк, Р. (2006). *Релігійний фактор у контексті геополітичних трансформацій на Галицько-Волинських землях. (друга половина XIII – перша половина XV ст.)*. Спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук. Міністерство освіти і науки України. Рівненський інститут слов'янознавства Київського славистичного університету. Київ, 2006. 155 с.
- Шурхало, Д. (2023). 770-річчя коронації Данила: як галицько-волинський князь став королем Русі. *Радіо Свобода*. 13 жовтня. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/istorychna-svoboda-770-richchya-koronatsiyi-danyla/32635035.html>

References:

- Aristov, V. (2022). Shist tverdzen pro Rus, yaki sprostovuiut rosiisku propagandu [Six statements about Rus that refute Russian propaganda]. *Lokalna istoriia – Local History*, 27 chervnia. Retrieved from: <https://localhistory.org.ua/texts/statti/shist-tverdzen-pro-rus-iaki-sprostovuiut-rosiisku-propagandu/> [in Ukrainian].
- Voitovych, L. (2014). *Halych u politychnomu zhytti Yevropy KhI–KhIV stolit.* [Halych in the political life of Europe in the 11th–14th centuries]. Lviv : Instytut ukrainoznavstva im. I. Krypiakevycha NAN Ukrainy. 478 s. [in Ukrainian].
- Hudyma, Yu. (2020). *Halytsko-volynske kniazivstvo v KhI–KhIV st.: terytoriia, pryrodni ta liudski resursy.* [Galicia-Volyn Principality in the 11th–14th centuries: territory, natural and human resources]. 07.00.01 – istoriia Ukrainy. 03 – Humanitarni nauky. Ministerstvo osvity i nauky Ukrainy Lvivskiy natsionalnyi universytet imeni Ivana Franka. Lviv, 295 s. Retrieved from: https://shron1.chtyvo.org.ua/Hudyma_Yurii/HalytskoVolynske_kniazivstvo_v_KhI_KhIV_st_terytoriia_pryrodni_ta_liudski_resursy.pdf?PHPSESSID=iuehf38kms626gq84sdebj29v1 [in Ukrainian].
- Zalizniak, L. (2004). *Vid sklavyiniv do ukrainskoi natsii. Vydannia 2-he, dopovnene* [From Sclavinians to the Ukrainian nation. 2nd edition, supplemented]. Kyiv: Natsionalnyi universytet im. T. Shevchenka, Tsentr ukrainoznavstva; Kyiv: Biblioteka ukrainsia, 253 p. *Ukrainika*. Retrieved from: <https://irbis-nbuv.gov.ua/ulib/item/UKR0002967> [in Ukrainian].
- Zlety y padinnia davnoi stolytsi. Volodymyr-Volynskiy na tli buremnykh stolit. (2017). [The Rise and Fall of the Ancient Capital. Volodymyr-Volynskiy against the Background of Turbulent Centuries]. *Den*. №115–116. Retrieved from: <https://day.kyiv.ua/article/istoriya-i-ya/zlety-y-padinnya-davnoyi-stolytsi> [in Ukrainian].
- Kotliar, M. (2009). *Kniazha sluzhba v Kyivskii Rusi* [Princely service in Kievan Rus']. Kyiv: Instytut istorii Ukrainy NAN Ukrainy, 251 p. [in Ukrainian].
- Kotliar, M. (1998). *Halytsko-Volynska Rus. Seriya "Ukraina kriz viky"*. [Galician-Volyn Rus. Series "Ukraine through the Ages"]. Т. 5. Kyiv : Alternatyvy. 336 s. [in Ukrainian].

- Krypiakevych, I. (1994). *Halytsko-Volynske kniazivstvo* [Galician-Volyn principality]. Kyiv: Naukova dumka, 176 p. Izbornik. Retrieved from: <http://litopys.org.ua/krypgvol/krypgv.htm> [in Ukrainian].
- Mykhailovskyi, V. (2022). Shcho take koronna Rus? [What is the Crown Rus?]. *Lokalna istoriia – Local History*, 9 hrudnia. Retrieved from: <https://localhistory.org.ua/texts/statti/shcho-take-koronna-rus> [in Ukrainian].
- Mytsko, I. (2000). Ivashko Presluzhych, heroï oborony Oleskoho zamku. [Ivashko Presluzhych, hero of the defense of Oleszyn Castle]. *Halytska brama. Nezalezhnyi chasopys*. № 12. S. 16–17. [in Ukrainian].
- Motsia, O. (2004). *Kyivska Rus: derzhava, kultura, narodnist* [Kievan Rus': state, culture, nation]. Naukovi zapysky. Tom 27. Istorychni nauky – Scientific Notes. Volume 27. Historical Sciences, Natsionalnyi universytet “Kyievo-Mohylianska akademiia”, 17–21. Retrieved from: <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/7a8ab92b-1329-4335-a11d-2c665c3a5836/content> [in Ukrainian].
- Rafalskyi, O. (2024). *Ukrainska derzhava. Vytoky. Istorychna evoliutsiia. Suchasnist. Monohrafiia* [Ukrainian state. Origins. Historical evolution. Modernity. Monograph]. Kyiv : Vydavnychiy dim “ADEF-Ukraine”, 2024. 428 s. [in Ukrainian].
- Rafalskyi, O. (Kerivnyk), Kalakura, Ya. (Nauk. red.), Kalakura, O., Iurii, M. (2022). *Tsyvilizatsiina identychnist ukrainstva: istoriia i suchasnist* [Civilizational identity of Ukrainians: history and modernity]. Kyiv: IPIEnD im. I. F. Kurasa NAN Ukrainy, 512 p. [in Ukrainian].
- Rydiacheko, O. (2022). Danylo Halytskyi. Ambitsiinyi hehemon proty monholskoi navy [Danylo Halytskyi. An ambitious hegemon against the Mongol invasion]. *Ukrinform*, 30 hrudnia. Retrieved from: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3642407-danilo-galickij-ambicijnij-gegemon-proti-mongolskoi-navali.html> [in Ukrainian].
- Terskyi, S. (2004). Viiskovo-stratehichnyi shliakh Volodymyr – Terebovlia ta yoho rol u formuvanni Halytsko-Volynskoi derzhavy. Sproba rekonstruktsii na mistseivosti. [Military-strategic path Volodymyr – Terebovlya and its role in the formation of the Galician-Volyn state. An attempt at reconstruction on the ground]. *Visnyk Natsionalnoho universytetu “Lvivska politekhnikha”. Seriya: Derzhava ta armiia*. Lviv: NU “Lvivska politekhnikha”. Vypusk 502. S. 18–24. [in Ukrainian].
- Tymoshchuk, B. (1998). Terebovl – misto Halytskoi Rusi. [Terebovl – a city of Galician Rus]. *Halych i Halytska zemlia. Zbirnyk naukovykh prats*. Red. kolehiia: P. Tolochko, V. Baran. Kyiv-Halych. S. 124–127. [in Ukrainian].
- Tolochko, O. (1994). *Rus: derzhava i obraz derzhavy* [Rus': the state and the image of the state]. Kyiv: Instytut istorii NAN Ukrainy, 37 p. [in Ukrainian].
- Sheretiuk R. (2006). *Relihiinyi faktor u konteksti heopolitychnykh transformatsii na Halytsko-Volynskykh zemliakh. (druha polovyna XIII – persha polovyna XV st.)*. [Religious factor in the context of geopolitical transformations in the Galicia-Volyn lands (second half of the 13th – first half of the 15th century)]. Spetsialnist 09.00.11 – relihiieznavstvo. Dysertatsiia na zdobuttia naukovooho stupenia kandydata istorychnykh nauk. Ministerstvo osvity i nauky Ukrainy. Rivnenskyi instytut slovianoznavstva Kyivskoho slavistychnoho universytetu. Kyiv, 2006. 155 c.
- Shurkhalo, D. (2023). 770-richchia koronatsii Danyla: yak halytsko-volynskyi kniaz stav korolem Rusi [770th anniversary of Danylo's coronation: how the Galician-Volyn prince became the king of Rus]. *Radio Svoboda*, 13 zhovtnia. Retrieved from <https://www.radiosvoboda.org/a/istorychna-svoboda-770-richchya-koronatsiyi-danyla/32635035.html> [in Ukrainian].

Дата надходження статті: 16.10.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК 327.5(6) + 94(6)

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.15>

Красільнікова Олена Василівна,

*кандидат історичних наук,
доцент кафедри філософії, соціології та політології
Державного торговельно-економічного університету
orcid.org/0000-0003-3346-7566
o.krasilnikova@knute.edu.ua*

Губицький Любомир Володимирович,

*доктор історичних наук, доцент,
професор кафедри філософії, соціології та політології
Державного торговельно-економічного університету
orcid.org/0000-0002-8511-6461
l.hubyskyy@knute.edu.ua*

Кизименко Ірина Олексіївна,

*кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри філософії, соціології та політології
Державного торговельно-економічного університету
orcid.org/0000-0002-2148-9488
i.kyzymenko@knute.edu.ua*

Разіцький Віталій Йосипович,

*кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри філософії, соціології та політології
Державного торговельно-економічного університету
orcid.org/0000-0002-0311-8317
v.razitskyy@knute.edu.ua*

ГЕОПОЛІТИЧНА СИТУАЦІЯ НА АФРИКАНСЬКОМУ КОНТИНЕНТІ В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ: ТЕНДЕНЦІЇ ТА ВИКЛИКИ

У статті досліджується геополітична ситуація на Африканському континенті в умовах сучасних глобальних трансформацій. Розкрито вплив значних природних ресурсів, стратегічного розташування та високих темпів демографічного зростання на посилення ролі Африки у світових процесах. Проаналізовано комплекс внутрішніх і зовнішніх викликів, що визначають динаміку розвитку регіону, зокрема політичну нестабільність, міжетнічні конфлікти, терористичну діяльність, наслідки колоніальної спадщини, економічну нерівність, масову міграцію, зміни клімату та проблеми продовольчої і водної безпеки. Висвітлено загальні риси збройних конфліктів на Африканському континенті. Показано, що слабкість державних інституцій, штучні кордони та залежність від зовнішніх акторів суттєво підвищують конфліктогенність континенту й перешкоджають його сталому розвитку.

Дослідження охоплює регіональні кейси Західної, Східної та Північної Африки, що відображають ключові політичні та економічні виклики континенту. Розглянуто також ініціативу Grain from Ukraine як приклад участі України у вирішенні продовольчої кризи в країнах Східної Африки.

Висвітлено особливості впливу глобальних і регіональних центрів сили на політичну та економічну ситуацію в Африці. Окрему увагу приділено дедалі більшій конкуренції між США, Великою Британією, Францією

та іншими акторами, що застосовують інвестиційні, військово-політичні, гуманітарні та інструменти «м'якої сили» для закріплення своїх позицій у регіоні. Проаналізовано економічний потенціал Африки, визначено фактори її позитивної динаміки, зокрема зростання цін на сировинні товари, розвиток інфраструктури та внутрішнього ринку, а також окреслено ключові ризики, пов'язані з вразливістю до зовнішніх потрясінь.

Показано, що сьогодні Африка є не лише об'єктом, а й дедалі активнішим суб'єктом міжнародних відносин, здатним формувати власний порядок денний, впливати на глобальні політичні та економічні процеси, бути ініціатором регіональних інтеграційних проєктів, а також обстоювати свої інтереси у взаємодії з провідними світовими геополітичними гравцями.

Ключові слова: Африка, геополітичні інтереси, міжнародні відносини, глобальна трансформація, конфлікти, природні ресурси, зовнішні актори, економічний розвиток.

Krasilnikova Olena,

PhD in History,

Associate Professor at the Department of Philosophy,

Sociology and Political Science

State University of Trade and Economics

orcid.org/0000-0003-3346-7566

o.krasilnikova@knute.edu.ua

Hubytskyi Liubomyr,

Doctor of Historical Sciences, Associate Professor,

Professor at the Department of Philosophy, Sociology and Political Science

State University of Trade and Economics

orcid.org/0000-0002-8511-6461

l.hubytskyi@knute.edu.ua

Kyzymenko Iryna,

PhD in History, Associate Professor,

Associate Professor at the Department of Philosophy,

Sociology and Political Science

State University of Trade and Economics

orcid.org/0000-0002-2148-9488

i.kyzymenko@knute.edu.ua

Razitskyi Vitalii,

PhD in History, Associate Professor,

Associate Professor at the Department of Philosophy,

Sociology and Political Science

State University of Trade and Economics

orcid.org/0000-0002-0311-8317

v.razitskyi@knute.edu.ua

GEOPOLITICAL SITUATION ON THE AFRICAN CONTINENT IN THE CONTEXT OF GLOBAL TRANSFORMATIONS: TRENDS AND CHALLENGES

This article explores the geopolitical landscape of the African continent amid ongoing global transformations. It examines how abundant natural resources, strategic geographic positioning, and rapid demographic growth have reinforced Africa's role in global affairs. The study identifies and analyzes a complex set of internal and external challenges shaping the region's development trajectory, including political instability, interethnic tensions, terrorism, the enduring legacy of colonialism, economic inequality, mass migration, climate change, and threats to food and water security. Common characteristics of armed conflicts across Africa are outlined, highlighting how weak

state institutions, artificial borders, and dependence on external actors exacerbate the continent's conflict potential and hinder sustainable development.

The study covers regional case studies from West, East, and North Africa, reflecting the continent's key political and economic challenges. The "Grain from Ukraine" initiative is also examined as an example of Ukraine's participation in resolving the food crisis in East African countries.

The article also assesses the influence of major global and regional power centers on Africa's political and economic environment. Special attention is given to intensifying competition among the United States, the United Kingdom, France, and other actors employing investment, military-political instruments, humanitarian aid, and "soft power" strategies to consolidate their presence in the region. Africa's economic potential is evaluated, with a focus on the drivers of its recent growth – rising commodity prices, infrastructure expansion, and the development of domestic markets – as well as its vulnerabilities to external shocks.

The findings demonstrate that Africa is evolving from being merely an object of international relations into an increasingly proactive actor – capable of shaping its own agenda, influencing global political and economic processes, initiating regional integration projects, and asserting its interests in interactions with leading global geopolitical players.

Key words: Africa, geopolitical interests, international relations, global transformations, conflicts, natural resources, external actors, economic development.

Постановка проблеми та її актуальність.

Африканський континент відіграє важливу роль у глобальних геополітичних та геоекономічних процесах, що зумовлено наявністю значних природних ресурсів, стратегічним географічним розташуванням та швидким демографічним зростанням. У сучасних умовах, коли глобальна система міжнародних відносин зазнає трансформації, Африка стає ареною стратегічного суперництва між провідними світовими державами й регіональними акторами. Водночас Африканський континент стикається з низкою серйозних викликів: політичною нестабільністю, міжетнічними конфліктами, тероризмом, економічною нерівністю та наслідками колоніальної спадщини. Ці виклики значно ускладнюють реалізацію національних інтересів африканських держав на міжнародній арені та спричиняють їх залежність від зовнішніх акторів. Усе це вимагає глибокого аналізу сучасних геополітичних тенденцій, що формують нову архітектуру міжнародних відносин, у якій Африка посідає важливе місце.

Окремої уваги потребує аналіз впливу глобальних викликів, як-от зміни клімату, пандемії та продовольча криза, на соціально-економічну та політичну ситуацію в Африці. Ці фактори не лише поглиблюють наявні проблеми, а й створюють нові загрози для регіональної стабільності та безпеки. Так, постає необхідність у комплексному аналізі геополітичних процесів, що відбуваються в Африці, визначення основних викликів та загроз, а також виявлення взаємозв'язку між внутрішніми й зовнішніми чинниками, що формують політичну карту континенту у XXI ст.

Аналіз досліджень та публікацій.

Африканський континент є об'єктом активного наукового зацікавлення серед як українських, так і зарубіжних дослідників. У межах вивчення політичних, економічних та соціальних процесів, що відбуваються в країнах Африки, значну увагу варто звернути на напрацювання українських науковців, зокрема М. Савченка та О. Шкурата (Савченко & Шкурат, 2024), Л. Лановюк (Лановюк, 2022), К. Петрушенка і Д. Рослоня (Петрушенко & Рослонь, 2025), С. Будник (Будник, 2025), а також М. Міхейченка (Міхейченко, 2025).

У дослідженні Л. Корнійчук та Х. Боднаренко (2024) наголошується, що рівень зацікавленості великих держав в Африканському регіоні, а також зростання їх впливу є динамічними. Для США цей регіон має особливе значення в економічному, безпековому та політичному аспектах. Авторки аналізують основні чинники, що формують геополітичні інтереси провідних держав світу в Африці, зосереджуючи увагу на ключових компонентах та механізмах реалізації цих інтересів (Корнійчук & Боднаренко, 2024, с. 19–37).

Питання місця Африки в системі зовнішньої політики України знаходить висвітлення в працях О. Мішина (Мішин, 2021) та М. Олійник-Дьомочко (Олійник-Дьомочко, 2025). Остання підкреслює, що Україна може стати для африканських країн унікальним партнером, оскільки її історія та зовнішня політика не мають колоніального минулого. Як і багато країн Африки, Україна має складне історичне минуле, стикається з недовістю міжнародних інституцій

та прагне реалізувати свій потенціал. Саме ця спільність досвіду, на думку дослідниці, створює основу для поглиблення двосторонньої співпраці (Олійник-Дьомочко, 2025, с. 180).

Торговельно-економічні відносини між Україною та країнами Північної Африки аналізуються в публікаціях Г. Дугінець і Х. Омрана (Дугінець & Омран, 2023), а також І. Федуна, Ю. Олейнікова та О. Сепічевої (Федун, Олейніков, & Сепічева, 2022). Дослідники розглядають сучасний стан, тенденції та структурні зміни в зовнішній торгівлі України з країнами субрегіону. Зокрема, наголошується, що Єгипет, Марокко та Туніс є основними торговельними партнерами України в Північній Африці, що відкриває перспективи для подальшого зростання експорту. Автори також відзначають поступовий соціально-економічний розвиток регіону, що створює передумови для розширення співпраці, зокрема в енергетичній сфері.

Серед зарубіжних науковців, які зробили вагомий внесок у розвиток африкознавчих студій, варто виокремити Ріту Кікі Едозі та Джорджа Кхісу (Edozie & Khisa, 2022), Аманду Кофі й Лембе Тікі (Coffie & Tiku, 2021), а також Еммануеля Кваку Сіау (Siaw, 2025). Їхні дослідження зосереджуються на питаннях суб'єктності Африки, ролі континенту в міжнародних відносинах та ідеологічних вимірах глобальної взаємодії за участю африканських держав.

Попри дедалі більшу наукову увагу до окремих аспектів розвитку Африканського континенту, питання його геополітичної ситуації залишається надзвичайно актуальним. Зміни у світовому порядку, конкуренція між глобальними гравцями за вплив у регіоні, а також внутрішні виклики, які пов'язані з безпекою, розвитком інституцій та інтеграційними процесами, потребують подальших глибоких міждисциплінарних досліджень.

Мета статті – дослідити геополітичну ситуацію на Африканському континенті в контексті глобальних трансформацій. У межах мети поставлено такі завдання: схарактеризувати основні зовнішні та внутрішні чинники, що впливають на розвиток регіону, а також виявити ключові тенденції, виклики й можливості розвитку Африки в нових геополітичних умовах.

Наукова новизна дослідження полягає в комплексному аналізі геополітичної ситуації на Африканському континенті в контексті

глобальних трансформацій ХХІ ст. Узагальнено вплив регіональних криз, особливо в Західній та Східній Африці, на формування нової архітектури міжнародних відносин. У дослідженні акцентовано на поєднанні глобального та регіонального підходів, а також на ролі України в гуманітарних й економічних ініціативах на континенті.

Методологічною основою дослідження є системний, міждисциплінарний та порівняльно-аналітичний підходи, що дають змогу комплексно охопити політичні, економічні, безпекові та гуманітарні виміри геополітичних процесів на Африканському континенті. Використано методи аналізу і синтезу для визначення ключових тенденцій; індукції і дедукції – для формування узагальнень, а також контент-аналіз джерел і статистичних даних міжнародних організацій. Теоретичною основою дослідження є концепції неореалізму, неолібералізму та регіоналізму, що дають змогу пояснити механізми взаємодії Африки з глобальними центрами впливу.

Виклад основного матеріалу. Геополітичні цілі та геоекономічні пріоритети зовнішньої політики африканських держав формуються під впливом як внутрішньої ситуації на континенті, так і змін на міжнародній арені загалом. Особливості політичного розвитку, економічної динаміки, демографічного тиску, а також виклики безпеки безпосередньо впливають на формування стратегій держав Африки на міжнародній арені.

У сучасному глобальному світі геополітичне значення Африки постійно зростає. Континент, що володіє значними запасами природних ресурсів (нафта, газ, рідкоземельні метали, уран, алмази), демонструє високі темпи демографічного зростання й має стратегічно важливе географічне положення, стає об'єктом посиленого інтересу з боку провідних геополітичних гравців – США, Китаю, Європейського Союзу, – а також регіональних сил, зокрема Туреччини, Індії, Саудівської Аравії. Цей інтерес проявляється у формі політичної співпраці, інвестицій, військової присутності, а також боротьби за вплив через механізми «м'якої сили».

Водночас Африка стикається з низкою серйозних викликів: політична нестабільність, міжетнічні конфлікти, тероризм, масова міграція населення, а також наслідки постколоніального

спадку, які й досі визначають характер політичних інституцій, державного управління та економічної взаємодії. Нестабільність і фрагментація державних структур у низці країн створюють «вакуум влади», що посилює зовнішню залежність й ускладнює реалізацію національних інтересів на глобальному рівні.

Геополітичні процеси в Африці суттєво впливають на формування нової архітектури міжнародних відносин. Дедалі більше суперництво між глобальними центрами сили за вплив на континенті – зокрема, у сфері доступу до ресурсів, морських шляхів і голосів у міжнародних організаціях – робить Африку не лише ареною стратегічного змагання, а й потенційним простором для впровадження альтернативних моделей розвитку. Континент поступово стає простором тестування нових форматів партнерства: Південь-Південь, тристороння співпраця, регіональна інтеграція на основі Африканської континентальної зони вільної торгівлі (AfCFTA).

Важливим є аналіз впливу глобальних викликів на геополітичну ситуацію в Африці – зокрема, зміни клімату, продовольчої і водної безпеки, технологічної нерівності. Ці фактори не лише посилюють соціально-економічну напругу всередині африканських держав, а й створюють передумови для нового типу конфліктів – екологічних, ресурсних, гібридних. Так, розуміння сучасних геополітичних тенденцій в Африці необхідне для формування цілісного бачення глобального безпекового та економічного порядку у XXI столітті.

Одним із факторів, що впливає на розвиток Африканського континенту та привертає увагу дослідників, є його підвищена конфліктогенність. Протягом тривалого часу Африка вважалася одним із найбільш конфліктних регіонів світу, де неодноразово спалахували як міждержавні, так і внутрішньо-громадянські війни. Після здобуття незалежності більшістю африканських країн – починаючи з кінця 1950-х рр. XX ст. – на континенті відбулося понад 186 державних переворотів, 26 масштабних воєн і численна кількість конфліктів нижчої інтенсивності (Чістякова, Кривдіна, Татакі, Кудлай & Гайтан, 2021, с. 182).

Серед наймасштабніших конфліктів – громадянська війна в Нігерії (1967–1970), яка призвела до загибелі від 1 до 3 млн осіб;

геноцид у Руанді (1994), жертвами якого за 100 днів стали близько 800 тис. людей; багаторічна війна в Демократичній Республіці Конго (з 1998 р.), що спричинила понад 5 млн смертей і вважається найкривавішим конфліктом після Другої світової війни. На сучасному етапі серйозну загрозу регіональній безпеці становлять конфлікти в Судані та Південному Судані, збройне протистояння в регіоні Тиграї в Ефіопії (2020–2022), а також поширення ісламістського екстремізму в Сахелі (особливо в Малі, Буркіна-Фасо, Нігері) та на північному сході Нігерії (група «Боко Харам»).

Високий рівень конфліктогенності зумовлений сукупністю історичних, політичних та соціально-економічних чинників, серед яких слід виокремити колоніальну спадщину, штучний поділ кордонів без урахування етнічного, культурного та релігійного складу населення, слабкість державних інституцій, економічну нерівність, а також боротьбу за ресурси (нафту, корисні копалини, землю та воду). У багатьох випадках зовнішні актори також відігравали дестабілізуючу роль, підтримуючи окремі політичні угруповання чи переслідуючи власні геополітичні інтереси.

Проаналізуємо загальні риси збройних конфліктів в Африці. Попри те, що кожен конфлікт на континенті має свої специфічні причини, динаміку та наслідки, між ними можна виокремити низку спільних ознак, які вказують на структурну глибину проблеми та її повторюваність.

Однією з характерних рис африканських конфліктів є заперечення легітимності державної влади, що часто набуває насильницьких форм. У низці країн це призвело до громадянських війн, заколотів і хвиль політичної нестабільності. Прикладами можуть слугувати збройні повстання в Ліберії (1989–2003), Кот-д'Івуарі (2002–2007), Демократичній Республіці Конго (з 1998 р.), хвилювання в Нігерії, спроби державних переворотів у Сан-Томе і Принсіпі, Центральноафриканській Республіці та Гвінеї-Бісау, а також сепаратистські рухи в Касаманці (Сенегал), Дарфурі (Судан і Чад), Кабінді (Ангола) (Williams, 2011).

Рухи збройної опозиції в Африці здебільшого втратили підтримку з боку зовнішніх акторів, які раніше забезпечували їх фінансування та озброєння. Тепер ці угруповання

змушені функціонувати за рахунок внутрішніх ресурсів, що часто виявляється в експлуатації селян і пограбуванні цивільного населення. Такі рухи відіграють провідну роль у нелегальній торгівлі зброєю, наркотиками, золотом, алмазами, деревиною тощо, а їхню діяльність дедалі більше характеризує прагнення до власного збагачення, а не ідеологічна боротьба (*CISA Newsletter*, 2025).

Головним джерелом фінансування терористичних угруповань, зокрема в Центральному Сахелі, стали псевдодержавні моделі економічного контролю. Наприклад, Jama'at Nusrat ul-Islam wa al-Muslimin (JNIM) застосовує систему оподаткування, забезпечення безпеки та контролю над місцевим населенням у зонах своєї активності, фактично імітуючи елементи врядування. Така практика дає змогу вбудовуватися в місцеві соціально-економічні мережі та одночасно витискати з них ресурси (GTI, 2025).

Особливо прибутковими для бойовиків стали викрадення худоби та встановлення «мит» на скотопротинних шляхах. Це не лише джерело фінансування, а й спосіб утвердження влади, що загострює суперечності між кочовими пастухами та землеробськими громадами (GTI, 2025). Значну частину прибутків бойовики отримують з кустарного видобутку золота – вони контролюють або обкладають податками нелегальні шахти, особливо в Малі, Буркіна-Фасо та Нігері. У деяких регіонах збройні угруповання беруть під контроль також нафтові, газові, рибальські та сільськогосподарські ресурси (*CISA Newsletter*, 2025).

Наркоторгівля, зокрема транзит кокаїну з Південної Америки до Європи через Сахель, становить ще один механізм фінансування терористичних угруповань. Хоча терористичні групи, наприклад JNIM, здебільшого не контролюють виробництво наркотиків або глобальні логістичні канали, вони забезпечують «охорону» трафіку та стягують плату за прохід територією (GTI, 2025). Це дає змогу отримувати значні кошти без прямих ризиків, пов'язаних із міжнародною контрабандою.

Викрадення з метою викупу залишається однією з найефективніших і найстабільніших форм фінансування. JNIM створила розгалужену систему викрадення іноземців та місцевих політичних діячів, що стало джерелом

значних доходів. Так, у 2023 р. зафіксовано сплеск викрадень у Буркіна-Фасо в контексті експансії JNIM, після чого їх частота зменшилася зі стабілізацією контролю над територіями (GTI, 2025).

Крім того, джерелами фінансування залишаються торгівля людьми, нелегальна вирубка лісів, контрабанда товарів та зброї. Відсутність ефективного контролю над кордонами, слабка присутність державних структур у периферійних регіонах створюють умови для безперешкодної діяльності терористичних угруповань, організованої злочинності та різноманітних нелегальних операцій.

Релігійний екстремізм дедалі частіше застосовується як засіб політичної мобілізації. У нестабільних умовах суспільства дедалі частіше ідентифікують себе через релігійні спільноти, використовуючи віру як форму групової солідарності за межами державних структур. Це явище спостерігається в різних регіонах Африки й стає невід'ємним складником політичної ідентичності в кризі.

Особливо помітним є вплив традиційних таємних спілок у Західній та Центральній Африці. У їх діяльності беруть участь такі групи, як плем'я камаджор у Сьєрра-Леоне, релігійна організація поро в Ліберії, групування дозо в Кот-д'Івуарі, плем'я маї-маї в Конго й карамаджонги в Уганді. У Конго діє також містичний союз Нсілулу («ніндзя пастора Нтумі») під проводом Фредеріка Бітсана.

У контексті регіональних криз характерною тенденцією є інтернаціоналізація управління конфліктами. Регулярні спалахи в Західній Африці – зокрема, ситуація в Кот-д'Івуарі – демонструють, наскільки тісно переплітаються кризи в сусідніх державах, створюючи комплексні регіональні виклики. Хоча спроби формування колективної безпеки через Африканський союз та регіональні організації, як-от ЕКОВАС й ЕВРСЦА, відображають прагнення координованого реагування, їх ефективність залишається обмеженою внаслідок внутрішніх та зовнішніх суперечностей.

Руйнівний вплив конфліктів посилюється у зв'язку з пандемією коронавірусної інфекції (COVID-19), навалою сарани та кліматичними аномаліями. Сукупність цих чинників погіршила гуманітарну ситуацію на Африканському континенті, виявила глибоко укорінені

структурні проблеми та серйозні недоліки у функціонуванні систем захисту прав людини. Зокрема, пандемія продемонструвала критичний стан системи охорони здоров'я в багатьох країнах та поглибила соціально-економічну нерівність, особливо щодо доступу до основних прав і послуг.

Крім того, обмежувальні заходи, як-от карантин і комендантська година, значно підвищили ризик сексуального та гендерно зумовленого насильства щодо жінок і дівчат. У багатьох випадках постраждалі не мали змоги отримати належної правової, медичної або психологічної допомоги, що ще більше ускладнило доступ до правосуддя та відновлення справедливості. Також у багатьох країнах влада вдавалася до надмірної сили при розгоні протестів та забезпеченні дотримання правил, введених через пандемію COVID-19. Пандемія також слугувала владі приводом для посилення репресій та придушення інакомислення, а виборний процес супроводжувався масовими порушеннями прав людини.

Досить довгий час Африканський континент характеризувався не значним поширенням пандемії COVID-19. Перший випадок COVID-19 на території Африканського континенту зафіксований в Арабській Республіці Єгипет 14 лютого 2020 р. в аеропорту Каїра. За сім місяців після першого випадку коронавірусу хвороба торкнулася лише 0,1 % усього африканського населення – це найбільш низький показник порівняно з іншими частинами світу, крім Австралії та Океанії. За рівнем летальності від коронавірусу (2,4 %) континент також має дуже гідний вигляд серед інших регіонів світу, кращі показники зафіксовані лише в Азії (1,9 %). Для порівняння, у Північній Америці цей показник становить 2,9 %, а в Європі – 4,5 %. (Reuters, 2020). Звичайно, фахівці зазначають, що відносно низьке «охоплення» пандемією коронавірусу африканського населення пов'язане зі слабкістю статистичного обліку та діагностики, а також недостатньою кількістю проведених тестів. Можна виокремити принаймні чотири причини, що знижують імовірність тяжких медичних наслідків пандемії COVID-19 в африканських країнах.

По-перше, це молоде населення, яке переважає на континенті. Середній вік африканців – 19,5 року. На думку медиків, є прямий

зв'язок між тяжкістю захворювання та віком. Діти та молоді люди переважно переносять хворобу або безсимптомно, або в легкій формі. По-друге, Африка на сьогоднішній день порівняно менше, ніж інші континенти, залучена до світових транспортних потоків, зокрема туристичних, а міжнародна мобільність населення тут також не висока. По-третє, на більшій частині Африки – спекотний клімат і багато сонячних днів на рік. Оскільки COVID-19 найкраще поширюється при температурі в межах 8–10 °C вище нуля, майже всі африканські держави перебувають поза основною зоною ризику. І, зрештою, четверте. На думку низки фахівців-медиків, африканці мають так званий колективний імунітет до вірусних інфекцій, оскільки стикаються з набагато тяжчими інфекційними захворюваннями (СНІД, Ебола, жовта лихоманка, гепатит, малярія, туберкульоз тощо) (Reuters, 2020).

Серед найгостріших проблем Африканського континенту залишається поширення ВІЛ/СНІДу. Незважаючи на зусилля міжнародних організацій та національних урядів, епідемія продовжує серйозно впливати на життя мільйонів людей, особливо в регіонах із низьким рівнем медичного забезпечення. Так, у 2023 р. близько 25,6 мільйона людей у країнах Африки на південь від Сахари жили з ВІЛ, що становить понад дві третини від загальної кількості людей у світі. Більшість нових випадків зараження та смертей, пов'язаних зі СНІДом, трапляються в Східній та Південній Африці, де проживає приблизно 55 % ВІЛ-позитивного населення світу. (Wikipedia contributors, n.d.).

Поряд із ВІЛ/СНІДом, ще однією загрозою для здоров'я населення африканських країн є малярія, яка також має високий рівень смертності та зосереджена переважно в цьому регіоні. За даними Всесвітньої доповіді ВООЗ з малярії 2018 р., більшість випадків захворювання на малярію у 2017 р. зафіксовано в Африканському регіоні (200 млн, або 92 %), за яким слідували регіони Південно-Східної Азії (5 % випадків) та Східного Середземномор'я (2 %). Майже 80 % глобального тягаря малярії припадає на 15 країн Африки на південь від Сахари та Індію, а половина всіх випадків – на п'ять країн: Нігерію (25 %), Демократичну Республіку Конго (11 %), Мозамбік (5 %), Індію (4 %) та Уганду (4 %). При цьому від малярії,

на відміну від коронавірусу, переважно вмирають діти. 70 % дитячої смертності в Африці пов'язано саме з малярією (World Health Organization, 2019).

У 2022 р. у віддалених регіонах Центральної та Західної Африки мало місце поширення рідкісного інфекційного захворювання – мавпячої віспи. Зареєстровано понад 1 300 підозрілих випадків, із летальністю близько 3 % (WHO, 2022). Найбільше постраждали Камерун, Демократична Республіка Конго, ЦАР, Нігерія та Ліберія. У 2023 р. хвороба набула ширшого поширення, зокрема через новий штам вірусу. Зареєстровано понад 29 000 випадків і близько 800 смертей, більшість – серед дітей (Africa CDC, 2023). У 2024 р. ВООЗ оголосила мавпячу віспу надзвичайною ситуацією у сфері громадського здоров'я міжнародного значення. До середини року кількість підтверджених випадків перевищила 82 000 у понад 100 країнах, з них значна частина – в Африці (WHO, 2024).

Однією з головних міжнародних гуманітарних організацій, що активно працює на Африканському континенті, є Міжнародний комітет Червоного Хреста (далі – МКЧХ). Його діяльність зосереджена переважно в регіонах, що постраждали від тривалих конфліктів та гуманітарних криз, зокрема в Ефіопії, Центральноафриканській Республіці, Демократичній Республіці Конго та Сахелі. Діяльність МКЧХ здійснюється за двома основними напрямками – допомога жертвам збройних конфліктів та надання їм захисту. У межах цих напрямів МКЧХ реалізує низку гуманітарних програм, зокрема: розподіл продовольства; програми в галузі асенізації та водопостачання; медичну допомогу; допомогу внутрішньо переміщеним особам; відвідування осіб, взятих під варту з причин, пов'язаних з конфліктами; захист безпритульних дітей; відновлення зв'язків між членами сімей, розлучених конфліктами; інформування населення про небезпеку протипіхотних мін і боєприпасів, що не розірвалися; поширення інформації про міжнародне гуманітарне право у збройних силах та силах безпеки, у владних структурах, у засобах масової інформації та серед населення загалом; підтримку національних товариств Червоного Хреста та Червоного Півмісяця, допомога в їх розвитку та співпраця з ними;

а також гуманітарну дипломатію у відносинах з урядами та регіональними організаціями Африки (International Committee of the Red Cross, n.d.).

Станом на 2023 рік близько 26 мільйонів людей в Африці проживають у регіонах, до яких гуманітарним організаціям складно дістатися через насильство та збройні конфлікти. З них 16,8 млн – у регіонах Сахелю та озера Чад, 5,5 млн – у Східній Африці, а 1,5 млн – у Центральній Африці. Директор регіонального офісу МКЧХ в Африці Патрік Юсеф зазначив, що мирне населення, яке не бере участі в збройному протистоянні, як правило, страждає найбільше, оскільки бойові дії між урядовими силами та збройними групами блокують доступ до медичної допомоги та базових послуг (ICRC, 2023).

Аналіз зазначених факторів указує на те, що готовність африканських країн до боротьби з пандеміями є недостатньою, особливо у віддалених регіонах зі слабкою медичною інфраструктурою та обмеженим доступом до вакцин і діагностики. Це робить континент уразливим до майбутніх спалахів інфекційних захворювань.

Ще однією проблемою Африканського континенту є проблема голоду. Загалом на Африканському континенті достатньо родючих земель, щоб самим забезпечити населення продуктами харчування, але через низку причин багато країн залежать від імпорту сільськогосподарської продукції та продовольства. Основними причинами нестачі продовольства є збройні конфлікти, які перешкоджають обробці земель і нормальному розподілу продукції, кліматичні зміни, низька продуктивність сільського господарства через нестачу інвестицій і технологій, інфраструктурну відсталість та залежність від імпорту продовольства та добрив.

Одним із важливих постачальників продовольства до Африки є Україна. Однак у зв'язку з збройною агресією Російської Федерації проти України у 2022 р., блокадою чорноморських портів, руйнуванням виробничих потужностей, ситуація з постачання зерна з України до Африканських країн ускладнилася. Також проблема полягає не лише у відсутності пшениці з України, а й тому, що з початком війни на світовому ринку різко зросли ціни на широкий спектр продуктів харчування та паливо.

У липні 2022 р. у Стамбулі підписано угоди щодо розблокування українських портів та експорту зерна Чорним морем. У результаті від початку дії «зернової угоди» з України вийшло понад 61 судно, яке доставило майже 1,5 млн тонн українського продовольства.

Україна продовжує підтримувати африканські держави в межах гуманітарних та торговельно-економічних ініціатив. Зокрема, у межах програми Grain from Ukraine з грудня 2022 до березня 2023 року до Сомалі, Кенії, Ефіопії та Ємену відправлено 170 тис. тонн пшениці. Також реалізується «Зернова ініціатива» та планується створення продовольчого хабу в Омані для забезпечення постійного експорту продукції до країн Африки (Національний інститут стратегічних досліджень, 2024).

Водночас ситуація залишається критичною. За даними ООН, у 2024 р. близько 55 млн людей у країнах Західної та Центральної Африки постануть перед загрозою голоду. Найгірша ситуація – у Нігерії, Гані, Сьєрра-Леоне та Малі, де через інфляцію, конфлікти та дефіцит продовольства постраждає значна частина населення, включно з 16,7 млн дітей віком до 5 років, які страждають від гострого недоїдання (Укрінформ, 2024).

Серйозною проблемою для багатьох африканських країн є доступ до чистої води. В Африці 1/3 населення проживає в регіонах, схильних до посухи, і 1/4, або близько 200 млн осіб, нині відчувають дефіцит води. Так, ще в 1986 р. в Східній Африці створено Міжурядову організацію розвитку та боротьби з посухою (ІГАДД), до якої входять Кенія, Судан, Джибуті, Сомалі, Ефіопія та Еритрея. Окрім безпосередньої мети, ця організація від часу свого заснування опікується врегулюванням конфліктів між країнами-учасниками.

Війни за воду, як стратегічний ресурс, поступово стають політичною реальністю. У Східній Африці тривалий час існувала загроза воєнного конфлікту між Єгиптом та Ефіопією у зв'язку з будівництвом останньою найбільшої в Африці гідроелектростанції – ГЕС «Хідасе» («Відродження») на верхній течії Блакитного Нілу. На щастя, Ефіопія, Судан і Єгипет досягли компромісу в цьому питанні (Українська медіамережа, 2021).

Незважаючи на значні проблеми та конфлікти, Африканський континент зберігає важливу геополітичну роль у глобальному просторі.

Це пояснюється, зокрема, наявністю значних природних ресурсів, як-от нафта, газ, золото, діаманти, а також рідкоземельні метали, що особливо важливі для високотехнологічних галузей. Зокрема, Гвінейська затока залишається одним із ключових регіонів енергетичних інтересів світових держав.

Так, в Африці зосереджено до 40 % світових запасів золота, до 90 % хрому та платини, а також найбільші у світі запаси кобальту, алмазів та урану. Зокрема, Демократична Республіка Конго забезпечує близько 70 % світового видобутку кобальту, а Гвінея має 35 % світових запасів бокситів. Крім того, Африка володіє величезним сільськогосподарським потенціалом. Тут зосереджено 65 % світових орних земель та близько 10 % внутрішніх відновлюваних джерел прісної води (Савченко & Шкурат, 2024). Крім того, стратегічне розташування Африки – між Європою, Азією та обома океанами – робить її важливою для контролю морських торговельних шляхів.

Водночас Африка є полем конкуренції між державами за економічний вплив, інвестиції та доступ до ресурсів. В останні десятиліття Китай, Туреччина, Індія, ОАЕ значно посилили свою присутність на континенті, будуючи інфраструктуру, надаючи кредити й просуваючи свої геоekonomічні інтереси. Отже, незважаючи на внутрішні проблеми, Африка є не лише континентом криз, а й ареною глобального суперництва та стратегічного партнерства.

Розглянемо економічний розвиток Африканського континенту. Нині Африка розвивається досить успішно. У перше десятиліття XXI ст., незважаючи на кризові явища, середньорічні темпи приросту досягали на континенті 4–5 %, що суттєво вище за середньосвітові показники. У 2010-ті роки це зростання злегка сповільнилося. За даними Африканського банку розвитку, основне падіння темпів економічного зростання припало на 2016 р., коли вони становили 2,2 %. Таке скорочення зумовлене низкою факторів, але головна причина полягає в зниженні цін на сировинні та паливні товари, які продовжують домінувати в експорті значної кількості африканських країн. До інших негативних факторів, що вплинули на розвиток африканських економік у другій декаді XXI ст., можна зарахувати уповільнення зростання Китаю, соціально-економічні наслідки «арабської весни»,

насамперед руйнування Лівії, а також продовження старих і виникнення нових конфліктів у низці африканських держав.

У 2022 р. середні темпи зростання реального ВВП в Африці знизилися до 3,8 %, що було спричинено пандемією COVID-19 та геополітичними потрясіннями. Попри це, 53 із 54 країн континенту продемонстрували зростання. Передбачається, що стійкість економічного зростання збережеться в усіх п'яти регіонах Африки в середньостроковій перспективі. Очікується, що середні темпи зростання у 2023 та 2024 роках становитимуть близько 4 % (Савченко & Шкурат, 2024).

На думку експерта Алекса Вайнса, цього року Африканський континент стане другим найшвидшим регіоном у світі за темпами зростання. Африканський банк розвитку прогнозує річний темп економічного зростання на рівні 4,3 %, порівняно з 3,7 % минулого року, причому Східна Африка знову буде найдинамічнішим регіоном. Однак, попри позитивні прогнози, континент стикається із серйозними викликами. Зниження рівня бідності та стимулювання економічного зростання, що створює нові робочі місця, продовжують бути важливими пріоритетами, адже близько 464 млн людей у регіоні живуть на межі бідності. Постійна бідність, обмежені економічні можливості, наслідки зміни клімату та слабе державне управління, що посилюється зростанням вартості життя, підживлюють масове соціальне невдоволення (Vines, 2025).

Можливості для економічного зростання в Африці розширюються завдяки кільком факторам. По-перше, це підвищення цін на сировинні товари. По-друге, збільшення внутрішнього споживання, диверсифікація економік через зростання секторів послуг та промисловості, а також покращення ділового клімату. Ці зміни відбуваються завдяки вдосконаленню інвестиційного законодавства та поступовій внутрішньополітичній стабілізації.

В економічному розвитку Африки з'являються два нові тренди: зростання ролі реального сектору та прискорений розвиток галузей, орієнтованих на внутрішній ринок. Завдяки високій частці молодого працездатного населення, яке швидко зростає, континент стає важливим постачальником трудових ресурсів для світової економіки.

У найближчі роки найбільш перспективним напрямом стане реалізація інфраструктурних проєктів. Більше половини населення Африки мають обмежений доступ до електроенергії, а лише третина сільських жителів живуть поблизу доріг. Це значно менше, ніж в інших країнах, що розвиваються. Проте щорічний приріст державних інвестицій в інфраструктуру становить 3 % й очікується, що він зростатиме. Також важливим джерелом розвитку багатьох африканських країн є грошові трансферти мігрантів. Вони є одним із найважливіших джерел валютних надходжень для значного числа африканських держав.

Так, завдяки розвитку інтеграційних процесів, використанню конкурентних переваг у сировинній сфері та балансуванню між старими й новими партнерами Африка поступово перетворюється на впливового гравця у світовій політиці та економіці. Активізуючи людський капітал та залучаючи фінансові й технологічні ресурси, сучасна африканська економіка робить реальні кроки до диверсифікації та збалансованості. Це стосується як географічного, так і галузевого, споживчого та виробничого напрямів, що сприяє значному приросту ВВП.

Розглянемо вплив західних держав на геополітичний і геоекономічний простір Африки. Незважаючи на глобальну конкуренцію з боку Китаю, Росії та регіональних центрів сили, вплив західних країн на геополітичний та геоекономічний простір Африки залишається значним. Західні держави є головними партнерами для континенту, виконуючи роль носіїв знань і науково-технічного прогресу, а також джерел капіталовкладень і постачальників промислових товарів. Крім того, вони надають економічну допомогу та політичну підтримку на міжнародному, регіональному й субрегіональному рівнях, а також є важливим чинником збереження стабільності в окремих державах.

Залученість західних держав до долі африканських країн визначається історичною спадщиною, їхнім місцем у сучасному світі та особливостями зовнішньої політики. Сьогодні увага до Африки зростає не лише через конкретні інтереси, а й через усвідомлення неподільності світу. Африка є невід'ємною частиною світового економічного потенціалу. Хоча нині її роль часто обмежується постачальником різноманітної сировини, ринком збуту та місцем

для переведення екологічно «брудних» виробництв з розвинених країн, її значення постійно зростає.

США традиційно декларують сприяння демократії як один із пріоритетів своєї політики щодо Африки. Демократичні цінності й принципи вільного ринку є інструментом зміцнення впливу Вашингтона на континенті. Водночас специфіка африканського регіону ускладнює реалізацію демократичного консенсусу як універсального механізму зовнішньої політики США. Серед ключових інтересів США в Африці – розвиток бізнесу, зокрема підтримка економічного зростання в країнах із високим потенціалом. Попри економічні реформи, багато африканських країн стикаються з нестачею інвестицій та проблемами зайнятості. У відповідь США декларують готовність інвестувати в регіон та пропонують африканським партнерам продукцію, послуги й досвід американського бізнесу з перспективою взаємної вигоди. Хоча, як зазначають Л. В. Корнійчук та Х. В. Боднарєнко, політика США щодо Африки останні десятиліття переважно концентрувалася на безпекових питаннях, почасти ігноруючи економічні (Корнійчук & Боднарєнко, 2024, с. 27).

У сфері безпеки США зберігають військову присутність у низці африканських країн, через Африканське командування збройних сил США (AFRICOM), яке координує військову присутність у понад 20 країнах. Основна база зосереджена в Джибуті, де розміщені безпілотники для моніторингу ситуації в Сахелі та Північній Африці. Також американські сили діють у Сомалі, Нігерії та співпрацюють з партнерами в Центральнопівденноафриканській Республіці. Ці дії спрямовані не лише на боротьбу з тероризмом, а й на забезпечення геополітичного балансу в умовах конкуренції з Китаєм та Росією (Корнійчук & Боднарєнко, 2024).

Крім того, Вашингтон реалізує масштабні інфраструктурні проекти, як-от залізничний коридор Lobito в Замбії, Анголі та ДР Конго, на який у 2023 р. було спрямовано понад 3 млрд дол. ((Railway Supply, 2025)). Однак зменшення гуманітарної допомоги за останні роки послабило американський вплив, відкривши простір для нових геополітичних гравців.

Політика Франції стосовно Африки визначається насамперед наявністю багатьох колишніх

французьких та бельгійських колоній, що й досі перебувають під значним впливом Парижа. Такими є 21 країна (без Магрибу), де французька мова вважається державною. Традиційно Франція завжди приділяла особливу вагу Африці як важливій передумові свого впливу у світі. Тому тісні політичні, економічні та військові зв'язки з країнами франкомовної Африки відігравали для неї особливу роль. Однак останніми роками її позиції суттєво ослабли. Після виведення військ з Малі, Нігеру та Буркіна-Фасо, зменшується і роль Парижа як стабілізаційного актора. У валютній сфері піддається критиці система CFA-франка, яка обмежувала фінансовий суверенітет франкомовних країн. Французькі компанії, як-от TotalEnergies і Orano, залишаються важливими гравцями у видобувному секторі, хоча загальна частка Франції в зовнішній торгівлі з Африкою знижується.

Велика Британія концентрується переважно на економічній взаємодії, зокрема у сферах енергетики та видобутку корисних копалин. Після референдуму щодо виходу Великої Британії з ЄС значення Африки в зовнішній політиці країни суттєво зросло, що підтверджується створенням нової посади міністра у справах Африки в МЗС. У 2018 р. цю посаду обіймала Гарієтт Болдуїн. У той самий період активізувалися дипломатичні візити британського керівництва до африканських країн. Зокрема, Борис Джонсон, перебуваючи на посаді міністра закордонних справ, відвідав Ліберію, Гану, Ефіопію, Уганду, Кенію, Сомалі й Нігерію. У 2018 р. прем'єр-міністерка Тереза Мей разом із Г. Болдуїн здійснила тур по Нігерії, ПАР і Кенії у супроводі 29 британських бізнес-лідерів, підкресливши прагнення зробити Велику Британію провідним інвестором в економіку Африки до 2022 року. Великою Британією укладено торговельні угоди з ПАР, Ботсваною, Лесото, Намібією, Есватіні та Мозамбіком, аналогічні до тих, що діяли з ЄС. Також анонсовано плани щодо підписання аналогічних домовленостей з Анголою, Сенегалом і Кот-д'Івуаром. Велика Британія відкрила посольства в Нігері, Чаді та Мавританії, намагаючись зміцнити позиції у франкомовних країнах, де традиційно домінує Франція. Ці зусилля доповнили проведення саміту Співдружності в Руанді.

Міністр оборони Гевін Вільямсон узагальнив нову стратегію, заявивши: «Ми повинні

чітко пояснити, що Британія знову є глобальною нацією». Водночас Тереза Мей підкреслила, що допомога Африці має також сприяти розвитку Великої Британії через розширення ринків збуту для британських компаній (Ідея «Глобальної Британії», 2020).

Німеччина формує свою політику на основі довгострокових стратегічних підходів у межах Європейського Союзу. Основними напрямками є підтримка розвитку приватного сектору, цифрової трансформації, енергетичного переходу, а також участь у миротворчих ініціативах у зоні Сахелю. Участь ФРН переважно має інституційно-фінансовий характер із мінімальною військовою присутністю.

Так, західні країни залишаються ключовими зовнішніми акторами на африканському континенті. Проте їх вплив стає дедалі більш умовним через конкуренцію з боку нових центрів сили, що зумовлює необхідність переосмислити політику співпраці з Африкою.

Висновки. Отже, роль Африканського континенту в міжнародних геополітичних та геоекономічних процесах постійно зростає. Це зумовлено значними запасами природних ресурсів, як-от нафта, газ, рідкоземельні метали, стратегічним географічним розташуванням та досить високими темпами демографічного зростання. Унаслідок цього Африка стає об'єктом посиленого інтересу з боку як провідних глобальних гравців, так і регіональних сил.

Водночас континент стикається з низкою серйозних викликів, що ускладнюють його розвиток. До основних викликів належать політична нестабільність, міжетнічні конфлікти, тероризм, наслідки колоніальної спадщини, масова міграція, економічна нерівність і боротьба за доступ до ресурсів. Високий рівень конфліктності в Африці залишається однією з ключових загроз для регіональної стабільності. Також висока конфліктогенність континенту підкріплена слабкістю державних інституцій, штучними кордонами та залежністю від зовнішніх акторів. Сучасні конфлікти, як-от терористична діяльність у Сахелі, громадянські

війни та міжетнічні протистояння, мають як внутрішні, так і зовнішні причини.

Додаткові загрози становлять зміни клімату, проблеми продовольчої та водної безпеки, технологічна нерівність і пандемії. Вони перешкоджають соціально-економічному розвитку континенту й сприяють появі нових типів конфліктів – екологічних, ресурсних та гібридних. Багато сучасних проблем Африки, зокрема політична нестабільність, нерівність і конфлікти, мають корені в колоніальному минулому, коли були закладені штучні кордони та сформувалися слабкі державні структури. Африка стикається із серйозними гуманітарними проблемами, як-от голод, брак доступу до чистої води, інфекційні захворювання та масова міграція. Для вирішення цих питань необхідна консолідація зусиль міжнародного співтовариства з обов'язковим урахуванням специфіки регіону.

З іншого боку, економіка Африки демонструє позитивну динаміку завдяки зростанню цін на сировинні товари, розвитку інфраструктури та внутрішнього ринку. Важливим завданням є зниження рівня бідності, створення робочих місць і диверсифікація економік. Африка залишається ареною для боротьби за вплив між глобальними і регіональними центрами сили. Провідні держави світу продовжують активно впливати на політичну та економічну ситуацію в Африці. США, Велика Британія, Франція та інші країни використовують різні інструменти впливу, як-от інвестиції, гуманітарна допомога, військова присутність і «м'яка сила». Водночас конкуренція між цими країнами створює як виклики, так і можливості для Африки.

Отже, Африка є важливим геополітичним та геоекономічним регіоном зі значним потенціалом розвитку. Водночас вона стикається із численними викликами, які потребують комплексного підходу до їх вирішення. Успішна інтеграція Африки в глобальний порядок залежить від ефективності управління, міжнародної підтримки та здатності континенту використовувати свої переваги для подолання викликів.

Список використаних джерел:

- Будник, С. (2025). Співробітництво Китаю та Африки: сучасний стан і перспективи. *Society and Security*, 6(6), 3–8. [https://doi.org/10.26642/sas-2024-6\(6\)-3-8](https://doi.org/10.26642/sas-2024-6(6)-3-8)
- Дугінець, Г., & Омран, Х. (2023). Торговельні відносини України з країнами Близького Сходу та Північної Африки. *Журнал європейської економіки*, (21), 482–498.

- Ідея «Глобальної Британії» та її реалізація в Африці. (2020, лютий 25). *День*. URL: <https://day.kyiv.ua/article/ekonomika/ideya-hlobalnoyi-brytaniyi-ta-yiui-realizatsiya-v-afrytsi>
- Корнійчук, Л., & Боднаренко, Х. (2024). Африканський регіон у геополітичних інтересах Сполучених Штатів Америки на сучасному етапі. *Міжнародні відносини: теоретико-практичні аспекти*, (14), 19–37. <https://doi.org/10.31866/2616-745X.14.2024.319348>
- Лановюк, Л. (2022). Ключові аспекти становлення державності у країнах Африканського континенту у XX–XXI ст. *Acta de Historia & Politica: Saeculum XXI, IV*, 19–27.
- Міхейченко, М. (2025). ПАР в сучасній системі міжнародних відносин в Південній Африці. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*, 11(2), 95–102. <https://doi.org/10.15421/351922>
- Мішин, О. (2021). *Африка як пріоритетний напрям зовнішньої політики України*. URL: <https://ud.gdip.com.ua/wp-content/uploads/2022/01/64-2021.pdf>
- Національний інститут стратегічних досліджень. (2024, травень 25). До Дня Африки. Відносини України з державами Африканського континенту. URL: <https://niss.gov.ua/news/komentari-ekspertiv/do-dnya-afryky-vidnosyny-ukrayiny-z-derzhavamy-afrykansko-ho-kontynentu>
- Олійник-Дьомочко, М. (2025). Сучасний стан та перспективи розвитку співпраці між Україною та країнами Африки. *Вісник НЮУ імені Ярослава Мудрого. Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія*, 1(64). <https://doi.org/10.21564/2663-5704.64.324582>
- Петрушенко, К. О., & Рослонь, Д. Т. (2025). Основні напрями зовнішньої політики Алжиру. *Регіональні студії: науковий збірник*, (41), 156–160. URL: <http://regionalstudies.uzhnu.uz.ua/archive/41/27.pdf>
- Савченко, М. В., & Шкурат, О. Є. (2024). Тенденції розвитку африканського континенту в сучасній моделі світової економіки. *Актуальні проблеми економіки*, (5), 6–16.
- Українська медіа-мережа. (2021, березень 23). Ніл розбрату: чи буде війна між Єгиптом і Ефіопією через Відродження? *UMN*. URL: <https://umn.ua/news/775>
- Укрінформ. (2024, травень 24). Голод загрожує щонайменше 55 мільйонам африканців – ООН. *Укрінформ*. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-world/3851816-golod-zagrozuje-sonajmense-55-miljonam-afrikanciv-onn.html>
- Федун, І., Олейніков, Ю., & Сепічева, О. (2022). Торговельне співробітництво України з країнами Північної Африки. *Економіка та суспільство*, (46), 215–222. <https://doi.org/10.32782/2524-0072/2022-46-23>
- Чістякова, І. М., Кривдіна, І. Б., Татакі, Д. Д., Кудлай, І. В., & Гайтан, В. В. (2021). *Конспект лекцій з дисципліни «Зовнішня політика країн Азії, Африки та Латинської Америки»*. Одеса: ДУ «Одеська політехніка».
- CISA Newsletter. (2025, May 28). Terrorism Financing in The Sahel/West Africa: Mechanisms, Drivers, and Responses. *CISA Newsletter*. URL: <https://cisanewsletter.com/index.php/terrorism-financing-in-the-sahel-west-africa-mechanisms-drivers-and-responses/>
- Coffie, A., & Tiky, L. (2021). Exploring Africa's agency in international politics. *Africa Spectrum*, 56(3), 1–11. <https://doi.org/10.1177/00020397211050080>
- Edozie, R. K., & Khisa, M. (2022). *Africa's new global politics: Regionalism in international relations*. Lynne Rienner Publishers.
- Institute for Economics & Peace. (2025). *Global Terrorism Index 2025: Measuring the impact of terrorism*. URL: <https://www.visionofhumanity.org/wp-content/uploads/2025/03/Global-Terrorism-Index-2025.pdf>
- International Committee of the Red Cross. (2023, November 23). Africa: ICRC alarmed at lack of humanitarian access for 26 million people. URL: <https://www.icrc.org/en/document/icrc-alar>
- International Committee of the Red Cross. (n.d.). *South Africa*. URL: <https://www.icrc.org>
- Railway Supply. (2025, June 25). США інвестують \$500 млн у проєкт залізниці в Африці. *Railway Supply*. URL: <https://www.railway.supply/uk/ssha-investuyut-500-mln-u-pro%D1%94kt-zalizniczi-v-africzi/>
- Reuters. (2020, September 29). Africa's low fatality rates from coronavirus puzzles scientists. *LiveMint*. URL: <https://www.livemint.com/news/world/africa-s-low-fatality-rates-from-coronavirus-puzzles-scientists-11601359433522.html>
- Siaw, E. K. (2025). Ideology and the question of agency in Africa's international relations: The case of Ghana. *Third World Quarterly*, 46(4), 665–685. <https://doi.org/10.1080/01436597.2025.2500570>
- Vines, A. (2025, January 24). Africa in 2025: Economic growth despite persistent problems. *Chatham House*. URL: <https://www.chathamhouse.org/2025/01/africa-2025-economic-growth-despite-persistent-problems>
- Williams, P. D. (2011). *War and conflict in Africa*. Polity Press.
- Wikipedia contributors. (n.d.). HIV/AIDS in Africa. *Wikipedia*. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/HIV/AIDS_in_Africa
- World Health Organization. (2019). *World malaria report 2018*. URL: <https://www.who.int/news/item/19-11-2018-this-year-s-world-malaria-report-at-a-glance>

World Health Organization. (2022). WHO is supporting African countries to strengthen monkeypox surveillance and response actions. URL: <https://extranet.who.int/sph/news/who-supporting-african-countries-strengthen-monkeypox-surveillance-and-response-actions>

References:

- Budnyk, S. (2025). Spivrobitnytstvo Kytaiu ta Afryky: suchasnyi stan i perspektyvy [China-Africa cooperation: Current state and prospects]. *Society and Security*, 6(6), 3–8. [https://doi.org/10.26642/sas-2024-6\(6\)-3-8](https://doi.org/10.26642/sas-2024-6(6)-3-8) [in Ukrainian].
- Duhinets, H., & Omran, Kh. (2023). Torhovelni vidnosyny Ukrainy z krainamy Blyz'koho Skhodu ta Pivnichnoi Afryky [Ukraine's trade relations with the countries of the Middle East and North Africa]. *Zhurnal yevropeiskoi ekonomiky*, (21), 482–498. [in Ukrainian].
- Ideia “Hlobalnoi Brytanii” ta yii realizatsiia v Afrytsi [The idea of “Global Britain” and its implementation in Africa]. (2020, liutyi 25). *Den* Retrieved from: <https://day.kyiv.ua/article/ekonomika/ideya-hlobalnoyi-brytaniyi-ta-yi-yi-realizatsiya-v-afrytsi> [in Ukrainian].
- Korniichuk, L., & Bodnarenko, Kh. (2024). Afrykanskyi rehion u heopolitychnykh interesakh Spoluchenykh Shtativ Ameryky na suchasnomu etapi [The African region in the geopolitical interests of the United States of America at the present stage]. *Mizhnarodni vidnosyny: teoretyko-praktychni aspekty*, (14), 19–37. <https://doi.org/10.31866/2616-745X.14.2024.319348> [in Ukrainian].
- Lanoviuk, L. (2022). Kliuchovi aspekty stanovlennia derzhavnosti u krainakh Afrykanskooho kontynentu v XX–XXI st. [Key aspects of statehood formation in African countries in the 20th–21st centuries]. *Acta de Historia & Politica: Saeculum XXI, IV*, 19–27 [in Ukrainian].
- Mikheichenko, M. (2025). PAR v suchasni systemi mizhnarodnykh vidnosyn v Pivdennii Afrytsi [South Africa in the modern system of international relations in Southern Africa]. *Filosofia ta politolohiia v konteksti suchasnoi kultury*, 11(2), 95–102. <https://doi.org/10.15421/351922> [in Ukrainian].
- Mishyn, O. (2021). Afryka yak prioritetnyi napriam zovnishnoi polityky Ukrainy [Africa as a priority direction of Ukraine's foreign policy]. Retrieved from: <https://ud.gdip.com.ua/wp-content/uploads/2022/01/64-2021.pdf> [in Ukrainian].
- Natsionalnyi instytut stratehichnykh doslidzhen. (2024, April 25). Do Dnia Afryky. Vidnosyny Ukrainy z derzhavamy Afrykanskooho kontynentu [On Africa Day: Ukraine's relations with African states]. Retrieved from: <https://niss.gov.ua/news/komentari-ekspertiv/do-dnya-afryky-vidnosyny-ukrayiny-z-derzhavamy-afrykanskooho-kontynentu> [in Ukrainian].
- Oliinyk-Diomochko, M. (2025). Suchasnyi stan ta perspektyvy rozvytku spivpratsi mizh Ukrainoiu ta krainamy Afryky [The current state and prospects of cooperation between Ukraine and African countries]. *Visnyk NLU imeni Yaroslava Mudroho. Serii: Filosofiia, filosofii prava, politolohiia, sotsiolohiia*, 1(64). <https://doi.org/10.21564/2663-5704.64.324582> [in Ukrainian].
- Petrushenko, K. O., & Roslon, D. T. (2025). Osnovni napriamy zovnishnoi polityky Alzhiru [The main directions of Algeria's foreign policy]. *Rehionalni studii: naukovyi zbirnyk*, (41), 156–160. Retrieved from: <http://regionalstudies.uzhnu.uz.ua/archive/41/27.pdf> [in Ukrainian].
- Savchenko, M. V., & Shkurat, O. Ye. (2024). Tendentsii rozvytku afrykanskooho kontynentu v suchasni modeli svitovoi ekonomiky [Trends in the development of the African continent in the modern world economy model]. *Aktualni problemy ekonomiky*, (5), 6–16 [in Ukrainian].
- Ukrainska media-merezha. (2021, March 23). Nil rozbratu: chy bude viina mizh Yehyptom i Efiopiieiu cherez Vidrozhennia? [The Nile of discord: Will there be a war between Egypt and Ethiopia over the Renaissance?]. *UMN*. Retrieved from: <https://umn.ua/news/775> [in Ukrainian].
- Ukrinform. (2024, May 24). Holod zahrozhuie shchonaimenshe 55 milionam afrykantsiv – OON. [Hunger threatens at least 55 million Africans – UN]. *Ukrinform*. Retrieved from: <https://www.ukrinform.ua/rubric-world/3851816-golod-zagrozuie-sonajmense-55-miljonam-afrikanciv-oon.html> [in Ukrainian].
- Fedun, I., Oleinikov, Yu., & Sepicheva, O. (2022). Torhovelne spivrobitnytstvo Ukrainy z krainamy Pivnichnoi Afryky [Trade cooperation of Ukraine with the countries of North Africa]. *Ekonomika ta suspilstvo*, (46), 215–222. <https://doi.org/10.32782/2524-0072/2022-46-23> [in Ukrainian].
- Chistiakova, I. M., Kryvdina, I. B., Tataki, D. D., Kudlai, I. V., & Haitan, V. V. (2021). *Konspekt leksii z dystsypliny “Zovnishnia polityka krain Azii, Afryky ta Latynskoi Ameryky”* [Lecture notes on “Foreign policy of Asian, African and Latin American countries”]. Odesa: DU “Odeska Politekhnikha” [in Ukrainian].
- CISA Newsletter. (2025, May 28). Terrorism financing in the Sahel/West Africa: Mechanisms, drivers, and responses. *CISA Newsletter*. Retrieved from: <https://cisanewsletter.com/index.php/terrorism-financing-in-the-sahel-west-africa-mechanisms-drivers-and-responses/> [in English].

- Coffie, A., & Tiky, L. (2021). Exploring Africa's agency in international politics. *Africa Spectrum*, 56(3), 1–11. <https://doi.org/10.1177/00020397211050080>[in English].
- Edozie, R. K., & Khisa, M. (2022). *Africa's new global politics: Regionalism in international relations*. Lynne Rienner Publishers. [in English].
- Institute for Economics & Peace. (2025). *Global Terrorism Index 2025: Measuring the impact of terrorism*. Retrieved from: <https://www.visionofhumanity.org/wp-content/uploads/2025/03/Global-Terrorism-Index-2025.pdf>[in English].
- International Committee of the Red Cross. (2023, November 23). Africa: ICRC alarmed at lack of humanitarian access for 26 million people. Retrieved from: <https://www.icrc.org/en/document/icrc-alar> [in English].
- International Committee of the Red Cross. (n.d.). *South Africa*. Retrieved from: <https://www.icrc.org> [in English].
- Railway Supply. (2025, June 25). SSHA investuiut \$500 mln u projekt zaliznytsi v Afrytsi [USA to invest \$500 million in railway project in Africa]. Railway Supply. Retrieved from: <https://www.railway.supply/uk/ssha-investuyut-500-mln-u-pro%D1%94kt-zalizniczi-v-africzi/> [in Ukrainian].
- Reuters. (2020, September 29). Africa's low fatality rates from coronavirus puzzles scientists. LiveMint. Retrieved from: <https://www.livemint.com/news/world/africa-s-low-fatality-rates-from-coronavirus-puzzles-scientists-11601359433522.html> [in English].
- Siaw, E. K. (2025). Ideology and the question of agency in Africa's international relations: The case of Ghana. *Third World Quarterly*, 46(4), 665–685. <https://doi.org/10.1080/01436597.2025.2500570> [in English].
- Vines, A. (2025, January 24). Africa in 2025: Economic growth despite persistent problems. *Chatham House*. Retrieved from: <https://www.chathamhouse.org/2025/01/africa-2025-economic-growth-despite-persistent-problems> [in English].
- Williams, P. D. (2011). *War and conflict in Africa*. Polity Press. [in English].
- Wikipedia contributors. (n.d.). HIV/AIDS in Africa. *Wikipedia*. Retrieved from: https://en.wikipedia.org/wiki/HIV/AIDS_in_Africa [in English].
- World Health Organization. (2019). *World malaria report 2018*. Retrieved from: <https://www.who.int/news/item/19-11-2018-this-year-s-world-malaria-report-at-a-glance> [in English].
- World Health Organization. (2022). WHO is supporting African countries to strengthen monkeypox surveillance and response actions. Retrieved from: <https://extranet.who.int/sph/news/who-supporting-african-countries-strengthen-monkeypox-surveillance-and-response-actions> [in English].

Дата надходження статті: 29.09.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Петасюк Олена Іванівна,

кандидат історичних наук, доцент кафедри новітньої історії України

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

orcid.org/0000-0002-8122-0050

olenapetasyuk@gmail.com

ОЛЕКСА НОВАКІВСЬКИЙ – УЧЕНЬ КРАКІВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ МИСТЕЦТВ

Краківські мистецькі традиції були одними з найвпливовіших у Європі кінця XIX – початку XX століття (Ян Матейко, Ян Станіславський, Станіслав Виспянський, Леон Вичулковський, Яцек Мальчевський та інші). Учнями Краківської академії мистецтв з багатьох обставин були українці, зокрема Олекса Новаківський. Він послідовно здобував професійну освіту та вдосконалював свій таланти у Краківській академії мистецтв більше десяти років, отримавши три срібні й одну золоту медалі. Український імпресіонізм у живописі походив із цієї Академії, яка мала високий європейський рівень. На такому ж рівні працювали різноманітні студії завдяки реформатору та ректору Я. Фалату. Студентів приваблював до Академії авторитет польських художників-викладачів. Вони не лише володіли педагогічними здібностями, а й були близькими духові українських учнів. Так, Я. Станіславський вивчив плеяду пейзажистів-імпресіоністів, як-от О. Новаківський, М. Бурачек, М. Жук, Іван Труш та інші. О. Новаківський звернув увагу на один із засобів художнього арсеналу Я. Станіславського, колірний тон. Незважаючи на різноманітні впливи у своїй творчості, він виробив власний унікальний стиль та не був подібним ні до кого. За допомогою колірного тону художник створював «ліричні імпресії», де художні форми проглядалися на рівні звуку. Колір в О. Новаківського вирізнявся свіжістю та теплотою. Порівняно з іншими учнями Краківської академії мистецтв, для нього була характерною «нервова пульсація лінії».

Краків – це місто, де перетиналися українські та польські мистецькі шляхи. Відповідно, ми сприймаємо його як місце історичної пам'яті та комеморації українського та польського народів. У науковій розвідці наголошується на важливості культурних перетинів і взаємодій народів, що були значимими ще до часу глобалізації. Краківська академія мистецтв дала О. Новаківському фундаментальні професійні знання, навички, широку художню ерудицію, пам'ять про незабутню творчу атмосферу, про об'єднавчий творчий дух українського та польського студентства. Яскравою творчою індивідуальністю, невгамовною працелюбністю О. Новаківський посів власне місце як у національній, так і в європейській культурах.

Ключові слова: Краківська академія образотворчих мистецтв, польські та українські художники, імпресіонізм, Краків, колористика.

Petasyuk Olena,

Ph. D. in History,

Associate Professor at the Department of Modern History of Ukraine

Taras Shevchenko National University of Kyiv,

orcid.org/0000-0002-8122-0050

olenapetasyuk@gmail.com

OLESKA NOVAKIVSKIY – STUDENT OF THE KRAKOW ACADEMY OF ARTS

Krakow art traditions were among the most influential in Europe in the late 19th – early 20th century. (Jan Matejko, Jan Stanislawsky, Stanislaw Wyspianski, Leon Vychulkovsky, Jacek Malczewski, and others). Their pupils due to many conditions were Ukrainians, including Oleksa Novakivskiy. He consistently attained professional education and improved his talent at the Krakow Academy of Fine Arts for almost 10 years, received three silver and one gold

medal. Ukrainian impressionism in painting came from this Academy, which had a high European level. On the same level, a variety of studies were working thanks to reformer and Rector J. Falatu. The students were attracted to the Academy by the credibility of Polish artists-teachers.

They not only possessed teaching skills but also were close to the spirit of the Ukrainian pupils. Thus, J. Stanislawski taught a galaxy of impressionistic landscape painters like O. Novakivskiy, M. Burachek, M. Zhuk, Ivan Trush and others. Novakivskiy took note of one of the means of artistic arsenal of Stanislawski as color tone. Despite the various influences in his work, he developed a unique style and was not like anyone else. With it, the artist created “lyrical impressions” where artistic forms could be seen on the sound level. Novakivskiy’s color choice was distinguished by freshness and warmth. Compared to other students of the Krakow Academy of Arts, he was characterized by a “nervous pulsation of the line”. Krakow is a city where Ukrainian and Polish artistic ways have crossed. Accordingly, we perceive it as a place of historical memory and commemoration of Ukrainian and Polish people. The scientific research emphasizes the importance of cultural intersections and interactions between different nations, which were significant even before the era of globalization. The Krakow Academy of Arts gave O. Novakivskiy fundamental professional knowledge, skills, broad artistic erudition, memory of an unforgettable creative atmosphere and of the unifying creative spirit of Ukrainian and Polish students. With his bright creative individuality and indefatigable diligence, O. Novakivskiy took his own place in both national and European cultures.

Key words: Krakow Academy of Fine Arts, Polish and Ukrainian artists, Impressionism, Krakow, colouristics.

Постановка проблеми. В історії мистецтва остання третина XIX ст. пройшла під знаком початку змагань між традиційними і новаторськими формами, що врешті перемогли. Точкою відліку варто вважати виставку імпресіоністів у Квадратному салоні Лувру 1874 р. Оскільки життя тоді вирізнялося наростанням динаміки як суспільних, так і культурних проявів, то буквально за декілька десятиліть імпресіонізм переростає в постімпресіонізм – фактично відбувся остаточний перехід до нового мистецтва XX ст. Маніфестом «шукачів нових доріг» стало: не наслідувати стовідсотково враження від реальності, а, зберігаючи життєподібність, перетворювати всі предмети, дещо стилізуючи їх; відштовхуючись від імпресіонізму, передавати триваліші стани життя, настроїв з елементами філософії та символізму. Це стало художнім обличчям постімпресіоністів, зокрема українського митця, вінничанина Олекси Новаківського, 90-річчя відбуття в засвіти якого згадуємо цього року. Актуальність вивчення творчої спадщини художника підсилена ностальгією за справжнім самотнім мистецтвом, його історією, отже, запитом на дослідження життя та творчості яскравих постатей українського художнього живописного простору, що сприятиме більш змістовному розумінню малодосліджених сторінок життєпису представників національної культурної еліти межі XIX–XX ст. Наукова розвідка наголошує на культурних перетинах і взаємодіях народів, що були важливими ще в доглобальну епоху.

Аналіз досліджень та публікацій. Постать О. Новаківського, його художня творчість стали

об’єктом і предметом вивчення передусім дослідників української діаспори, які на полях періодичних видань (наприклад, «Альманах українського студентського життя у Кракові») вивчали сторінки розвитку українського мистецтва та його яскравих представників. Енциклопедія українознавства – національна енциклопедія (робота над якою була розпочата після завершення Другої світової війни, її вдосконалення триває і досі) – цінне інформаційне термінологічне сховище з історії та культури українського народу, яке є ключем до нескінченного самопізнання українців. Тут відшуковуємо важливі дані про О. Новаківського, про локацію і період, що містяться в полі нашої наукової уваги (Енциклопедія українознавства: Словникова частина, 1993–2003).

Праці авторитетних дослідників історії національного мистецтва, як-от Д. Антонович (Антонович, 1926), М. Голубець (Голубець, 1994), Д. Горняткевич (Горняткевич, 1931; Горняткевич, 1994), І. Кейван (Кейван, 1984), І. Крип’якевич (1994), інших, заклали благодатний бекграунд вивчення життя та творчості митців, зокрема й О. Новаківського. Чимало важливої інформації щодо О. Новаківського та його мистецького обличчя міститься у працях В. Овсійчука (Овсійчук, 1998) та В. Абліцова (Абліцов, 2003). Правнучка О. Новаківського – Іванна Матковська – увела до наукового обігу окремі архівні документи 1890-х – 1900-х рр. із Краківської академії образотворчих мистецтв імені Яна Матейка: свідоцтва Олекси Новаківського 1892–1901 навчальних років про студії у Школі образотворчих мистецтв у Кракові

та свідоцтва Олекси Новаківського 1901–1904 навчальних років про навчання в Академії образотворчих мистецтв у Кракові, на відділі малярства у школі професора Л. Вичулковського, а також матеріали вибраних польських наукових і періодичних видань 1890-х – 1930-х рр. щодо деяких аспектів навчання О. Новаківського у Кракові (1892–1904 рр.) та виставкової діяльності у Кракові та Варшаві (Матковська, 2003).

Мета статті – осмислити основні віхи із краківського періоду життя Олекси Новаківського та деякі його біографічні факти; з'ясувати, якою духовно-творчою атмосферою було наповнене навчання у Краківській академії мистецтв; коло яких польських митців-викладачів оточувало О. Новаківського, які з них справили вплив на формування художньої манери митця; у чому полягала її унікальність.

Виклад основного матеріалу. З 1892 р. більше десяти років О. Новаківський закладав свій професійний фундамент у Краківській академії мистецтв (яка мала гідний рівень поруч із Віденською, Мюнхенською, Паризькою, Петербурзькою академіями), де поміж інших українських учнів він чи не найкраще виявив здобутки свого навчання, отримавши у другому півріччі 1899/1900 н. р. золоту медаль (II півріччя 1896/1897 н. р. – перша срібна медаль, II півріччя 1897/1898 н. р. – друга срібна медаль, II півріччя 1898/1899 н. р. – третя срібна медаль) (Матковська, 2023, с. 156, 157), що дало підстави дослідникам його життя зазначити одержимість молодого митця в навчанні (Горняткевич, 1931, с. 41; Овсійчук, 1998, с. 30–32). У даній статті звернемо наукову увагу саме на цей період життя О. Новаківського (1892–1913 рр.), де він стверджувався як художник, де відшуковував джерела до творчості. «Коли мова йде про учнів, згадаємо і про вчителів», як зазначав український громадський та мистецький діяч Б. Лепкий (Лепкий, 1931, с. 16), який волею долі також у цей період перебував у Кракові на посаді професора Ягеллонського університету (кафедра української літератури) (Горняткевич, 1994, с. 1161) і спілкувався з О. Новаківським.

Краків – одне з найдавніших польських міст і давнє місто польсько-українського культурного діалогу. У Кракові в цей час набувала сил мистецько-наукова спільнота, загалом модерністський рух «Молода Польща», місто перетворювалося на центр духовно-творчих

шукань молодого покоління як поляків, так і тих, хто здобував тут освіту чи працював. Кількість українців у місті збільшується із другої половини XIX ст. (коли Краків належав до Австро-Угорської імперії) в основному завдяки студентству в різних вищих школах (1888 р. – 60 осіб, 1911 р. – 200 осіб) (Горняткевич, 1994, с. 1161). Видатна плеяда польських художників, яка тоді викладала у Краківській академії мистецтв, справила неоціненний вплив на формування творчої особистості О. Новаківського, фактично він був їх креатурою або, як репрезентував його М. Голубець, – «експонентом краківського постімпресіонізму» (Голубець, 1994, с. 567).

Краківська академія мистецтв постала 1818 р. як школа рисунку й малярства найстарішого польського університету – Ягеллонського. У шкільних переписах, які збереглися, зокрема від 1873 р., вже знаходимо п'ять вихованців-українців (Горняткевич, 1931, с. 41). Директором школи був художник-реаліст Ян Матейко (1838–1893 рр.), під керівництвом якого О. Новаківський навчався перший рік. Ян Матейко – найвидатніший представник течії історизму в польському живописі, основоположник національної школи історичного живопису, творчість якого була відома та популярна серед кола українських художників (Бабенко & Гриценко, с. 160–161).

Ректором уже Академії (статус від 1900 р.) став представник реалізму та пейзажного імпресіонізму Юліан Фалат (1853–1929 рр.), який запросив до співпраці імпресіоніста Яна Станіславського (1860–1907 рр.), художника-символіста, графіка, письменника, театрального діяча Станіслава Виспянського (1869–1907 рр.), майстра побутового жанру Леона Вичулковського (1852–1936 рр.), для яких у процесі навчання головним був талант учня, а не його походження чи віра (Лепкий, 1931, с. 16). У вільній творчій атмосфері студенти багато дискутували про новини європейського культурного життя, здійснювали колективні виїзди на етюди тощо. Припускаємо, що під час формування власної мистецької школи у Львові цей досвід спілкування в демократичному форматі вчитель – учень позитивно прислужився О. Новаківському. У контексті розглядуваної теми важливо те, що польські педагоги та митці відзначалися ще й тим, що були близькими за

світосприйняттям і духом українським учням, наприклад, М. Бойчуку, М. Бурачеку, І. Северину, І. Трушу й іншим.

Новоспечений ректор мав на меті розвиток мистецької індивідуальності під гаслами імпресіоністичного пленеризму, сецесії, символізму. Ю. Фалат тримав руку на пульсі часу, тому реформував роботу Краківської академії мистецтв (далі – КАМ), зокрема ввів нові курси, наприклад, малювання краєвидів, покликавши читати його Я. Станіславського в 1897 р., який справив великий вплив на О. Новаківського й інших своїх студентів, «проповідуючи євангеліє імпресіонізму» (Горняткевич, 1931, с. 40; Голубець, 1994, с. 563; Абліцов, 2003, с. 37). Дана постать посідає особливе місце в історії польсько-українських взаємин у культурі. Я. Станіславський народився в с. Вільшани Звенигородського повіту, згодом після закордонних студій часто відвідував Україну, тому не дарма з його маленьких краєвидів до нас промовляє Україна, за висловом Б. Лепкого (Лепкий, 1931, с. 15): наприклад, пейзажі «Пасіка на Україні», «Тополі», «Вітряки» або жанрові картини, як-от «Лірник» та інші (ЕУ, 2000, Т. 8, с. 3025). «Поет української природи» з ентузіазмом переносив на полотно ефектні вирізки з неї, і цим замилюванням до пейзажу зумів надихнути цілу низку українських учнів, окрім О. Новаківського, також І. Труша, М. Бурачека, В. Масляникова, М. Жука, І. Кулеця (Голубець, 1994, с. 563–564). Ті ж надихнули деяких старших майстрів, зокрема високого майстра побутового жанру М. Пимоненка, зовсім до імпресіоністів перейшов П. Левченко. «Досить було Станіславському стати професором Краківської академії, як українська артистична молодь у значному числі з-поза обох боків Збруча, замість Петербурга, потягнулася до Кракова» (Антонович, 1926, с. 14).

В імпресіонізмі особливе місце належить природі. Не дарма Леонардо да Вінчі вважав живопис породженням природи та родичем Бога. Імпресіоністи працювали на природі (плер), отже, могли тонко передати її стани, зокрема найтонші переливи сонячного світла. У живописі українські митці стоять особливо близько до природи. Уважається, що саме Я. Станіславський, як професор Краківської академії, вніс до пейзажу імпресіоністичне сприйняття: учні Я. Станіславського

прозрілими очима дивилися на природу рідного краю і ставили великі завдання перед собою – «показати всі чари, якими ми оточені щодень, <...> збудити заспані художні здібності свого народу» (Абліцов, 2003, с. 38). Тому не випадково саме завдяки художникам історія українського пейзажу стала сприйматися як історія українського національного характеру (Абліцов, 2003, с. 41). Усе це дало підстави, зокрема Д. Антоновичу, стверджувати, що «вплив Станіславського був благодійним для українського малярства» (Українська культура, 1993, с. 343), зокрема й для О. Новаківського, який взяв на замітку «головну зброю» із мистецького арсеналу Я. Станіславського – кольорові тональності, барви, а не малюнок як такий (Антонович, 1926, с. 9). О. Новаківський у 1900 р. навіть відмовився від почесної стипендії імені Урбанського, щоб залишитися в Академії ще на два роки в пейзажному класі Я. Станіславського (Овсійчук, 1998, с. 32). Цілком закономірно, коли 1917 р. у Києві на хвилі національної революції постала власна Академія мистецтв, то з восьми професорів першого призову троє були представниками школи Я. Станіславського: Бойчук, Жук, Бурачек. О. Новаківського також було покликане на викладання до Академії, але через обставини він так і не доїхав до Києва.

У творчості Олекси Новаківського зустрічалися впливи багатьох професорів КАМ, зокрема її вихованця протягом 1877–1879 рр. живописця та графіка Л. Вичулковського. Він творчо працював у багатьох українських містах до початку 1890-х рр., розвивав українські мотиви у краєвидах, побутових сценах: «Оранка на Україні», «Копання буряків», «Сіяч» тощо (Мистецтво України. Біографічний довідник, 1997, с. 328). У Л. Вичулковського О. Новаківський навчався два роки. Це були різні за темпераментом митці. На відміну від свого блискавичного вчителя, О. Новаківський довго виношував власні образи. Проте від нього він перейняв метод свідомого ламання форми заради поглиблення образу. І так само, як Л. Вичулковський, він став робити нотатки, заповнені вщент роздумами й ескізними композиціями (Овсійчук, 1998, с. 31, 32).

Деякі дослідники вважають, що О. Новаківський багато завдячував символісту, засновнику мистецької спілки «Штука» Яцеку

Мальчевському, який був професором школи рисунку протягом 1896–1900 рр. Про вплив Я. Мальчевського свідчить портрет І. Голубовського (1905 р.) роботи О. Новаківського (Овсійчук, 1998, с. 94).

Український художник зазнав також впливу С. Виспянського (у свою чергу учня Я. Матейка). Про це виразно свідчить, зокрема, полотно О. Новаківського «Втрачені надії / Визволення» (1903–1908 рр.). С. Виспянський входив до лівого крила групи «Молода Польща». Був знайомий з українським письменником-експресіоністом і громадським діячем В. Стефаніком, який у той час навчався у Краківському університеті.

В останні роки перебування в Польщі О. Новаківський пробує працювати в історичному жанрі, спираючись на реалістичні традиції Я. Матейка. Свідченням цього є ескізи «Шевченко», «Довбуш», «Суд на Запорозькій Січі» та інші.

Варто наголосити, що на творчості кожного самобутнього митця можна відстежити багатоманітні впливи середовища, серед якого він жив, особливо наставників і педагогів. Митець із багатим внутрішнім життям, зі ставленням до живопису як справді до чогось божественного, О. Новаківський постійно експериментував, був шукачем свого обличчя (тому його картини різних періодів неможливо підводити під єдиний знаменник і тому, з іншого боку, у загальному підсумку, його вважають найпослідовнішим представником сецесії в українському мистецтві того часу). Творчі пошуки митця відбувалися в межах європейського культурологічного поля. Незважаючи на всі обставини, О. Новаківський створив власний стиль, інші художні впливи не відтінювали його оригінальні творчі вияви.

Художня манера О. Новаківського, окрім вищезгаданих формальних ознак постімпресіонізму, має низку особливостей, притаманних тільки їй, що дозволяє не сплутати його із жодним іншим митцем. По-перше, звернемо увагу на такі найважливіші зображальні й емоційні засоби живопису, як колір і колорит: О. Новаківський «відзначався стихійним талантом колориста, буйним розмахом та експресією» (Кейван, 1984, с. 34). Польський критик В. Ковальчук у відгуку на виставку О. Новаківського 1932 р. у Варшаві

зазначав, що український митець у композиціях «шаліє потоками кольорів» (Матковська, 2023, с. 162). Колір в О. Новаківського вирізнявся свіжістю, теплотою, чуттєвістю; краєвиди, квіти схожі на «ліричні постімпресії», що відповідало українській ліричній вдачі («Хата дружини» (1905 р.), «Хата в селі Могила» (1906 р.), «Соняшники» (1910 р.), «Квітник жінки» (1911 р.)).

По-друге, порівняно з іншими учнями Краківської академії мистецтв, для нього характерна «нервова пульсація лінії» (Овсійчук, 1998, с. 30). За висловом Яніни Кіліан Станіславської, «твори Новаківського пульсують» (Матковська, 2023, с. 163). Він «переважав агресивністю своєї колористики й характеристичним для малярів «Молодої Польщі» підходом до теми. Чисте малярство з утаєною символікою барвних площ і ліній було тоді новиною на галицькому ґрунті» (Голубець, 1994, с. 567).

По-третє, дослідники вказують на наявність чи відчуття музики у творах цього неординарного майстра кольору, уживають терміни «кологістичні гами», «кологістична симфонія», «кологістові тональності» тощо. Він мав талант такого інтуїтивного творчого мислення, що за допомогою кологістичного зображення створювало ілюзію сприйняття художніх образів на рівні звукових.

Про себе, як яскраву індивідуальність, О. Новаківський уперше заявив у 1901 р. у Львові, беручи участь у другій виставці професійного «Товариства для розвою руської штуки», директором якої був І. Труш, де художники репрезентували себе саме як українських митців. Справжньої популярності О. Новаківський зажив саме у Кракові, де були влаштовані його персональні виставки. Зокрема, у «Нарисах з історії української культури» І. Кейван згадує про першу виставку (1905 р.) образів митця; у дослідженні «О. Новаківський» В. Овсійчука – про участь митця в посмертній виставці (1907 р.) Я. Станіславського та виставку 1911 р.

Справжнім тріумфом О. Новаківського стала збірна виставка 1911 р., влаштована в місцевій Палаті мистецтв, яка здивувала в доброму сенсі навіть поціновувачів митця, стала своєрідним прощанням із Краковом. В окремішній почесній залі С. Виспянського український художник виставив понад сто творів (Овсійчук, 1998, с. 116).

Туди ввійшли такі полотна: «Жінка із дитиною» (1899 р.), «Білий бичок» (1904 р.), «Діти» (1905 р.), «Коляда» (1907–1910 рр.), «Весна» (1909 р.), «Автопортрет» (1911 р.) та багато десятків інших, що свідчить про його плідність як митця і активний творчий темперамент. Деякі полотна були створені ним у с. Могила під Краковом, куди він оселився з 1903 р., де одружився з Маріанною-Розалією Пальмовською (Матковська, 2023, с. 160) і прожив до від'їзду до Львова. Звернемо увагу на такий біографічний факт із «Могильського періоду», як знайомство у Кракові з меценатом, лікарем Йосипом Гогульським і його родичем по жіничиній лінії І. Голубовським, який став другом митцю. Саме І. Голубовський спричинився до серії полотен О. Новаківського про українські Карпати, коли запросив його на Бойківщину в 1909 р. До речі, фінансово допомагали йому навчатися на перших порах Бжозовська (у

маєтках якої служив єгером батько художника) та її брат граф Т. Грохольський.

Висновки. Отже, Краківська академія мистецтв дала Олексі Новаківському фундаментальні професійні знання, навички, широку художню ерудицію, пам'ять про незабутню творчу атмосферу, про об'єднавчий творчий дух українського та польського студентства. Краків став одним із тих міст, де формувалася новий мистецький світогляд майже цілого покоління тогочасних українських культурних діячів. Це було місце, де перетнулися шляхи розвитку української та польської культур, що мало взаємні позитивні наслідки. Краків став місцем історичної пам'яті та комеморації двох народів. Краків загартував митця як морально, так і фізично. Яскравою творчою індивідуальністю, невгамовною працелюбністю Олекса Новаківський посів власне місце як у національній, так і в європейській культурі.

Список використаних джерел:

- Абліцов, В. (2003). *Ностальгія*. Львів: Світ, 184 с.
- Антонович, Д. (1926). *Ян Станіславський (1860–1907)*. Прага: Вид-во укр. молоді, 15 с.
- Бабенко, О. & Гриценко, К. (2017). Українська тематика в живописі поляка. В *Україна – Польща: стратегічне партнерство в системі геополітичних координат*: збірник наукових праць Міжнародної науково-практичної конференції, м. Київ, 16–17 березня 2017 р. (с. 160–161).
- Голубець, М. (1994). Мистецтво. В І. Крип'якевич (ред.) *Історія української культури* (с. 425–591). Київ: Либідь.
- Горняткевич, Д. (1931). Українці у Краківській Академії мистецтв. В *Альманах українського студентського життя у Кракові*, 37–42. <http://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/10891/file.pdf>.
- Горняткевич, Д. (1994). Краків. В *Енциклопедія українознавства: Словникова частина. Репринтне відтворення видання 1955–1995 рр.* (Т. 3). Львів: НТШ, 1161–1162.
- Енциклопедія українознавства: Словникова частина. (1993–2003). (Т. 1–11). Репринтне відтворення видання 1955–1995 рр. Львів: НТШ.
- Кейван, І. (1984). *Нариси з історії української культури, Українське образотворче мистецтво* (Кн. 3). Едмонтон: Об'єднання українських письменників в Екзилі «Слово», 234 с.
- Крип'якевич, І. (ред.). (1994). *Історія української культури*. Київ: Либідь. 656 с.
- Кудрицький, А. (ред.) (1997). *Мистецтво України. Біографічний довідник*. Київ: Українська енциклопедія ім. М. П. Бажана. 700 с.
- Лепкий, Б. (1931). «Гарно було ...». В *Альманах українського студентського життя у Кракові*, 11–18. <http://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/10891/file.pdf>
- Матковська, І. (2023). Олекса Новаківський: Невідомі сторінки навчання і життя з архівних матеріалів Краківської академії мистецтв. *Художня культура. Актуальні проблеми*, 19 (1), 153–167. [https://doi.org/10.31500/1992-5514.19\(1\).2023.283145](https://doi.org/10.31500/1992-5514.19(1).2023.283145)
- Овсійчук, В. (1998). *Олекса Новаківський*. Львів: [б. в.], 332 с.
- Ульяновська, С. (упор.) (1993). *Українська культура: Лекції за редакцією Д. Антоновича*. Київ: Либідь. 592 с.

References:

- Ablitsov, V. (2003). *Nostalhiia [Nostalgia]*. Lviv: Svit [in Ukrainian].
- Antonovych, D. (1926). *Yan Stanislavskyi (1860–1907) [Jan Stanisławski (1860-1907)]*. Praha: Vyd-vo ukr. molodi. [in Ukrainian].
- Babenko, O., & Hrytsenko, K. (2017). *Ukrainska tematyka v zhyvopysi poliaka [Ukrainian themes in the art of a Pole]*. *Ukraina – Polshcha: stratehichne partnerstvo v systemi heopolitychnykh koordynat*: zbirnyk naukovykh prats Mizhnar. nauk.-prakt. konf. (pp. 160–161). Kyiv, Ukraina. [in Ukrainian].

Entsyklopediia ukrainoznavstva: Slovnykova chastyna. (1993–2003). (Vol. 1–11) [Encyclopedia of Ukrainian Studies. Dictionary part]. Reprintne vidtvorennia vydannia 1955–1995. Lviv: NTSh. [in Ukrainian].

Holubets, M. (1994). Mystetstvo [Art]. In: Krypiakevych I. (Ed.) *Istoriia ukrainskoi kultury* (p. 425–591). Kyiv: Lybid. [in Ukrainian].

Horniatkevych, D. (1931) Ukraintsi v Krakivskii Akademii mystetstv [Ukrainians at the Krakow Academy of Arts]. *Almanakh ukrainskoho studentskoho zhyttia v Krakovi*. 37–42. Retrieved from: <http://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/10891/file.pdf> [in Ukrainian].

Horniatkevych, D. (1994). Krakiv [Krakow]. In: *Entsyklopediia ukrainoznavstva: Slovnykova chastyna*. Reprintne vidtvorennia vydannia 1955–1995 rr. (Vol. 3). Lviv: NTSh, 1161–1162. [in Ukrainian].

Keivan, I. (1984). Narysy z istorii ukrainskoi kultury, Ukrainske obrazotvorche mystetstvo [Essays on the history of Ukrainian culture, Ukrainian fine arts]. Kn. 3. Edmonton: Obiednannia ukrainskykh pysmennykiv v Ekzyli “Slovo”. [in Ukrainian].

Krypiakevych, I. (Ed.). (1994). *Istoriia ukrainskoi kultury* [History of Ukrainian Culture]. Kyiv: Lybid. [in Ukrainian].

Kudrytskyi, A. (Ed.). (1997). *Mystetstvo Ukrainy. Biografichniy dovidnyk* [Art of Ukraine. Biographical guide]. Kyiv: Ukrainska entsyklopediia im. M. P. Bazhana. [in Ukrainian].

Lepkyi, B. (1931). “Harno bulo ...” [“It was good ...”]. *Almanakh ukrainskoho studentskoho zhyttia v Krakovi*, 11–18. Retrieved from: <http://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/10891/file.pdf> [in Ukrainian].

Matkovska, I. (2023). Oleksa Novakivskyi: Nevidomi storinky navchannia i zhyttia zarkhivnykh materialiv Krakivskoi akademii mystetstv [Oleksa Novakivskyi: Unknown pages of study and life from the archival materials of the Krakow Academy of Arts]. *Khudozhnia kultura. Aktualni problemy*, 19 (1), 153–167. Retrieved from: [https://doi.org/10.31500/1992-5514.19\(1\).2023.283145](https://doi.org/10.31500/1992-5514.19(1).2023.283145) [in Ukrainian].

Ovsiichuk, V. (1998). Oleksa Novakivskyi [Oleksa Novakivskyi]. Lviv: [N. p.]. [in Ukrainian].

Ulianovska, S. (Ed.). (1993). *Ukrainska kultura: Lektsii za redaktsiieiu D. Antonovycha* [Ukrainian Culture: Lectures edited by D. Antonovych]. Kyiv: Lybid. [in Ukrainian].

Дата надходження статті: 30.09.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК 737:164.02+316.75:[94:159.953](477)«1995»

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.17>**Потильчак Олександр Валентинович,***доктор історичних наук,**професор кафедри всесвітньої історії та археології**Українського державного університету імені Михайла Драгоманова**orcid.org/0000-0003-3518-9280**Scopus-Author ID: 57247728500**Researcher ID: ABF-2675-2020**o.v.potylchak@udu.edu.ua***Перепелюк Ольга Максимівна,***доктор філософії (історія та археологія),**доцент кафедри історії та етнології України**Українського державного університету імені Михайла Драгоманова**orcid.org/0000-0001-7261-5811**Scopus-Author ID: 58118239200**o.m.perepeliuk@udu.edu.ua*

МОНЕТИ ЯК НОСІЇ ПАМ'ЯТІ: РАДЯНСЬКИЙ НАРАТИВ «ВЕЛИКОЇ ВІТЧИЗНЯНОЇ ВІЙНИ» У ПЕРШИХ КОМЕМОРАТИВНИХ ЕМІСІЯХ УКРАЇНИ (1995)¹

Метою статті є комплексний аналіз перших пам'ятних монет України, уведених в обіг у 1995 році, які стали продуктом пострадянської візуальної, семантичної та ідеологічної інерції. На основі міждисциплінарного підходу, що поєднав герменевтику та семіотику візуальних образів, теорію пам'яті (cultural memory studies), методи візуальної історії та мистецтвознавчого аналізу, дискурс-аналіз текстових легенд і термінології, нумізматичну методіку та контекстуальний історичний аналіз, у дослідженні простежено художню стилістику, іконографічні рішення та текстові коди, що репродукують пізньорадянський комеморативний канон. Розкрито механізми збереження радянських наративів «Великої Вітчизняної війни» в перших емісіях Національного банку України (НБУ), зокрема через відсутність власної національної медальєрної школи, виробничу залежність від Московського монетного двору та несформованість державної символічної політики у 1990-х роках. Виявлено, що перші пам'ятні монети України випущені НБУ у 1995 році стали скоріше продуктом пострадянської інерції, а не національної політики пам'яті. Вони зафіксували момент, коли політична незалежність формально настала, але ментально й символічно Україна ще продовжувала залишатися частиною пострадянського імперського простору, що тяжіла до метрополії. Тематика монет відтворює радянський міф «Великої Вітчизняної війни», без спроби інтегрувати український досвід, коригувати терміни чи пропонувати нові смислові рамки в межах дискурсу Другої світової війни. Текстова мова монет закріплює їх семантичну тяглість із СРСР, а не з українською традицією. Встановлено, що монети 1995 року не лише не відображали українського погляду на події Другої світової війни, але й «вписували» Україну у радянську історико-ідеологічну парадигму як «етнографічну республіку», відтворюючи відповідні композиційні рішення, термінологію та семантичні акценти. Дослідження демонструє необхідність критичного переосмислення ранніх нумізматичних практик як важливих джерел для розуміння пострадянської тягlosti та формування сучасної української політики пам'яті.

Ключові слова: «Велика Вітчизняна війна», візуальна мова, ідеологія, комеморативні емісії, «міста-герої», медальєрне мистецтво, Національний банк України, нумізматика, пам'ятні монети, політика пам'яті, радянський дискурс.

¹ Стаття публікується в рамках виконання проєкту держбюджетного фундаментального наукового дослідження на тему: «Деміфологізація національного історичного наративу в інформаційному просторі та суспільному дискурсі України (1991-2024 рр.)». Наказ МОН України від 25 лютого 2025 р. № 369. Державний реєстраційний номер: 0125U001518.

Potylchak Oleksandr,
*Doctor of Historical Sciences,
Professor at the Department of World History and Archaeology
Drahomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0003-3518-9280
Researcher ID: ABF-2675-2020
Scopus-Author ID: 57247728500
o.v.potylchak@udu.edu.ua*

Perepeliuk Olha,
*Ph.D. of History and Archaeology,
Associate Professor at the Department of History and Ethnology of Ukraine
Drahomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0001-7261-5811
Scopus-Author ID: 58118239200
o.m.perepeliuk@udu.edu.ua*

COINS AS CARRIERS OF MEMORY: THE SOVIET NARRATIVE OF THE “GREAT PATRIOTIC WAR” IN UKRAINE’S FIRST COMMEMORATIVE ISSUES (1995)

The aim of this article is to provide a comprehensive analysis of the first commemorative coins of Ukraine, introduced into circulation in 1995, which emerged as products of post-Soviet visual, semantic, and ideological inertia. Employing an interdisciplinary approach that combines the hermeneutics and semiotics of visual imagery, cultural memory studies, methods of visual history and art-historical analysis, discourse analysis of textual legends and terminology, numismatic methodology, and contextual historical inquiry, the study traces the artistic style, iconographic solutions, and textual codes that reproduce the late-Soviet commemorative canon.

The research reveals the mechanisms through which Soviet narratives of the “Great Patriotic War” were preserved in the first issues of the National Bank of Ukraine – particularly due to the absence of an established national medallic tradition, the technological and institutional dependence on the Moscow Mint, and the underdeveloped symbolic state policy of the 1990s. It is demonstrated that the commemorative coins released by the National Bank of Ukraine in 1995 were shaped more by post-Soviet inertia than by any coherent national memory policy. They captured a moment in which political independence had formally been achieved, yet mentally and symbolically Ukraine continued to remain embedded within the post-Soviet imperial space oriented toward its former metropole.

The thematic content of the coins reproduces the Soviet myth of the “Great Patriotic War,” without attempts to integrate the Ukrainian historical experience, modify terminology, or offer new interpretative frameworks within the broader discourse of the Second World War. The textual language of the coins reinforces their semantic continuity with Soviet, rather than Ukrainian, traditions. The study establishes that the 1995 issues not only failed to articulate a distinct Ukrainian perspective on the events of the Second World War but also inscribed Ukraine into the Soviet historical-ideological paradigm as an “ethnographic republic,” reproducing corresponding compositional structures, terminology, and semantic emphases.

The findings underscore the necessity of critically re-examining early numismatic practices as significant sources for understanding post-Soviet continuity and the formation of contemporary Ukrainian memory policy.

Key words: Great Patriotic War, visual language, ideology, commemorative issues, hero cities, medallic art, National Bank of Ukraine, numismatics, commemorative coins, memory policy, Soviet discourse.

Вступ. Перші пам’ятні монети України, введені в обіг у 1995 році, є феноменом у національній нумізматиці, адже вони постали в момент, коли формальна політична незалежність держави ще не супроводжувалася сформованою національною політикою пам’яті, власною художньою школою або естетичною парадигмою візуальної репрезентації історії. Вироблені на Московському монетному дворі

та виконані у стилістиці пізньорадянської медальєрної школи, ці монети трансливали сюжети «Великої Вітчизняної війни» та канон радянського пантеону «міст-героїв», фактично відтворюючи у нових політичних умовах знайомі імперські наративи. Така ситуація поставила під сумнів здатність ранніх комеморативних емісій України слугувати інструментом формування власної державницької символічної

традиції та відображати український погляд на події Другої світової війни.

Питання художньо-семантичної залежності цих монет від радянської традиції виходить за межі вузько нумізматичної проблематики, адже воно вмонтоване у ширший контекст пострадянської інерції культурної пам'яті та репрезентації минулого у візуальних медіа. Аналіз перших емісій НБУ дає змогу простежити, яким чином радянські ідеологи, термінологія та візуальна мова продовжили існувати у нумізматичній продукції незалежної держави та як це вплинуло на конструювання української ідентичності у 1990-х роках.

Постановка проблеми. Попри важливість перших комеморативних емісій 1995 року для історії української нумізматики, їхній зміст виразно демонструє смислову, композиційну та ідеологічну тяглість радянської традиції. Проблема полягає у тому, що ці монети, які мали б стати актом національного символічного самоствердження, фактично репродукували радянський дискурс «Великої Вітчизняної війни» та образ України як «етнографічної республіки» радянського типу. Невирішеним залишається питання: чому перша нумізматична продукція незалежної України не стала носієм нових смислів, а зберегла радянську семантику – та що це означає для розуміння ранньої української політики пам'яті?

Актуальність проблеми дослідження зумовлена необхідністю критичного переосмислення ранніх етапів формування національної політики пам'яті України, зокрема того, як символічні практики незалежної держави продовжували відтворювати радянські ідеологеми та візуальні наративи. Пам'ятні монети 1995 року – перший офіційний інструмент репрезентації історичного минулого у нумізматичному форматі – демонструють складність і суперечливість переходу від імперсько-радянських схем до модерної української культурної традиції. Дослідження цих емісій дозволяє не лише реконструювати пострадянську інерцію у сфері пам'яті, а й простежити механізми несформованості національного символічного дискурсу та причинно-наслідкові зв'язки між технологічною залежністю, відсутністю художніх інституцій і домінуванням радянських схем репрезентації війни. У контексті триваючої в Україні деколонізації гуманітарного знання

та політики пам'яті дослідження таких проблем набуває особливого значення.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Питання української комеморативної нумізматики 1990-х років досі не стало предметом системного міждисциплінарного аналізу, особливо у контексті політики пам'яті та візуального конструювання історичного наративу. Наявні праці переважно фіксують технічні параметри монетних емісій або окреслюють загальні тенденції розвитку нумізматики незалежної України, не виходячи на рівень глибинного семантичного та ідеологічного аналізу ранніх пам'ятних випусків.

У дослідженнях з історії комеморативних монет НБУ переважає описовий формат: фіксація дат уведення в обіг, накладів, основних сюжетів і коротких характеристик художніх рішень (Банкноти і монети України, 2005). Такі матеріали є важливими з точки зору джерельної бази, однак вони не ставлять питання про символічний зміст монет, їхню роль у репрезентації національної історії або про трансляцію радянських ідеологем, візуальних та текстових кодів у період ранньої незалежності.

Водночас у суміжних галузях – студіях пам'яті, візуальній історії, культурології, постколоніальних дослідженнях – активно розробляються концепти, релевантні для інтерпретації пам'ятних монет як носіїв політики пам'яті. Зокрема, Георгій Касьянов демонструє, як політика пам'яті трансформувалася в Україні та сусідніх державах упродовж 1980–2000-х рр., особливо під впливом державних стратегій легітимації та політичних міфів (Касьянов, 2018). У студіях Владислава Гриневича простежено еволюцію офіційних і суспільних моделей комеморації 8–9 травня, що демонструє поступовий відхід від радянського тріумфально-героїчного канону до гуманістичних і жертвоцентричних рамок пам'яті (Гриневич, 2011, с. 111–127). Праці Олександра Гриценка, присвячена політиці пам'яті президентів України, дозволяє інтерпретувати ранні комеморативні практики 1990-х рр. як наслідок несформованості державної символічної стратегії та інерційного відтворення радянських смислових моделей (Гриценко, 2017; Гриценко, 2020, с. 118–141). Дослідження Андрія Портнова акцентує на багатовекторності українських інтерпретацій Другої світової війни та співіснуванні

радянських, національних і європейських наративів пам'яті, що створює аналітичну рамку для осмислення пам'ятних монет як поля символічного компромісу й транзитивності (Портнов, 2009, с. 206–218). У сукупності ці праці формують теоретичний контекст, у межах якого перші пам'ятні монети України 1995 року можуть бути розглянуті не лише як нумізматичні об'єкти, а як візуальні носії пострадянської інерції та незавершеної деколонізації історичної пам'яті.

У цьому ж контексті варто згадати свіжу працю одного з співавторів цього дослідження, присвячену деміфологізації образу Богдана Хмельницького в українській філателії та нумізматиці, що демонструє, як візуальні образи на монетах стають інструментом реконфігурації історичної пам'яті (Потильчак, 2025, с. 223–227).

Спроби осмислити як і чому з'явився гранд наратив «великої вітчизняної війни», яким було та залишається досі його міфологічне наповнення та які прийоми застосовувалися для його конструювання, зроблено авторами та упорядниками науково-популярної книжки «Війна і міф. Невідома Друга світова». Автори праці, за влучним висловлюванням одного з упорядників видання Олександра Зінченка, у форматі «історичного фаст-фуду» намагалися задовольнити «гострий голод на інформацію про цей період в умовах інформаційної війни» (Війна і міф, 2016, с. 11–12). У книзі проаналізовано механізми конструювання радянської моделі історичної пам'яті, маніпулятивні практики виділення лише «зручних» подій та замовчування складних або травматичних аспектів війни. У цьому контексті важливими є також дослідження Віталія Лозового, в якому наратив «Великої Вітчизняної війни» 1941–1945 рр. розглядається як інструмент пропагандистської та політичної боротьби проти України (Лозовий, 2018: 282–289), і праця Дмитра Сиротюка та Олени Мармілової, присвячена інституційній деконструкції радянських наративів у сучасному українському суспільстві (Сиротюк, Мармілова, 2022, с. 282–289). Ці студії формують розуміння, як і чому російська пропаганда використовує «велику вітчизняну війну» як символічну зброю проти незалежної України. Ці праці засвідчують відхід від радянського героїко-тріумфального дискурсу на користь гуманістичного, жертвоцентричного, що акцентує на особистих історіях, втраті та травмі. Однак у більшості робіт

ця проблематика розглядається на матеріалі монументальних комплексів, музеїв, медіа та освітніх практик, тоді як нумізматичний матеріал лишається майже неосвоєною сферою комеморативних досліджень.

Окрему цінність мають розвідки з історії радянської медальєрної школи (Косарева, 1977; Кочетов, 1977, с. 14–18; Одноралов, 1983), ювілейних емісій СРСР (Смирнов, 1994) та офіційної іконографії «Великої Вітчизняної війни» (Гамов, 2000). Саме вони дозволяють ідентифікувати композиційні моделі, візуальні маркери та семантичні структури, які були безпосередньо відтворені в перших пам'ятних монетах незалежної України. У цих студіях показано, як радянська нумізMATика виконувала функцію інструменту ідеологічної стабілізації, формуючи канонізований тріумфальний образ війни без належного відображення національних сюжетів, досвіду окупації чи багатогранності українського історичного контексту.

Наразі дослідження взаємодії пострадянської візуально-сислової інерції та українських комеморативних практик у нумізматиці практично відсутні. Немає робіт, які б комплексно аналізували пам'ятні монети 1995 р. як феномен символічної залежності, де технологічні чинники (тиражування на Московському монетному дворі), відсутність власної національної художньої школи та не сформована політика пам'яті виступають взаємопов'язаними складовими єдиного процесу.

Таким чином, попри наявність окремих джерелознавчих, мистецтвознавчих та меморіальних студій, предметна ніша цього дослідження залишається заповненою лише частково. Потребує подальшого вивчення питання: яким чином перші українські пам'ятні монети відтворювали радянські наративи та голоси минулого, чому не стали інструментом формування модерної державницької візуальної мови, і як ці монети репрезентують перехідний, ще не деколонізований стан української символічної культури 1990-х років. У цьому сенсі пам'ятні монетні емісії є ще одним «полем репрезентації», яке можна аналізувати спираючись на методи *memory studies*.

Об'єкт цього дослідження – перші пам'ятні монети України 1995 року як елемент комеморативної практики Національного банку України.

Предметом дослідження є міждисциплінарний аналіз візуально-стилістичних,

семантичних, текстових та ідеологічних характеристик перших пам'ятних монет незалежної України 1995 року, простеження взаємодії цих емісій з радянською традицією та пострадянським культурним контекстом.

Мета статті – комплексно проаналізувати перші пам'ятні монети України як прояв пострадянської візуальної та ідеологічної інерції та визначити їхню роль у формуванні ранньої української меморіальної політики.

У цьому контексті **завданнями дослідження** постають: висвітлення історичних обставин створення та введення в обіг пам'ятних монет НБУ 1995 року; дослідження їх художніх, іконографічних та стилістичних параметрів; аналіз текстової мови та семантичних кодів, що відтворювали радянський дискурс пам'яті; встановлення рівня репрезентації українських символів та національних історичних сюжетів на монетах 1995 року; виявлення чинників, які зумовили тяглість радянських наративів у перших комеморативних емісіях незалежної України; зіставлення ранніх пам'ятних монет з подальшими випусками НБУ для визначення динаміки трансформації українського дискурсу історичної пам'яті.

Методологія та методи дослідження ґрунтуються на міждисциплінарному підході, який поєднує: а) герменевтику та семіотику візуальних образів для тлумачення монет як носіїв смислів; б) теорію пам'яті (cultural memory studies), що дозволяє інтерпретувати монети як інструменти політики пам'яті; в) методи візуальної історії та мистецтвознавчого аналізу для дослідження стилю, іконографії та композиції монет; г) дискурс-аналіз текстових легенд та радянських термінів; д) нумізматичну методіку для визначення технічних параметрів, накладів, виробничих умов; е) контекстуальний історичний аналіз, що враховує політичні, культурні та інституційні чинники перехідного періоду.

У дослідженні *застосовано методи*: іконографічного та стилістичного аналізу візуальної мови монет; структурного аналізу композиційних рішень та їхнього зв'язку з радянською медальєрною традицією; метод контент-аналізу текстових легенд та їхніх семантичних домінант; порівняльно-історичний метод для зіставлення українських емісій із випусками пам'ятних монет пізнього радянського періоду; метод інституційного аналізу для виявлення виробничих

і організаційних чинників, що визначили обставини та умови тиражування перших пам'ятних монет України; метод інтерпретації для реконструкції смислових та ідеологічних акцентів.

Наукова новизна дослідження. Уперше здійснено комплексний міждисциплінарний аналіз пам'ятних монет України 1995 року як феномену пострадянської символічної інерції, що поєднує нумізматику, візуальну історію, студії пам'яті, мистецтвознавство та дискурс-аналіз. Авторами визначено механізми відтворення радянського комеморативного канону у перших емісіях Національного банку України, зокрема через іконографію та композиційну структуру, використання радянської термінології та шрифтових стандартів, семантичну рамку «Великої Вітчизняної війни», репрезентацію України у форматі «етнографічної республіки», а не суб'єкта історії війни. Запропоновано нове трактування монет 1995 року як індикатора незавершеності процесів деколонізації у сфері національної політики пам'яті та візуальної репрезентації минулого, що не було раніше предметом спеціальних досліджень. Уточнено роль виробничо-технологічних чинників у збереженні радянських композиційних та смислових моделей у перших українських комеморативних емісіях. Уведено до наукового обігу системну характеристику семантичних та ідеологічних кодів, притаманних монетам 1995 року, що дозволяє переосмислити їх не лише як нумізматичний матеріал, але як важливе джерело для вивчення української символічної культури перехідного періоду. Показано внутрішню суперечність між декларативною національною ідентичністю та фактичним відтворенням радянських моделей пам'яті, що робить ці монети унікальним кейсом для аналізу постімперських культурних практик.

Джерельну базу дослідження становлять власне пам'ятні монети України 1995 року емісії, нумізматичні каталоги, інформаційно-довідкові видання Національного банку України, огляди та описи монет у нумізматичній періодиці.

Виклад основного матеріалу дослідження. Процес деконструкції російського імперського міфу «Великої Вітчизняної війни 1941–1945 рр.» у сучасній Україні розгортався паралельно становленню національної політики пам'яті та демонтажу радянської історичної міфології.

Перші пам'ятні монети України, введені в обіг у 1995 році – «50 років Перемоги

у Великій Вітчизняній війні» та серія «Міста-герої» (Київ, Одеса, Севастополь, Керч), – посідають унікальне місце в історії української комеморативної нумізматики. Через відсутність на той момент в Україні власних технологічних і виробничих можливостей для тиражування монет, вони виготовлялися на Московському монетному дворі (Загребя, 2014, с. 50). Цей факт маркував тогочасну символічну та технологічну залежність молодого держави від пострадянського центру. Зрештою відсутність власної національної школи художньої медалі, не сформована національна політика пам'яті та інерційність пізньорадянських візуальних кодів зумовили появу монет, які формально проголошували українську суб'єктність, але змістовно репродукували естетику та семантику пізнього СРСР.

Реконструкція технічних, іконографічних і змістових параметрів цих перших нумізматичних випусків України робить можливим їх критичне осмислення у ширшому контексті української політики пам'яті 1990-х рр. Автором ескізів монет став художник Олександр Івахненко, а їх гіпсові моделі виготовили скульптори Олександр Хазов і Вячеслав Харламов (Каталог пам'ятних і ювілейних монет України 1995–1998, 1999, с. 27–28). Офіційні довідкові видання Національного банку України фіксують досить великі наклади цих монет – від 250,000 до 70,000 примірників, а дати їх введення в обіг (7 травня та 23 серпня 1995 року) збігаються з радянським календарем пам'ятних і ювілейних дат – передусім із відзначенням «Дня Перемоги» та історії «міст-героїв», централізованих у радянській системі державних свят (Банкноти і монети України 1990–2004, с. 148–149, 211).

Ці перші емісії НБУ не могли стати, й не стали альтернативою радянській комеморативній традиції «Великої Вітчизняної війни» в нумізматиці, а певним чином продовжували її, втілюючи у візуальній мові, термінології, хронології та відображенні фабули подій, акцентуючи на Україні не як на суб'єкті боротьби з нацизмом, а як на просторі спільної боротьби радянського народу з «німецьким фашизмом». З огляду на відсутність у 1995 р. у НБУ власного виробничого циклу, залежність від Москви виглядала не лише технологічною, а й символічною. Парадоксально, але пам'ятні монети держави, яка щойно вийшла з імперського центру, починали

свою історію з відтворення саме його художньо-ідеологічних стандартів.

Тематика та зміст перших випусків пам'ятних монет України засвідчують очевидну спадкоємність міфу «Великої Вітчизняної війни» та транслують «Велику Перемогу» та зв'язку «міст-героїв» як канонічні радянські сюжети. Зокрема, монета «50 років Перемоги у Великій Вітчизняній війні» [Див.: Рис. 1] відтворює всю структуру радянського воєнного міфу – від самої термінології до іконографії. Формула «Велика Вітчизняна війна» тут не зазнала жодного переосмислення чи корекції. Відсутні маркери власне українського погляду на цю війну, не візуалізовано досвід окупації, Голокосту, багатовекторного спротиву нацистським загарбникам. Відтак, монета репрезентує радянський тріумфальний наратив, у якому національний вимір війни присутній хіба-що в спотвореній «етнографічній» формі.

Серія з чотирьох пам'ятних монет – «Міста-герої» відтворює звичний із попередніх комеморативних нумізматичних емісій СРСР 1970–1980-х рр. радянський пантеон пам'яті. Семантично сюжети «міст-героїв», Києва, Одеси, Севастополя та Керчі [Див.: Рис. 2–5] ґрунтувалися на відповідній радянській державній нагороді, а замість конструювання власного українського пантеону пам'яті молода держава фактично імпортувала готовий радянський. Ідеологічно це означало, що Україна поставала не як суб'єкт історії війни, а як територія «подвигу радянського народу».

Візуальна мова та стилістика перших пам'ятних монет України відтворює монументальний канон пізнього СРСР та композиційно повторює радянську медальєрну школу. Всі вони виконані в релятивно однаковій структурно-візуальній логіці, що передбачала наявність: а) центрального елемента у вигляді пам'ятника чи обеліска; б) симетричних другорядних архітектурних і технічних мотивів; в) мінімуму людських образів (за виключенням етнографізованої жіночої фігури на монеті «Перемога у Великій Вітчизняній війні»); г) суворой рівноваги горизонтальних ліній. Такі композиції характерні для радянських ювілейних монет 1960–1980-х рр., покликаних фіксувати «історію перемог» держави (Памятные и юбилейные монеты СССР, 1990, с. 21, 23, 29). Саме тому на перших пам'ятних монетах України не було

місця модерним українським мистецьким впливам, зокрема вітчизняній школі графіки 1920–1930-х рр., експресивності діаспорного мистецтва чи символічному модернізму.

Характерний жіночий образ у традиційному народному одязі на монеті «Перемога у Великій Вітчизняній війні» – це алегорія України [Див.: Рис. 1]. Проте, ця постать не уособлювала державу, вона не була ні політичною, ні модерною, а скоріше мала характерний для радянської практики репрезентації «національних республік» культурно-етнографічний зміст. Така візуальна мова представляла Україну не самостійним суб'єктом із власною політичною традицією, а «культурною одиницею» в колишньому союзовому просторі.

На монетах серії «міста-герої» [Див.: Рис. 2–5] останні поставали як «радянські фортеці» не маючи жодного зв'язку з історичним минулим України. Тут ми не побачимо українських

символів влади, не помітимо модерних українських архітектурних акцентів, або асоціацій з історією української державності. Натомість, на монетах наявні традиційні для радянської пам'ятно-нумізматичної та медальєрної стилістики кораблі Чорноморського флоту (Севастополь, Керч) [Див.: Рис. 3, 5], індустріальні потужності (Одеса) [Див.: Рис. 4], обеліск Слави (Київ) [Див.: Рис. 2]. Таким чином «міста-герої» постають не як елементи українського урбанізованого простору, а як частина радянської військово-імперської географії.

Окремого аналізу потребує текстова мова перших українських комеморативних монет, що видає їх як семантично спадкових з політикою пам'яті пізнього СРСР. Ці нумізматичні випуски в частині легенд повністю, без будь-якої адаптації в нових умовах формально незалежної держави, наслідували радянський «словник пам'яті» у його ключових для історичного



Рис. 1. «Перемога у Великій Вітчизняній війні 1941-1945». Памятна монета. Мідно-нікелевий сплав. Вага (г) 14,35. Діаметр (мм) 33,0. Наклад 250,000. Московський монетний двір. Введено в обіг 07.05.1995 р. (Загреб, 2015, с. 50)



Рис. 2. «Місто-герой Київ». Памятна монета. Мідно-нікелевий сплав. Вага (г) 14,35. Діаметр (мм) 33,0. Наклад 100,000. Московський монетний двір. Введено в обіг 23.08.1995 р. (Загреб, 2015, с. 50)



Рис. 3. «Місто-герой Керч». Памятна монета. Мідно-нікелевий сплав. Вага (г) 14,35. Діаметр (мм) 33,0. Наклад 75,000. Московський монетний двір. Введено в обіг 23.08.1995 р. (Загреба, 2015, с. 50)



Рис. 4. «Місто-герой Одеса». Памятна монета. Мідно-нікелевий сплав. Вага (г) 14,35. Діаметр (мм) 33,0. Наклад 75,000. Московський монетний двір. Введено в обіг 23.08.1995 р. (Загреба, 2015, с. 50)



Рис. 5. «Місто-герой Севастополь». Пам'ятна монета. Мідно-нікелевий сплав. Вага (г) 14,35. Діаметр (мм) 33,0. Наклад 75,000. Московський монетний двір. Введено в обіг 23.08.1995 р. (Загреба, 2015, с. 50)

міфу «Великої Перемоги» термінах та хронології – «Велика Вітчизняна війна», «місто-герой», «1941–1945» (Гусев, 2017, с. 30). Така лексика радянської політики пам'яті повністю замовчувала період 1939–1941 рр., ігнорувала інтеграцію українських наративів про окупацію та жертви війни, фіксувала війну з «німецьким фашизмом» як історію «радянського подвигу». Відтак, текстова мова монет не містить жодного натяку на національне переосмислення Другої світової війни.

Не менш важливе семантичне навантаження несуть шрифтові й композиційні коди, закладені технічними параметрами текстових композицій на монетах перших українських пам'ятних емісій 1995-го року. Так, слова «місто-герой» візуально домінують над назвою держави – «Україна». Застосовані шрифти наслідують та відтворюють відповідні радянські стандарти 1980–1990-х рр., а спроба створити власний український шрифтовий стиль навіть не простежується. Таким чином текст слугує своєрідним семіотичним містком, що пов'язує перші пам'ятні монети України з емісіями пізнього СРСР, а не з власною національно-державницькою традицією графіки (Монеты страны Советов, 2008).

Семантичні та ідеологічні коди досліджуваних монетних емісій також суто радянські. З цих монет Україна не виглядає як суб'єкт історії війни, а постає як певний простір її радянської героїки. Оскільки у радянському наративі Україна не виступала окремою стороною війни, то перші монети незалежної держави повністю відтворили цю модель. У візуальному ряду пам'ятних монет 1995 року немає українських військових чи командирів, відсутні пов'язані з Україною бойові операції. Тут марно шукати хоча б якесь утілення образу української державності, а є лише простір, на якому діє «радянський народ».

Ще однією семантичною особливістю перших пам'ятних монет України є тріумфальність перемоги та повне ігнорування травми війни. Зокрема, їх візуально-текстовий ряд ігнорує теми втрат серед цивільного населення, депортацій, Голокосту, радянських репресій. Це радикально відрізняє їх від сучасної європейської моделі меморіалізації Другої світової війни, а за духом наближає до радянського героїко-тріумфального дискурсу, що критично описаний у сучасних студіях пам'яті.

Для випусків пам'ятних монет НБУ 1995 року характерним є символічне «вписування» України у російський історичний простір. У цьому контексті спостерігаємо поєднання кількох чинників. По-перше – це місце тиражування монет – Московський монетний двір. По-друге – їх суто радянські тематика, композиція, семантика та ідеологічне наповнення. По-третє – наскрізна імперська термінологія в її радянсько-російській редакції, що посилюється повною відсутністю на монетах навіть натяків на українські іконографічні традиції. У такому вигляді перша комеморативна продукція НБУ формувала сутнісно псевдонаціональний продукт, що заявляв про незалежність, але змістовно й візуально відтворював модель «радянської союзної республіки».

Висновки. Отже, перші пам'ятні монети України 1995 року стали скоріше продуктом пострадянської інерції, а не національної політики пам'яті. Вони зафіксували момент, коли політична незалежність формально настала, але ментально й символічно Україна ще продовжувала залишатися частиною пострадянського імперського простору, що тяжіла до метрополії.

Тематика монет безперечно відтворює радянський міф «Великої Вітчизняної війни», без спроби інтегрувати український досвід, коригувати терміни чи пропонувати нові смислові рамки в межах дискурсу Другої світової війни. Візуальна мова перших комеморативних емісій – це радянський монументальний канон, у якому Україна представлена як культурно-етнографічна одиниця, а міста трактуються як радянські форпости, а не центри української історії. Текстова мова монет закріплює семантичну тяглість із СРСР, а не з українською традицією. Радянська термінологія не переосмислюється, а відтворюється буквально. Іконографічні рішення вмонтовують Україну в естетику «національної республіки в складі Союзу РСР», де відсутня державницька символіка, а домінує імперський тріумфальний наратив.

З огляду на ці характеристики монети 1995 року є важливим джерелом для вивчення пострадянської символічної залежності та незавершеності процесу деколонізації української національної пам'яті. На цьому тлі особливо помітний контраст з пізнішими емісіями НБУ, що засвідчили досить повільну, поступову, але глибоку трансформацію українського

комеморативного наративу – від радянської героїки до українського гуманістичного, суб'єктного та антивоєнного дискурсу. Відтак досліджуваний матеріал демонструє, що нумізматичні

практики є не лише технічним або художнім явищем, а індикатором ширших процесів символічного переосмислення минулого та формування національної ідентичності у пострадянську добу.

Список використаних джерел:

Банкноти і монети України 1990–2004 роки. Інформаційно-довідковий журнал. Додаток до журналу «Вісник Національного банку України». 2005. Вип. 9. 228 с.

Війна і міф. Невідома Друга світова (2016) / упоряд. О. Зінченко, В. В'ятрович, М. Майорова. Харків: Книжковий клуб «Клуб сімейного дозвілля», 272 с.

Гамов, В. И. (2000). Образ войны в культуре. Москва, Б.и.

Гриневич, В. А. (2011). Політика пам'яті Другої світової війни в Україні: у пошуках ідентичності та консолідації. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України*. № 4. С. 111–127.

Гриценко, О. (2020). Пам'ять про Другу світову війну в Україні: декомунізація дискурсу державної політики і меморіальних практик. *Культура пам'яті сучасного українського суспільства: трансформація, декомунізація, європеїзація: монографія* / Гриценко О., Гончаренко Н., Кузнецова І. та ін. Київ: Ін-т культурології НАН України. С. 118–141.

Гриценко, О. (2017). *Політика пам'яті президентів України (1994–2014): підґрунтя, послання, реалізація, результати*. Київ: К.І.С., 1136 с.

Гусев, С. О. (2017). Каталог монет СССР и России 1918–2018. Москва: Cosns Moscow, 114 с.

Загребя М. (2015). Монети України 1992–2014: Каталог. 10-те вид., перероб. та допов. Київ: Логос, 244 с.

Касьянов Г. (2018). *Past Continuous: Історична політика 1980–2000-х: Україна та сусіди*. Київ: Лаурис, Антропос-Логос-Фільм, 420 с.

Каталог пам'ятних і ювілейних монет України 1995–1998 (1999). *Українська нумізматика і боністика*. № 1. С. 25–46.

Каталог українських монет 1991–1997 рр. (1998). *Нумізматика і фалеристика*. № 1. С. 6–13.

Косарева, А. В. (1977). *Искусство медали*. Москва: Искусство, 192 с.

Кочетов, А. (1977). Советское медальерное искусство на современном этапе. *Искусство*. № 12. С. 14–18.

Лозовий, В. С. (2018). Маніпулювання історією Великої Вітчизняної війни як складова пропагандистської кампанії проти України. *Вісник Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Історичні науки*. Вип. 11. С. 282–289.

Монеты страны Советов. Юбилейные и памятные монеты из драгоценных металлов 1921–1991: каталог-справочник / А. И. Широков, М. Золотарев, В. Сорокин. Москва: Духовная Нива, 2008. 151 с.

Памятные и юбилейные монеты СССР. Каталог / С. И. Ганичев, А. В. Юров, И. А. Мочалов, Н. С. Голяшева, Е. Н. Кукушкина. Москва: Финансы и статистика, 1990. 64 с.

Потильчак, О. (2025). Деміфологізація постаті гетьмана Богдана Хмельницького в українській філателії та пам'ятній нумізматиці. *Матеріали VIII Всеукраїнської науково-практичної конференції (з міжнародною участю) «Культурно-історична спадщина України: перспективи дослідження та традиції збереження», присвяченої 430-й річниці від дня народження Б. Хмельницького (Черкаси, ЧДТУ, 04 грудня 2025 р.)* / упоряд.: Лазуренко В. М., Стадник І. Ю., Яшан О. О., Литвин О. В.; МОН України, Черкаський державний технологічний ун-т. Черкаси: ЧДТУ. С. 223–227.

Портнов, А. В. (2009). «Велика Вітчизняна війна» в політиках пам'яті Білорусі, Молдови та України: кілька порівняльних спостережень. *Україна Модерна*, №4(15). С. 206–218.

Сиротюк, Д. Г., Мармілова, О. С. (2022). Інституційна деконструкція міфу «Великої Вітчизняної війни» в Україні. *Вісник студентського наукового товариства Донецького національного університету імені Василя Стуса*. Вип. 14. Т. 1. С. 87–91.

Смирнов, А. В. (1994). *Юбилейные и памятные монеты СССР и России, 1965–1994*. Москва: Лик, 140 с.

Одноралов, Н. В. (1983). Техника медальерного искусства: учебное пособие. Москва: Изобразительное искусство, 160 с.

References:

Banknoty i monety Ukrainy 1990–2004 roky. (2005). *Informatsiino-dovidkovyi zhurnal. Dodatok do zhurnalu "Visnyk Natsionalnoho banku Ukrainy"* [Banknotes and Coins of Ukraine 1990–2004. Reference journal. Supplement to the journal «Bulletin of the National Bank of Ukraine»], 9. 228 s. [in Ukrainian].

Gamov, V. I. (2000). *Obraz voyny v kulture* [The Image of War in Culture]. Moskva [in Russian].

Ganichev, S. I., Yurov, A. V., Mochalov, I. A., Goliashova, N. S., & Kukushkina, E. N. (Ed.). (1990). *Pamiatnye i yubileinye monety SSSR. Katalog* [Commemorative and Jubilee Coins of the USSR: Catalogue]. Moskva: Finansy i statistika. [in Russian].

- Gusev, S. O. (2017). *Katalog monet SSSR i Rossii 1918–2018* [Catalogue of Coins of the USSR and Russia 1918–2018]. Moskva: Cosns Moscow. [in Russian].
- Hrynevych, V. A. (2011). Polityka pamiaty Druhoi svitovoi viiny v Ukraini: u poshukakh identychnosti ta konsolidatsii [The politics of memory of World War II in Ukraine: In search of identity and consolidation]. *Naukovi zapysky Instytutu politychnykh i etnonatsionalnykh doslidzhen im. I. F. Kurasa NAN Ukrainy* [Scientific Notes of the I. F. Kuras Institute of Political and Ethnonational Studies of the NAS of Ukraine], (4), 111–127. [in Ukrainian].
- Hrytsenko, O. (2020). Pamiat pro Druhu svitovu viinu v Ukraini: dekomunizatsiia dyskursu derzhavnoi polityky i memorialnykh praktyk [Memory of World War II in Ukraine: Decommunization of state policy discourse and memorial practices]. In O. Hrytsenko, N. Honcharenko, I. Kuznietsova, et al., *Kultura pamiaty suchasnoho ukrainskoho suspilstva: transformatsiia, dekomunizatsiia, yevropeizatsiia* [Memory culture of contemporary Ukrainian society: Transformation, decommunization, Europeanization] (pp. 118–141). Kyiv: Institute of Cultural Studies of the NAS of Ukraine. [in Ukrainian].
- Hrytsenko, O. (2017). *Polityka pamiaty prezidentiv Ukrainy (1994–2014): pidgruntia, poslannia, realizatsiia, rezultaty* [Memory Policy of the Presidents of Ukraine (1994–2014): Background, Messages, Implementation, Results]. Kyiv: K.I.S. [in Ukrainian].
- Kochetov, A. (1977). Sovetskoe medal'ernoie iskusstvo na sovremennom etape [Soviet Medal Art at the Contemporary Stage]. *Iskusstvo*, 12, 14–18. [in Russian].
- Kosareva, A. V. (1977). *Iskusstvo medali* [The Art of the Medal]. Moskva: Iskusstvo. [in Russian].
- Katalog pam'iatnykh i yuvileinykh monet Ukrainy 1995–1998. (1999). [Catalogue of Commemorative and Jubilee Coins of Ukraine 1995–1998] *Ukrainska numizmatyka i bonistyka*, 1, 25–46. [in Ukrainian].
- Katalog ukrainskykh monet 1991–1997 rr. (1998). [Catalogue of Ukrainian Coins 1991–1997]. *Numizmatyka i falerystyka*, 1, 6–13. [in Ukrainian].
- Kasianov, H. (2018). *Past Continuous: Istorychna polityka 1980–2000-kh: Ukraina ta susidy* [Past Continuous: Historical Policy of the 1980s–2000s: Ukraine and Its Neighbours]. Kyiv: Laurus; Antropos-Logos-Film. [in Ukrainian].
- Lozovyi, V. S. (2018). Manipuluvannia istoriieiu Velykoi Vitchyznianoï viiny yak skladova propahandystskoi kampanii proty Ukrainy [Manipulation of the History of the Great Patriotic War as a Component of the Propaganda Campaign against Ukraine]. *Visnyk Kamianets-Podilskoho natsionalnoho universytetu imeni Ivana Ohienka. Istorychni nauky*, 11, 282–289. [in Ukrainian].
- Odnoralov, N. V. (1983). *Tekhnika medal'ernoho iskusstva: uchebnoe posobie* [Techniques of Medal Art: A Textbook]. Moskva: Izobrazitelnoe iskusstvo. [in Russian].
- Pastushenko, L. (2020). *Polityka pamiaty v Ukraini: vyklyky ta dyskursy* [Memory Policy in Ukraine: Challenges and Discourses]. Lviv: Vydavnytstvo UKU. [in Ukrainian].
- Portnov, A. V. (2009). “Velyka Vitchyzniana viina” v politykakh pamiaty Bilorusi, Moldovy ta Ukrainy: kilka porivnialnykh sposterezhen [“The Great Patriotic War” in the memory politics of Belarus, Moldova, and Ukraine: Several comparative observations]. *Ukraina Moderna* [Modern Ukraine], 4(15), 206–218. [in Ukrainian].
- Potylchak, O. (2025). Demifolohizatsiia postati hetmana Bohdana Khmelnytskoho v ukrainskii filatelii ta pamiatnii numizmatystsi [Demythologization of the Figure of Hetman Bohdan Khmelnytsky in Ukrainian Philately and Commemorative Numismatics]. In: Lazurenko, V. M., Stadnyk, I. Yu., Yashan, O. O., & Lytvyn, O. V. (Comps.), *Materialy VIII Vseukrainskoi naukovo-praktychnoi konferentsii...* (pp. 223–227). Cherkasy: ChDTU. [in Ukrainian].
- Shirokov, A. I., Zolotarev, M., & Sorokin, V. (2008). *Monety strany Sovetov. Yubileinye i pamiatnye monety iz nedragotsennykh metallov 1921–1991: katalog-spravochnik* [Coins of the Soviet Country. Jubilee and Commemorative Coins from Non-Precious Metals 1921–1991: Reference Catalogue]. Moskva: Dukhovnaia Niva. [in Russian].
- Smirnov, A. V. (1994). *Yubileinye i pamiatnye monety SSSR i Rossii, 1965–1994* [Jubilee and Commemorative Coins of the USSR and Russia, 1965–1994]. Moskva: Lik. [in Russian].
- Syrotiuk, D. H., & Marmilova, O. S. (2022). Instytutsiina dekonstruktsiia mifu “Velykoi Vitchyznianoï viiny” v Ukraini [Institutional Deconstruction of the “Great Patriotic War” Myth in Ukraine]. *Visnyk studentskoho naukovoho tovarystva Donetskoho natsionalnoho universytetu imeni Vasylia Stusa*, 14(1), 87–91. [in Ukrainian].
- Zahreba, M. (2015). *Monety Ukrainy 1992–2014: Katalog* (10th ed.) [Coins of Ukraine 1992–2014: Catalogue]. Kyiv: Lohos. [in Ukrainian].
- Zinchenko, O., Viatrovych, V., & Maiorova, M. (Eds.). (2016). *Viina i mif. Nevidoma Druha svitova* [War and Myth: The Unknown Second World War]. Kharkiv: Knyzhkovyi klub “Klub simeinoho dozvillia”. [in Ukrainian].

Дата надходження статті: 25.10.2025

Дата прийняття статті: 10.12.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Федченко Євгенія Едуардівна,
Ph.D., асистент кафедри історії мистецтв
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
orcid.org/0000-0001-9050-3338
fedcenkoevgenia5@gmail.com

ПАРТЕНОПА ЯК МІФ І СИМУЛЯКР: ВІД АНТИЧНОЇ СИРЕНИ ДО КІНЕМАТОГРАФІЧНОГО ОБРАЗУ

У статті здійснено аналіз образу Партенопи: від античності до її сучасного кінематографічного втілення у фільмі П. Соррентіно «Партенопа» (2024 рік). Виявлено два основні архетипи, що домінують у літературному та візуальному пласті джерел, а саме Партенопа як міфічна істота (сирена – напівптаха і напівлюдина) і як прекрасна жінка із трагічною історією.

Для аналізу нами була застосована концепція Ж. Бодріяра гіперреальності та симулякрів, що дозволило відстежити трансформацію образу сирени в умовах постмодерного візуального наративу, де міф поступово втрачає первинний зміст. Ідентифіковано, як ключові порядки симуляції образу, за Ж. Бодріяром, транслюються у фільмі, починаючи від занурення головної героїні в естетизовану копію реальності до її поступового дистанціювання від нав'язаної ролі.

Відзначено, що головна героїня в цій кінострічці постає симулякром класичної жіночої краси, що підкреслюється візуальними кінематографічними прийомами (крупними планами, зверненням до античної іконографії, музичним супроводом тощо). Водночас основний сюжетний розвиток фільму генерується як її спроба вийти за межі ролі міфічної сирени та симулятивного світу.

Простежено, що ключовим моментом «збою» системи є смерть брата Партенопи, єдина подія, яку неможливо повністю симулювати. Саме після неї починаються активні пошуки ідентичності головного протагоніста через акторську майстерність, інтелектуальну діяльність та релігійний досвід. Проте й ці спроби не ведуть до автентичного «Я», адже кожна з обраних сфер виявляється частиною системи.

Так, фінальне рішення Партенопи покинути утопійний Неаполь та розпочати викладання у Тренто тлумачиться як відмова від відтворення міфу й бажання індивідуального досвіду поза рамками ілюзорних конструктів. Повернення у фіналі до міста дитинства інтерпретується не як повернення до витоку, а як прийняття реальності без ілюзій.

Ключові слова: Паоло Соррентіно, Партенопа, міф, Бодріяр, симулякри та симуляція, утопія.

Fedchenko Yevheniia,
Ph.D., Assistant at the Department of Art History
Taras Shevchenko National University of Kyiv
orcid.org/0000-0001-9050-3338
fedcenkoevgenia5@gmail.com

PARTHENOPE AS MYTH AND SIMULACRUM: FROM THE ANCIENT SIREN TO THE CINEMATIC IMAGE

This article analyzes the image of Parthenope, tracing its transformation from antiquity to its contemporary cinematic interpretation in Paolo Sorrentino's Parthenope (2024). Two dominant archetypes are identified across literary and visual traditions: Parthenope as a mythical creature (a siren – half-bird, half-woman) and as a beautiful woman with a tragic fate.

Jean Baudrillard's concept of hyperreality and simulacra is employed to examine how the siren's image is recontextualized within a postmodern visual narrative, where the myth gradually loses its original meaning. The analysis traces how the key stages of simulacral representation, as theorized by Baudrillard, are manifested in

the film – from the heroine's immersion in an aestheticized replica of reality to her gradual symbolic disengagement from it.

The protagonist is portrayed as a simulacrum of classical female beauty, emphasized through specific cinematographic techniques (close-ups, references to classical iconography, musical framing, etc.). At the same time, the plot development centers around her attempts to break free from the imposed role of the mythical siren and the illusory world she inhabits.

A pivotal «system failure» is marked by the death of Parthenope's brother – an event resistant to simulation. This triggers the heroine's search for identity through acting, intellectual inquiry, and spiritual experience. Yet these efforts also prove illusory, as each domain is revealed to be embedded within the system of simulacra.

Parthenope's final decision to leave utopian Naples and begin teaching in Trento is interpreted as a refusal to continue reproducing the myth and a turn toward personal experience beyond constructed illusions. Her return in the final scenes to the city of her childhood signifies not a return to origins, but an acceptance of reality without illusion.

Key words: Paolo Sorrentino, Parthenope, myth, simulacra and simulation, utopia.

Постановка проблеми. Італійський режисер П. Соррентіно відомий своїм унікальним візіонерським стилем і необароковою естетикою. У його фільмах центральними стають теми краси, любові, долі й трагедії, які резонують з античним міфотворенням. Так само, як у фокусі греко-римського міфу перебувають персонажі, які мають надзвичайні здібності, так і в кінострічках П. Соррентіно знаковими фігурами є унікальні герої, приречені фатумом, соціумом чи власними пристрастями. Із цієї перспективи цікавим здається проаналізувати одну з його останніх кіноробіт «Партенопа» (2024 р.), у якій режисер звертається до міфу про сирену Партенопу, яка є втіленням самого міста Неаполя.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Постать та кінематографічний спадок П. Соррентіно неодноразово розглядалися в американській і західноєвропейській історіографії (Kilbourn, 2020; Mariani, 2021). Водночас його новий фільм «Партенопа» поки не став предметом ґрунтовного академічного аналізу, а наявні огляди мають переважно науково-популярний характер (Vivarelli, 2025).

Щодо історіографічної традиції, у фокусі якої перебуває вивчення міфу про Партенопу, то вона частіше за все пов'язана з історією міста Неаполя. Наприклад, оксфордська збірка «Згадування Партенопи. Рецепція класичного Неаполя від античності до сьогодення» за редакцією англійських дослідників Дж. Хьюз і К. Буонджованні, в якій на основі різноманітного пласту джерел просліджується неапольська міфологія та її особливості (Buongiovanni & Hughes, 2015).

Також вельми важливими в розробленні проблеми є розвідки італійського мистецтвознавця Л. Спіна «Міф про сирену Партенопу» (Spina, 2009), «Що зазвичай співали сирени?

Quid sirenes cantare sint solitae?» (Spina, 2007). У цих текстах дослідника можна простежити актуалізацію міфів про сирен в італійській культурі різних періодів.

Теоретико-методологічні підходи. У статті буде використовуватись комплексний підхід, чого потребує обрана тематика. Нами будуть застосовані як загальнонаукові, історичні, так і методи історії мистецтв, зокрема семіотичний аналіз, що дозволяє інтерпретувати символічні та знакові аспекти міфологічного й кінематографічного образу Партенопи.

Також важливою в контексті нашого дослідження буде концепція симулякрів і симуляції французького філософа Ж. Бодріяра (Бодріяр, 2004б). Вона дозволяє проаналізувати функціонування кінематографічного образу Партенопи у просторі постмодерного нарративу.

Метою статті є аналіз образу Партенопи від античності до кінематографічного втілення у фільмі П. Соррентіно «Партенопа» крізь призму концепції симулякрів і симуляції Ж. Бодріяра.

Виклад основного матеріалу дослідження. Міф про Партенопу трапляється в багатьох античних джерелах, згідно з якими вона часто асоціюється з місцями в Неаполітанській затоці (Strabo. Geograph., V. 4.7; Schol. ad Hom. Od. XII. 39; Aristot. Mir. Ausc. 103; Tzetz. ad Lyc. 732; Pl. NH III. 61). Проте серед них ми можемо виокремити два основні трактування її образу – як сирени та як смертної дівчини. Власне як міфічна істота Партенопа є уособленням трагічної краси, яка завжди йде поруч зі смертю. Так, під цим ім'ям її вперше згадував александрійський поет Лікофрон у своїй поемі «Александра» (III ст. до Р. Х.). У ній вона представлена як одна із сирен, яка не змогла спокусити співом грецького героя Одиссея і від туги кинулась у море (Lycoph. Alex. 717–21).



Рис. 1. Афіньський червонофігурний стамнос. Самогубство сирени. V ст. до Р. Х., Британський музей (Лондон)

Пізнiша середньовiчна традицiя постулює, що Партенопа не була мiфiчною iстотою, а була прекрасною дiвчиною з острова Самос, яка обрала дiвоцтво, хоча й мала багато шанувальникiв. Проте вона пiддалась спокусi й закохалась, не змiнивши своєї обiтницi, втекла до Кампанiї, де померла. Згодом її гробниця стала символом мiста (Kelly, 2011).

Якщо говорити про iконографiю, то раннi давньогрецькi зображення сирени Партенопи малочисельнi, частiше за все вона згадується в контекстi сцен, пов'язаних iз мiфом про Одисея. Як, наприклад, на вазi iз Британського музею (рис. 1), де представлений момент її самогубства, пiсля невдалого спокушання головного героя. Вона має прекрасне дiвоче обличчя та пташиний тулуб, що вiдповiдає загальним класичним уявленням про природу сирен.

Згодом в еллiнiстичний i давньоримський перiоди виникають образи Партенопи як уособлення самого мiста Неаполя. Найчастiше ми можемо розпiзнати її зображення у профiлi прекрасної жiнки на аверсi неаполiтанських монет (рис. 2). Цi вiзуальнi iнтерпретацiї, урештi, також зазнають трансформацiї: вiд простих i грубих початкових форм до естетично витончених портретiв (Barbieri, 2007).



Рис. 2. Дiдрахма з Неаполя з портретом нiмфи Партенопи. Прибл. 320–300 рр. до Р. Х., Британський музей (Лондон)



Рис. 3. Фр. де Мура. Алгоритiя Церери iз Себетом i сиреною Партенопою, сер. XVIII ст. Приватна колекцiя

Згодом, у пiзньоантичний i середньовiчний перiоди, неаполiтанська сирена набула жiночоподiбних форм. Ця iконографiя транслювалася i в ренесансному та бароковому мистецтвi (рис. 3), поступово закрiплюючи за Партенопою образ архетипної краси iз трагiчним iдеалiзованим забарвленням.

Саме до цiєї вiзуальної традицiї звертається П. Соррентiно у своїй кiнострічцi, осучаснює мiф i водночас продовжує давню лiнiю репрезентацiї. Стосовно цього влучно зазначила в iнтерв'ю кiнооператор цього фiльму Д. Д'Антонiо: «Ми хотiли продовжити цю iдею мiфу про те, що Партенопа не опиралася поклику всього, що вiд неї очiкували, i вiршила покласти край своєму життю в легендi» (Vivarelli, 2025).

Исторiя життя Партенопи у фiльмi розгортається на фонi Неаполя та родинної вiлли, якi постають простором регенерацiї уявного, вони не є справжнiми мiсцями, а функцiонують як симулякр. З огляду на це доречно звернутися до

концепції гіперреальності Ж. Бодріяра, за якою симулякр не є просто копією, а радше образом, репрезентацією, у якій сама ідея реального вже не є означуваним (Taylor & Winkist, 2002, р. 368). Як зазначав філософ, процес симуляції образу проходить чотири стадії. Спочатку образ ще зберігає відносно достовірний зв'язок із реальністю. Далі відбувається його деформація, хоча формально покликання на реальність ще існує. На третій стадії вже приховується сам факт первинної основи, а четверта позначає повну автономізацію образу (Бодріяр, 2004а, с. 12). Надалі ми спробуємо простежити ці етапи у фільмі «Партенопа» П. Соррентіно.

Отже, відповідно до викладеного, на першій стадії симуляції об'єкт демонструється у «природному» стані. Такий образ, за Ж. Бодріяром, має «характер таїнства» (Бодріяр, 2004б, с. 12). Однак у кінострічці «Партенопа» цей етап виявляється відсутнім, адже початкова візуальна побудова кадру вже не відтворює реальний географічний простір Італії. Натомість ми бачимо авторську міфологізацію Неаполя як міста дитинства режисера, знайому глядачам ще по його фільму «Рука Бога» (2021 р.), як уособлення краси, юності та світлої меланхолії.

На це вказує низка знаків, основним з яких є ліжко-каре́та, невластиве інтер'єру сучасності, яке створює відчуття анамнезис, тобто пригадування істинного буття через образи минулого, згідно із платонівським ученням (Pl. Phaedrus, 249b – 250c). Ту ж функцію виконує і владна фігура «Бога» Команданте – голови міста, який ще до народження головної героїні передбачає її стать та ім'я (рис. 4).

Так само Партенопа постає не живою людиною, а радше образом, копією міфологічної сирени: молодою, надзвичайно красивою,

розумною та загадковою, народженою в буквальному сенсі з морської піни в 1950-му р. Її обличчя часто зняте крупним планом, нагадує античні статуї, які періодично вводить на задньому плані в кадр П. Соррентіно (рис. 5–6). Увесь її вигляд не є тілесним у сенсі фізичної присутності, радше це знакова поверхня, що функціонує як симулякр жіночої краси та бажаності.

У зв'язку із цим Ж. Бодріяр у своїй вікомній праці «Про спокусу» зазначав: «Спокушати позначає помирати як реальне і поставати у вигляді приманки. Урешті, попадаючись у власний капкан, який втягує в зачарований світ <...>» (Baudrillard, 1990, р. 69). Це абсолютно співвідноситься з образом Партенопи, яка вже в самому своєму існуванні стає приманкою як для інших поглядів, так і для самої себе.

Зрештою, очевидним стає те, що від народження інші персонажі не бачать у ній суб'єкта, вони проєктують на неї свої бажання. Зокрема, друг дитинства Сандрі протягом фільму сакралізує Партенопу. У декількох епізодах він цілує хрестик, коли бачить її (рис. 6), а згодом кардинал надягає на неї священні реліквії, уподібнюючи святій з ікони. Це відповідає другому порядку симулякра, за Ж. Бодріяром, де образ ще ніби апелює до реальності, але вже функціонує як ідеологічна фіксація, що приховує справжню суб'єктивність (Wolfreys et al., 2016, р. 94).

Незважаючи на цю об'єктивізацію, уже на початку фільму головна героїня має стале відчуття, що щось в її житті йде не так. Особливо виразно це проявляється в університетських епізодах, зокрема в її захопленні читанням, у частих розмовах із професором антропології та в щирому прагненні знайти відповіді на низку філософських питань. Саме через ці



Рис. 4. Команданте й ліжко-каре́та на фоні пейзажу Неаполя. Кадр із фільму «Партенопа» (реж. П. Соррентіно, 2024 р.)
Джерело: imdb.com



Рис. 5. Кадр із фільму «Партенопа» (реж. П. Соррентіно, 2024 р.)

Джерело: imdb.com

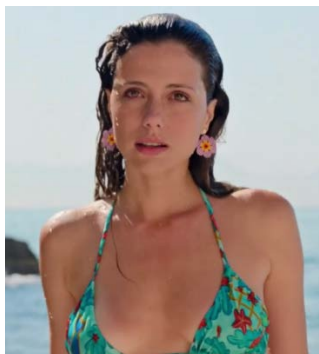


Рис. 6. Партенопа як симулякр жіночності та краси. Кадр із фільму «Партенопа» (реж. П. Соррентіно, 2024 р.)

Джерело: [imdb.com](https://www.imdb.com)

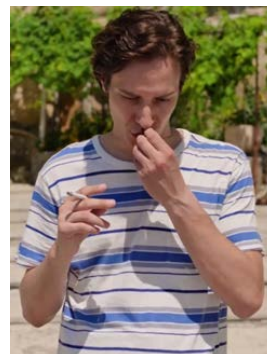


Рис. 7. Сакралізація Партенопи Сандрі. Кадр із фільму «Партенопа» (реж. П. Соррентіно, 2024 р.)

Джерело: [imdb.com](https://www.imdb.com)

знаки відчувається інтелектуальна неспівмірність персонажа із цим ідеальним світом краси.

Цей момент також яскраво демонструється у сценах літнього відпочинку на Капрі, коли єдиним справжнім зацікавленням Партенопи є аж ніяк не вечірки чи заможні чоловіки, а зустріч і діалоги з улюбленим американським письменником Дж. Чівером. Його фігуру режисер уводить у сюжет не випадково, адже він стає символом духовного пошуку, який контрастує з декоративною імітацією життя навколо героїні. Цей персонаж так само, як і вона, відчуває незадоволеність реальністю зі «знеціненою масовою культурою, надмірною мобільністю та безкорінністю» (Donaldson, 1988, р. 201). Завдяки цьому їхні стосунки не будуються на еротичному потязі чи любовних зв'язках, а радше на інтелектуальній близькості й взаємному почутті втрати себе.

З такого погляду випадкова зустріч у кафе Партенопи із Чівером постає як підсвідоме бажання втечі із симуляції. Невипадковим є й той факт, що значна увага у творчості літератора була приділена темі братів і конфліктними ситуаціями між ними («Брати» (1937 р.), «Прощай мій брате» (1951 р.)) (Raney, 2001). Унаслідок цього можна припустити, що він є передвісником трагедії – смерті брата головної героїні, яка ламає на шматки ідеальну реальність. Власне трагедія стається випадково, наче збій у системі, а не справжня смерть. Раймондо не витримує втрати абсолютної, майже інцестуозної любові своєї сестри, стрибає зі скелі тієї миті, коли вона має статевий акт із Сандрі. І тут доречним є звернення до етимології давньогрецького терміна «σεῖρήν»/«сирена» – «та, що

затягує» (Beekes, 2010, р. 1316). Це трактування резонує з образом Партенопи П. Соррентіно, адже за нею міфологічним шлейфом протягом усіх кадрів буде тягнутись смерть брата. Урешті, через це вона вже не може нормально існувати в межах утопії. Навіть на рівні зміни естетики простору режисер хоче підкреслити руйнування: родинна вілла стає занедбаною, а батьки відчуженими (рис. 8). Цей момент можна осмислити через думку Ж. Бодріяра з його фундаментальної праці «Символічний обмін і смерть» 1976 р., де прозоро простежується теза, що справжня смерть – це єдина подія, яку неможливо симулювати до кінця, бо вона радикально зупиняє циркуляцію знаків (Бодріяр, 2004а). Водночас філософ наголошував на тому, що самогубство є вищою формою підриву, адже такий вид смерті дозволяє уникнути монопольного контролю гіперреального суспільства над нею. Відповідно, стрибок Раймондо постає не лише як емоційний жест, а радше як акт радикального опору в межах утопії.



Рис. 8. Символічна деструкція родинного простору після смерті Раймондо, брата Партенопи. Кадр із фільму «Партенопа» (реж. П. Соррентіно, 2024 р.)

Джерело: [imdb.com](https://www.imdb.com)

Тому саме після цієї трагедії починаються активні пошуки Партенопою виходу із симуляції, її власного «Я» і відходу від образу міфічної сирени. Це прагнення знайти себе через різні види активності є типовою рисою сучасного суб'єкта у споживацькому суспільстві, що потрапляє в пастку «універсальної цікавості»: «він кидається із предмета на предмет, із враження на враження, з культу на культ <...> у пошуках своєї ідентичності, що безперервно вислизає» (Baudrillard, 1970, р. 112–113). Першим кроком у цьому напрямі для Партенопи стає бажання розвиватись у сфері акторства – професії, яка, на її думку, здатна надати життю структуру та відповідь. В одному з діалогів вона зізнається, чому хоче стати акторкою: «У старих фільмах актори завжди мають відповіді напоготові» (Parthenope, 2024, 00:52:11)

Проте і тут її зустрічає ілюзорний світ, який можна описати в термінах третього порядку симулякра. На цій стадії репрезентації генерується видимість реального, хоча насправді його вже немає, адже образи маскують відсутність першоджерела, удаючи, що мають із ним зв'язок (Baudrillard, 1983, р. 194–96). Сюжетна лінія, пов'язана з відомою акторкою Флорою Мальвою, до якої головна героїня приходить навчатися сценічного мистецтва, особливо показова в цьому контексті. Перед нами постає мертвий простір, в якому зібрані залишки колишньої слави. Це підкреслюється інтер'єром із великою кількістю зламаних ляльок і дорогоцінних артефактів минулих століть (рис. 9). Насамкінець, сама Флора ховає своє спотворене пластичною хірургією обличчя за маскою, яка лише підсилює враження присутності симулякра.

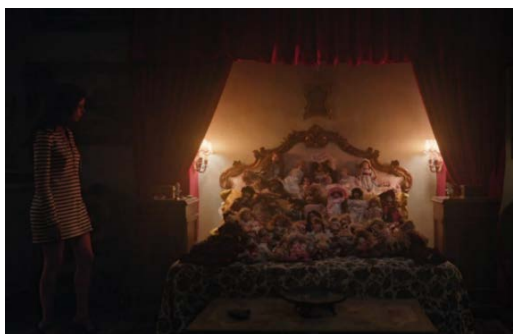


Рис. 9. Утопійний простір акторки Фл. Мальви. Кадр із фільму «Партенопа» (реж. П. Соррентіно, 2024 р.)

Джерело: [imdb.com](https://www.imdb.com)

Це підтверджує і зустріч з її кумиром, зіркою Гретою Кул. Хоча остання і вирвалась з утопійного міста Неаполя, проте їй це дорого коштувало. І на сцені ми бачимо озлоблену постсимулятивну фігуру. Її тіло, на відміну від ляльок Флори Мальви, не застигло в часі, це яскраво підкреслює момент, коли вона втрачає перуку як символ краси. Без неї вона абсолютно відкрито розмовляє з Партенопою, підкреслюючи цим, що краса дуже змінна константа в житті. Цей жест є відмовою від самовідтворення образу, від гри, що більше не має сенсу. Саме Грета бачить у Партенопі не сирену, а людину, яка тримає в собі біль. У зв'язку із цим вона каже їй: «Тобі ніколи не бути акторкою, у тебе темні очі, і ти не несеш людям щастя» (Parthenope, 2024, 01:03:00). Це не докір, а, можливо, єдине по-справжньому людське визнання у фільмі. Після цього головна героїня бачить іншу можливість поза гіперреальністю.

Не даремно в наступних кадрах П. Соррентіно хоче показати контраст між утопійним світом Партенопи та справжнім життям неапольських нетрів. На противагу естетизованим пейзажам, ми бачимо брудні квартали з повіями та жебраками, де панують суворі закони мафії. Проте навіть тут зберігається авторська естетизація режисера, зокрема у сцені зі святом із небесними ліхтариками, що літають у небо, ніби на мить підтримуючи ілюзію краси на фоні людського занепаду.

Через низку драматичних подій сценарист веде героїню до зіткнення з реальністю. Так, після сцени її статевому акту з молодим мафіозі під місячним сяйвом відбувається різкий перехід до лікарняних стерильних стін і аборту. Момент зламу якраз презентує розмова

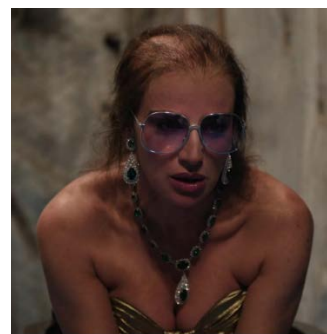


Рис. 10. Акторка Грета Кул без перуки – символ розвінчання ролі. Кадр із фільму «Партенопа» (реж. П. Соррентіно, 2024 р.)

Джерело: [imdb.com](https://www.imdb.com)

Партенопи з коханням дитинства Сандрі. Коли той каже, що хоче нарешті покинути утопійний Неаполь, вона гостро реагує на це, звинувачує у смерті брата. У цій емоційній сутичці Партенопа мимоволі повторює поведінку міфічної сирени, яка прагне утримати героя силою свого співу. Її слова «Мене звати Партенопа, я ніколи не соромлюсь» (Parthenope, 2024, 01:24:18) звучать як спроба повернути втрачену владу образу й нагадування про його колишню силу. Проте Сандрі вже не підвладний її голосу, він обирає вихід із симуляції, тоді як вона ще вагається між ілюзією та прозрінням.

На цьому тлі символічною є й тема дисертаційної роботи Партенопи – це антропологія дива. Її академічний інтерес є ще однією спробою знайти сенс у світі, що здається їй фальшивим. Вона шукає не стільки дива, скільки істину.

З огляду на це варто звернути увагу на епізод, у якому професор Д. Маротта знайомить героїню зі своїм сином, чия зовнішність відрізняється від загальноприйнятих уявлень про «норму». Проте Партенопа сприймає його інакше, називає прекрасним і порівнює з морем. У цій сцені вона, можливо, уперше бачить те, що виходить за рамки канонів та є «Іншим» – справжнім. Цей досвід відкриває для неї новий рівень відчуття і є своєрідною підготовкою до сцени релігійного розрідження крові святого Януарія. Проте, на відміну від справжньої зустрічі із хворим хлопцем, католицький ритуал постає для Партенопи порожньою імітацією.

У цій точці якраз можна простежити перехід до симулякра четвертого порядку, за Ж. Бодріаром. На перший погляд ця сцена демонструє традиційне неаполітанське католицьке диво, однак

П. Соррентіно навмисне деконструє його через постать кардинала Тезороне, що уособлює лицемірство та владу над вірою. Партенопа сама іронізує над цим релігійним обрядом, надягаючи на себе сакральні реліквії і вступаючи в розпусний акт на фоні ікон (рис. 11). Це і є жест звільнення, насмішка над святістю, яка давно стала симулякром. Коли героїня намагається відкрити двері у храмі, падре каже: «Це фальшиві двері. Це все католицизм, свобода не приходять через двері. Ніяк не приходять свобода <...>» (Parthenope, 2024, 01:42:00). Церква в цьому епізоді постає не як простір віри, а як структура симуляції, естетизований атракціон, який виконує ту саму функцію, що й Діснейленд у філософії Ж. Бодріара. Головна мета цього всього дійства – створити ілюзію реального, щоб приховати його відсутність (Бодріяр, 2004б, с. 20–21).

Другим таким ілюзорним простором є дім старого вже Команданте. Колись фігури абсолютної влади, уособлення «бога-режисера» у внутрішньому світі Партенопи. Тепер Команданте перетворений на симулякр патріарха, що вже не контролює навіть власне тіло (рис. 12). Його влада більше не є сакральною, поступаючись місцем знеособленій формі контролю.

Фінальним жестом виходу Партенопи із симуляції стає її рішення відмовитися від запропонованої професором перспективної викладацької посади в Неаполі – утопійному просторі дитинства. Натомість вона обирає інший шлях і вирушає викладати до Тренто на довгий строк. Саме цей вибір знаменує перехід за межі четвертого порядку, за Ж. Бодріаром, адже головна героїня більше не бере на себе образ сирени та не відтворює міф про місто чи красу.

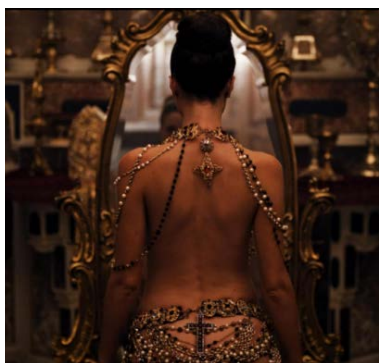


Рис. 11. Партенопа в церковних реліквіях.
Кадр із фільму «Партенопа»
(реж. П. Соррентіно, 2024 р.)

Джерело: [imdb.com](https://www.imdb.com)



Рис. 12. Старий команданте.
Кадр із фільму «Партенопа»
(реж. П. Соррентіно, 2024 р.)

Джерело: [imdb.com](https://www.imdb.com)



Рис. 13. Візуалізація персонажа Партенопи у двох часових вимірах: молодість (ліворуч) і старість (праворуч).

**Кадр із фільму «Партенопа»
(реж. П. Соррентіно, 2024 р.)**

Джерело: IMDb.com

Цікаво, що пізніше, уже на пенсії, Партенопі все ж повертається до міста дитинства, проте це повернення не є відродженням утопійних ілюзій, тепер для неї воно частина реальності, з усіма трагедіями й щасливими моментами (рис. 13). Таким чином, історія героїні завершується не як остаточний вихід із симуляції або як перемога над реальністю, а радше як інтеграція реального досвіду, прийняття минулого без міфологізацій.

Висновки. Отже, у результаті проведеного аналізу образу Партенопи від міфологічної сирени до кінематографічного втілення у фільмі П. Соррентіно ми можемо зробити низку висновків. По-перше, ідеться не просто про

переосмислення давньогрецького міфу режисером, а про його поступову деструкцію в межах постмодерного нарративу. Застосування концепції гіперреальності та симулякрів французького філософа Ж. Бодрієра дозволяє простежити, що в кінострічці відтворюються ключові стадії симуляції образу: від умовно впізнаваної реальності (Неаполь як місто юності та спогадів П. Соррентіно) до абсолютного зникнення реального референта (диво Януарія). По-друге, головна героїня фільму з перших кадрів постає як симулякр, що яскраво підкреслюють візуальні кінематографічні засоби, як-от укрупнена композиція кадру, музичний супровід і референти на античну іконографію. Усі ці операторські прийоми сприяють її репрезентації як знака класичної краси, а сюжетні зав'язки розгортаються на фоні усвідомлення штучності цієї ролі. По-третє, у фільмі не лише інтерпретується міф у сучасній візуальній культурі, а критично осмислено умови існування його в гіперреальності. Власне, пошуки героїнею ідентичності виявляються марними в системі симулякрів, де кожен досвід уже передбачений наперед.

Партенопа відмовляється від нав'язаного їй образу трагічної сирени та символічно виходить за межі симулятивної системи, проте не в бік повернення до первинного «реального», а в бік прийняття власного досвіду (викладання у Тренто).

Список використаних джерел:

- Barbieri, G. (2007). La Sirena Partenope ed i nummi neapolitani. *Storia e Numanistica*, (2), 1–12.
- Baudrillard, J. (1970). *La société de consommation: ses mythes, ses structures*. Gallimard, 298 p.
- Baudrillard, J. (1990). *Seduction* (P. Foss & Ph. Beitchman, Trans.). University of Michigan Press, 181 p.
- Baudrillard, J. (1983). The evil demon of images and the precession of simulacra. In T. Docherty (Ed.), *Postmodernism: A reader*. Columbia University Press, 194–200.
- Beekes, R. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden, 1808 p.
- Бодріяр, Ж. (2004а). *Символічний обмін і смерть* (пер. з фр. І. Андрущенко). Кальварія, 376 с.
- Бодріяр, Ж. (2004б). *Симулякри і симуляція* (В. Ховхун, Пер.). Основа, 230 с.
- Buongiovanni, C., & Hughes, J. (2015). *Remembering Parthenope: The reception of classical Naples from antiquity to the present*. Oxford University Press, 416 p.
- Donaldson, S. (1988). *John Cheever: A biography*. Random House, 416 p.
- Kelly, S. (2011). *The Cronaca di Partenope: an introduction to and critical edition of the first vernacular history of Naples*. Brill, 364 p.
- Kilbourn, R. (2020). *The cinema of Paolo Sorrentino: commitment to style*. Wallflower Press, 231 p.
- Mariani, A. (2021). *Paolo Sorrentino's cinema and television*. Intellect Books, 298 p.
- Raney, D. (2001). What we keep: Time and balance in the brother stories of John Cheever. *Journal of the Short Story in English*, (37), 63–80.
- Spina, L. (2007). Cosa cantavano di solito le sirene? Quid sirenae cantare sint solitae? *Sezione di Lettere*, (suppl. II. 2), 3–20.
- Spina, L. (2009). Der Mythos der Sirene Partenope. In *Neapel. Sechs Jahrhunderte Kulturgeschichte*, 23–27.

Variety Staff. (2025). "Parthenope" cinematographer on twisting tragic Greek myth into celebration of life with Paolo Sorrentino. *Variety*. <https://variety.com/2025/artisans/news/parthenope-cinematographer-twisting-tragic-greek-myth-into-celebration-of-life-with-paolo-sorrentino-1236320606/>

Wolfeys, J., Womack, K., & Robbins, R. (2016). *Key concepts in literary theory* (3rd ed.). Routledge, 250 p.

References:

Barbieri, G. (2007). La Sirena Partenope ed i nummi neapolitani. *Storia e Numismatica*, (2), 1–12. [in Italian].

Baudrillard, J. (1970). *La société de consommation: Ses mythes, ses structures*. Gallimard. [in French].

Baudrillard, J. (1983). The evil demon of images and the precession of simulacra. In T. Docherty (Ed.), *Postmodernism: A reader* (Columbia University Press. [in English].

Baudrillard, J. (2004a). Symvolichnyi obmin i smert (I. Andrushchenko, Trans.). [Symbolic Exchange and Death]. Kalvariia. [in Ukrainian]. P. 194–200.

Baudrillard, J. (2004b). Symuliakry i symuliatsiia (V. Khovkhun, Trans.). [Simulacra and Simulation]. Osnova. [in Ukrainian].

Buongiovanni, C., & Hughes, J. (2015). *Remembering Parthenope: The reception of classical Naples from antiquity to the present*. Oxford University Press. [in English].

Donaldson, S. (1988). *John Cheever: A biography*. Random House. [in English].

Kelly, S. (2011). *The Cronaca di Partenope: An introduction to and critical edition of the first vernacular history of Naples*. Brill. [in English].

Kilbourn, R. J. A. (2020). *The cinema of Paolo Sorrentino: Commitment to style*. Wallflower Press. [in English].

Mariani, A. (2021). *Paolo Sorrentino's cinema and television*. Intellect Books. [in English].

Raney, D. (2001). What we keep: Time and balance in the brother stories of John Cheever. In *John Cheever: Collected essays*. P. 63–80. [in English].

Spina, L. (2007). Cosa cantavano di solito le sirene? Quid sirenae cantare sint solitae? *Sezione di Lettere*, 3–20. [in Italian]

Spina, L. (2009). Der Mythos der Sirene Partenope. In *Neapel: Sechs Jahrhunderte Kulturgeschichte*, 23–27. [in German]

Variety Staff. (2025, May 15). "Parthenope" cinematographer on twisting tragic Greek myth into celebration of life with Paolo Sorrentino. *Variety*. Retrieved from: <https://variety.com/2025/artisans/news/parthenope-cinematographer-twisting-tragic-greek-myth-into-celebration-of-life-with-paolo-sorrentino-1236320606/> [in English].

Wolfeys, J., Womack, K., & Robbins, R. (2016). *Key concepts in literary theory* (3rd ed.). Routledge. [in English].

Дата надходження статті: 27.10.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

ФІЛОСОФІЯ

УДК 37.011.3:004.738:7

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.19>

Гамерник Назар Михайлович,

*аспірант кафедри філософії імені професора М. Култаєвої
Харківського національного педагогічного університету
імені Г. С. Сковороди
orcid.org/0009-0009-1135-5759
gamernyk.n@gmail.com*

Логуш Віталій Володимирович,

*аспірант кафедри філософії імені професора М. Култаєвої
Харківського національного педагогічного університету
імені Г. С. Сковороди
orcid.org/0009-0003-8198-2885
vitaliklogus185@gmail.com*

Сербай Іван Дмитрович,

*аспірант кафедри філософії імені професора М. Култаєвої,
Харківського національного педагогічного університету
імені Г. С. Сковороди
orcid.org/0009-0007-0255-5367
agugegr@gmail.com*

ПОВСЯКДЕННІСТЬ, ЦИФРОВІЗАЦІЯ ТА КРЕАТИВНІСТЬ У НАВЧАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ: ОНТОАНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

У статті досліджено взаємодію повсякденності, цифровізації та креативності в сучасному навчальному просторі з позицій онтоантропології. Акцентовано на тому, що цифрові технології є не лише інструментом навчання, а й чинником формування способу буття, когнітивних і соціальних практик, а також творчого самовираження студентів. Розглянуто, як фізичне, цифрове та соціальне середовища інтегруються в повсякденні практики учасників освітнього процесу, створюючи умови для розвитку автономності, критичного мислення, творчих компетентностей та здатності до адаптації в умовах постійних змін. Визначено ключові виміри навчального простору: фізичний, цифровий та повсякденні практики, а також інтеграційний ефект їх поєднання, що формує середовище, сприятливе для комплексного розвитку особистості. Показано, що креативність у цифровому середовищі набуває онтологічного значення: вона визначає спосіб існування студента, його здатність конструювати власний освітній досвід, формувати нові сенси та активно взаємодіяти з інформаційними потоками й соціокультурними ресурсами. Стаття висвітлює роль викладача як наставника і фасилітатора, який спрямовує освітній процес, поєднуючи технологічні можливості та гуманістичні цінності, підтримуючи автономність і критичне мислення студентів. Дослідження підкреслює, що ефективна цифрова освіта потребує гармонізації технологічного прогресу з розвитком особистості, а також інтеграції рефлексивних практик, колективної творчості та соціальної взаємодії. Результати демонструють, що поєднання фізичних, цифрових і повсякденних практик сприяє формуванню цілісної освітньої траєкторії, розкриттю потенціалу студентів та розвитку їх здатності до самовираження й співтворення знань. Отримані висновки можуть слугувати методологічним підґрунтям для проектування навчальних середовищ, що стимулюють розвиток автономної, креативної та соціально відповідальної особистості, здатної до активної участі в сучасному інформаційно-цифровому середовищі.

Ключові слова: повсякденність, цифровізація, креативність, навчальний простір, онтоантропологія, цифрові практики, автономність студента, інтегроване середовище, гуманістичні цінності, технології в освіті.

Gamernyk Nazar,

*Postgraduate Student at the Department of Philosophy
named after Professor M. Kultaieva
H. S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University
orcid.org/0009-0009-1135-5759
gamernyk.n@gmail.com*

Logush Vitalii,

*Postgraduate Student at the Department of Philosophy
named after Professor M. Kultaieva
H. S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University
orcid.org/0009-0003-8198-2885
vitaliklogus185@gmail.com*

Serbai Ivan,

*Postgraduate Student at the Department of Philosophy
named after Professor M. Kultaieva
H. S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University
orcid.org/0009-0007-0255-5367
agugegr@gmail.com*

EVERYDAYNESS, DIGITALIZATION AND CREATIVITY IN THE EDUCATIONAL SPACE: AN ONTO-ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS

The article explores the interaction of everyday practices, digitalization, and creativity in the contemporary learning environment from an onto-anthropological perspective. It emphasizes that digital technologies serve not only as tools for learning but also as factors shaping students' modes of being, cognitive and social practices, and creative self-expression. The study examines how physical, digital, and social environments integrate into the everyday practices of participants in the educational process, creating conditions for the development of autonomy, critical thinking, creative competencies, and adaptability in the context of constant change. Key dimensions of the learning environment are identified: physical, digital, and everyday practices, as well as the integrative effect of their combination, which forms a space conducive to the comprehensive development of personality. The analysis demonstrates that creativity in the digital environment acquires ontological significance: it shapes the student's way of existence, enabling the construction of personal educational experiences, the creation of new meanings, and active engagement with informational flows and sociocultural resources. The article also highlights the role of the educator as a mentor and facilitator, guiding the learning process by balancing technological possibilities with humanistic values, while fostering autonomy and critical thinking. The research underscores that effective digital education requires harmonizing technological progress with personal development, integrating reflective practices, collaborative creativity, and social interaction. Findings show that combining physical, digital, and everyday practices promotes the formation of a holistic educational trajectory, the realization of students' potential, and the development of their capacity for self-expression and co-creation of knowledge. The conclusions may serve as a methodological foundation for designing learning environments that stimulate the growth of autonomous, creative, and socially responsible individuals capable of active participation in contemporary information and digital contexts.

Key words: everydayness, digitalization, creativity, learning environment, onto-anthropology, digital practices, student autonomy, integrated environment, humanistic values, educational technologies.

Сучасний навчальний простір зазнає глибоких трансформацій під впливом цифровізації та змін у повсякденних практиках студентів і викладачів. Щоденні освітні дії, взаємодія з фізичним та цифровим середовищем стають не просто умовою навчання, а безпосереднім чинником формування

способу буття, способів пізнання та самовираження студентів. У цьому контексті повсякденність є активним середовищем, де поєднуються когнітивні, соціальні та культурні практики, а навчання набуває рис процесу творчого конструювання сенсу й розвитку особистості.

Цифровізація освіти радикально змінює структуру повсякденності: технології не лише спрощують доступ до інформації, а й створюють нові можливості для взаємодії, експериментування та креативного самовираження. У такому середовищі студенти формують власну ідентичність, моделюють поведінку та створюють нові освітні й соціальні сенси. Цей процес можна осмислити через призму онтоантропології, яка розглядає цифрові практики як чинник, що трансформує сутність людини, її способи буття та креативний потенціал.

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю вивчення взаємодії повсякденності, цифрових технологій і креативності в навчальному просторі, що дає змогу не лише оцінити сучасні трансформації освіти, а й визначити механізми формування нових освітніх практик, здатних підтримувати розвиток творчого та автономного студента. Дослідження фокусує увагу на тому, як поєднання фізичного, цифрового та соціального середовища впливає на креативний досвід і спосіб буття учасників навчального процесу, створюючи умови для інтегрованого онтоантропологічного аналізу сучасної освіти.

Метою статті є аналіз впливу цифровізації на повсякденні освітні практики та розвиток креативності студентів у навчальному просторі з позицій онтоантропології, тобто розгляд цифрового середовища як чинника формування сутності людини, її способів буття, ідентичності та творчого самовираження.

Для досягнення поставленої мети передбачається виконати такі завдання:

1. Проаналізувати наукові підходи до поняття повсякденності в освітньому просторі та її трансформації під впливом цифрових технологій.

2. Дослідити сучасні тенденції цифровізації освіти, включно з дистанційними, гібридними та віртуальними форматами навчання, та їх вплив на структуру повсякденних практик студентів і викладачів.

3. Визначити онтоантропологічні аспекти креативності в цифровому навчальному середовищі, її роль у розвитку особистості та адаптації до змін.

4. Проаналізувати взаємозв'язок між технологічними інноваціями, гуманістичними цінностями та розвитком креативності в навчальному процесі.

5. Виявити прогалини та потенційні ризики цифровізації навчального простору з погляду онтоантропології, включно з етичними та ціннісними аспектами.

6. Сформулювати рекомендації щодо інтеграції цифрових технологій у навчальний простір, що сприяють розвитку креативності та збереженню гуманістичних принципів освіти.

Ступінь наукової розробки теми. Сучасний навчальний простір перебуває в стані активної трансформації, зумовленої цифровізацією та змінами в повсякденних практиках студентів і викладачів. Повсякденність у цьому контексті стає не лише фоном освітнього процесу, а й активним середовищем, у якому реалізується навчання, соціальна взаємодія та творче самовираження. Дослідники вказують, що цифровий простір радикально змінює структуру щоденних практик людини, трансформуючи її соціальні взаємодії та культурну пам'ять (Коляда, Великодна, 2022). Цей підхід важливий для онтоантропології, оскільки дає змогу осмислити, як технології змінюють саму «фактуру» людського буття – часовість, спосіб взаємодії та способи самовираження.

Цифровізація освіти, яка нині стає пріоритетом у багатьох країнах, зумовлює появу нових форматів навчання – від дистанційних платформ до гібридних моделей, що поєднують традиційне та віртуальне середовище. Водночас українські науковці наголошують на необхідності збереження гуманістичних цінностей у цифровій освіті, щоб навчальний процес не втратив своєї людської сутності (Коляда, Великодна, 2021).

Креативність у цифровому навчальному просторі розглядається як одна з фундаментальних характеристик людського буття. Вона постає не просто навичкою чи інструментом, а способом існування, здатністю людини адаптуватися до змін і створювати нові сенси в цифровому середовищі (Коляда, Великодна, 2022). При цьому сучасні підходи до моделювання креативності, зокрема роботи Джорданус та Келлер (Jordanous, Keller, 2016, с. 3), дають змогу виокремити ключові компоненти творчої діяльності, які можна інтегрувати в освітній процес, спрямований на розвиток цифрової та креативної компетентності студентів.

Водночас є певні прогалини в дослідженнях: бракує системних онтоантропологічних

аналізів, мало емпіричних даних про переживання студентів у цифровому середовищі на рівні буття, недостатньо досліджено етичні та ціннісні аспекти цифровізації. Проблема поєднання технологічних інновацій і гуманістичних цінностей стає особливо актуальною, оскільки саме тут формуються нові практики креативності та повсякденності в навчальному середовищі (Коляда, Великодна, 2022).

Виклад основного матеріалу. Сучасний навчальний простір перебуває в стані глибокої трансформації, зумовленої активною цифровізацією та змінами в повсякденних практиках студентів і викладачів. Повсякденність у цьому контексті перестає бути лише фоном освітнього процесу і стає активним середовищем, у якому реалізуються навчання, соціальні взаємодії та творче самовираження. В онтоантропологічному вимірі повсякденність розглядається не лише як фон освітнього процесу, а і як активне середовище, що формує спосіб буття людини, її когнітивні та соціальні практики. Коли цифрові технології стають невід'ємною частиною щоденних практик, вони радикально трансформують структуру часу, простору та взаємодій, створюючи нові умови для досвіду, самовираження та навчальної активності. Коляда й Великодна (Коляда, Великодна, 2021, с. 80) підкреслюють, що «цифрові середовища змінюють саму тканину повсякденного існування студента, створюючи нові можливості для соціальної та творчої активності». Ця теза вказує на те, що сучасна повсякденність у цифровому просторі стає багатовимірною: одночасно фізичною, віртуальною та соціально сконструйованою. Як підкреслював Гідденс, повсякденне життя «формує основну тканину соціальної реальності, у якій відбувається усвідомлення себе як суб'єкта» (Giddens, 1984, с. 46), і сучасна цифровізація робить цю тканину багатовимірною, поєднуючи фізичні, віртуальні та ментальні взаємодії.

Онтоантропологічний підхід дає змогу побачити, що цифрові практики змінюють не лише видимі форми діяльності, а й глибинні структури буття: вони впливають на спосіб організації часу, на характер міжособистісних взаємодій, на механізми саморефлексії та творення сенсу. Як зазначав Гадамер, «розуміння, як і буття, завжди здійснюється в конкретному історичному та культурному контексті,

який формує нашу здатність до інтерпретації» (Gadamer, 2013, с. 67). У цифровому освітньому середовищі цей контекст стає подвійним: фізичним і віртуальним водночас, що підкреслює складність повсякденних практик сучасного студента. Тобто студент не лише навчається в класичному просторі, а постійно взаємодіє з інформаційними потоками, онлайн-спільнотами, віртуальними платформами, що створює новий спосіб буття і самовизначення.

Цифрова повсякденність формує специфічну онтологію студента: вона змінює його сприйняття часу, робить його більш фрагментованим і водночас інтенсивним, трансформуює простір, який стає одночасно фізичним, соціальним і віртуальним. Вона також впливає на когнітивні процеси, стимулюючи нові форми асоціативного та критичного мислення, а також розширюючи можливості для творчості й самовираження. У цьому сенсі повсякденність у цифровому середовищі перестає бути пасивною, вона стає активним онтологічним полем, у якому студент формує власну ідентичність, оцінює цінності, ухвалює рішення та конструює сенс свого досвіду (Коляда, Великодна, 2021).

Цифровізація змінює не лише організацію навчального процесу, а й саму структуру соціальних взаємодій і часову організацію студентів. Впровадження дистанційного навчання, гібридних форматів та інтерактивних платформ дає змогу студентам і викладачам взаємодіяти поза межами класичної аудиторії, трансформуючи навчання в постійний процес конструювання сенсу. Використання VR-платформ і генеративного ШІ стимулює креативний потенціал студентів, водночас змінюючи роль викладача та студента в навчальному процесі. Цифрові технології створюють умови для інтеграції нових форм соціальної взаємодії, креативності та автономного навчання. Вони перетворюють навчальний простір на середовище співтворення, де кожен учасник активно конструює власний освітній досвід.

Так, онтоантропологічний аналіз дає змогу побачити, що цифрова повсякденність – це не просто новий формат навчання, а середовище, що радикально змінює структуру людського буття, його способи взаємодії і творчого самовираження. Вона стає простором, де поєднуються соціальні, культурні та когнітивні практики, де студенти конструюють власну онтологічну

присутність і де навчання стає процесом активного буття в подвійній, фізично-віртуальній реальності. Для кращого розуміння структури та функцій навчального середовища доцільно виділити його основні виміри, їхні особливості, вплив на студента та конкретні приклади застосування. Ці дані представлені в Таблиці 1.

Розгляд основних вимірів навчального середовища показує, що його ефективність значно залежить від того, наскільки студент здатен інтегрувати фізичні, цифрові та повсякденні практики у власну освітню діяльність. Саме в цьому контексті креативність стає ключовою характеристикою, що дає змогу студенту не лише здобувати знання, а й активно конструювати свій досвід, формуючи нові сенси та способи взаємодії в цифровому просторі. Власне креативність проявляється в здатності студента активно конструювати власний досвід, моделювати поведінку, генерувати нестандартні рішення та взаємодіяти з інформаційними потоками, що постійно змінюються. Коляда й Великодна (Коляда, Кликодна, 2022, с. 127) підкреслюють, що креативність у цифровому просторі постає як фундаментальна характеристика людського буття, яка дає змогу не тільки реагувати на зміни, а й активно конструювати нові освітні та соціальні реальності (Коляда, Кликодна, 2022, с. 127). Цей підхід акцентує увагу на тому, що креативність у цифровій освіті є не пасивним результатом навчання, а активним процесом, що формує саму структуру повсякденного буття студента.

Як слушно зауважував Гайдеггер, «творчість – це спосіб розкриття буття у світі, який

постійно змінюється» (Heidegger, 1993, с. 108). У цифровому навчальному просторі це означає, що технології не просто спрощують доступ до інформації, а стають середовищем, у якому студенти формують нові способи мислення, комунікації та самовираження. Креативність тут виступає як онтологічна характеристика, що визначає спосіб існування людини в цифровому середовищі, її здатність створювати нові сенси і взаємодіяти з культурними та інформаційними ресурсами. Моделі креативності, запропоновані Джорданос та Келлер (Jordanous, Keller 2016, с. 3), виділяють основні компоненти творчої діяльності: оригінальність, гнучкість мислення, асоціативність і здатність інтегрувати знання з різних сфер. Ці характеристики стають важливими орієнтирами для оцінювання цифрових освітніх платформ і практик, визначаючи їх здатність підтримувати розвиток креативності студентів. Водночас сучасні дослідження підкреслюють, що цифрові технології – від платформ для спільної роботи до генеративного ШІ – можуть значно розширювати межі креативного мислення, надаючи студентам можливість експериментувати, моделювати альтернативні сценарії та створювати нові освітні продукти (Sharples, 2023, с. 3; Yan та ін., 2023, с. 7).

В онтоантропологічному вимірі креативність постає не лише як когнітивна компетентність, а і як сутнісна якість людини, що формує її ідентичність та спосіб буття. У цифровому навчальному просторі креативність проявляється у взаємодії з платформами,

Таблиця 1

Виміри навчального середовища та їх вплив на розвиток студента

Вимір навчального середовища	Функції та особливості	Вплив на студента	Приклади застосування
Фізичний простір	Забезпечує умови для безпосередньої взаємодії, сенсорного досвіду та тілесної активності	Розвиток уваги, емпатії, соціальної взаємодії, творчих навичок	Лабораторії, майстерні, коворкінги, студії мистецтва, аудиторії з інтерактивними зонами
Цифровий простір	Доступ до інформації, інтерактивні інструменти, віртуальні лабораторії та симуляції	Підвищення автономії, самостійності, критичного мислення, здатності до кооперації	Онлайн-платформи, навчальні симуляції, віртуальні класні кімнати, цифрові проєкти
Повсякденні практики	Щоденні дії, експерименти, колаборативна робота	Формування креативності, практичних навичок, здатності до рефлексії	Проектна діяльність, групові завдання, створення цифрового контенту, інтегровані завдання
Інтеграційний ефект	Поєднання фізичного та цифрового простору з щоденними практиками	Створення умов для розвитку людяності, творчого мислення, автономності, моральної відповідальності	Комбіноване навчання, перевернуте навчання, цифрові лабораторії, креативні проєкти

онлайн-спільнотами, генеративними моделями ШІ та віртуальними лабораторіями. Це середовище стимулює постійне переосмислення себе, розвиток автономії та здатності до критичного мислення. Саме така інтеграція технологій і креативності дає змогу студентам конструювати власні освітні траєкторії, формуючи не лише знання, а й навички адаптації та самовираження.

Креативність також є ключовим механізмом онтологічної адаптації до цифрової трансформації. Вона уможливорює студенту інтегрувати технологічні інструменти у власні повсякденні практики, моделювати освітні процеси та соціальні взаємодії, а також створювати нові форми культурного та навчального досвіду. Адже нові горизонти креативності та способів буття пере-визначаються на перетині фізичного та віртуального просторів освіти й повсякденності.

Так, креативність у цифровому навчальному просторі є не лише інструментом навчання, а й фундаментальною характеристикою буття студента. Вона формує спосіб взаємодії з технологіями, соціальними спільнотами та інформаційними ресурсами, забезпечує розвиток автономії, критичного мислення та самовираження. Водночас інтеграція онтоантропологічного підходу дає змогу осмислити, що креативність – це не просто результат освітнього процесу, а середовище для активного конструювання сенсу, способу буття та нових освітніх і соціальних реальностей (Коляда, Великодна, 2022).

Водночас це продукує нові виклики перед викладачами: переосмислювати педагогічні стратегії, підтримувати креативне мислення й автономію студентів, а також формувати етичне та гуманістичне середовище в цифровому просторі. Однією з ключових проблем сучасної цифровізації освіти є поєднання технологічного прогресу з гуманістичними цінностями, що забезпечують розвиток цілісної особистості. Інакше цифровізація ризикує створювати «площину знання без сенсу», де студенти стають пасивними споживачами інформації, а не активними творцями освітнього процесу. Українські дослідження підтверджують цю тезу. Розвиток креативності можливий лише в поєднанні з гуманістичними практиками, які підтримують автономію, критичне мислення та моральну відповідальність

студента. Цей підхід передбачає інтеграцію дискусій, рефлексивних практик та спільних проєктів у цифровому середовищі, де студенти мають змогу оцінювати інформацію, співтворити знання і формувати власну освітню траєкторію.

Навчання – це не лише передання знань, а й процес розуміння іншого, у якому формується моральна та культурна свідомість учасників. «Розуміння завжди відбувається через діалог у конкретному історичному та культурному контексті, що формує нашу здатність до інтерпретації» (Gadamer, 2013, с. 72). У цифровому середовищі цей підхід набуває особливої ваги: ризик технологічного детермінізму, коли алгоритми визначають порядок і зміст освітніх взаємодій, може зменшувати роль живої взаємодії, рефлексії та автономного мислення студента.

Цифрові інструменти, як-от VR-платформи, віртуальні лабораторії та генеративні моделі штучного інтелекту, створюють додатковий простір для взаємодії і творчості, якщо їх використовують як засіб, а не як мету навчання. Наприклад, віртуальні симуляції дають змогу студентам моделювати складні ситуації, експериментувати з різними стратегіями дій і бачити наслідки своїх рішень у безпечному середовищі, що розвиває критичне мислення й креативність (Sharples, 2023, с. 5). Генеративні моделі ШІ можуть стимулювати асоціативне мислення й відкривати нові шляхи самовираження, якщо вони інтегруються в проєктну діяльність та навчальні сценарії, а не використовуються лише для автоматизованого створення контенту (Roe, J., & Perkins, M., 2024.)

Онтоантропологічний аналіз показує, що поєднання гуманістичних принципів і цифрових технологій формує особливу «цифрову повсякденність», у якій студенти конструюють власне буття, інтегруючи нові знання, соціальні практики та способи самовираження. Водночас педагогічна роль викладача змінюється: він стає фасилітатором, модератором діалогу і наставником у просторі, де технології є інструментом, а не визначальним фактором освітнього процесу. Такий підхід забезпечує баланс між технологічними можливостями та гуманістичною спрямованістю освіти, підтримуючи розвиток автономної, критично мислячої та креативної особистості (Коляда, Великодна, 2022, с. 86; Yan та ін., 2023, с. 9).

З огляду на зазначене, цифрова освіта стає складним екосистемним середовищем, де поєднуються матеріальні, соціальні та цифрові ресурси, формуючи нові способи пізнання, творчості та взаємодії. Системний підхід до організації такого середовища вимагає уваги до педагогічної стратегії, інтеграції технологій у повсякденні практики та розвитку компетентностей, які дають змогу студенту бути автономним, критичним і творчим. Лише за цих умов цифровізація навчання перетворюється на ресурс розвитку, а не на механізм пасивного споживання знань, сприяючи формуванню цілісної, гуманістично орієнтованої особистості, готової до активної участі в суспільному та професійному житті.

Висновки. Сучасний навчальний простір сьогодні характеризується тісним переплетенням фізичного та цифрового середовищ, що формує нові умови для освітньої діяльності й соціальної взаємодії. Студент стає активним учасником процесу, здатним поєднувати різні форми пізнання та самовираження, а цифрові інструменти є не просто засобом навчання, а платформою для розвитку інтелектуальної та творчої активності.

Креативність у цьому контексті перестає бути просто компетентністю і набуває онтологічного значення: вона визначає спосіб

взаємодії людини зі світом, її здатність конструювати власний досвід та шукати нові сенси в постійно змінному цифровому середовищі. Використання інноваційних технологій у навчальному процесі створює додаткові можливості для експериментування, самостійного ухвалення рішень та розвитку критичного мислення, якщо їх застосування базується на гуманістичних принципах освіти.

Успішна інтеграція цифрових та фізичних практик сприяє формуванню автономної, відповідальної і креативної особистості. Роль викладача при цьому трансформується – він стає наставником і модератором освітнього процесу, допомагаючи студентам знаходити баланс між технологічними інструментами й власними ціннісними орієнтирами.

Подальші дослідження мають зосереджуватися на аналізі того, як цифрові технології впливають на повсякденні практики студентів, розвиток їх креативності та автономності, а також на пошуку ефективних стратегій поєднання технологічного прогресу з гуманістичними цінностями. Такий підхід дасть змогу краще зрозуміти можливості формування освітнього середовища, що підтримує активне пізнання, самовираження та соціальну взаємодію в сучасній освіті.

Список використаних джерел:

- Базелюк, О. (2021). Основні тенденції та виклики цифровізації у вищій освіті. *Педагогічний дискурс*, (31), 36–44. <https://doi.org/10.31475/ped.dys.2021.31.05>
- Доценко, С. (2025). Роль цифрових технологій у формуванні технічної творчості здобувачів професійної освіти. *Молодь і ринок*. № 9 (241), 23–27 DOI: <https://doi.org/10.24919/2308-4634.2025.338029>
- Коляда, І. Г., & Великодна, Є. М. (2022). Особливості сприйняття дійсності в межах цифрового простору. *Культурологічний альманах*, (3), 125–130. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2022.3.17>
- Bobrytska, V. I., Krasynikova, H. V., Protska, S. M., Skyryda, T. S., Krasynikov, S. R., & Chkhalo, O. M. (2023). Digitalisation in higher education: A systematic review of its impact on health, cognition, and social interaction. *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research*, 22(3), 37–58. URL: <https://ijlter.myres.net/index.php/ijlter/article/view/2320>
- Gadamer, H.-G. (2013). Hans-Georg Gadamer on education, poetry and history: Applied hermeneutics (PDF). SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy. Topper Learning. URL: https://topperlearning.motion.ac.in/.../applied_hermeneutics_suny.pdf
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. University of California Press.
- Heidegger, M. (1993). *Basic writings: From being and time (1927) to the task of thinking (1964)* (D. F. Krell, Ed.). HarperSanFrancisco.
- Jordanous, A., & Keller, B. (2016). *Modeling creativity: Identifying key components through a corpus-based approach*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-33394-7_1
- Nyaaba, M. (2024). Transforming teacher education in developing countries: The role of generative AI in bridging theory and practice. URL: https://arxiv.org/abs/2411.10718?utm_source=chatgpt.com
- Roe, J., & Perkins, M. (2024). Generative AI and agency in education: A critical scoping review and thematic analysis. *arXiv*. URL: <https://arxiv.org/abs/>
- Sharples, M. (2023). *The impact of digital technologies on student creativity and learning*. Cambridge University Press.

Ulmasovna, D. M., Asadova, I. Z., Ravilevna, A. A., & Baxtiyor Kizi, M. T. (2022). Enhancement the creativity of teachers in the context of digital education. *International Journal of Health Sciences*, 6(S5), 5970–5982. <https://doi.org/10.53730/ijhs.v6nS5.8967>

Yan, Z., Smith, J., & Brown, L. (2023). Digital education and creative engagement: A multi-dimensional perspective. *Journal of Educational Technology & Society*, 26(1), 5–12.

References:

Bazeliuk, O. (2021). Osnovni tendentsii ta vyklyky tsyfrovyzatsii u vyshehii osviti [Main trends and challenges of digitalisation in higher education]. *Pedahohichnyi dyskurs*, 31, 36–44. <https://doi.org/10.31475/ped.dys.2021.31.05> [in Ukrainian].

Dotsenko, S. (2025). Rol tsyfrovyykh tekhnolohii u formuvanni tekhnichnoi tvorchosti zdobuvachiv profesiinoi osvity [The role of digital technologies in developing technical creativity of vocational education students]. *Molod i rynek*, 9(241), 23–27. <https://doi.org/10.24919/2308-4634.2025.338029> [in Ukrainian].

Koliada, I. H., & Velykodna, Ye. M. (2022). Osoblyvosti spriyannia diisnosti v mezakh tsyfrovoho prostoru [Peculiarities of perceiving reality in the digital space]. *Kulturologichnyi almanakh*, 3, 125–130. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2022.3.17> [in Ukrainian].

Bobrytska, V. I., Krasylnykova, H. V., Protska, S. M., Skyrd, T. S., Krasylnykov, S. R., & Chkhalo, O. M. (2023). Digitalisation in higher education: A systematic review of its impact on health, cognition, and social interaction. *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research*, 22(3), 37–58. Retrieved from: <https://ijlter.myres.net/index.php/ijlter/article/view/2320> [in English].

Gadamer, H.-G. (2013). Hans-Georg Gadamer on education, poetry and history: Applied hermeneutics [PDF]. SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy. Topper Learning. Retrieved from: https://topperlearning.motion.ac.in/.../applied_hermeneutics_suny.pdf [in English].

Giddens, A. (1984). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. University of California Press. [in English]

Heidegger, M. (1993). *Basic writings: From Being and Time (1927) to the task of thinking (1964)* (D. F. Krell, Ed.). HarperSanFrancisco. [in English]

Jordanous, A., & Keller, B. (2016). *Modeling creativity: Identifying key components through a corpus-based approach*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-33394-7_1 [in English].

Nyaaba, M. (2024). Transforming teacher education in developing countries: The role of generative AI in bridging theory and practice. *arXiv*. Retrieved from: <https://arxiv.org/abs/2411.10718> [in English].

Roe, J., & Perkins, M. (2024). Generative AI and agency in education: A critical scoping review and thematic analysis. *arXiv*. Retrieved from: <https://arxiv.org/abs/> [in English].

Sharples, M. (2023). *The impact of digital technologies on student creativity and learning*. Cambridge University Press. [in English].

Ulmasovna, D. M., Asadova, I. Z., Ravilevna, A. A., & Baxtiyor Kizi, M. T. (2022). Enhancement the creativity of teachers in the context of digital education. *International Journal of Health Sciences*, 6(S5), 5970–5982. <https://doi.org/10.53730/ijhs.v6nS5.8967> [in English].

Yan, Z., Smith, J., & Brown, L. (2023). Digital education and creative engagement: A multi-dimensional perspective. *Journal of Educational Technology & Society*, 26(1), 5–12. [in English].

Дата надходження статті: 28.10.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК (1+3):(305+330.14)

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.20>

Діденко Лариса Віталіївна,
*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії гуманітарних наук
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
orcid.org/0000-0003-1734-0055
didenkolarysa@gmail.com*

ФІЛОСОФСЬКА ПРИЗМА ГЕНДЕР(ОВА)НОГО КАПІТАЛУ: ВІД СОЦІО(С)КОНСТРУЙОВАНИХ ПОВЕДІНКОВОСТЕЙ ДО ІНДИВІДУАЛЬНИХ ФОРМ ЗИСКОВОСТІ

Авторський аналітичний стиль викладу поєднує академічне аргументування з філософською рефлексією щодо мультивекторного розгляду гендер(ова)ного капіталу як комплексу соціогенних поведінкових патернів, що конкретизовані через фемінну та маскулінну форми.

Гендер постає характеристикою прирощуваної вигодовості – капіталізування, у якому фемінність та маскулінність – це інструменти мультивекторного агент-управління в соціосегментах. Завдяки гендер(ова)ному капіталу: 1) наголошують на антропоодиноцевих особливостях, які через прийнятні поведінкові патерни фемінності або маскулінності можуть бути поліспектрово зисковими як для кожної антропоодиноці зокрема, так і для спільноти / соціосегмента / суспільства загалом; 2) усередині соціосегментів відбувається переорієнтування від класичної необхідності накопичування та примноження фемінних та/або маскулінних характеристик до оптимованого регламентування їх стратегійної застосовності через взаємоповагу до інакшості, широку інклюзивність, відмову від стереотипізування та вибіркового ситуативних обмежень; 3) його фемінна та маскулінна форми антропоодиноці отримують ефективний інструмент посилення власної антропності в приватній та професійній площинах; 4) залежно від способу його використання / застосування уможливлені зменшення / збільшення гендерних розривів та/або гендерної нерівності, що посилюватиме чи послаблюватиме негативний вплив на якість життя антропоодиноці та її життєві шанси.

Наголос ХХІ ст. на капіталі – людському загалом та тілесному зокрема – здійснюваний через антропоодиноцю, яку метафорично «занурюють» у маркетингові тренди. Гендер(ова)ний капітал постає не просто «актуалізованим конструктом» завдяки фемінним студіям, а ядром проблем і утруднень сьогодення – з фемінного та маскулінного боків – через вибіркові – фіксовані переважно у фахових просторах – соціосегментні зміщення, на основі яких формовані гендерні розриви й гендерні розломи, а також посилювана / поглиблювана нерівність. Гендерна маскулінність виявляється крихкою і нестабільно конфігурованою конструкцією, тоді як гендерна фемінність постає домінувальною завдяки своїй ситуативній гнучкості, яку можливо підсилити через «стратегійне маскулінізування» і Perezіbrати. Антропозисковість гендерного капіталу – у фемінній і маскулінній формах – має базуватися не на соціогенно шаблонізованій поведінковості, що здебільшого обмежуватиме антропоодиноці, а на комунікативності як просторі оновлюваного фемінно-маскулінного співдоповнювання.

Ключові слова: гендер, гендерне онулення, гендерний капітал, гендерний розлом, гендерний розрив, гендерований капітал, гендер(ова)ний капітал, гендерування, дівчинка/дівчина/жінка, капітал, комунікація, людина / антропоодиноця, людський капітал, маскулінність, нерівність, нульовий гендер, поведінкові патерни, поведінковість, ресурс, соціосегмент, спільнота, суспільство, тілесність, тілесний капітал, тіло, фемінність, хлопчик / хлопець / чоловік.

Didenko Larysa,

*Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Philosophy of Humanities
Taras Shevchenko National University of Kyiv
orcid.org/0000-0003-1734-0055
didenkolarysa@gmail.com*

THE PHILOSOPHICAL PRISM OF GENDER(ED) CAPITAL: FROM SOCIO(CON)STRUCTED BEHAVIOURAL PATTERNS TO INDIVIDUALLY PROFITABLE FORMS

The research is written in the author's analytical style, combining academic argumentation with philosophical reflection on a multivectoral consideration of gender(ed) capital as a complex of sociogenically determined behavioural patterns, expressed through feminine and masculine forms.

Gender is taken as a characteristic of accrued profitability or capitalisation, where femininity and masculinity serve as instruments of agent-based governance within sociosegments. Accordingly, gender(ed) capital: 1) emphasises anthropofeatures that, through socially acceptable behavioural patterns – whether feminine or masculine, may be profitable for each human being as well as for the community/sociosegment/society; 2) reflects a reorientation within sociosegments – a shift from the classical imperative to accumulate and multiply feminine and/or masculine traits toward the optimised regulation of their applicability, grounded in mutual respect for difference, broad inclusivity, rejection of stereotyping, and the avoidance of selective situational constraints; 3) in both its feminine and masculine forms, becomes an effective means for the human being to enhance their anthropness, in both private and professional domains; 4) depending on its application mode, may lead to either a reduction or intensification of gender gaps and/or gender inequality, thereby either mitigating or amplifying the negative impact on human beings' life quality and life chances.

In the 21st century, emphasis on capital is increasingly realised through the human being – namely, human capital in general and bodily capital in particular – who is metaphorically 'immersed' in marketing trends. Gender(ed) capital is not merely an 'actualised construct' introduced by feminist studies; it lies at the core of present-day challenges – from both feminine and masculine perspectives – driven by selective sociosegmental shifts, especially in the professional field, which underpin the emergence of gender gaps and gender divides, thereby exacerbating inequality. Gender-masculinity reveals itself as a fragile and unstable construct, whereas gender-femininity emerges as dominant due to its situational flexibility – that may be further reinforced by 'strategic masculinisation' and subsequent reassembling. The anthropoprofitability of gender capital – in both its feminine and masculine forms – should not be grounded in sociogenically standardised behavioural patterns, which tend to constrain human beings, but rather in communicativity – a space for the continuous renewal of feminine and masculine complementarity.

Key words: behaviour, behavioural patterns, bodily capital, body, boy/young man/man, capital, communication, community, corporeality, femininity, gender, gender capital, gender divide, gender gap, gender nullification, gendered capital, gender(ed) capital, gendering, girl/young woman/woman, human being, human capital, inequality, masculinity, resource, society, sociosegment, zero gender.

Зауваги: 1) *пунктуаційна* – покликання на цитовані / використані джерела марковані через (...), у перекладених фрагментах через [...] зазначені необхідні смислові додавання, а через [=«...»] відтворені оригінальні слова з авторського тексту; 2) *антропонімна* – усі імена та прізвища транслітеровані за фонетичним підходом; 3) *перекладацька* – цитовані частини з іншомовних джерел наведені у моїх авторських формулюваннях, що можуть не збігатися з «офіційними»; 4) *джерельна* – більшу частину теорезису становлять авторські дослідження періоду від 1979 р. до 2022 р., що можуть вважатися несучасними, однак результати

та наслідки соціосегментного розгортання будь-якого конструкту та/або феномену потребують мінімально 20-річного темпорального відтинку; 5) *соціовідповідальна* – я свідомо послуговуюсь «різкими мовоконструктами» виключно для підсилення уваги до деяких прихованих аспектів розуміння гендеру, проте це не є свідченням мого авторського тенденційного бачення, це радше спосіб виявляння й наголошування завуальованих моментів, що залишаються досі невидимими для колег із галузевого простору суспільних наук; 6) *дослідницько-обмежувальна* – пропонований текст презентує формоване в контексті класичних

підходів відгалужуваних від ідей та напрацювань П'єра Бурд'юа та фемінних / маскулінних студій, авторське бачення, яке, цілком імовірно, змінить дослідницький вектор (між)дисциплінарного розгляду та/або уможливить необхідні трансформування в практиці; 7) *присвячувальна* – тим Чоловікам, хто повернув мені мене; 8) *завдячувальна* – рецензентам за конструктивні поради, що посприяли поліпшенню сприйняття й розуміння тексту.

Актуалізування дослідження зумовлене й сучасним активним капіталізуванням усього, оскільки все має поставати зисково-прибутковим, особливо викривленими субординативностями в професійних соціосегментах, тобто йдеться про соціосегментну нерівність. Сама антропоодинація постає не тільки «безликою виконавицею», яку заздалегідь – з дитинства – віддисциплінували на запит спільноти / суспільства, але й цілком може проявлятися в усій своїй самотності.

У контексті досліджень капіталу поняття «гендер» і, відповідно, поняття «гендер(ова) ний капітал» є невід'ємним формувальним видокомпонентом, оскільки гендерний капітал постає видом тілесного капіталу. Гендер все ще зводять до «поведінкових патернів», що формовані спільнотою / суспільством та мають виконуватися антропоодинаціями відповідної статі. Проте насправді гендер – окрема система, у якій поведінковість постає тільки найелементарнішим складником.

Проблемоокреслення неможливо обмежити тільки декількома запитаннями або окремим дослідницьким вектором – це комплекс, основою якого є антропоодинація. Кожен з нас – людський капітал, тобто потенційний ресурс, що може бути активований за потреби. Відразу виникає запитання: «Як можливо активувати людський капітал?». Або автоматично, або ми самі це робимо. Перше малоімовірно. А от друге тільки частково залежить від кожного з нас: фактичну потенційність кожної антропоодинації виявляє не вона сама, радше це буде спільнота / соціосегмент / суспільство через своїх агентів. Так формований запит, який має задовольняти конкретна антропоодинація через «свій функціонал», тобто наявні й поповнювані знаннєвість, навичковість, умілість.

Перше утруднення – незгода антропоодинації з окресленими для неї умовами: до

реалізування запиту, під час включення в нього й наприкінці – після отримання результатів та наслідків. Така антропоодинацева незгода проявлювана через структури свідомості та комунікативні акти. Однак це спричинюватиме появу другого утруднення: незгода соціо-агентів на незгоду антропоодинації презентована, як правило, через «заклики до сумління» та вмонтовування комплексу провини, що уможливить тілореагування антропоодинації й подальше його закріплення на рівні поведінкового патерну.

Спершу не зовсім зрозуміло, як це пов'язано з гендером і гендерним капіталом. Утім, після виявлення зв'язку капіталу та гендерного капіталу багато моментів прояснюються: гендерний капітал постає видом тілесного капіталу, який є типом людського капіталу, що включений до структури капіталу як варіатив. Моя початкова дослідницька точка – тіло, на основі якого спільноти уможлиблюють гендер. Але сучасність «забирає» в антропоодинації право на її тіло через міради маркетингових прийомів та/або алгоритмів.

Рівень розроблення проблеми є частковим: гендер досліджують у різних соціосегментах – соціологія, економічна соціологія, культурологія, фемінні студії, феміністська соціологія, гендер-студії, соціальна філософія, філософія тощо; натомість гендерний капітал здебільшого «тематично згадують» у зв'язку з нерівністю, аніж приділяють йому достатньо дослідницької уваги в міждисциплінарних розглядах.

Теорезис сформували чотири головні лінії – доміанти розгляду: 1) *лінія капіталу*, ядром якої є ідея Карла Маркса (Marx, 1890); 2) *лінія соціо-практик* конкретизована через (а) необхідність коригування колективних соціоструктур і самої людини, яка постає вразливою та розгубленою, але водночас винахідливою та перетворювальною, внаслідок активного використання техніки (Gehlen, 2007); (б) ідею дисциплінування та конструкт «дисциплінарне суспільство» (Foucault, 1975); (в) поняття *habitus* / «габітус» (Bourdieu, 1979); (г) символічне насильство (Bourdieu, 1979); (г) ідею соціальної ієрархії (Bourdieu, 1998); (д) різноаспектність соціопро-явлення гендеру (Fenstermaker & West, 2002); (е) домінування маскулінності як розгортальної в соціопрактиках форми символічної влади (Bourdieu, 1998); (є) відтворюваність гендеру

перформативно шляхом повторюваних дій та ритуалів (Butler, 1999); **3) лінія гендеру**, що охоплює (а) демаркування біологічної статі та гендеру як набору соціальних очікувань, проявлених через соціальні ролі (Oakley, 1985, с. 158–172); (б) нюансування гендеру через габітус і закріплення у соціальних структурах капіталу (Bourdieu, 1998); через особливості функціонування в соціопросторі (Fenstermaker & West, 2002); через виключну роль владних структур щодо формування гендерних ідентичностей (Butler, 1999); через ідею соціального конструювання фемінності / маскулінності, шляхом перформативності як повторюваного і щораз виконуваного прояву в дії (Butler, 1999); через поняття перформативності, яке постає конфігурувальною мережею і зумовлює множинні траєкторії ідентичності (Butler, 1999; Butler, 2004); (в) розуміння маскулінності як символічного ресурсу та як домінуючої форми символічної влади, що контролюється проявлювана через ієрархію та соціальні практики, проте потребує постійного відтворення через тіло, мову, жести тощо (Bourdieu, 1998); через способи її проявлення в пізньому підлітковому та молодому віці (Kimmel, 2008); як аспектного розгляду чоловіків від соціальних теорій ієрархійності через культуро-локальні акцентування та соціосегментне залучення до хитких питань щодо тіл та я-ідентифікування (Kimmel, Hearn & Connell, 2005); як переліків суспільних очікувань щодо «правильної» поведінки хлопця / чоловіка, ієрархії маскулінностей та виокремлення концепту «гегемонна маскулінність» / hegemonic masculinity (Connell, 2005); (г) своєрідність фемінності як маргіналізованого ресурсу, що можливо капіталізувати тілесно, сексуально, репродуктивно, емоційно (Skeggs, 1997); не як об'єкта, а як сили, що зваблює, зупиняє символічну владу і розкладає маскулінний порядок (Baudrillard, 1980); **4) лінія нерівності**, яка поєднує в один контекст емоційну чутливість як політичну силу (Ahmed, 2004); виявлення вразливості й кризи гендерної ідентичності, що спричинені впливом соціальних норм (Butler, 2004); взаємовплив способів та форм соціального капіталу професійного середовища, культурного капіталу, гендерного капіталу, фемінності (Huppatz, 2012) з превалюванням маскулінності (Bourdieu, 1998; Connell, 2005), особливо при розгляді сімейних структур

країн Азії (Agarwal, 1991) та азійського соціокультурного конструкту «шлюб за домовленістю» (Aguiar, 2018), що узалежнює гендер, шлюб та міграції (Palriwala & Uberoi, 2008), а також гендерні відмінності у соціальному капіталі (O'Neill & Gidengil, 2006), трансформувальні вектори в соціосегментах через залучання чоловіків та жінок у професійні сфери зайнятості (Huppatz, 2012) задля виокремлення блоково-компонентної структури гендеру (Risman, 2018), що посилює увагу до ресурсу.

Допоміжними конкретизуваннями кожної із чотирьох ліній поставатимуть відповідно: **1)** форми / види / типи капіталу – економічний, культурний, соціальний, символічний (Bourdieu, 1986; Bourdieu, 1979); тілесний (Wacquant, 1995); їх зв'язковість з гендером, фемінністю та маскулінністю, а також взаємозисковість двох останніх (Skeggs, 1997), що уможливило виокремлення гендерного капіталу (McCall, 1992; Skeggs, 1997; Lovell, 2000; Bridges, 2009; Ross-Smith & Huppatz, 2010) та гендерованого капіталу (Kukkonen, 2022; Polomarkakis, 2022); **2)** поняття помежів'я / Grenzsituation (Jaspers, 1919; Jaspers, 1948) та поняття екзистенції (Sartre, 1966); **3)** поняття тіла як авторська філософія втіленого досвіду (Merleau-Ponty, 1945), а також його тлумачення в соціальній теорії (Shilling, 1993); **4)** комунікація та мовленнєві акти як форма дії та продукування соціальних значень (Austin, 1962; Searle, 1969), що доповнені акторно-мережевою теорією як аналітичною взаємодією антропних та неантропних агентів (Callon, Law & Rip, 1986; Latour, 2005).

Теоретико-практичні параметри наукової новизни зумовлені: 1) першорозглядом не тільки конструктів «гендерний капітал» та «гендерований капітал», а й міждисциплінарною та поліаспектною призми їх розгортання; 2) формулюванням теми пропонованого дослідження, що спричинилося не через «необхідність підтримати трендову лінію фемінних студій», а через мій індивідуальний досвід і щодо фіксування гендерних розривів у приватній та професійній площинах, і щодо авторського життєсценаріювання; 3) структурою пропонованої розвідки, тобто пунктами розгляду теми; 4) необхідністю оновлення та збагачення україномовного філософського дискурсу мовою одиницями – «гендерний капітал», «гендерований капітал», «гендер(ова)

ний капітал», «гендерування», «гендерна ідентичність», «гендерне онулення», «фемінність», «гендерна фемінність», «маскулінність», «гендерна маскулінність», «нульовий гендер», «гендерне програмування», «гендерний розрив», «гендерна нерівність» тощо – та їх авторськими (роз)тлумаченнями.

Мета дослідження – мультивекторно схарактеризувати гендер(ова)ний капітал як комплекс соціо(с)конструйованих поведінкових патернів, що конкретизовані через фемінну та маскулінну форми. *Дослідницькими завданнями* постають: уточнити сутність понять / конструктів «гендер», «гендерування», «гендерна ідентичність», «фемінність», «маскулінність», «гендерна фемінність», «гендерна маскулінність», «гендерне програмування», «гендерний розрив», «гендерна нерівність», «капітал», «капіталізування»; визначити гендерний капітал через порівняння з гендерованим капіталом; схарактеризувати форми гендер(ова)ного капіталу – фемінну та маскулінну; окреслити зразки фемінності та маскулінності через сучасні образи; пояснити можливість узгодження фемінності та маскулінності через комунікацію; проаналізувати зв'язковість гендерного капіталу з формуванням гендерних розривів і гендерної нерівності.

Методологію пропонованої розвідки вибудовано на поєднанні *підходів* – галузевого та міждисциплінарного; *принципів* – історизму, цілісності, умовної об'єктивності, причинно-наслідковості, обґрунтованості, квадролексу; *якісних методів* – аналізувального, синтезувального, герменевтичного, структурного, прагматичного, феноменологічного, компаративного, розмірковувального, моделювального, квадролексного тощо.

Результати дослідження презентовані далі в тематичних пунктах та авторських тлумаченнях.

Терміноньюанси щодо гендерного капіталу – його виникнення як феномену, поняттєвого фіксування, контекстуальних значень, різноаспектності витлумачень – виникають і досі: вони вкорінені в намагання дівчат / жінок бути почутими та самореалізуватися в соціосегментах. Сучасна дівчина / жінка не бажає бути «пташкою в клітці» – традиційним зисковим «післяушлюбленим об'єктом» для власного чоловіка та його родини. Проте такий індивідуальний

«дівчачий орієнтир» стати на один щабель із чоловіками має свої межі у вигляді її чітко окреслених прагматичних «ні»: щодо порушення власних переконань, переступання через моральні норми, вигинання принципів, нівелювання цінностей.

Поняття *гендерний капітал* постає завдяки напрацюванням П'єра Бурдь'ю щодо форм капіталу (Bourdieu, 1986; Bourdieu, 1979), а його первинне осмислення й обґрунтування здійснено в межах феміністської соціології (McCall, 1992; Skeggs, 1997; Lovell, 2000; Ross-Smith & Huppatz, 2010).

Гендерний капітал досі отримує різні дефініції. Це не просто міжпоняттєва сума «гендеру» – психологічний та культурний термін для ілюстрування ідентичності у виконуваних соціальних ролях (Oakley, 1985, с. 158–172); «культурні смисли, які накладаються на статево означене тіло» (Butler, 1999, с. 10); соціально сконструйовані ролі, передбачені до презентування в поведінкових патернах – та «капіталу» – ресурсу, що створює (не)матеріальний зиск (Marx, 1890). Радше це поліпотоковість смислів і значень, соціально сформованих та усталених – у межах певної епохи або періоду – щодо вигодових форм фемінності або маскулінності. У конструкті «гендерний капітал» фіксують ресурси, пов'язані з утіленням, посиленням, демонструванням та використанням інвестованих у соціальні взаємодії фемінних – дівчачих, жіночих – або маскулінних – хлопчачих, чоловічих – рис для досягання окремої чи комплексної переваги, тобто статусу, визнання, доступу до влади, впливу, зисковості тощо.

Трістан Бріджес слушно зауважує: «Гендерний капітал набуває різного змісту для різних людей у різних сферах і в різні [історичні] періоди» (Bridges, 2009, с. 102). Через тези про тіла, які «... не є єдиним джерелом гендерного капіталу, але вони є важливим його джерелом» (Bridges, 2009, с. 92) і водночас постають «... невід'ємною частиною соціального конструювання гендеру» (Bridges, 2009, с. 92), він висновує: гендерний капітал / gender capital – «...це знання, ресурси та аспекти ідентичності, що наявні – і в певному контексті – забезпечують доступ до унормованих [=«regime-specific»] гендерних ідентичностей» (Bridges, 2009, с. 92). Для прикладу він наголошує: «У різних контекстах упевненість у собі може

високо цінуватися незалежно від того, чи асоціюється вона з маскулінністю, чи з фемінністю» (Bridges, 2009, с. 93), тобто «...гендерний капітал у певних аспектах може відрізнятися для чоловіків і жінок, а в інших – частково збігатися» (Bridges, 2009, с. 93).

Натомість Ііда Кукконен (Kukkonen, 2022) послуговується поняттям *gendered capital* зі значенням «капітал, що структурно організований через гендер», який коректніше перекладати «гендерований капітал». Вона розглядає «рух думки» колег-дослідників через зв'язок тіло – зовнішність – праця – зиск. Завдяки концепції емоційної праці (Hochschild, 2012) та поняттю «естетична праця» (Warhurst & Nickson, 2001; Nickson, Warhurst & Dutton, 2005; Warhurst & Nickson, 2020) підкреслює цільове залучення жінок – зокрема, у сферу послуг, індустрію краси, індустрію розваг – задля самореалізування – зі збереженням власної гідності – та зисковості, тобто збільшення прибутку компанії та/або зміни власного фінансового стану.

Тут варто зауважити аспекти відносин та наголосів, залучених до трудової діяльності суб'єктів, які можуть бути проявлювані в компаніях через потенційно прибуткові ролі працівників різного рівня з урахуванням їхнього гендеру (див.: O'Neill & Gidengil, 2006; Huppertz, 2012) – власник, керівник, речник, менеджер, розробник, виконавець, технічний працівник, невидимі працівники. Проте «розгортання» гендерного капіталу, тобто отримання дозволів або доступів, залежить від політики компанії, її стратегічних векторів та управлінських дій керівників різних рівнів. Інакше кажучи, саме на робочому місці антропоодиночку гендерують – приписують дівчині / жінці та/або хлопцю / чоловіку цінність виключно через їхній гендер, що в подальшому може зумовити судові позови через неспівмірне оцінювання їхніх внесків та/або гендероаспектне дискримінування: переважно постраждалими будуть жінки, завдяки яким вивисшуються або зисковішають чоловіки (див.: Polomarkakis, 2022).

Необхідно розрізнити гендерний капітал та гендерований капітал. Поняття *гендерний капітал* – англ. *gender capital* – окреслює гендер як джерело капіталу. Інакше кажучи, як розвинуті та накопичені антропоодиночкою індивідуальні ресурси – виховання, манера говорити, знання, навички, уміння, соціальний статус

тощо – вона зисково реалізовує – застосовує відповідно до гендерних норм або гендерної ролі. Ідеться про персональний актив, який може приносити вииграш / прибуток окремій антропоодиночці завдяки її гендеру: «ти можеш заробляти на своєму гендері як жінка або як чоловік». Важливим нюансом є автокерування: сама антропоодиночка через перформування гендеру (Butler, 1999), тобто ситуативне реалізування / презентування своєї автентичності через одяг, аксесуари, жести, тілорухи, голос, манеру реагування, емоційність тощо – визначає, як максимально зисково й безпечно його застос(ов)увати. Ідеться не тільки про монетарування, тобто отримання грошей, а й про насолоджування антропоодиночки виконуваними діями, фаховим визнанням іншими, усвідомленням своєї корисності для інших тощо.

А от через поняття *гендерований капітал* – англ. *gendered capital* – оцінюють зискову застосовність антропоодиночки в конкретному соціосегменті залежно від її гендеру. Інакше кажучи, агенти соціосегмента параметрують антропоодиночку як вартісну для компанії – тобто наскільки швидко можна отримати максимальний прибуток після її залучення – виключно через її гендер. Ідеться про приписуваний актив, який компанія окремого соціосегмента може вигинати в будь-який бік задля отримання надприбутку: «ти нічого не вартуєш, якщо гендерно не зацікавив нашу компанію; але ми співпрацюватимемо з тобою тільки якщо ти гратимеш за нашими правилами». Важливим нюансом є підтримування традиційних форм управління з маскулінним домінуванням (Bourdieu, 1998), натомість фемінність знову залишається підпорядкованою. І це є парадоксальним: з одного боку, дівчата / жінки виборюють собі право дорівнятися до хлопців / чоловіків через непрості освітні й кар'єрні траєкторії, але фактично знову залишаються тими самими «об'єктами» – «зисковими тілами». Це утруднення неможливо розв'язати через миттєво-емоційну формулу «хочу, щоб завдяки мені все змінилось!», оскільки воно складалось історично – маскулінність у спільнотах / соціосегментах / суспільстві закріплена як гегемонна (Bourdieu, 1998; Connell, 2005). У гендерованому капіталі йдеться про інституційований поділ капіталу за гендерними лініями: саме компанія визначає кого, коли і як необхідно

гендерно капіталізувати. Це своєрідна «гра на полюсах» завдяки гендеру: «чоловіча позиція», тобто фіксовані доміанти, протиставлена «жіночій компетенції», тобто допоміжним активуванням за необхідності.

Особливістю гендерного капіталу є його соціокультурна Perezbirальність: він не тільки узалежнений епохою, географічним розташуванням, місцевими звичаями і традиціями, як це було в попередні історичні періоди, а й може бути результатом домінувальних масмедійних тенденцій, які фіксовані на першу чверть XXI ст.

Фемінність і маскуліність – це стандартовані спільнотою / суспільством або культуролокацією поведінкові моделі жіночості (Butler, 1999) і чоловічості (Connell, 2005) відповідно. У контексті гендерного капіталу вони функціонують як соціально схвалені шаблони, які антропоодина засвоює відповідно до первинних біологічних характеристик власного тіла – згідно з класичним дуалістичним підходом до статі. Засвоєння таких моделей відкриває ширший доступ до соціальних переваг. Ідеться про мультипараметральне узгодження фізичних характеристик, тобто тіла, суб'єктивного переживання та реагування, тобто тілесності, а також прийнятної в спільноті / суспільстві поведінкової моделі автопрезентування, тобто гендеру. Так формовані фемінна модель та маскулінна модель. Повна відповідність кожній – радше маркетинговий хід, проте часткове наближення – 70–80 % – є цілком досяжним через роботу з власною зовнішністю щодо: постави, голосу, міміки, жестів, манери говорити й слухати; використання візуальних кодів підсилення завдяки одягу, прикрасам, макіяжу, парфумам; свідоме відтворення гендерно маркованих характеристик в антропоінтеракціонанні тощо.

Розгляд *гендерного капіталу* доцільно здійснювати через концепт «ринку наречених» (див.: Bourdieu, 1998; Butler, 1999; Agarwal, 1991; Aguiar, 2018; Palriwala & Uberoi, 2008). В орієнтальних культурних контекстах – Індія, Китай, Південна Корея, Японія – показова фемінність або маскуліність молодих людей шлюбного віку постає першою сходинкою до їхнього позитивного сприймання родинами потенційних сватів. Після чого, зазвичай, відбувається зустріч обох родин, що передую

укладанню усної міжродинної попередньої домовленості щодо шлюбу. У таких практиках ступінь відповідності нареченої гендерно культурним очікуванням щодо фемінності безпосередньо впливає на її привабливість як майбутньої невістки. З погляду сьогодення договірні шлюби, або шлюби за домовленістю (Aguiar, 2018; Palriwala & Uberoi, 2008; Agarwal, 1991) можуть витлумачуватися як дещо архаїчне, однак вони мають цілком прагматичне обґрунтування: від шлюбоукладення виграють обидві родини. Через дітей, тобто наречених, кожен родинний кластер отримує доступ до ресурсів – соціальних, економічних, а іноді й символічних – один іншого. Це формує своєрідну систему міжродинного обміну, у якій гендерний капітал є інструментом укладення угоди про взаємозбагачування. Ідеться не тільки про позитивноспектрові параметри потенційного шлюбу: репутація родини, виховання майбутньої доньки-невістки або сина-зятя, фінансова історія та її поточний стан, освітній рівень, особистісні риси тощо. Не менш важливими для остаточного рішення – згоди на ушлюблення – є й ризики, спричинювальниками яких можуть бути не тільки самі наречені, а й члени їхніх родин. Особливо остерігаються можливих проблем, пов'язаних із психоемоційною нестабільністю, соціальною маргіналізацією або токсичною поведінкою родичів, які із часом можуть порушити родинний баланс або завдати репутаційної шкоди.

Деталізуванню гендерної маскуліності на східних теренах приділяють набагато менше уваги, ніж гендерній фемінності, – через культурокорінення ідеї зисковості чоловіка як члена родини. Хлопця / чоловіка розуміють: 1) інструментально – як ресурсозалучальника через майбутню невістку, яка зазвичай приносить із собою посаг чи соціальні вигоди; 2) гарантувально – як родопродовження, оскільки син не лише репродуктивно, а й номінативно утверджує лінію родини; 3) віддячувально – як опору для «першого кола», тобто для своїх батьків, сестер і братів, яким він зобов'язаний турботою і підтримкою; 4) економічно – як джерело майбутньої стабільності через успішну кар'єру, що частково приписувана зусиллям родини завдяки її інвестиціям, моральній підтримці, освітньому контролю. Добру освіту, здобуту сином, трактують подвійно: 1) як родинну

заслугу через створення відповідного середовища, встановлення високих стандартів, «м'яке підштовхування» – від англ. *nudge* – з боку старших; 2) як його власні реалізовані стратегійні дії, що в майбутньому можуть стати зисковими або навіть рятівними як для його нуклеарної сім'ї, так і для розширеної родини.

Домінувальною в гендерному капіталі є *фемінна форма*: дівчину / жінку шлюбного віку традиційно розглядали «первинною об'єктною цінністю» до XXI ст. – через її материнську функцію (Skeggs, 1997). Утім, у стрімкому ритмі сучасності попит на «фемінний функціонал» суттєво розширився: панна вже не бажає обмежувати себе «німецькою патріархальною формулою благочестивої жінки», яка має зосередити свою увагу тільки на «чотирьох К»: «Kirche, Küche, Kammer, Kinder» – з нім. «церква, кухня, подружні покої, діти». Вона формує самореалізувальні траєкторії нарівні з чоловіком і нерідко здатна його перевершити. У соціосегментах дівчина / жінка має особливий хист виявляти всі деталі будь-якої ситуації, а за найменшого натяку на конфлікт діє превентивно через «виключно жіночі особливості» – м'якість, уважність, чуйність і комунікативність. Материнська функція «заморожується» кар'єрою. У сучасному світі дедалі більше популяризують тренд бездітності, однак підтримують його далеко не всі жінки.

Зразки фемінності становлять не просто перелік, а мережу перехідних образів. Останні миттєво оновлювані залежно від потреб й умов простору перебування дівчини / жінки. Парадокс фемінних образів полягає в одночасній соціоакресленості, оскільки через назву-маркер задано тільки «основу образу», і можливості індивідуального – авторського – наповнення через комбінування рис та характеристик. У цій логіці вирізняють чотири *girlish-лінії* – від англ. *Girl* / «дівчинка, дівчина»: 1) *soft girl* / «дівчинка-хмаринка» – концентрована безтурботність, що викликає тотальне замилювання; її тіло виглядає ніжно-крихким, але прекрасним; 2) *wild girl* / «бунтівниця» – емоційно-хаотична в діях, завжди нестандартна в поглядах; її тіло постає відкритою площиною для експериментів; 3) *hearth girl* / «дівчина-затишок» – уважає дім автономною екосистемою, що функціонує майже без збоїв і дарує можливість відпочинку – відновлення; її тіло є частиною цього

екоспростору; 4) *girlboss* / «амбіційка» – керує, контролює, ухвалює; її тіло – це приватна територія, до якої можна наблизитися лише з її настроєвого дозволу. Цей перелік доповнюють ще два яскраві образи: 1) *insta-diva* / «інста-діва» – уособлення «показової досконалості» – здатна загламурити навіть сап'янові капці своєї прабабці або, навпаки, розгламурити брендовий піджак; її тіло – виплекана вітрина, якою вона пишається; 2) стратегія-невидимка – розумниця та знавиця як життєвих ситуацій, так і галузевих нюансів; її тіло – загадка, яку вона розгадуватиме тільки з обраним. Єдиного фемінного образу не існує: він або розкладово-плинний – наприклад, зранку активована *girlboss*, яка до обіду переформатовувана в *soft girl*, а ввечері серед друзів-модельєрів з'являється як *insta-diva*; або ситуативно й компонентно презиральний – у професійній площині звичайна працівниця може на хвилику постати як *girlboss* у моментному рішенні-ухваленні, а вже за мить іронічно продемонструвати милість *soft girl*. Ці несподівані переходи між фемінними образами часто стають для хлопців / чоловіків водночас і неочікуваними, і захопливими: дівчина / жінка для них завжди є новою у своїх проявах.

У XXI ст. для хлопців / чоловіків особливо актуальними постають: 1) комфортний простір для відновлення сил та надихання – передусім завдяки «візуальному доступу» до жіночої втіленої краси та «грі в спокусі», де виграшем для чоловіка постає чисте переживання через очікування як символічне переплетення тілорухів – жестів – натяків – енергій, що уможлиблює перезапускання його чуттєвості й життєвих сил через уяву (Merleau-Ponty, 1945; Baudrillard, 1980); 2) знімання напруги – тілесної та емоційної – через інтимні практики, масаж, спільну активну гру або подорож, що забезпечує сенсорне розвантаження та набуття психоемоційної рівноваги; 3) обговорення фахових утруднень через тематичний багатоаспектний діалог з інакшим – немаскулінним – баченням та аргументуванням задля спільнотворення смислів і нових нетривіальних рішень (див.: Austin, 1962; Searle, 1969); 4) співналаштованість, яка і розуміється, і демонструється індивідуально тощо. Попри кар'єризм, як один із найголовніших векторів XXI ст., первинний маскулінний запит на візуальне споживання фемінного через

тілесний капітал поступово зміщується і трансформується в ширший, а подеколи й комплексніший людський капітал. Відповідно, фемінна форма гендерного капіталу каталізує справжність чоловіка: він стає настільки натхненний жінкою через тілесний, емоційний, вербальний та смисловий рівні близькості, що свідомо прагне бути кращим виключно для неї. Проте таке трансформування здійснюване виключно за умови співвідкритості та обопільної довіри. Через доступ до жіночого тіла чоловік отримує не тільки тілесне задоволення, а й додаткові соціальні бонуси: можливість продовжитися в нащадках і розширення спектра своїх (не) передбачених у соціосегментах ролей. Фемінний капітал, попри домінування дівочих / жіночих характеристик, є ситуативно гнучким: за потреби його можливо підсилити й перезібрати. У кризових ситуаціях автоматично активується стратегійне маскулінізування через жорстке самоокордонування, оптимальні рішенняприймання, цільове компетенційне саморозвивання та чітку відмову виконувати неприйнятне та/або надмірне. Це трапляється в разі нагальної потреби дівчини / жінки відстояти себе: зокрема, у просторах ієрархічних чоловічих спільнот / соціосегментів, де панує інтелектуально необтяжена авторитарність (Bourdieu, 1998; Connell, 2005; Huppatz, 2012).

Натомість *маскулінна форма* гендерного капіталу постає найслабшою – підпорядкованою і зовнішньо зумовленою, оскільки чоловік орієнтований на соціосегментне залучення: він щодня виборює своє місце у світі через кар'єру. Спільноти / соціосегменти / суспільство вимагають від нього постійної продуктивності. Водночас відновлення власних ресурсів – розслаблення – для нього є надто тривалим і залежним від сформованого виключно за його запитами безпекового простору. Головні функції маскулінності розвиваються під тиском зовнішніх очікувань: це змушує чоловіка штучно підтримувати власну «мужність» через показові авторитарні вербально-емоційні практики – тиск, залякування, контроль, зверхність, приниження тощо (Bourdieu, 1998; Connell, 2005). У своїй регулярності це поступово складається у мізогінію, що формує частину його поведінкових патернів.

Нині зразки маскулінності найяскравіше трансльовані креативними індустріями –

насамперед через акторів, співаків, музикантів, перформерів та ін. Навіть виконувана сценарійована роль мачо – ісп. *macho*, англ. *macho man* – вже не зведена до «чистої негативності», тобто акцентування виключно агресивних – «природних» – характеристик чоловіка. Цей образ цілеспрямовано культурно пом'якшують із розрахунком переважно на жіночу аудиторію. Мачо ХХІ ст. – це вже не локальний образ, первинно пов'язаний з іспаномовними країнами, а радше «бажаний сучасною жінкою конструкт»: 1) «фактурне тіло» – результат збалансованого способу життя, здорового харчування та регулярних тренувань під керуванням інструктора; 2) приємна зовнішність; 3) манери поведінки – галантність та уважність; 4) вербальна винахідливість – тонке почуття гумору, вміння мовчати та влучні коментування. Однак така маскулінність передусім є образом – маркетинговим продуктом, створеним на запит цільової аудиторії: вона функціонує як «перформативна маска», сконструйована виключно для візуального та домірковувального споживання. Натомість у професійному середовищі, особливо поза межами креативних індустрій, маскулінний капітал здебільшого постає менш продуктивним або навіть збитковим, якщо антропоодина не має харизми, тобто специфічної форми «чоловічої здатності», що містить комплексне бачення ситуації, рішучість, стратегійність та майстерність рішенняухвалення.

Чоловіки без сформованої харизми реалізують свою маскулінність через вибіркоковий фемінновекторований ситуативний авторитаризм, наприклад, у вигляді мобінгу, який постає компенсувальним механізмом задля самоутвердження перед колективом та/або періодичного «(пере)окреслення території» власного «керманення» (Bourdieu, 1998; Connell, 2005). Парадокс маскулінного гендерного капіталу полягає в його неповноті: йому бракує структурної домінантності, яка б уможливила й забезпечувала його оновлювання. На відміну від фемінного гендерного капіталу маскулінний капітал у соціосегментах розвивається. Інакше кажучи, він потребує постійного «перезбирання й оновлення», тобто індивідуального параметрального перепроєктування відповідно до конкретної ситуації, простору дії, професійної площини та/або соціовиклику. Маскулінність – це нестабільно конфігурована конструкція, що

зумовлює періодичне, але планомірне, практикування чоловіками без внутрішнього стрижня, тобто зі «спалаховою харизмою» або «іскрохаризмопроявом», демонстративного домінування, яке має радше символічний характер.

Комунікація постає ключем – механізмом та інструментом – *узгодження фемінності та маскулінності* як у біологічній, так і в соціо(с)конструйованій – гендер(ова)ній – формах. Якщо ролі двох різностатевих антропоодиниць узгоджені, вони реалізуються як співдоповнювані. За умови такого синхронізування подвійна фемінність – біологічна й гендерна – постає енергоджерелом для чоловіка: розвантажує, підсилює його життєвість, надихає та спонукає до дії. Натомість подвійна – біологічна й гендерна – маскулінність, актуалізована у відповідь, забезпечує жінці фокусовану увагу, тобто сприяє її оновленню, емоційному стабілізуванню, ментальному зміцненню та поверненню віри в себе. Так, дві особистості формують замкнуте енергополе як єдину доповнювану та оновлювану систему внутрішньої сили виключно для персонального застосування. Вони не лише підтримують інтерсуб'єктивний зв'язок, а й паралельно змінюються в саморозвиванні. Кожен комунікативний акт (див.: Austin, 1962; Searle, 1969) – це одночасне гармоніювання через (спів)доналаштування й унікалізування як динамічне врівноважування різності фемінного та маскулінного начал.

Гендерний капітал тісно пов'язаний з гендерними розривами та/або гендерною нерівністю (Fenstermaker & West, 2002; Huppatz, 2012; Risman, 2018; Polomarkakis, 2022): це проявлюване не тільки у фаховій площині та професійних спільнотах, а й у кожному соціосегменті. Антропоодиниць векторовано пере(на)вчають проявів «правильної фемінності» та «правильної маскулінності», що запитувані в окремому суспільстві та перетворюються на обоюсторонню зисковість: для антропоодиниці – спрощення та/або пришвидшення просування кар'єрними сходами задля «ліпшого влаштування» в житті порівняно з попередніми поколіннями родичів; для спільноти / суспільства – дисциплінованість антропоодиниці уможливорює максимізовані зиски від її дій в окремих соціосегментах (Foucault, 1975). Прояви «природного фемінного» та/або «природного маскулінного», що задані антропоодиницям

біологічно, спільнота / суспільство нівелює та перевстановлює за «вигинально вигодовими параметрами», які прораховані наперед у кожній галузі та окремих соціосегментах. Ідеться про відповідність антропоодиниць – у поведінці, зовнішності, вербалізуванні та ін. – запитам контекстної зисковості: від звичайної агент-привабливості в міжсуб'єктному просторі до векторів перспектив на ринку праці.

Формування *гендерних розривів* здійснюване хвилювим і рівневим способами. Через *хвилювість* окреслені цільове та планомірне розгортання: залежно від історичних умов, соціокультурних пріоритетів та/або ринкового попиту акцентовано посилюють окрему гендерну роль. Хвилювість є «умовно корисною та зисковою»: 1) зацікавлена в самореалізуванні антропоодиниця вирізняє параметри попиту – що саме є актуальним у соціосегментних запитах, аналізує, наскільки співмірною є її пропозиція – наскільки вона відповідає бажаним параметрам конкретного соціосегмента, оцінює свої переваги та недоліки долучення саме до даного соціосегмента, у якому мисленнєво вона вже працює, та надсилає резюме на розгляд; 2) у межах спільноти / соціосегмента вибірково надають перевагу певним проявам фемінності та/або маскулінності, тоді як інші дискредитують задля досягання запланованих цілей.

Натомість *рівневість формування гендерних розривів* потребує окремого деталізування, оскільки йдеться про багатошарову та поступово закріплювану систему впливів із диференційованими доступами – повним, частково обмеженим, вибірково обмеженим, відсутнім. Ці рівні фіксовані не лише в просторі – сім'я, академічна група в ЗВО, колектив окремого відділу установи / компанії, увесь соціосегмент, а й у часі – дитинство, юність, зрілість, старість. На кожному із цих етапів гендерні очікування й обмеження або активують через закріплення, транслювання, посилення / притлумлення; або вибірково деактивують через домінувальні суспільні тренди – наприклад, «різність» та/або «толерантність», через окремих антропоодиниць, вплив яких не наважуються обмежувати. Це спричинює з'яву стійких розривів, які поступово переростають у *гендерні розломи*, у доступі до ресурсів загалом і бажаних соціовигод, зокрема поваги, визнання, автономії, фінансової стабільності тощо.

Соціоконструювання антропоодиноці здійснюване через механізм *гендерного програмування*, що починається як «алгоритм соціалізації», тобто суспільно сконструйована модель долучення до спільнот за межами сім'ї / родини, та поступово переходить у «цільове *гендерування*» спільнотами / соціосегментами.

Вхід на *перший рівень гендерування* відбувається через тіло та статеві характеристики – антропоодиноця тілесно постає дівчинкою або хлопчиком. На виході в кожній антропоодиноці сформовані патерни очікувано нормованої поведінки – фемінної або маскулінної відповідно, яку в межах спільноти / соціосегмента фіксують як «правильну». Якщо все спрацює без збоїв – тобто або за відсутності опору як відмови прийняти гендерну роль, або наявності небінарної ідентичності, що не вписується у «фемінність – маскулінність», то спільнота / соціосегмент / суспільство «отримує» гендерно запрограмованих осіб: дівчинку / дівчину / жінку з «характеристиками підкореності» – пасивність, м'якість, лагідність, чуйність, емоційність, дбайливість, поступливість тощо – та хлопчика / хлопця / чоловіка з «характеристиками домінувальності» – активність, жорсткість, ініціативність, продуктивність, хоробрість, наполегливість, рішучість тощо.

Вхід на *другий рівень гендерування* може закинути індивідуальний досвід першого ситуативного дисонування: коли встановлені спільнотою / соціосегментом / суспільством гендерні нормативи – стандартована поведінковість – можуть виявитися загрозливими для психічного та/або фізичного благополуччя антропоодиноці. У таких відкритих «точках екзистенційного помежів'я» (Sartre, 1966; Jaspers, 1919; Jaspers, 1948) дівчина / жінка та/або хлопець / чоловік переосмислюють власний гендер і реалізують найоптимальнішу для себе траєкторію виходу. Першою є «гендерне онулення»: дефімінізування або демаскулінізування з акцентом на виключно «людські характеристики» – нейтральність, гідність, автономію, внутрішню міцність (див.: Butler, 2004). Другою постає посилення первинної гендерності шляхом додаткових соціопрактик: універсальних – менторство, мережування / *networking*, консалтинг, командні інтелектуальні ігри; фемінних – садівництво, танці, догляд за дітьми, естетичне самовираження;

маскулінних – історичні реконструкції, страгування, екстремальний туризм у природних умовах, технохобі. Однак посилення первинної гендерності має бути поєднане з розвитком емоційної чутливості (Ahmed, 2004) і поставати як результат індивідуального пропрацювання. Третьою вважають тимчасове запозичення рис «протилежного» гендеру для ситуативного утвердження власної гендерної ідентичності: наприклад, маскулінізування дівчинки / дівчини / жінки через проявлення різкості / жорсткості та швидкого реагування в загрозливих обставинах задля самозахисту; фемінізування хлопчика / хлопця / чоловіка через прояви лагідності, емоційної відкритості (Ahmed, 2004) й турботи про тварин.

За різних життєвих і професійних обставин цикл гендерування може повторюватися для оновлення / підсилення фемінності або маскулінності. Зазначене ілюструє складність та динамічність *гендерної ідентичності*, яка формована не тільки в межах нормативної послідовності, а і як суб'єктивна відповідь антропоодиноці на виклики, загрози та можливості щодо власного виживання в спільноті / соціосегменті / суспільстві (Butler, 2004).

Інакше кажучи, *через гендерування спільноти / соціосегменти / суспільства задають антропоодиноцям стереотипні поведінкові патерни*. Гендерні розриви формовані за умови часткового / повного неспрацювання заданого поведінкового алгоритму: їх може активувати як сама антропоодиноця через виявлення невідповідності між практикованою поведінковою формулою та отриманим результатом, так і спільнота / соціосегмент через соціокультурні доміанти, поколіннєву відданість традиціям, сімейні принципи, усталені норми тощо. У більшості професійних спільнот жінка гендерно програє чоловіку, який частіше отримує вищі посади, більшу зарплатню, ширші доступи тощо, навіть якщо вона є кваліфікованішою (Bourdieu, 1998; Connell, 2005; Fenstermaker & West, 2002; Polomarkakis, 2022). Поступове кількісне збільшення гендерних розривів і фемінне змирення, тобто «мовчазна згода» дівчини / жінки, через страх втрати кар'єрної траєкторії або її раптове припинення / завершення сприяє посиленню / поглибленню гендерної нерівності, що потребує окремого дослідницького осмислення. Парадоксально, але й маскулінне

змирення так само може унааявнюватися, проте фіксують його не так часто – здебільшого воно залишається невидимим.

Превентизування гендерних розривів і, відповідно, мінімізування гендерної нерівності можливе виключно за умови впровадження нульового гендеру у фахових соціосегментах: не важливо, хто саме виконує завдання – дівчина / жінка чи хлопець / чоловік, визначальною є професійна компетентність. Проте в окремих випадках фіксують «професійний розрив», який помилково інтерпретують як гендерний: керманіч субординативно вищий за виконавицю, проте компетентно їй поступається, тому може недооцінити або знецінити її внесок у виконання окремого завдання. Слід врахувати: гендерно нейтральний підхід радше є одним з компонентів, аніж «єдиною рятівною формулою». Його ефективність посилюватиметься за умови ревізії організаційної культури, оскільки субординативно вища позиція не гарантує фахової переваги. Тоді «нульовий гендер» уможливило не тільки формальну рівність, а й дієву справедливість у ресурсорозподіленні, спільнотному / соціосегментному визнанні, кар'єруванні та індивідуальній рівності антропоодиниць.

Завдяки гендерному капіталу – залежно від способу його використання / застосування – *можливо зменшувати / збільшувати гендерний розрив та/або гендерну нерівність*, посилювати чи послаблювати негативний вплив на якість життя антропоодиниці та її життєві шанси. Це залежить не тільки від ефективності (авто)управління гендерним капіталом, а й від готовності спільнот / соціосегментів / суспільств до змінвпровадження з вектором на антропоповагу, а не вибіркоче гендерне пріоритезування через штучно-гучну фемінність або маскулінність. Тобто ключовим постає етичний чинник, за допомогою якого не просто акцентують необхідність накопичення та примноження гендерного капіталу у фемінній та маскулінній формах, а регламентують його стратегійну застосовність через взаємоповагу до інакшості, широку інклюзивність, відмову від стереотипізування та вибіркових ситуативних обмежень. Тоді гендерний капітал – у фемінній і у маскулінній формах – трансформується на інструмент посилення антропного як такого.

Гендерний капітал може акумулюватися й конвертуватися в інші варіанти капіталу загалом – наприклад, економічний – і типи людського капіталу, зокрема емоційний, когнітивний, соціальний, так само й в інші види тілесного капіталу – фізичний, естетичний, еротичний.

Так, гендер постає характеристикою капіталізування, у якому фемінність та маскулінність – це інструменти мультивекторного агентування у соціосегментах з урахуванням явних та/або прихов(ув)аних ситуативних ризиків, що впливають із вигинальної природи владності, авторитету, мовленнєвості та символів, які антропоодиниці можуть транслювати окремішно або комплексно.

Висновки. Посилення наголосу ХХІ ст. на капіталі – людському загалом та тілесному зокрема – здійснюване через антропоодиницю, яку метафорично «занурюють» у маркетингові тренди численними обіцянками краси, безтурботності, радісності та задоволення. Гендер(ова) ний капітал постає не просто «актуалізованим конструктом», що підкреслює антропоодиницеві особливості, які через прийнятні поведінкові патерни фемінності та/або маскулінності можуть бути поліспектрово зисковими як для кожної фемінної або маскулінної антропоодиниці, так само й для спільноти / соціосегмента / суспільства. Виджерелена завдяки фемінним студіям концепція гендерного капіталу робить наголос на ядрі проблем й утруднень сьогодення – з фемінного та маскуліного боків – через вибіркочі – фіксовані переважно у фахових просторах – соціосегментні зміщення, на основі яких формовані гендерні розриви й гендерні розломи, а також посилювана / поглиблювана нерівність – гендерна та/або загальна соціосегментна. Гендерна маскулінність – або маскулінна форма гендерного капіталу, маскуліний капітал – виявляється крихкою і нестабільно конфігурованою конструкцією, тоді як гендерна фемінність – або фемінна форма гендерного капіталу, фемінний капітал – постає домінувальною завдяки своїй ситуативній гнучкості, яку можливо підсилити через «стратегійне маскулінізування» й перезібрати. Антропозисковість гендерного капіталу – у фемінній і маскулінній формах – має базуватися не на соціогенно шаблонізованій поведінковості, що здебільшого обмежуватиме антропоодиниць,

а на комунікативності як просторі оновлюваного фемінно-маскулінного співдоповнювання.

Перспективи подальших досліджень, з одного боку, обмежені запропонованим текстом, який уже сформував україномовний

дискусійний простір, з іншого – можуть сприяти векторуванню пошуків у «роботі з» варіативами, типами, видами капіталу, гендером, соціосегментною нерівністю та антропоцентричним самовдосконаленням загалом.

Список використаних джерел:

- Agarwal, B. (1991). *Structures of patriarchy : State, community, and household in modernising Asia*. Kali for Women.
- Aguiar, M. (2018). *Arranging marriage : Conjugal agency in the South Asian diaspora*. University of Minnesota Press.
- Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh University Press.
- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford University Press.
- Baudrillard, J. (1980). *De la séduction [Seduction]*. Éditions Galilée. [in French].
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction : Critique sociale du jugement [The Distinction: Social critique of judgment]*. Les Éditions de Minuit. [In French].
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. G. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241–258). Greenwood Press.
- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine [Masculine Domination]*. Éditions de Seuil. [in French].
- Bridges, T. S. (2009). Gender capital and male bodybuilders. *Body & Society*, 15(1), 83–107. <https://doi.org/10.1177/1357034X08100148>
- Butler, J. (1999). *Gender trouble : feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. Routledge.
- Callon, M., Law, J., & Rip, A. (Eds.). (1986). *Mapping the dynamics of science and technology : Sociology of science in the real world*. Palgrave Macmillan.
- Connell, R. W. (2005). *Masculinities* (2nd ed.). Routledge.
- Fenstermaker, S., & West, C. (Eds.). (2002). *Doing gender, doing difference : Inequality, power, and institutional change*. Routledge.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison [Surveillance and punishment: The birth of the prison]*. Gallimard. [in French].
- Gehlen, R. (2007). *Die Seele im technischen Zeitalter : Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft [The soul in the technological age: Social psychological problems in industrial society]*. Vittorio Klostermann. [in German].
- Hochschild, A. R. (2012). *The managed heart : Commercialization of human feeling*. University of California Press.
- Huppatz, K. (2012). *Gender capital at work : Intersections of femininity, masculinity, class and occupation*. Palgrave Macmillan.
- Jaspers, K. (1919). *Psychologie der Weltanschauungen [Psychology of worldviews]*. Verlag von Julius Springer. [in German].
- Jaspers, K. (1948). *Philosophie [Philosophy]*. Zweite, unveränderte Auflage. Springer-Verlag. [in German].
- Kimmel, M. (2008). *Guyland : The perilous world where boys become men*. HarperCollins Publishers.
- Kimmel, M., Hearn, J., & Connell, R. W. (Eds.). (2005). *Handbook of studies on men & masculinities*. SAGE Publications, Inc.
- Kukkonen, I. (2022). Physical appearance as a form of capital: Key problems and tensions. In O. Sarpila, I. Kukkonen, T. Pajunen, & E. Åberg (Eds.), *Appearance as capital: The normative regulation of aesthetic capital accumulation and conversion* (pp. 23–37). Emerald Publishing. <https://doi.org/10.1108/978-1-80043-708-120210002>
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social : An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.
- Lovell, T. (2000). Thinking feminism with and against Bourdieu. *Feminist Theory*, 1(1), 11–32. <https://doi.org/10.1177/14647000022229047>
- Marx, K. (1890). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie [Capital. A Critique of Political Economy]* (Erster Band) [MEGA II/10: 'Das Kapital', 1. Band, Druckfassung 1890]. Berlin–Brandenburgische Akademie der Wissenschaften & TELOTA. URL: https://telota.bbaw.de/mega/#?doc=MEGA_A2_B010-00_ETX.xml&book=10&part=0&pageNr=1&startPage=&endPage=&startLine=&endLine=&startTerm=&endTerm= [in German].
- McCall, L. (1992). Does gender fit? Bourdieu, feminism, and conceptions of social order. *Theory and Society*, 21, 837–867.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception [Phenomenology of perception]*. Gallimard. [in French].
- Nickson, D., Warhurst, C., & Dutton, E. (2005). The importance of attitude and appearance in the service encounter in retail and hospitality. *Managing Service Quality*, 15(2), 195–208. <https://doi.org/10.1108/09604520510585370>

- Oakley, A. (1985). *Sex, gender and society*. Gower / Maurice Temple Smith.
- O'Neill, B. D., & Gidengil, E. (Eds.). (2006). *Gender and social capital*. Routledge.
- Palriwala, R., & Uberoi, P. (Eds.). (2008). *Marriage, migration and gender*. SAGE Publications India.
- Polomarkakis, K. A. (2022). Gendered capital and litigants in EU equality case-law. *The Modern Law Review*, 85(6), 1387–1418. <https://doi.org/10.1111/1468-2230.12745>
- Risman, B. J. (2018). Gender as a social structure. In B. J. Risman, C. M. Froyum, & W. J. Scarborough (Eds.), *Handbook of the sociology of gender*. (2nd ed., pp. 19–43). Springer International Publishing AG.
- Ross-Smith, A. & Huppatz, K. (2010). Management, women and gender capital. *Gender, Work & Organization*, 17(5), 547–566. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0432.2010.00523.x>
- Sartre, J.-P. (1966). *L'existentialisme est un humanisme [Existentialism is a humanism]*. Les Éditions Nagel [in French].
- Searle, J. (1969). *Speech acts : An essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press.
- Shilling, C. (1993). *The body and social theory*. SAGE Publications Ltd.
- Skeggs, B. (1997). *Formations of class & gender : Becoming respectable*. SAGE Publications.
- Wacquant, L. J. D. (1995). Pugs at work: Bodily capital and bodily labour among professional boxers. *Body & Society*, 1(1), 65–93. <https://doi.org/10.1177/1357034X95001001005>
- Warhurst, C., & Nickson, D. (2001). *Looking good, sounding right : Style counselling and the aesthetics of the new economy*. Industrial Society.
- Warhurst, C., & Nickson, D. (2020). *Aesthetic labour*. SAGE Publications Ltd.

Дата надходження статті: 02.10.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Дроботенко Мар'яна Олександрівна,*доктор філософських наук,**доцент кафедри філософії імені професора М. Култаєвої**Харківського національного педагогічного університету**імені Г. С. Сковороди**orcid.org/0000-0002-8053-5595*

НАЦІОНАЛЬНО-ПАТРІОТИЧНЕ ВИХОВАННЯ ЯК ПРОСТІР ЖИТТЄТВОРЧОСТІ ОСОБИСТОСТІ

У статті здійснено філософсько-антропологічне обґрунтування національно-патріотичного виховання як простору життєтворчості особистості. Показано, що сучасна соціокультурна ситуація, позначена війною, глобалізаційними викликами та ціннісними трансформаціями, актуалізує потребу у вихованні громадян, здатних до духовної самореалізації, екзистенційної відповідальності та культурного самоствердження. Національно-патріотичне виховання розглядається не лише як педагогічна система формування громадянських компетентностей, а і як антропологічний простір життєтворчості – середовище, де особистість осмислює власну ідентичність, відкриває сенс буття через служіння спільноті та утвердження цінностей добра, свободи й гідності.

Проаналізовано класичні та сучасні концепції патріотичного виховання (Й. Гердер, В. Гумбольдт, Дж. Дьюї, М. Бердяєв, В. Франкл, Е. Фромм, П. Фрейре, В. Кременя, О. Сухомлинської, І. Зязюна та ін.), у яких ідея духовного становлення людини поєднується з її соціальною відповідальністю. Уточнено, що філософсько-антропологічна перспектива надає виховному процесу глибинного виміру, де патріотизм постає не як ідеологічна настанова, а як екзистенційна цінність, що вкорінює особистість у національній культурі, водночас відкриваючи її до діалогу з іншими культурами.

Розкрито потенціал освітнього середовища як простору життєтворчості, у якому формується рефлексивне ставлення до історії, культури, духовних традицій народу. Підкреслено, що інтеграція національно-патріотичного виховання у філософсько-антропологічну модель освіти сприяє подоланню фрагментарності ідентичності, розвитку етичної зрілості, становленню внутрішньо мотивованої, життєтворчої особистості.

Зроблено висновок, що перспективи розвитку національно-патріотичного виховання пов'язані з переходом від нормативно-ідеологічних до культурно-антропологічних моделей, у межах яких виховання розуміється як процес духовного самотворення та діалогічного утвердження власної людяності.

Ключові слова: життєтворчість, національно-патріотичне виховання, філософська антропологія, духовна самореалізація, культурна ідентичність, освіта.

Drobotenko Mariana,*Doctor of Philosophical Sciences,**Associate Professor at the Department of Philosophy**named after Professor M. Kultyayeva**H. S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University**orcid.org/0000-0002-8053-5595*

NATIONAL AND PATRIOTIC EDUCATION AS A SPACE OF PERSONAL LIFE CREATIVITY

The article presents a philosophical and anthropological justification of national and patriotic education as a space of personal life creativity. It demonstrates that the current sociocultural situation, marked by war, globalization challenges, and value transformations, actualizes the need to educate citizens capable of spiritual self-realization, existential responsibility, and cultural self-affirmation. National and patriotic education is considered not only as

a pedagogical system for developing civic competencies but also as an anthropological space of life creativity – an environment where an individual comprehends their identity and discovers the meaning of existence through service to the community and affirmation of the values of goodness, freedom, and dignity.

Classical and contemporary concepts of patriotic education (J. Herder, W. von Humboldt, J. Dewey, N. Berdyaev, V. Frankl, E. Fromm, P. Freire, V. Kremen, O. Sukhomlynska, I. Zyazyun, and others) are analyzed, showing the interconnection between the spiritual development of a person and their social responsibility. The study clarifies that a philosophical-anthropological perspective gives the educational process a deeper dimension, where patriotism appears not as an ideological directive but as an existential value that roots the individual in national culture while opening them to dialogue with other cultures.

The potential of the educational environment as a space of life creativity is revealed, emphasizing the formation of a reflective attitude toward history, culture, and spiritual traditions. Integrating national and patriotic education into a philosophical-anthropological model of education contributes to overcoming identity fragmentation, fostering ethical maturity, and developing an intrinsically motivated, life-creative personality.

It is concluded that the future of national and patriotic education lies in the transition from normative-ideological to cultural-anthropological models, within which education is understood as a process of spiritual self-creation and dialogical affirmation of humanity.

Key words: life creativity, national and patriotic education, philosophical anthropology, spiritual self-realization, cultural identity, education.

Постановка проблеми. Сучасна українська освіта перебуває в стані глибокої трансформації, спричиненої як соціокультурними, так і політичними викликами, пов'язаними з війною, глобалізацією та кризою ідентичності. В умовах пошуку нових гуманістичних орієнтирів національно-патріотичне виховання набуває особливого значення як процес формування не лише громадянської свідомості, а й життєтворчої позиції людини, здатної до смислового самотворення, відповідальності та культурної дії. Виникає потреба осмислення патріотизму не лише як морально-політичного феномена, а і як екзистенційного та життєтворчого ресурсу, що розкриває потенціал особистості в процесі духовного становлення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблематика національно-патріотичного виховання у філософському, антропологічному та педагогічному контекстах має тривалу історію, яка охоплює як класичні концепції становлення особистості, так і сучасні підходи до освіти в умовах глобалізації, війни та культурної трансформації.

Класичні філософсько-педагогічні ідеї патріотичного виховання закорінені в традиціях гуманістичної філософії, де особистість розглядається як носій духовної свободи та моральної відповідальності перед спільнотою. У працях Й. Гердера патріотизм постає як природна любов до культури свого народу, що водночас не виключає відкритості до інших культур (Herder, 2002, р. 45). І. Кант у своїй етиці обґрунтовував ідею морального обов'язку, у межах якої

патріотизм може бути осмислений як форма відповідальності перед людством і державою (Kant, 1996, р. 72). Г. Гегель у «Філософії права» розглядав державу як моральну цілісність, у якій виховання патріотизму забезпечує усвідомлення особистістю своєї належності до спільного духу нації (Hegel, 1991, р. 105).

У ХХ столітті акцент у розумінні патріотизму поступово зміщується з ідеологічної площини в напрямі культурно-антропологічного осмислення. М. Бубер (1995, р. 62) розглядає виховання як діалогічний процес, у якому людина пізнає себе через зустріч з Іншим, а тому національна ідентичність формується як етичний досвід співбуття. Г. Марсель і П. Тілліх наголошували на духовному вимірі патріотизму, що полягає у вірності вищим цінностям буття, а не лише політичним символам. В. Франкл (2006, р. 113) підкреслював, що почуття належності до Батьківщини може бути джерелом екзистенційної стійкості та життєтворчої сили особистості.

У філософії освіти середини ХХ століття значний вплив мала концепція Дж. Дьюї, який розглядав освіту як соціальний досвід, спрямований на формування демократичної культури та відповідального громадянства (Dewey, 2011, р. 89). П. Фрейре (2000, р. 72) розвинув ідею освіти як практики свободи, у якій виховання має сприяти пробудженню критичної свідомості та соціальної активності. Ці підходи створили методологічну основу для сучасного осмислення національно-патріотичного виховання як процесу життєтворчості – поєднання

індивідуальної самореалізації з відповідальністю перед спільнотою.

Сучасний філософсько-педагогічний дискурс зосереджується на пошуку балансу між національною ідентичністю та універсальними гуманістичними цінностями. М. Нусбаум (Nussbaum, 2010, р. 45) обґрунтовує концепт «освіти для людяності», наголошуючи, що патріотизм повинен базуватися на емпатії, повазі до гідності іншого та космополітичному розумінні відповідальності. Г. Бієста (Biesta, 2021, р. 19) пропонує бачення освіти як простору зустрічі з реальністю світу, де формується суб'єктність, спроможна до морального вибору та співдії. Ці підходи перегукуються з позиціями П. Рікера (Ricoeur, 2004, р. 95), який розглядає національну пам'ять й історичну свідомість як умови формування ідентичності, що поєднує пам'ять і творчість.

В українській гуманітарній думці (Кремень, 2018, с. 214) національно-патріотичне виховання трактується як складник духовного розвитку суспільства, спрямований на формування цінностей гідності, свободи та любові до Батьківщини. Освітній процес у цьому вимірі розглядається як культуротворчий простір, у якому відбувається життєтворення особистості через досягнення історичного досвіду, культури, мови та духовних традицій українського народу.

Отже, огляд досліджень дає змогу констатувати, що сучасна наукова парадигма національно-патріотичного виховання інтегрує класичні ідеї моральної автономії (Kant, Hegel), гуманістичні концепції діалогу та духовної спільності (Buber, Frankl), а також сучасні підходи до освіти як простору критичного мислення й життєтворчості (Dewey, Freire, Nussbaum, Biesta).

Методологія дослідження ґрунтується на поєднанні філософсько-антропологічного аналізу, системного підходу та компаративного методу, що дає змогу комплексно оцінити феномен національно-патріотичного виховання, його сутнісні характеристики, культурно-ціннісні контексти й практичні прояви життєтворчості особистості. Використано методи аналізу та синтезу наукових джерел, інтерпретації філософських концепцій, а також методи теоретичного моделювання педагогічних практик.

Об'єкт дослідження – процес національно-патріотичного виховання в сучасній українській

освіті. Предмет дослідження – філософсько-антропологічні умови та механізми формування життєтворчої позиції особистості через національно-патріотичне виховання.

Метою статті є філософсько-антропологічне обґрунтування національно-патріотичного виховання як простору життєтворчості, у якому формуються механізми духовної самореалізації, екзистенційної відповідальності та соціокультурного самоствердження особистості. Це передбачає виконання таких науково-дослідних завдань: проаналізувати сучасні підходи до патріотичного виховання в українському та зарубіжному філософсько-педагогічному дискурсі; визначити філософсько-антропологічні засади життєтворчості як основи виховного процесу; окреслити роль освітнього простору у формуванні життєтворчої та патріотично орієнтованої особистості; систематизувати перспективи розвитку національно-патріотичного виховання в контексті духовної самореалізації та культурної суб'єктності.

Операціоналізація ключових понять. З огляду на філософсько-антропологічний підхід, національно-патріотичне виховання розглядається як простір формування життєтворчого потенціалу особистості. Для забезпечення концептуальної чіткості дослідження важливо конкретизувати операційні індикатори ключових понять, що визначають зміст і логіку розгортання аналізу.

Життєтворчість у контексті виховного процесу інтерпретується як інтегральна властивість особистості, спрямована на самостійне формування життєвих смислів, цілей і стратегій, заснованих на культурних цінностях спільноти. Її операційними ознаками є: здатність до смислової рефлексії та самопізнання, сформованість внутрішньої моральної позиції, участь у соціально значущих ініціативах, готовність до активної самореалізації в складних суспільних умовах.

Екзистенційна відповідальність розуміється як здатність суб'єкта відповідально діяти в морально насичених ситуаціях, що потребують усвідомлення наслідків власних рішень. У межах дослідження вона проявляється через готовність особистості робити вибір на користь спільного блага, підтримувати інших, виявляти солідарність, а також критично оцінювати індивідуальні та колективні практики поведінки.

Культурне самоствердження означає процес усвідомленого прийняття й репрезентації власної культурної ідентичності, що реалізується у здатності зберігати й транслювати культурні коди, осмислювати історичний досвід та інтегрувати його у власну життєву траєкторію. Його індикаторами є: участь у культурних, мистецьких чи освітніх практиках, готовність обстоювати культурні цінності, уміння критично протистояти деструктивним впливам, зокрема інформаційним і пропагандистським.

Операціоналізація цих понять дає змогу окреслити національно-патріотичне виховання як динамічний простір формування зрілої, морально відповідальної і культурно самоусвідомленої особистості. Саме через ці параметри стає можливим подальший аналіз його освітнього, соціального та ціннісного змісту.

Виклад основного матеріалу. У сучасному філософсько-освітньому дискурсі національно-патріотичне виховання дедалі частіше осмислюється не лише як система ідеологічних чи політичних впливів, а і як простір життєтворчості особистості – процес формування здатності людини жити, діяти та самореалізовуватися в координатах культурних і духовних цінностей свого народу. Патріотизм у такому розумінні постає не як «зовнішній обов'язок громадянина перед державою», а як «внутрішня етична установка, що вкорінена в досвіді ідентичності, пам'яті та солідарності» (Ricoeur, 2004, р. 95). Саме тому життєтворчість можна тлумачити як екзистенційну та культурну практику, у якій патріотичне почуття стає формою духовної самореалізації.

За В. Франклом сенс життя людини не знаходить у зовнішніх умовах, а створює через «відповідь на виклики буття» (Frankl, 2006, р. 113). У контексті виховання це означає, що справжній патріотизм народжується з екзистенційного вибору – бути причетним до спільної історії, культури, до спільного болю й надії свого народу. Саме така позиція формує духовну стійкість і «вміння залишатися людиною в межових ситуаціях» (Frankl, 2006, р. 156).

Філософсько-антропологічні засади життєтворчості виявляються через концепт людини як істоти, що постійно створює власне буття. М. Бубер (1995, р. 62) підкреслює, що особистість формується в діалозі, у взаємовідносинах «Я – Ти», а тому патріотизм не може

бути нав'язаний ззовні – він народжується в процесі співбуття, у «визнанні іншого як рівного й гідного участі в спільному світі». П. Рікер (2004, р. 95) у цьому сенсі розвиває ідею «нарративної ідентичності», згідно з якою людина пізнає себе через історії, що її оточують, – національні міфи, культурні символи, мову. Отже, патріотичне виховання є не лише передаванням історичних знань, а й процесом саморозуміння, у якому індивід інтегрує власний досвід у колективну пам'ять.

У педагогічній думці ХХ–ХХІ століть національно-патріотичне виховання дедалі частіше розглядається як цілісний процес духовно-культурного становлення людини. Дж. Дьюї (2011, р. 89) визначав освіту як соціальний досвід, у якому індивід «не лише здобуває знання, а й проживає життя в мініатюрі спільноти». Його концепція освіти як «демократичної участі» створює основу для розуміння патріотизму як діяльної солідарності, що виховується через практику співпраці, спільної дії, проєктної взаємодії. У цьому сенсі освітній простір стає простором життєтворчості – середовищем, у якому особистість навчається не лише мислити, а й діяти відповідно до етичних та громадянських орієнтирів.

П. Фрейре (2000, р. 72) у «Педагогіці пригноблених» наголошує, що справжня освіта – це «вихід людини з мовчання у діалог», коли вона починає усвідомлювати власну відповідальність за світ. Освіта як «практика свободи» має допомогти особистості не пристосовуватися до соціальних структур, а творчо їх переосмислювати. У контексті патріотичного виховання це означає формування здатності до критичного мислення, до любові, що не перетворюється на фанатизм, і до відданості своїй культурі без приниження інших.

Сучасні гуманістичні концепції освіти підкреслюють, що цінність патріотизму полягає не в зовнішній лояльності, а у внутрішній зрілості та здатності до емпатії. М. Нусбаум (2010, р. 45) зазначає: «Патріотизм, заснований на розумінні історії та здатності співчувати іншому, формує громадянина, який любить свою країну не сліпо, а свідомо». Український освітній простір у часи війни набуває особливої місії: він стає середовищем формування життєстійкості, національної гідності та гуманістичних цінностей. Г. Арендт (1978, р. 175) підкреслювала, що

освіта покликана «оновлювати світ через кожне нове покоління».

Життєтворчість у контексті патріотичного виховання передбачає подолання споживачького ставлення до Батьківщини. Це активна позиція, спрямована на реалізацію потенціалу людини в спільному добрі. Як зазначає Г. Бієста (2021, р. 19), «освіта не має лише пристосовувати людину до світу – вона покликана створювати можливості для зустрічі з реальністю, у якій формується відповідальність». Саме через зустріч з історією, традицією, культурою молодь навчається бачити у власному житті покликання до дії, що має суспільний сенс.

Філософсько-антропологічний вимір патріотизму розкриває проблему співвідношення особистого й колективного. П. Рікер (2004, р. 95) розрізняє «ідентичність як тотожність» та «ідентичність як самість»: перша ґрунтується на безперервності історії, друга – на здатності до саморефлексії та оновлення. У цьому сенсі патріотичне виховання має не лише підтримувати традицію, а й оновлювати її, відкриваючи простір для творчого переосмислення національного досвіду. Звідси випливає, що життєтворчість – це постійний процес узгодження спадковості та інноваційності, вірності й вільного самовиявлення.

В українському філософсько-педагогічному контексті національно-патріотичне виховання розглядається як засадничий чинник духовної безпеки суспільства (Кремень, 2018, с. 214).

Так, у сучасних умовах національно-патріотичне виховання не може бути редуковане до суто політичних наративів. Воно має філософсько-антропологічний зміст: є процесом формування суб'єктності, здатної до самотворення, етичного вибору й відповідальності за світ. Це життєтворчість, у якій особистість не лише засвоює національні цінності, а й творить їх наново у власному житті.

Патріотизм як форма життєтворчості долає дихотомію між індивідуальним і колективним, між особистою свободою та соціальним обов'язком. Він виявляється в конкретних діях – у готовності служити, творити, захищати, у здатності підтримувати інших (Nussbaum, 2010, р. 61).

У сучасному освітньому процесі національно-патріотичне виховання набуває конкретного втілення через різноманітні педагогічні

практики, які сприяють формуванню життєтворчої позиції учнів і студентів. Ці практики реалізуються як у формальному, так й у позаформальному середовищі, забезпечуючи інтеграцію моральних, культурних і соціальних цінностей у повсякденну діяльність особистості.

1. *Шкільні практики національно-патріотичного виховання.* На рівні загальної середньої освіти успішними виявляються інтегровані уроки та проєкти, спрямовані на формування історичної пам'яті та культурної ідентичності. Наприклад, уроки з тематики «Моя історія у спільній історії України» поєднують дослідження локальної історії, усних історій родин учнів та аналіз культурних символів. У процесі виконання таких завдань учні розвивають життєтворчість: вони не лише засвоюють історичні факти, а й конструюють власні наративи, що інтегруються в колективну пам'ять класу. Аналогічно, проєкт «Мікроісторії громади» передбачає дослідження історій родин переселенців, військових та волонтерів, що дає змогу школярам відчувати відповідальність за передавання культурного досвіду та розвиток емпатії – прояви екзистенційної відповідальності.

Іншим прикладом є мистецькі майстерні, як-от «Культура спротиву», де учні створюють плакати, комікси, відеоісторії, що відображають українські культурні та історичні традиції. Ця діяльність не тільки сприяє засвоєнню культурних кодів, а й дає змогу реалізувати культурне самоствердження, перетворюючи навчальний простір на середовище творчої самореалізації. Виконання таких проєктів формує активну громадянську позицію та вміння діяти в складних соціокультурних контекстах.

2. *Практики в закладах вищої освіти.* У вищих навчальних закладах національно-патріотичне виховання реалізується через студентські дослідницькі та волонтерські проєкти. Наприклад, студенти факультетів гуманітарного й соціально-політичного спрямування організовують семінари «Історія моєї громади», де збирають матеріали про культурну спадщину та локальні традиції. Такі ініціативи сприяють розвитку життєтворчості й формуванню екзистенційної відповідальності, оскільки учасники аналізують власну роль у культурному та громадському житті регіону.

Крім того, університетські курси з медіаграмотності та критичного мислення, інтегровані

з національно-патріотичними темами, допомагають студентам навчитися відрізняти достовірну інформацію від пропагандистських наративів. Це формує культурне самоствердження як здатність відстоювати національні цінності та гідність у суспільному дискурсі, не порушуючи принципів поваги до інших культур.

3. *Неформальні освітні практики.* Позашкільна освіта та молодіжні ініціативи стають потужним інструментом формування життєтворчої позиції. Молодіжні організації, скаутські рухи, літні школи патріотичного виховання та мистецькі лабораторії надають студентам і школярам можливість практично реалізувати принципи соціальної відповідальності та громадянської активності. Наприклад, волонтерські акції під час гуманітарних криз або участь у культурних фестивалях демонструють, як екзистенційна відповідальність та культурне самоствердження інтегруються в щоденні практики молоді.

Особливо важливим є використання діалогічних методів, запропонованих М. Бубером та П. Фрейре: обговорення моральних дилем, культурних виборів та історичних подій формує здатність до саморефлексії і морального вибору. Такий підхід демонструє, що патріотизм у сучасній освіті не зводиться до декларативної лояльності до держави, а реалізується через усвідомлену діяльність, творчу участь і соціальну солідарність.

Так, педагогічна практика підтверджує, що життєтворчість, екзистенційна

відповідальність та культурне самоствердження є не лише теоретичними категоріями, а й конкретними компетенціями, що формуються у взаємодії особистості з освітнім і соціокультурним середовищем.

Висновки. Сучасне національно-патріотичне виховання розглядається як процес формування людини, здатної творити власне життя в контексті культури та духовних цінностей свого народу. Патріотизм у цьому розумінні – це внутрішня моральна установка, що виростає з усвідомлення своєї історії, ідентичності та солідарності з іншими, а не зовнішній обов'язок перед державою.

Справжнє патріотичне почуття формується через активну участь у спільному культурному та історичному житті народу, через усвідомлений вибір бути причетним до спільної долі, що створює духовну стійкість і здатність діяти навіть у складних ситуаціях. Діалогічний підхід М. Бубера та концепція наративної ідентичності П. Рікера показують, що особистість зростає і розвиває патріотизм через взаємодію з іншими людьми, історіями та культурними символами.

Отже, сучасне патріотичне виховання – це процес життєтворчості, де особистість не лише засвоює цінності, а й активно їх відтворює та оновлює у власному житті. Такий підхід поєднує традицію і новаторство, особисту ініціативу та колективну відповідальність, формуючи свідомого, духовно зрілого громадянина, здатного діяти на користь суспільства.

Список використаних джерел:

- Arendt, H. (1978). *The life of the mind*. Harcourt. URL: https://openlibrary.org/books/OL4110449M/The_life_of_the_mind
- Biesta, G. (2021). *World centred education: A view for the present*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003009158>
- Buber, M. (1995). *I and Thou*. Scribner. URL: https://openlibrary.org/books/OL27932220M/I_and_Thou
- Dewey, J. (2011). *Democracy and education*. Simon & Brown. URL: https://openlibrary.org/books/OL31961398M/Democracy_and_education
- Fleming, T. (n.d.). *Adult learning and experience of crises: Interrogating critical theory, democracy, and citizenship education*. URL: https://www.tedfleming.net/doc/Fleming_Paper.pdf
- Frankl, V. (2006). *Man's search for meaning*. Beacon Press.
- Freire, P. (2000). *Pedagogy of the oppressed*. Continuum.
- Hawi, D. R. (2024). A longitudinal analysis of cohort differences in nationalism. *Journal of Personality and Social Psychology*. Advance online publication. [https://doi.org/10.1016/S0147-1767\(24\)00076-2](https://doi.org/10.1016/S0147-1767(24)00076-2)
- Hegel, G. W. F. (1991). *Elements of the philosophy of right*. Cambridge University Press.
- Herder, J. G. (2002). *Philosophical writings*. Cambridge University Press.
- Hu, Y., Zhang, H., Zhang, W., Li, Q., & Cui, G. (2024). The influence of gratitude on patriotism among college students: A cross-sectional and longitudinal study. *Frontiers in Psychology*, 15, Article 1278238. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2024.1278238>

- Kant, I. (1996). *The metaphysics of morals*. Cambridge University Press.
- Li, H., Jeong, M. U., Wong, K. L. L., Zhu, J., & Chen, C.-C. (2024). University students' concepts of nation in Mainland China, Hong Kong, and Macau: Patriotism or nationalism? *Higher Education*, 89(2), 553–569. <https://doi.org/10.1007/s10734-024-01235-9>
- Ni, J., et al. (2024). The sources of national pride: Evidence from China and ... *Nations and Nationalism*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1111/nana.13007>
- Nussbaum, M. (2010). *Not for profit: Why democracy needs the humanities*. Princeton University Press.
- Ricoeur, P. (2004). *Memory, history, forgetting*. University of Chicago Press.
- Sjøen, M. M., & Mattsson, C. (2023). Education, extremism and moral responsibility: Rethinking citizenship education. *Journal of Moral Education*, 52(1), 20–34. <https://doi.org/10.1080/03057240.2021.1977959>
- Zhide, T., Saltanat, F., Almash, T., Sholpan, J., Guldana, T., & Gulzhiyan, J. (2022). Formation of students' values of patriotism through media technology. *World Journal on Educational Technology: Current Issues*, 14(3), 897–908. <https://doi.org/10.18844/wjet.v14i3.7328>
- Кремень, В. Г. (2018). Філософія людиноцентризму в освітньому просторі. Знання України.

References:

- Arendt, H. (1978). *The life of the mind*. Harcourt. Retrieved from: https://openlibrary.org/books/OL4110449M/The_life_of_the_mind [in English].
- Biesta, G. (2021). *World centred education: A view for the present*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003009158> [in English].
- Buber, M. (1995). *I and Thou*. Scribner. Retrieved from: https://openlibrary.org/books/OL27932220M/I_and_Thou [in English].
- Dewey, J. (2011). *Democracy and education*. Simon & Brown. Retrieved from: https://openlibrary.org/books/OL31961398M/Democracy_and_education [in English].
- Fleming, T. (n.d.). *Adult learning and experience of crises: Interrogating critical theory, democracy, and citizenship education*. Retrieved from: https://www.tedfleming.net/doc/Fleming_Paper.pdf [in English].
- Frankl, V. (2006). *Man's search for meaning*. Beacon Press. [in English].
- Freire, P. (2000). *Pedagogy of the oppressed*. Continuum. [in English].
- Hawi, D. R. (2024). A longitudinal analysis of cohort differences in nationalism. *Journal of Personality and Social Psychology*. Advance online publication. [https://doi.org/10.1016/S0147-1767\(24\)00076-2](https://doi.org/10.1016/S0147-1767(24)00076-2) [in English].
- Hegel, G. W. F. (1991). *Elements of the philosophy of right*. Cambridge University Press. [in English].
- Herder, J. G. (2002). *Philosophical writings*. Cambridge University Press. [in English].
- Hu, Y., Zhang, H., Zhang, W., Li, Q., & Cui, G. (2024). The influence of gratitude on patriotism among college students: A cross-sectional and longitudinal study. *Frontiers in Psychology*, 15, Article 1278238. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2024.1278238> [in English].
- Kant, I. (1996). *The metaphysics of morals*. Cambridge University Press. [in English].
- Li, H., Jeong, M. U., Wong, K. L. L., Zhu, J., & Chen, C.-C. (2024). University students' concepts of nation in Mainland China, Hong Kong, and Macau: Patriotism or nationalism? *Higher Education*, 89(2), 553–569. <https://doi.org/10.1007/s10734-024-01235-9> [in English].
- Ni, J., et al. (2024). The sources of national pride: Evidence from China and ... *Nations and Nationalism*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1111/nana.13007> [in English].
- Nussbaum, M. (2010). *Not for profit: Why democracy needs the humanities*. Princeton University Press. [in English].
- Ricoeur, P. (2004). *Memory, history, forgetting*. University of Chicago Press. [in English].
- Sjøen, M. M., & Mattsson, C. (2023). Education, extremism and moral responsibility: Rethinking citizenship education. *Journal of Moral Education*, 52(1), 20–34. <https://doi.org/10.1080/03057240.2021.1977959> [in English].
- Zhide, T., Saltanat, F., Almash, T., Sholpan, J., Guldana, T., & Gulzhiyan, J. (2022). Formation of students' values of patriotism through media technology. *World Journal on Educational Technology: Current Issues*, 14(3), 897–908. <https://doi.org/10.18844/wjet.v14i3.7328> [in English].
- Kremen', V. H. (2018). *Filosofia liudynotsentryzmu v osvith'omu prostori* [Philosophy of human-centrism in the educational space]. Kyiv : Znannia Ukrainy [in Ukrainian].

Дата надходження статті: 25.10.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Когут Олексій Вікторович,

*аспірант кафедри культурології та філософії культури
Національного університету «Одеська політехніка»*

orcid.org/0009-0006-3721-9024

kogutaleksey@stud.op.edu.ua

ПРОБЛЕМА ПОНЯТТЯ «АВТОР» У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ ЩОДО ГЕНЕРАТИВНОГО ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

У статті досліджується проблема авторства в епоху стрімкого розвитку штучного інтелекту та цифрових технологій. З огляду на дедалі більшу здатність алгоритмів самостійно генерувати тексти, зображення та інші об'єкти інтелектуальної діяльності, постає фундаментальне філософське питання: чи може ШІ бути визнаний автором твору, а створене ним – мати правовий статус результату творчості? Здійснюється аналіз сучасних філософських та правових підходів до поняття авторства, порівнюються класичні концепції креативності з новими формами цифрової співтворчості, що виникають у взаємодії людини й алгоритму. Особливу увагу приділено концепції «цифрового автора» як новому соціокультурному феномену, який поєднує людську інтенцію, інтуїцію та етичну відповідальність із машинною здатністю до обробки даних і продукування змісту. Обґрунтовується, що штучний інтелект, позбавлений свідомості, саморефлексії та ціннісної мотивації, не може бути суб'єктом авторського права. Натомість пропонується розглядати його як інструмент колективної або гібридної творчості, у якій визначальна роль залишається за людиною – носієм моральної та юридичної відповідальності.

Актуальність теми зумовлена необхідністю переосмислити традиційні уявлення про авторство, інтелектуальну власність та межі людської креативності, осмислити саму природу творчого акту в умовах цифрової доби. Дослідження поєднує філософський аналіз понять «творчість» і «свідомість» із проблематикою визнання авторства. Запропоновані в статті підходи спрямовані на формування нової концепції авторства в умовах алгоритмізації суспільства і культури, де головним завданням стає збереження гуманістичних принципів та розуміння творчості як прояву людської свободи.

Ключові слова: суспільство, філософія авторського права, штучний інтелект, генератори текстів, автор, авторство, цифровий автор, концепція визначення авторства.

Kohut Oleksii,

*Postgraduate Student at the Department of Cultural Studies and
Philosophy of Culture*

Odesa Polytechnic National University

orcid.org/0009-0006-3721-9024

kogutaleksey@stud.op.edu.ua

THE PROBLEM OF THE CONCEPT OF “AUTHOR” IN SOCIO-PHILOSOPHICAL DISCOURSES REGARDING GENERATIVE ARTIFICIAL INTELLIGENCE

The article explores the problem of authorship in the era of rapid development of artificial intelligence and digital technologies. Given the growing ability of algorithms to independently generate texts, images, and other objects of intellectual activity, a fundamental philosophical question arises: can AI be recognized as the author of a work, and can its creations possess the legal status of creative results? The study analyzes contemporary philosophical and legal approaches to the notion of authorship, comparing classical concepts of creativity with emerging forms of digital co-creation that arise in human-algorithm interaction.

Special attention is devoted to the concept of the “digital author” as a new sociocultural phenomenon that unites human intention, intuition, and ethical responsibility with the machine’s capacity for data processing and content generation. It is argued that artificial intelligence, lacking consciousness, self-reflection, and value motivation, cannot be regarded as a subject of copyright. Instead, it should be viewed as an instrument of collective or hybrid creativity, in which the decisive role remains with the human being – the bearer of moral and legal responsibility.

The relevance of the topic lies in the need to rethink traditional notions of authorship, intellectual property, and the limits of human creativity, as well as to reconsider the very nature of the creative act in the digital age. The research combines philosophical analysis of the concepts of “creativity” and “consciousness” with the legal issues of authorship recognition. The approaches proposed in the article aim to develop a new concept of authorship under conditions of social and cultural algorithmization, where the preservation of humanistic principles and the understanding of creativity as an expression of human freedom become central.

Key words: society, philosophy of copyright, artificial intelligence, text generators, author, authorship, digital author, concept of defining authorship.

Постановка проблеми. Філософський дискурс, пов’язаний із поняттям «штучний інтелект», постійно розширюється з виявленням нових проблем, які потребують осмислення в різних аспектах. Адже до оптимістичних прогнозів щодо технологій на основі штучного інтелекту, які зможуть кардинально змінити способи збирання та аналізу даних, замінити людину на складних та небезпечних видах праці тощо, дедалі частіше додаються застереження стосовно потенційних загроз для соціального життя людей (дискримінація, маніпуляції, безконтрольний збір персональних даних тощо).

Певні виклики постають перед суспільством й у сфері творчої діяльності людей. Зокрема, у соціально-філософському аспекті дедалі більшої актуальності набуває необхідність визначення поняття «автор» стосовно текстів, згенерованих штучним інтелектом.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Попереднє дослідження (Когут, 2024, с. 74) показало, що нині сформовано три головні концепції в науковій практиці щодо визначення авторства творів, згенерованих штучним інтелектом: 1) автор – розробник штучного інтелекту (комп’ютерної програми або коду); 2) автор – користувач штучного інтелекту; 3) автор – безпосередньо штучний інтелект (концепція «електронної особи» (Гончарова, Мурач, 2020, с.74) або «цифрового автора» (Прокопович, Когут, Кушнір, 2023, с. 261)). Усі ці концепції є предметом теоретичних обговорень, наукова та правова база для їх практичного втілення лише розробляється.

Частина дослідників схильється до першої концепції, але це актуально лише для умовно простих програм із чітко заданими алгоритмами (if-then), де програма, по суті, лише

«ретранслює» власних розробників та є фактично їх «інструментом» (Floridi, 2021, р. 218), «технічним артефактом» (Ibo van de Poel, 2020, р. 388). Своєю чергою, сучасний штучний інтелект (далі – ШІ) використовує для навчання глибокі нейронні мережі (Deep Neural Networks) з багатьма скритими шарами, які виникають із надзвичайно складних нелінійних статистичних моделей та незліченних параметрів, що ставить під загрозу прозорість вищезазначених алгоритмів, тобто виникає ситуація, у якій система не може запропонувати жодної причини чи відповідного пояснення, пов’язаного з її рішеннями, що зазвичай називають проблемою чорної скриньки (Hassija, Chamola, Mahapatra, 2024, р. 47). Через це протягом останніх кількох років прогнози на основі машинного навчання викликали великий скептицизм, особливо, коли йдеться про кардинальні рішення, як-от раннє виявлення невиліковних захворювань або військові дрони. Доручення важливих рішень ШІ, створює потребу в тому, щоб його алгоритми були зрозумілими. Виникла навіть нова галузь: пояснюваний штучний інтелект, що прагне розробити системи ШІ, які не тільки забезпечують точні прогнози, а й надають чіткі пояснення своїх рішень і дій, які можна інтерпретувати, що робить їх більш надійними для користувачів. За таких обставин досить важко визнавати автором розробника, який часто не може спрогнозувати, що саме буде створено його «інструментом», і навіть не може пояснити алгоритми такого створення.

Щодо концепції автора – користувача ШІ, то вона можлива за умови, якщо така особа щонайменше надала важливі вхідні дані, параметри або інструкції для генерації твору. Більшість світових практик визнає право

особливого роду (*sui generis*) на неоригінальні об'єкти, згенеровані комп'ютерною програмою. В Україні неоригінальним об'єктом, згенерованим комп'ютерною програмою, є об'єкт, що відрізняється від існуючих подібних об'єктів та утворений у результаті функціонування комп'ютерної програми без безпосередньої участі фізичної особи в утворенні цього об'єкта (Про авторське право та суміжні права, 2022, ст. 33). Водночас та ж сама стаття визнає, що твори, створені фізичними особами з використанням комп'ютерних технологій, не вважаються неоригінальними об'єктами, згенерованими комп'ютерною програмою. Тобто якщо людина визначить певні параметри роботи ШІ щодо створення, наприклад, тексту, а потім внесе свої корективи в результат роботи, то вона може претендувати на авторство. Але наскільки значимі мають бути ці корективи? Чи потрібні для авторства виключно власні думки, частково розбавлені «машинним текстом», і якщо так, то в якій пропорції? Або достатньо перекласти текст власними словами? Або замінити декілька слів, чи взагалі обмежитись окремими розділовими знаками? Чітких загальних критеріїв, щоб визначити оригінальність твору, наразі не існує. Проте, як свідчить практика, щоб твір уважався оригінальним, у ньому має бути певний рівень новизни та результату інтелектуальної діяльності автора. Тонка грань між використанням комп'ютерних технологій та функціонуванням комп'ютерної програми, породжують безліч дискусій у науковому й правовому полі. Якщо зануритись у питання ще глибше, то чи не є формулювання завдання для роботи ШІ само по собі творчою інтелектуальною діяльністю, через яку, за допомогою програмних інструментів, виникає новий твір? «Якщо ти ставиш питання, значить, ти вже знаєш половину відповіді», так стверджував Хань Сян-цзи, китайський філософ. «Щоб правильно поставити запитання, потрібно знати більшу частину відповіді» – перекликається з ним письменник Роберт Шеклі у своєму оповіданні «Ask a Foolish Question» (Sheckley, 1953). За сюжетом цього твору люди знаходять штучний інтелект, створений невідомою могутньою цивілізацією саме для надання відповідей, але не можуть отримати жодної, через труднощі в належному формулюванні запитань. Цей невеличкий фантастичний твір яскраво та образно показує,

що складання правильного запиту може бути насправді складною інтелектуальною та творчою діяльністю.

Розробка концепту «цифровий автор» становить наукову новизну дослідження, тому лише починає набувати теоретичного обґрунтування, зокрема, через виявлення правових та соціально-філософських аспектів проблеми визначення авторства в текстах, згенерованих за допомогою штучного інтелекту.

Мета дослідження – виявити й осмислити соціально-філософські аспекти поняття «автор» стосовно текстів, створених за допомогою технологій штучного інтелекту.

Методологія дослідження. Основними методами дослідження є методи аналізу та синтезу (для узагальнення теоретичного та емпіричного матеріалу), тезаурусний (для виявлення смислової змістовності поняття «автор» через семантичні зв'язки в контексті проблематики дослідження), феноменологічний метод (при розгляді процесу створення текстів як результату творчої діяльності людини), порівняльний аналіз (для зіставлення ознак людини-автора з ознаками штучного інтелекту), а також принцип технологічного детермінізму (для виявлення соціальних наслідків впровадження технологій штучного інтелекту).

Виклад основного матеріалу. На тлі дискусії про довіру людей до технологій штучного інтелекту (Gillath, Ai, Branicky, Keshmiri, Davison, Spaulding, 2021; Hyesun, Prabu, Arun, 2023) та підтвердження онтологічного статусу штучного інтелекту (Siau, Wang, 2020; Suchman, 2023), постає питання і про те, чи може штучний інтелект бути автором.

Щоб відповісти на це запитання, необхідно найперше визначити, що означає «авторство» та «автор». Енциклопедичні словники дають визначення, де поняття «автор» трактується й у функціональному значенні – як «творець художнього, мистецького або публіцистичного твору, наукового дослідження, проекту, винаходу, тощо» (Велика українська енциклопедія, 2016) і через «усвідомлення самотнього авторства як категорії, відповідної творчій, неординарній особистості» (Літературознавчий словник-довідник, 2007, с. 12). Тобто завжди йдеться про інтелектуальну і творчу діяльність, що виражається у створенні оригінального тексту.

Ознаками такого тексту можуть бути індивідуальність стилю (власна манера письма, що проявляється у виборі лексики, синтаксичних конструкцій, темпоритмі, метафоричності, структурі висловлення), творча оригінальність (створення нового змісту, образів або концептів, що не є механічним відтворенням наявних ідей), смислова цілісність і суб'єктивна позиція (текст має внутрішню логіку та єдність, а також відображає світогляд, оцінки й інтенції автора). Авторство означає належність певного твору конкретній особі, яка безпосередньо здійснила творчий процес його формування, забезпечила концептуальну цілісність і змістову новизну. Але вже на сьогоднішньому рівні розвитку ШІ останній може майже ідеально копіювати певну манеру письма або розробити умовно власну, щонайменше таку, що не є схожою на інші, створювати новий зміст, нехай і шляхом компіляції, але формально новий, мати власний, сформований внутрішніми алгоритмами, світогляд.

Своєю чергою, автор – це суб'єкт творчої діяльності, носій інтенції, свідомості та індивідуального досвіду, який у процесі письма чи іншої форми вираження створює текст як цілісну систему смислів. У філософському аспекті автор постає не лише як фізична особа, що формулює думки, а і як творець смислової структури, що поєднує інтелектуальну, емоційну та культурну змістовність. У науковій парадигмі автор – це інтелектуальний центр тексту, що визначає його ідейний вектор, логіку побудови, систему аргументації та комунікативну спрямованість. У гуманітарному дискурсі автор є також суб'єктом культури, через якого мова і досвід суспільства набувають індивідуального вираження. Автор має мету та свідоме спрямування своєї творчої діяльності – бажання висловити, пояснити або переосмислити певний досвід. Він має індивідуальний стиль, що виявляється у власній манері письма, доборі мовних засобів, ритмі та композиційній логіці тексту. Має власну світоглядну позицію, оскільки твір відображає систему переконань, моральних і філософських орієнтирів автора, навіть якщо вона не висловлена прямо. Автор створює не лише текст, а й нову реальність смислів, у якій поєднано особисте й загальнолюдське. Автор у певному сенсі виходить за межі власного Я: у тексті він проєктує себе, залишаючи простір

для інтерпретації читачем. І, зрештою, автор несе юридичну, етичну та інтелектуальну відповідальність за породжені ним ідеї, образи та вплив твору на суспільство. Чи є всі ці ознаки «авторства» та «автора» в штучного інтелекту?

Деякі автори вказують, що твори ШІ часто генеруються на основі тренувальних даних: вони трансформують, комбінують тексти, а не створюють абсолютно нові ідеї чи форми. Так, оригінальність може бути обмеженою або запозичуваною (Militsyna, 2023, р. 940). Відповідно, є певні сумніви, чи може ШІ творити щось принципово нове, що не перебуває в базі його тренування.

Авторство передбачає, що творець має намір (intention) та розуміє зміст твору. ШІ не має суб'єктивного досвіду, не може формулювати наміри самостійно в людському розумінні (Northoff, Gouveia, 2024, р. 1114). Це ключова ознака, що відрізняє автора як суб'єкта. Не можна виключати, що в майбутньому найбільш розвинуті моделі ШІ можуть зрештою стати свідомими, розглядаючи загальноприйняті показники свідомості. Прикладами є здатність до самозвітності, уявної свідомості та розмовності, а також загальні інтелектуальні можливості. Проблематичний характер питання полягає у визначенні того, що ми розуміємо під «свідомістю» в небіологічній сутності, та у визначенні критеріїв для вимірювання етичності дії, що виконується системою штучного інтелекту. Й окреме питання: чи взагалі потрібна форма штучної свідомості для забезпечення етичної поведінки в системі штучного інтелекту? Але всі науковці та спеціалісти наразі переконані, що жодна із сучасних систем штучного інтелекту не є сильним кандидатом на роль свідомості.

Треба визнати, що творчість має бути пов'язана зі свідомістю, суб'єктивним досвідом, наміром – елементами, які ШІ не має або має лише імітаційно. Відсутність «авторського погляду», «свого бачення світу» в ШІ – це суттєвий бар'єр (Northoff, Gouveia, 2024, р. 1114).

Й остання суттєва ознака – це відповідальність і мораль: автор повинен нести відповідальність за наслідки твору. ШІ не може бути юридично чи морально відповідальним (нині). Наукові журнали й етичні кодекси вже визначили, що ШІ не може бути співавтором, оскільки не може виконувати функції, які очікують від автора: відповідати за точність, за свою частину

внеску, визнавати правові наслідки. Так, комітет з етики публікацій (COPE) вважає, що ШІ не може брати на себе відповідальність за наукову статтю. А відповідальність традиційно є одним із критеріїв авторства, особливо в академічній сфері. Але є думки, що відповідальність у цьому сенсі не є обов'язковою для авторства в науці. Що людство буде змушено відмовитися від відповідальності як критерію авторства або переосмислити її роль. І якщо не повністю відмовитися від відповідальності як критерію авторства, то виключити її для ШІ, або вимагати лише локальної відповідальності за інтелектуальний внесок (Levy, 2025, р. 231). Практики цитування й визнання внеску ШІ – зазвичай через подяки чи згадування, але не як авторство. І хоча наразі переважає консенсус щодо відсутності відповідності критеріям авторства або співавторства через те, що ШІ стає більш складним та інтегрованим у дослідницькі процеси, ця політика може змінюватися (Watson, Brezovec, Romic, 2025, р. 3232).

Отже, порівняльний аналіз ознак людини-автора (у традиційній концепції) з ознаками

штучного інтелекту дає змогу запропонувати модель зіставлення (табл. 1).

У 2023 році опублікована новела, назва якої збігається з есе Ролана Барта «Смерть автора» (Barthes, 1967). Це кримінальний детектив про письменницю, у якому сюжет побудований навколо її смерті, використання ШІ та визначення авторства тексту, і, що найцікавіше, вона написана саме ШІ. Новела опублікована під псевдонімом Айдан Марчін, який використав канадський журналіст Стівен Марш (Marchine, 2023). Останній стверджує, що 95 % книги, включно з обкладинкою та анотаціями, згенеровано штучним інтелектом. Новела вважається однією з перших книг, у якій широко застосовують текст, згенерований ШІ, через що вкотре постає питання встановлення початкового авторства. Чи є канадський журналіст автором, чи більш коректне називати його «замовником» або, наприклад, «організатором»? Чи, можливо, як це зроблено в анотації новели, визначити ШІ щонайменше співавтором? Саме це обговорюється в спільній статті Л. Прокопович, О. Когута, А. Кушніра «Метафора про

Таблиця 1

Модель зіставлення ознак людини-автора і штучного інтелекту

Критерій авторства	Ознака в людини-автора (традиційна концепція)	Ознака у сучасного штучного інтелекту (ШІ)	Коментар
Свідомість / Суб'єктивний Досвід	Є: Носій інтенції, свідомості та індивідуального досвіду. Створює нову реальність смислів.	Відсутня: Позбавлений свідомості, саморефлексії та ціннісної мотивації. Має лише імітаційну свідомість; не має суб'єктивного досвіду.	Ключова ознака, що відрізняє суб'єкта. Жодна із сучасних систем ШІ не є сильним кандидатом на роль свідомості.
Оригінальність / творча новизна	Є: Створення нового змісту, образів або концептів; не механічне відтворення наявних ідей. Результат інтелектуальної діяльності автора.	Обмежена / Запозичувана: Генерується на основі тренувальних даних; трансформує, комбінує наявні тексти, а не створює абсолютно нові ідеї чи форми.	ШІ може створювати новий зміст шляхом компіляції, але є сумніви щодо створення ним чогось принципово нового .
Намір (інтенція) та розуміння змісту	Є: Має мету та свідоме спрямування творчої діяльності (бажання висловити, пояснити, переосмислити).	Відсутня: Не може формулювати наміри самостійно в людському розумінні.	Намір – ключова ознака, що відрізняє автора як суб'єкта
Індивідуальність стилю / світогляд	Є: Власна манера письма (лексика, синтаксис, композиційна логіка); відображає систему переконань та філософських орієнтирів.	Імітується: Може майже ідеально копіювати певну манеру письма або розробити умовно власну; може мати власний, сформований внутрішніми алгоритмами, світогляд.	Відсутність «авторського погляду» або «свого бачення світу» в ШІ – суттєвий бар'єр.
Юридична та моральна відповідальність	Є: Несе юридичну, етичну та інтелектуальну відповідальність за наслідки твору.	Відсутня: Не може бути юридично чи морально відповідальним (нині). ШІ не може виконувати функції, які очікують від автора, наприклад, відповідати за точність.	Відповідальність традиційно є одним із критеріїв авторства, особливо в академічній сфері. Є думки про можливе переосмислення цієї ролі для ШІ.

«смерть автора» в контексті нової технореальності», де зазначається, що філософська проблема неможливості встановлення початкового авторства культурного тексту ускладнюється через появу нового учасника-інструменту в процесі створення тексту – «цифрового автора» (Прокопович, Когут, Кушнір, 2023, с.263). Ми на власні очі бачимо набуття додаткового смислового навантаження та нашарування смислів навколо метафори Ролана Барта про «смерть автора» внаслідок технічного прогресу.

Висновки. Проблема авторства штучного інтелекту є відкритою і багатовимірною. Попри значний прогрес технологій, більшість дослідників визнає, що сучасні системи ШІ не відповідають головним критеріям, притаманним людському авторству, а саме (з найголовніших): свідомості, оригінальності, відповідальності й етичній автономії. Водночас алгоритми вже здатні демонструвати функціональну творчість – генерувати нові, неочікувані комбінації ідей. У певних сферах (музика, дизайн, мова) вони досягають рівня, який суб'єктивно сприймається як творчий. Рівня, який дедалі важче відрізнити від людської творчості. Межа між «автором-людиною» і «автором-машиною» поступово розмивається. А коли на додаток до цього стирається межа навіть між автором і користувачем, коли кожен, хто створює мем, ремікс чи навіть пост у соцмережах, – потенційний учасник творчого процесу, філософія авторського права має переосмислити поняття «авторства» в умовах масової культури, штучного інтелекту й цифрової дистрибуції. Авторство може й повинно розглядатися більш комплексно – як результат взаємодії людини-автора – технології – людини-користувача (Читача за Бартом).

У цьому контексті доцільно ввести поняття «цифровий автор» як форму спільного, гібридного творення, у якій людський інтелект, інтуїція та етична відповідальність поєднуються з алгоритмічними можливостями ШІ. Цифровий автор – це не самостійна свідома істота, а результат взаємодії людини й машини, де творча ініціатива зберігається за людиною, а технологія є її інтелектуальним продовженням. Такий автор діє в новому середовищі – цифровій екосистемі, у якій творчість набуває колективного, мережевого характеру. Така творчість передбачає певну гібридність – твір

створюється через співпрацю людини та алгоритму, а намір формується опосередковано, через задані параметри та контексти використання. Відповідальність є розподіленою – неможливо чітко визначити, кому належить ідея або творчий імпульс. Так, цифровий автор є символом нової епохи – епохи, у якій межі між людиною та технологією стають дедалі менш помітними. Це створює як нові можливості для розширення творчості, так і серйозні виклики.

ШІ розвивається в напрямі, що потребує переосмислення юридичних, етичних та філософських критеріїв авторства. Подальші дослідження мають зосередитися на питаннях того, як розподілити авторське право і відповідальність між людиною, розробником системи та алгоритмом. Які етичні стандарти мають регулювати створення й використання творів, згенерованих спільно із ШІ? Чи потрібно створювати нову правову категорію для цифрового або колективного авторства? І наприкінці, як запобігти зловживанням, коли авторство приписується ШІ для обходу юридичної чи моральної відповідальності? Це стосовно етичного та правового контексту. У філософсько-онтологічному вимірі необхідно визначити поняття суб'єкта творчості в ситуації співтворчості людини та алгоритму й де пролягає межа між людською інтерпретацією і машинною генерацією. І як соціально-філософський виклик – забезпечити збереження унікальності людського досвіду у світі, де дедалі частіше відбувається «співтворчість» з машинами, баланс між технічним прогресом і гуманістичними цінностями, розуміння людини як головного генератора і носія культурних сенсів.

Отже, подальші дослідження мають бути міждисциплінарними: об'єднувати філософію, культурологію, та юриспруденцію, щоб сформувати цілісну концепцію «цифрового авторства», у якій до автора-людини додаються такі співавтори, як «Цифровий автор» та «Читач», але при цьому людська творча суб'єктивність не зникає, а отримує нові форми вираження в симбіозі з технологією.

Поява цифрового автора є не лише технічною інновацією, а й філософським викликом, що змушує людство переосмислити саму природу творчості, поняття суб'єкта й межі людського розуму в цифрову добу.

Список використаних джерел:

- Велика українська енциклопедія (2016): у 30 т / проф. А. М. Киридон та ін. Т. 1. URL: <https://vue.gov.ua/%D0%90%D0%B2%D1%82%D0%BE%D1%80>.
- Гончарова, А. В., Мурач, Д. В. (2020). Право інтелектуальної власності на результати діяльності штучного інтелекту. *Матеріали науково-практичної конференції, присвяченої пам'яті професора Ч. Н. Азімова*, 74–76. URL: https://nauka.nlu.edu.ua/nauka/download/zbirniki_konf/Azimov_2020.pdf.
- Когут, О. (2024). Соціально-філософські аспекти правової сфери під впливом технологій штучного інтелекту. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, 3, 71–76. <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2024.3.9>
- Літературознавчий словник-довідник (2007) / за ред. Р. Т. Гром'яка, Ю. Т. Коваліва, В. І. Теремка. Київ : Академія. С. 12.
- Прокопович, Л., Когут, О., Кушнір, А. (2023). Метафора про «смерть автора» в контексті нової технореальності. *Veda a perspektivy*, 8 (27), 257–265. [https://doi.org/10.52058/2695-1592-2023-8\(27\)-257-265](https://doi.org/10.52058/2695-1592-2023-8(27)-257-265)
- Про авторське право і суміжні права : Закон України. Верховна Рада України (2022). URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2811-20#n855>
- Barthes Roland. (1967). The Death of the Author. *Aspen*, 5–6.
- Floridi, L. (2021). The European legislation on AI: a brief analysis of its philosophical approach. *Philosophy & Technology*, 34, 215–222. <https://doi.org/10.1007/s13347-021-00460-9>.
- Gillath, O., Ai, T., Branicky, M., Keshmiri, S., Davison, R., Spaulding, R. (2021). Attachment and trust in artificial intelligence. *Computers in Human Behavior*, Vol. 115. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2020.106607>.
- Hassija, V., Chamola, V., Mahapatra, A. (2024). Interpreting Black-Box Models: A Review on Explainable Artificial Intelligence. *Cognitive Computation*, 16, 45–74. <https://doi.org/10.1007/s12559-023-10179-8>.
- Hyesun, Ch., Prabu, D. & Arun, R. (2023). Trust in AI and Its Role in the Acceptance of AI Technologies. *International Journal of Human-Computer Integration*, Vol. 39, Iss. 9. P. 1727–1739. <https://doi.org/10.1080/10447318.2022.2050543>.
- Ibo van de Poel (2020). Embedding Values in Artificial Intelligence (AI) Systems. *Minds and Machines*, 30: 385–409. <https://doi.org/10.1007/s11023-020-09537-4>.
- Levy, N. (2025). Responsibility is not required for authorship. *Journal of Medical Ethics*, 51(4), 230–232. <https://doi.org/10.1136/jme-2024-109912>
- Marchine, A. (2023). Death of an Author. *Pushkin Industries*, 104.
- Militsyna, K. (2023). Human creative contribution to AI-based output – one just can('t) get enough. *GRUR International*, 72(10), 939–949. <https://doi.org/10.1093/grurint/ikad075>
- Northoff, G., Gouveia, S. S. (2024). Does artificial intelligence exhibit basic fundamental subjectivity? A neurophilosophical argument. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 23, 1097–1118. <https://doi.org/10.1007/s11097-024-09971-0>
- Sheckley, R. (1953). *Ask a Foolish Question*. *Science Fiction Stories*, 14.
- Siau, K., Wang, W. (2020). Artificial Intelligence (AI) Ethics: Ethics of AI and Ethical AI. *Journal of Database Management*, 31(2). <https://doi.org/10.4018/JDM.2020040105>.
- Suchman, L. (2023). The uncontroversial “thingness” of AI. *Big Data & Society*, Vol. 1–5. <https://doi.org/10.1177/20539517231206794>.
- Watson, S., Brezovec, E., & Romic, J. (2025). The role of generative AI in academic and scientific authorship: An autopoietic perspective. *AI & Society*, 40, 3225–3235. <https://doi.org/10.1007/s00146-024-02174-w>

References:

- Velyka ukrayinska encyklopediya* (2016): u 30 t [Great Ukrainian Encyclopedia (2016): in 30 volumes / prof. A.M. Kiridon et al. T.1] Retrieved from: <https://vue.gov.ua/%D0%90%D0%B2%D1%82%D0%BE%D1%80> [in Ukrainian].
- Goncharova, A. V., Murach, D.V. (2020). Pravo intelektualnoi vlasnosti na rezultaty diialnosti shtuchnoho intelektu [Intellectual property law on the results of artificial intelligence activity]. *Materialy nauково-praktychnoi konferentsii, prysviachenoi pamiati profesora Ch. N. Azimova* [Proceedings of the scientific and practical conference dedicated to the memory of Professor Ch. N. Azimov], 74–76.
- Retrieved from: https://nauka.nlu.edu.ua/nauka/download/zbirniki_konf/Azimov_2020.pdf [in Ukrainian].
- Kohut, O. (2024). *Sotsialno-filosofski aspekty pravovoi sfery pid vplyvom tekhnolohii shtuchnoho intelektu* [Socio-philosophical aspects of the legal sphere under the influence of artificial intelligence technologies]. *Perspektyvy. Sotsialno-politychnyi zhurnal* [Perspectives. Socio-political journal], 3, 71–76. <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2024.3.9> [in Ukrainian].
- Literaturoznavchij slovnyk-dovidnyk* (2007) [Literary dictionary-guide / ed. R.T. Grom'yaka, Yu.T. Kovaliva, V.I. Teremka]. Kyiv: Akademiya. P. 12. [in Ukrainian].

- Prokopovych, L., Kohut, O., & Kushnir, A. (2023). *Metafora pro "smert avtora" v konteksti novoi tekhnorealnosti* [The metaphor of the "death of the author" in the context of the new techno-reality]. *Veda a perspektivy*, 8(27), 257–265. [https://doi.org/10.52058/2695-1592-2023-8\(27\)-257-265](https://doi.org/10.52058/2695-1592-2023-8(27)-257-265) [in Ukrainian].
- Verkhovna Rada Ukrainy. (2022). *Pro avtorske pravo i sumizhni prava. Zakon Ukrainy* [On copyright and related rights. Law of Ukraine]. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2811-20#n855> [in Ukrainian].
- Barthes, R. (1967). *The Death of the Author*. Aspen, 5–6.
- Floridi, L. (2021). The European legislation on AI: a brief analysis of its philosophical approach. *Philosophy & Technology*, 34: 215–222. <https://doi.org/10.1007/s13347-021-00460-9>.
- Gillath, O., Ai, T., Branicky, M., Keshmiri, S., Davison, R., Spaulding, R. (2021). Attachment and trust in artificial intelligence. *Computers in Human Behavior*, 115. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2020.106607>.
- Hassija, V., Chamola, V., & Mahapatra, A. (2024). Interpreting black-box models: A review on explainable artificial intelligence. *Cognitive Computation*, 16, 45–74. <https://doi.org/10.1007/s12559-023-10179-8>.
- Hyesun, Ch., Prabu, D. & Arun, R. (2023). Trust in AI and Its Role in the Acceptance of AI Technologies. *International Journal of Human-Computer Integration*, 39, 9, 1727–1739. <https://doi.org/10.1080/10447318.2022.2050543>.
- Ibo van de Poel (2020). Embedding Values in Artificial Intelligence (AI) Systems. *Minds and Machines*, 30: 385–409. <https://doi.org/10.1007/s1123-020-09537-4>.
- Levy, N. (2025). Responsibility is not required for authorship. *Journal of Medical Ethics*, 51(4), 230–232. <https://doi.org/10.1136/jme-2024-109912>
- Marchine, A. (2023). *Death of an Author*. Pushkin Industries.
- Militsyna, K. (2023). Human creative contribution to AI-based output – one just can('t) get enough. *GRUR International*, 72(10), 939–949. <https://doi.org/10.1093/grurint/ikad075>
- Northoff, G., & Gouveia, S. S. (2024). Does artificial intelligence exhibit basic fundamental subjectivity? A neurophilosophical argument. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 23, 1097–1118. <https://doi.org/10.1007/s11097-024-09971-0>
- Sheckley, R. (1953). *Ask a Foolish Question*. *Science Fiction Stories*, 14.
- Siau, K., Wang, W. (2020). Artificial Intelligence (AI) Ethics: Ethics of AI and Ethical AI. *Journal of Database Management*, 31(2). <https://doi.org/10.4018/JDM.2020040105>.
- Suchman, L. (2023). The uncontroversial “thingness” of AI. *Big Data & Society*, 1–5. <https://doi.org/10.1177/20539517231206794>.
- Watson, S., Brezovec, E., & Romic, J. (2025). The role of generative AI in academic and scientific authorship: An autopoietic perspective. *AI & Society*, 40, 3225–3235. <https://doi.org/10.1007/s00146-024-02174-w>

Дата надходження статті: 14.10.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

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

СУЧАСНІ ТЕХНОЛОГІЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В АРХІТЕКТУРІ: ЦИФРОВІ ІНСТРУМЕНТИ, ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ ТА ПРОФЕСІЙНІ ВИКЛИКИ

У сучасну добу диджиталізації архітектура переживає радикальні трансформації під впливом параметричного моделювання, BIM-технологій, генеративного дизайну та штучного інтелекту. Ці інновації не лише змінюють методи проектування, а й впливають на онтологічне розуміння простору, ставлячи під сумнів гуманістичну сутність архітектури.

Дослідження ґрунтується на феноменологічному, герменевтичному, критичному та постструктуралістському підходах. Феноменологічний підхід дає змогу розкрити зв'язок архітектури з людським буттям і просторовим досвідом (*genius loci*), герменевтичний – потлумачити архітектуру як текст культури, критичний – осмислити технологічну раціональність як форму відчуження, а постструктуралістський – деконструувати усталені архітектурні смисли в цифрову добу.

Виявлено, що диджиталізація архітектури спричиняє уніфікацію простору, редукцію авторства й ризик втрати локальної ідентичності. Водночас концепція *genius loci* постає гуманітарним принципом, який відновлює зв'язок між технологічною ефективністю та культурною глибиною. Український контекст відбудови міст після війни демонструє потребу поєднання пам'яті, традиції та інновацій у творенні простору нової ідентичності.

Обговорення. Показано, що технологічні інновації трансформують не лише архітектурну форму, а й саму онтологію простору, перетворюючи його на *data-space* – алгоритмічне середовище, у якому людина є не споживачем, а співтворцем середовища. Збереження гуманістичного виміру архітектури можливе через філософське переосмислення ролі технологій і відновлення діалогу між алгоритмом та людиною.

Ключові слова: архітектура, цифрові технології, штучний інтелект, простір, ідентичність, *genius loci*, герменевтика, українська філософія.

Konyushevsky Oleksandr,
Postgraduate Student at the Department of Educational and Research
Institute of Humanities Vernadsky Taurida National University
orcid.org/0009-0004-2882-6995
olexandrkonyushevsky@gmail.com

MODERN TECHNOLOGICAL TRANSFORMATIONS IN ARCHITECTURE: DIGITAL TOOLS, ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND PROFESSIONAL CHALLENGES

In the digital age, architecture undergoes radical transformations driven by parametric modeling, BIM technologies, generative design, and artificial intelligence. These innovations affect not only design methods but also the ontology of space, challenging the humanistic essence of architecture.

Methods. The study employs phenomenological, hermeneutic, critical, and poststructuralist approaches. The phenomenological approach explores the relationship between architecture and human existence (*genius loci*);

the hermeneutic interprets architecture as a cultural text; the critical approach examines technological rationality as alienation; and the poststructuralist deconstructs established architectural meanings in the digital age.

Results. Digitalization causes spatial unification, reduction of authorship, and the risk of losing local identity. However, *genius loci* serves as a humanistic principle restoring the link between technological efficiency and cultural depth. The Ukrainian context of post-war reconstruction highlights the need to combine memory, tradition, and innovation in creating a new space of identity.

Discussion. Technological innovations reshape not only architectural form but also the ontology of space, transforming it into a data-space where humans act as co-creators rather than mere users. Preserving the humanistic dimension of architecture requires philosophical reflection and a renewed dialogue between algorithms and human creativity.

Key words: architecture, digital technologies, artificial intelligence, space, identity, *genius loci*, hermeneutics, Ukrainian philosophy.

Актуальність теми. У добу диджиталізації архітектура переживає зміну парадигми: технології перестають бути лише інструментом і починають визначати саму сутність простору та способи його сприйняття. Індустрія 4.0, розвиток параметричного моделювання, BIM-систем, генеративного дизайну та штучного інтелекту формують нові професійні моделі й культурні очікування. На цьому тлі особливої ваги набуває питання збереження смислового виміру архітектури – її локальної пам'яті, культурного генезису та зв'язку з людським досвідом.

Постановка проблеми. Сучасна архітектурна практика перебуває в центрі технологічних трансформацій, що змінюють не лише технічний, а й світоглядний вимір професії. Архітектор дедалі частіше є не індивідуальним автором, а координатором інформаційних процесів та інтерпретатором алгоритмічних даних у формотворенні.

Цифрові інструменти підвищують ефективність проектування, але водночас породжують виклики для філософських основ архітектури. Зростає ризик втратити *genius loci* – дух місця, який забезпечує зв'язок простору з ландшафтом, культурною пам'яттю та спільнотою. Архітектура дедалі більше ризикує перетворитися на продукт алгоритмічної генерації, позбавлений контексту та екзистенційної глибини.

В умовах глобальної уніфікації постає питання: як зберегти гуманістичну місію архітектури у світі, де форму диктує не інтуїція митця, а обчислювальна логіка?

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблему взаємодії технології, простору та ідентичності в архітектурі досліджували багато філософів і теоретиків.

М. Гайдеггер у праці «Питання про техніку» показав, що техніка є не просто інструментом, а способом відкриття світу, який змінює спосіб

людського буття (Heidegger, 2001). Г.-Г. Гадамер в «Істині і методі» розкрив принцип злиття горизонтів, що дає змогу тлумачити архітектуру як культурний текст (Gadamer, 1991). К. Норберг-Шульц розвинув поняття *genius loci* – духу місця як основи архітектурної ідентичності (Norberg-Schulz, 1980).

Важливими є ідеї таких теоретиків архітектури, як А. Форті, А. ван Ейк, Г. Герцбергер, В. Греготті, К. Александер і Н. Салінгарос, які акцентують на контекстуальності, соціальній взаємодії та «живих структурах» простору (Forty, 2000; Hertzberger, 2005; Alexander et al., 1977). Їхні підходи суперечать редуції архітектури до алгоритмічних форм, утверджуючи гуманістичний вимір архітектурного мислення.

В українській філософській традиції С. Кримський, М. Попович, В. Яців та І. Шевченко розглядали архітектуру як форму культурної пам'яті, наголошуючи на необхідності гуманізації техносфери (Krymsky, 1996; Popovych, 2005; Yatsiv, 2020).

Узагальнення цих ідей формує теоретичне підґрунтя для осмислення цифрової трансформації архітектури та визначення *genius loci* як гуманітарної протидії технологічній уніфікації.

Метою статті є філософське осмислення кризи професійної ідентичності архітектора в умовах технологічної революції. Особливу увагу зосереджено на концепції *genius loci* як гуманітарній протидії технократичному редуціонізму. У цьому контексті повернення до розуміння архітектурної практики як культурно вкоріненого явища, у якому простір постає носієм сенсів, пам'яті та ідентичності, стає необхідною умовою збереження її значущості в добу цифрових трансформацій.

Методологія дослідження. Методологічну основу становлять феноменологічний, герменевтичний, критичний і постструктуралістський

підходи, які поєднують філософський і культурологічний аналіз архітектури.

Феноменологічний підхід (М. Гайдеггер, К. Норберг-Шульц) використано для аналізу архітектури як способу людського буття в просторі. Він дає змогу виявити зв'язок між архітектурною формою та досвідом місця (*genius loci*), показуючи, що справжнє будівництво починається зі смислового укорінення людини в середовищі.

Герменевтичний підхід (Г.-Г. Гадамер) застосовано для інтерпретації архітектури як тексту культури, у якому простір прочитується через символи, історію та соціальні контексти. Цей підхід забезпечує діалог між традицією та сучасністю, даючи змогу розглядати архітектурний проект як акт культурного перекладу.

У цьому сенсі архітектор постає не лише технічним виконавцем, а й тлумачем сенсів, який перекладає культурну пам'ять на мову форми й матеріалу. Герменевтика дає змогу відновити смисловий зв'язок між людиною, простором і часом, повертаючи архітектурі її гуманістичну функцію – бути носієм досвіду буття.

Критичний підхід (Т. Адорно, Г. Маркузе) використано для осмислення технологічної раціональності як форми відчуження людини від середовища. Він допомагає показати, що надмірна віра в алгоритми й цифрову ефективність призводить до втрати гуманістичного виміру архітектури та редукції її сенсу до технічної функції.

Постструктуралістський підхід (Ж. Дерріда, М. Фуко) застосовано для деконструкції усталених архітектурних смислів у добу диджиталізації. Він дає змогу простежити, як у середовищі, створеному алгоритмами, з'являються нові, множинні інтерпретації простору, де форма більше не має фіксованого значення, а архітектура перетворюється на відкрите поле смислотворення.

Інтеграція цих методологічних підходів дає змогу поєднати технічний аналіз цифрових процесів із філософським осмисленням архітектури як культурного феномену. У такій перспективі архітектура постає не лише як інженерна діяльність, а і як форма культурного діалогу між технологією та людиною, між алгоритмом і сенсом.

Виклад основного матеріалу дослідження.

1. Цифрові технології як виклик архітектурній ідентичності.

Цифрова революція в архітектурі зумовлює зміну парадигми творчості. Інструменти

параметричного моделювання, BIM-систем і штучного інтелекту підвищують ефективність проектування, але водночас підривають традиційне розуміння авторства (Schumacher, 2020; Pasternak, 2020). Архітектор дедалі частіше є не індивідуальним творцем, а координатором алгоритмічних процесів.

Це породжує ризик втрати *genius loci* – духу місця, який забезпечує зв'язок архітектури з культурою, ландшафтом і пам'яттю. Алгоритмічне формотворення спричиняє уніфікацію простору, де локальна ідентичність поступається глобальній стандартизації. Так утворюється феномен «естетики без місця» – форм, позбавлених контексту й екзистенційної глибини.

Архітектура, що спирається лише на технологічну раціональність, ризикує редукувати людину до користувача даних. Тому завдання архітектора – не лише опанувати цифрові інструменти, а й зберегти культурну присутність людини в проектному процесі.

2. Архітектура без локусу.

У глобалізованому цифровому середовищі архітектура часто втрачає контекст і територіальну прив'язку. Використання універсальних платформ (Revit, Rhino, Grasshopper, BIM) сприяє стандартизації форм і появі безособових структур. Як застерігав Вітторіо Греготті, архітектура починається не з форми, а з розуміння території та пам'яті, тому відрив від них є симптомом культурного занепаду (Gregotti, 1966).

В українських реаліях проблема *genius loci* набуває особливої ваги. Відбудова зруйнованих міст не може бути лише інженерним завданням – вона вимагає відновлення смислових і символічних структур простору. Будівництво без уваги до духу місця створює технічно досконалі, але духовно порожні форми.

Противагою цифровій уніфікації є герменевтичне слухання місця – здатність архітектора перекладати локальний досвід на мову сучасних технологій. Лише такий підхід забезпечує діалог між історією та інновацією і відновлює культурну тяглість архітектури в цифрову добу.

3. Мова архітектури і штучний інтелект.

Архітектура – це мова культури, у якій простір і матеріал набувають символічного значення (Forty, 2000). Проте з проникненням штучного інтелекту ця мова зазнає радикальної трансформації: зникає авторський вимір, а форми дедалі частіше створюються поза культурним контекстом і людською інтенцією.

Алгоритмічне проектування продукує численні варіації, але позбавлені семантичної глибини. Така архітектура стає текстом без автора. Водночас дослідження Білла Хіллера доводять, що простір має соціальну логіку – він формує патерни поведінки та спільнотності (Hillier, 2002). Алгоритми здатні моделювати дані, але не розуміють культурного сенсу простору.

Криза авторства в добу ШІ вимагає повернення до герменевтичного принципу – розуміння архітектури як інтерпретації світу, а не механічної генерації форм. Архітектор має залишатися читачем і співрозмовником місця, а не лише користувачем програмного забезпечення.

Так, виклики штучного інтелекту підкреслюють потребу повернутися до філософських основ архітектурного мислення. Герменевтика простору пропонує шлях до відновлення діалогу між традицією, культурою і технологією.

4. Герменевтика простору.

Постановка проблеми взаємодії архітектури, традиції та інновації є центральною у філософії простору. В умовах цифрової трансформації архітектурної практики виникає загроза розриву між сучасними технологіями та історично сформованими смисловими структурами середовища. У цьому контексті надзвичайно актуальним стає герменевтичний підхід, представлений, зокрема, Гансом-Георгом Гадамером, а також теоріями живої архітектури Александера і Салінгароса, які пропонують альтернативу редукованим цифровим моделям.

4.1. Герменевтика як основа архітектурного осмислення.

Гадамер, розвиваючи традицію філософської герменевтики, наголошував на тому, що кожен акт розуміння є результатом «злиття горизонтів» – горизонту сучасності та горизонту традиції (Gadamer, 1991, с. 378–383). У сфері архітектури це означає, що новий проєкт не повинен розривати зв'язок з історією, а навпаки – вступати з нею в діалог, тлумачити її в сучасному контексті. Архітектор, як герменевт, не просто створює форму, а інтерпретує наявний простір, ураховуючи його символічну, соціальну й історичну структуру.

Гадамер застерігав проти об'єктивістських підходів до культури та простору, вважаючи, що істина архітектури не може бути вичерпана статистичними моделями чи функціональними схемами. Вона відкривається лише в досвіді у співбутті з місцем, матеріалом, часом.

4.2. Александер і Салінгарос: архітектура як жива структура.

Крістофер Александер у своїй праці «The Timeless Way of Building» запропонував концепцію архітектури як живої системи, яка розвивається не за схемами, а за органічними патернами. Він стверджував, що гарна архітектура виникає через поєднання тисячолітнього досвіду, втіленого в так званих патернах – повторюваних конфігураціях, які відповідають глибинним потребам людини (Hertzberger, 2005, с. 77–80). Ці патерни є не стилістичними кліше, а формами, які підтримують життя.

Ніко Салінгарос, розвиваючи ідеї Александера, підкреслював важливість фрактальної організації простору – ієрархічної структури, де великі, середні й малі елементи взаємодіють у гармонійній пропорції (Salingaros, 2005, с. 41–55). Він доводив, що така структура відповідає нейропсихологічним реакціям людини на середовище: архітектура, побудована на фрактальності, викликає відчуття безпеки, краси, впорядкованості.

На противагу цьому архітектура, сформована за алгоритмічними шаблонами без урахування патернів людського досвіду, часто є візуально ефектною, але психологічно холодною. Вона створює відчуження замість включення, дезорієнтацію замість структурованості. У цьому сенсі філософія Александера і Салінгароса є критикою цифрового редукціонізму: вони стверджують, що машинна логіка порядку не може замінити глибинну логіку життя.

4.3. Альтернатива цифровій уніфікації.

Герменевтичний підхід Гадамера та концепція «живої архітектури» Александера і Салінгароса відкривають можливість подолати технологічний редукціонізм. Наступним кроком постає питання: як штучний інтелект може бути інтегрований у цю гуманістичну традицію, не руйнуючи її, а розширюючи межі архітектурного мислення?

5. Практичні виміри штучного інтелекту в архітектурі.

Штучний інтелект стає не заміником, а продовженням творчого процесу – новим інструментом мислення архітектора. Як зазначає професор Даніеле Колістра (*D. Colistra, personal communication, March 2023*), цифрові технології і ШІ можуть розглядатися як «олівець і лінійка» ХХІ століття, що допомагають відтворювати культурну пам'ять і *genius loci* у цифровій формі.

У цьому контексті Середземномор'я постає моделлю просторової безперервності, де технологія зливається з традицією *disegno* – малювання як способу філософського осмислення місця. Аналогічно, українські архітектурні студії (Balbek bureau, Drozdov & Partners, Ryntovt Design) демонструють можливість поєднати алгоритмічну точності з локальною чутливістю та екологічним укоріненням.

Так, сучасна архітектура формує баланс між алгоритмом і сенсом, між технологічною раціональністю та людською присутністю, де штучний інтелект постає не як загроза, а як інструмент відновлення зв'язку між формою і культурною ідентичністю.

6. Український контекст відновлення міст: *genius loci* як виклик і шанс.

Руйнування міст під час війни в Україні стало не лише технічним викликом, а й глибоким культурним і філософським випробуванням. Проблема відновлення урбаністичного середовища охоплює не лише реконструкцію інфраструктури, а й відновлення сенсів – повернення автентичної ідентичності простору, збереження пам'яті та формування нового культурного горизонту. У цьому контексті поняття *genius loci* набуває особливої актуальності.

6.1. *Genius loci* як філософське й архітектурне поняття.

Уперше системно осмислений у працях К. Норберга-Шульца *genius loci* означає дух місця – унікальну атмосферу, яка виникає з поєднання (Norberg-Schulz, 1980, с. 5–10) природного ландшафту, архітектурної морфології та культурної пам'яті (Heidegger, 2006, с. 349–352). Він підкреслював, що справжня архітектура починається не з форми, а з розуміння місця: «Будувати – це означає укорінювати людину в простір через архітектуру».

Відповідно, відновлення українських міст не може бути лише інженерним завданням. Воно має спиратися на інтерпретацію простору як форми буття – травмованого, але здатного до відновлення через уважне слухання його історії, символіки, і навіть болю.

6.2. Міста як місця пам'яті й ідентичності.

Міста на кшталт Києва, Львова, Одеси, Харкова – це не лише урбаністичні структури, а й носії культурного часу. Після руйнації історичних кварталів, шкіл, театрів, храмів і площ простір утрачає не лише функціональну, а й екзистенційну цілісність. Він потребує не

тільки відбудови, а й ритуалу повернення – символічного переосмислення. За словами С. Кримського, «простір культури це не геометрія, а духовна топологія» (Krymsky, 2003).

Українська традиція філософії простору (Кримський, Попович, Яців) послідовно наголошує на символічному вимірі архітектури як репрезентації національного буття. Відновлення будівель без урахування цього виміру може призвести до появи «архітектурних фантомів» – форм, позбавлених пам'яті.

6.3. Відбудова як культурна подія.

Відновлення українських міст після війни – це не лише технічне, а й насамперед культурне завдання. Його мета – повернути простору ідентичність і сенс, перетворити відбудову на акт пам'яті та духовної присутності.

Герменевтичний підхід дає змогу тлумачити реконструкцію як злиття горизонтів минулого й сучасності (Gadamer, 1991). Архітектор у цьому процесі постає не просто проєктувальником, а інтерпретатором – посередником між травмою і відновленням.

Як підкреслює В. Яців, архітектура є формою національного самоусвідомлення, увічненою в камені (Yatsiv, 2016). Тому відбудова має відбуватися не через механічне копіювання, а через філософське осмислення місця. Лише так архітектура стає подією культури, а не технічним продуктом.

Технологічні інновації змінюють не лише архітектурну форму, а й онтологію простору, перетворюючи його на алгоритмічне середовище. Це вимагає переосмислення антропологічного виміру архітектури: людина вже не лише мешканець, а й користувач і співавтор цифрового простору. Саме тому збереження *genius loci* – духу місця – постає як умова відновлення гуманістичної рівноваги між технологічною раціональністю й екзистенційним досвідом.

Висновки. У добу диджиталізації архітектура перебуває на межі між інновацією та ідентичністю. Штучний інтелект, параметричний дизайн, генеративні алгоритми й BIM-системи докорінно змінюють не лише уявлення про архітектора, проєктування та форму, а й саму онтологію простору. Простір більше не є стабільною фізичною реальністю – він перетворюється на data-space, гнучке, алгоритмічно кероване середовище, у якому людина постає не просто мешканцем, а користувачем і співавтором цифрової реальності.

Такі зміни формують нову антропологію архітектури, у якій акцент переноситься з матеріальної присутності на досвід взаємодії з технологічно опосередкованим середовищем. Людське буття в архітектурі набуває гібридного характеру: простір стає одночасно фізичним, віртуальним і символічним.

Попри розширення можливостей, диджиталізація породжує ризики уніфікації та втрати культурної глибини. Тому головним завданням сучасного архітектора є збереження гуманістичного виміру архітектури, де технологічна раціональність узгоджується з досвідом місця, пам'яті та присутності.

Genius loci у цьому контексті постає не лише як поетична метафора, а і як філософський принцип гармонізації між алгоритмом і людиною. Лише поєднання цифрових інструментів із герменевтичним розумінням простору дає змогу уникнути редукції архітектури до технічного продукту та зберегти її як форму культурного буття.

Технологічні інновації не просто змінюють архітектурну практику – вони перетворюють онтологічні засади простору та антропологічний

статус людини в архітектурному середовищі. Завдання філософії – зберегти цю нову рівновагу, у якій інтелектуальна система не витісняє людину, а розширює горизонти її творчої присутності.

Архітектура доби диджиталізації постає як поле взаємодії культури, технології та антропології. Збереження *genius loci* є умовою гармонії між технічною ефективністю та гуманістичною чутливістю.

Так, цифрові технології трансформують не лише архітектурну практику, а й онтологію простору та антропологічний статус людини. Архітектор постає як медіатор між алгоритмом і культурною пам'яттю, а штучний інтелект – як інструмент гуманізації технологічного середовища. Збереження *genius loci* забезпечує рівновагу між технічною ефективністю та гуманістичною чутливістю архітектури.

Філософія архітектури XXI століття має спрямовуватися не лише на оптимізацію простору, а й на **оновлення гуманістичного змісту буття в цифровому середовищі**, де штучний інтелект може стати не загрозою, а інструментом духовного відновлення.

Список використаних джерел:

- Гадамер, Г.-Г. (1991). Істина і метод: Основи філософської герменевтики. Київ : Юніверс.
 Кримський, С. Б. (2003). Простір і час української культури. Київ : Український центр духовної культури.
 Пастернак, І. (2020). Цифрові трансформації архітектурної професії. Архітектон : Вісник ХНУБА, 70, 112–118.
 Хайдеггер, М. (2001). Питання про техніку. Київ : Основи.
 Яців, В. (2016). Архітектура як форма національного буття. Вісник НАН України, 9, 32–37.
 Alexander, C., Ishikawa, S., & Silverstein, M. (1977). *A pattern language*. New York : Oxford University Press.
 Boiko, O. S. (2023). *Urban hermeneutics: Between space and meaning*. *Almanac of Philosophical Studies*, 23, 87–94.
 Norberg-Schulz, C. (1980). *Genius loci: Towards a phenomenology of architecture*. London : Academy Editions.
 Schumacher, P. (2020). *Parametricism 2.0. Architectural Design*, 90(5), 6–17.

References:

- Gadamer, H.-G. (1991). *Istyna i metod: Osnovy filosofskoi hermenevtyky* [Truth and method: Foundations of philosophical hermeneutics]. Kyiv : Yunivers. [in Ukrainian].
 Krymskyi, S. B. (2003). *Prostir i chas ukrainskoi kultury* [Space and time of Ukrainian culture]. Kyiv : Ukrainyskyi tsentr dukhovnoi kultury. [in Ukrainian].
 Pasternak, I. (2020). *Tsyfrovi transformatsii arkhitekturnoi profesii* [Digital transformations of the architectural profession]. *Arkhitekton : Visnyk KhNUBA*, 70, 112–118. [in Ukrainian].
 Heidegger, M. (2001). *Pytannia pro tekhniku* [The question concerning technology]. Kyiv : Osnovy. [in Ukrainian].
 Yatsiv, V. (2016). *Arkhitektura yak forma natsionalnoho buttia* [Architecture as a form of national being]. *Visnyk NAN Ukrainy*, 9, 32–37. [in Ukrainian].
 Alexander, C., Ishikawa, S., & Silverstein, M. (1977). *A pattern language*. New York : Oxford University Press.
 Boiko, O. S. (2023). *Urban hermeneutics: Between space and meaning*. *Almanac of Philosophical Studies*, 23, 87–94.
 Norberg-Schulz, C. (1980). *Genius loci: Towards a phenomenology of architecture*. London : Academy Editions.
 Schumacher, P. (2020). *Parametricism 2.0. Architectural Design*, 90(5), 6–17.

Дата надходження статті: 01.10.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Кочерев Дмитро Генріхович,
аспірант кафедри філософії

Київського національного університету будівництва і архітектури
orcid.org/0009-0003-5139-7140

БУДІВНИЦТВО ЯК КУЛЬТУРНО-ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ФЕНОМЕН

Будівництво є імперативною ознакою будь-якої соціальної життєдіяльності. Інакше кажучи, кожна тваринна форма, яке практикує соціальний тип життєдіяльності, використовує інструмент будівництва для забезпечення своїх повсякденних і перспективних потреб. Людина як представник виду *Homo sapiens* не є винятком; ба більше, на відміну від інших соціальних видів її використання будівельної опції містить чимало специфічних ознак – зокрема, людина цілеспрямовано культивує, систематизує та каталогізує будівельні можливості, навички і ресурси. Це призводить до того, що на рівні людського суспільства можливості будівництва втілюються максимально повно, ефективно й креативно. Вони щоразу закріплюються у формі своєрідного щабля, який у подальшому слугує точкою критерійного відліку й мотиваційним поштовхом для руху в напрямі наступного якісного щабля.

Зрештою, у випадку людського суспільства ми маємо справу зі ще однією важливою особливістю: будівництво набуває виразних культурно-цивілізаційних ознак – у тому розумінні, що майже кожен більш-менш складний будівельний об'єкт постає наочним утіленням певного культурно-цивілізаційного коду, стилю, символізму. Це також означає, що смисли й значення, які надаються майже ідентичним будівельним об'єктам різними соціокультурними середовищами, можуть істотно відрізнятись. Ба більше, такий культурно та цивілізаційно зумовлений конфлікт інтерпретацій може бути притаманним навіть одному суспільству в різні історичні епохи, що опосередковано доводить історичну нетотожність соціуму самому собі. Такі особливості й закономірності актуалізують необхідність поглибити культурно-цивілізаційну компетентність загалом та в контексті феномену будівництва зокрема.

Ключові слова: культурно-цивілізаційні детермінанти будівництва, аксіологічний складник будівництва, соціум як середовище смислів і значень, світоглядна спадкоємність, культурно-цивілізаційна компетентність.

Kocheryev Dmytro,

Postgraduate Student at the Department of Philosophy
Kyiv National University of Construction and Architecture
orcid.org/0009-0003-5139-7140

CONSTRUCTION AS A CULTURAL AND CIVILIZATIONAL PHENOMENON

Construction is an imperative feature of any social life. In other words, every animal form that practices a social type of life uses a construction tool to meet its everyday and future needs. Man as a representative of the species *Homo sapiens* is no exception to this rule; moreover, unlike other social species, his use of the construction option contains many specific features – in particular, man purposefully cultivates, systematizes and catalogs construction capabilities, skills and resources. This leads to the fact that at the level of human society, construction capabilities are implemented as fully, effectively and creatively as possible. They are each fixed in the form of a kind of step, which subsequently serves as a point of reference and a motivational impetus for movement towards the next qualitative step.

Finally, in the case of human society, we are dealing with another important feature: construction acquires distinct cultural and civilizational features – in the sense that practically every more or less complex construction object appears as a visual embodiment of a certain cultural and civilizational code, style, symbolism. This also means that the meanings and meanings that are given to practically identical construction objects by different socio-cultural environments can differ significantly. Moreover, such a culturally and civilizationally conditioned conflict of interpretations can be inherent even to one society in different historical eras, which indirectly proves the historical non-identity of society to itself. Such features and patterns actualize the need to deepen cultural and civilizational competence in general and in the context of the phenomenon of construction in particular.

Key words: cultural and civilizational determinants of construction, axiological component of construction, society as an environment of meanings and values, worldview continuity, cultural and civilizational competence.

Актуальність. Будівництво постає одним із найбільш показових культурно-цивілізаційних феноменів, які віддзеркалюють специфіку конкретно-історичного типу культури й цивілізації майже в усіх знакових змістовних аспектах – у світоглядному, функціонально-прагматичному, аксіологічному, стилістичному тощо. Водночас будівництво не лише зазнає детермінативного впливу, а й здійснює його в зворотному напрямі – демаркує етапність становлення культури та цивілізації за всіма змістовними ознаками.

Інакше кажучи, ми маємо справу зі складною, комплексною і системною суб'єкт-об'єктною взаємодією будівництва та культурно-цивілізаційного середовища, у межах якої будівництво може бути не лише об'єктом, інструментом і засобом досягнення культурно-цивілізаційною сферою як суб'єктом своєї мети, а й може набувати самодостатнього суб'єктного статусу, внутрішня логіка функціонування якого підпорядковує своїм потребам і пріоритетам ресурси культури та цивілізації, які в таких випадках трансформуються в статус або об'єкта або суб'єкта нижчого рангу. Це непростий причинно-наслідковий феномен, який потребує пріоритетних дослідницьких зусиль, що виразно актуалізуються в процесі динамізації соціальних практик.

Виклад основного матеріалу. Історія людства постає у вигляді зміни цивілізацій, кожна з яких є формалізованим утіленням, різновидом соціокультурної спільноти. Як слушно зазначає щодо цього Василь Левкулич, «істотною теоретичною проблемою на сучасну пору залишається визначення об'єктивної цінності та об'єктивного значення культури: якщо в культури відсутня загальна мета, то культура перетворюється у своєрідну гру, коли людський дух ніби грає сам із собою. У такому разі виникає запитання: а чи є в такої гри якась спільна ідея та завдання? Якщо такої ідеї та завдання нема, то гра людського духу перетворюється на інфантильну фантазію, а загроза самознищення культури набуває реальних обрисів» (Левкулич, 2018, с. 235).

Феномен будівництва постає однією з основних перепон на шляху девальвації об'єктивної цінності та об'єктивного значення культури: будівництво формалізує, інститує і конститує змістовне надбання культури й цивілізації,

надає йому трансісторичного втілення, увіковічуючи його в наочних зразках, які набувають статусу критерійних орієнтирів і взірців для наслідування (Segal, 2011).

Карл Ясперс виокремлював чотири етапи історії людства: перший був утіленням прометеївської епохи, якій притаманне виникнення комунікативних засобів (мови), знарядь праці та використання вогню; другий етап пов'язаний з періодом виникнення культур стародавнього світу та таких надбань, як писемність, магія та державність; третій етап ототожнюється з осьовою епохою та формуванням людини світоглядно-проективного формату; четвертий етап історії людства умовно позначається епохою науки і техніки, у межах якої людська ойкумена утворює єдину сферу спілкування і взаємопотенціювання на рівні ідей, новацій, ієрархій цінностей і значень.

Також Ясперс концептуалізував «два подихи» всесвітньої історії: якщо втіленням першого є прометеївська епоха, великі культури стародавнього світу та осьовий час, то другий подих започатковується настанням епохи науки і техніки: він має призвести до появи «другого осьового часу», основою атрибутивною ознакою якого буде *справжнє становлення людини* у форматі максимального розкріпачення інтелектуального, духовного, креативного й евристичного потенціалу людства.

Специфічна і навіть унікальна особливість будівництва пов'язана з тим, що цей феномен є атрибутивною і навіть імперативною ознакою всіх етапів історії людства, окреслених Карлом Ясперсом. Статусу консенсусної норми у фаховому середовищі набув той факт, що початок європейській цивілізації поклала Мінойська культура острова Крит, яка, своєю чергою, була започаткована будівництвом Кносського палацового комплексу царя Міноса (З чого починається ...). Саме під час будівництва Кносського палацу були апробовані будівельні й оздоблювальні технології, які в подальшому набували поступального розвитку, вдосконалення і стилістичного урізноманітнення, а нині утворюють сукупність того, що визначає наше розуміння зручності, надійності та статусної респектабельності.

Другим за значущістю для європейської культурно-цивілізаційної ойкумени будівельним фактором й артефактом вважається місто

Карфаген, яке формально розташовувалося хоч і не в межах географічної Європи (неподалік міста Туніс на північному узбережжі Африки), проте було тісно вмонтоване в культурно-цивілізаційну еволюцію європейського континенту. Карфаген (Карт Хадешт, що в перекладі з мови оригіналу означає Нове Місто) засновано в 814 році до н. е. політичними вигнаннями з Фінікії, очолюваними царицею Дідоною. Будівельні технології, застосовані під час зведення Карфагена, були безпрецедентними не лише для тих часів, а й через тисячоліття після руйнування цього величного міста його геополітичним конкурентом – Римом.

Утім, Рим вважається третім за значущістю історичним феноменом, який визначає культурно-цивілізаційну специфіку Європи за критерієм будівництва: але якщо Карфаген утілював насамперед технології будівництва порту, то Рим віддзеркалював класику будівництва міста на суходолі. Принагідно зазначимо, що вся історія Риму дотепер залишається осередком багатьох міфів і контрверсійних тлумачень, які значною мірою не підлягають науковій верифікації. Романтична версія заснування Риму в 753 році до н. е. пов'язує цю подію з нащадками втікачів із переможеної Трої, яких очолював Еней.

Не підлягає сумніву, що римляни запозичили чимало будівельних технологій в етрусків (на землях яких вони з дозволу етрусків і поселилися). Проте так само очевидно, що згодом римляни піднесли ці навички і рівень знань на принципово вищий рівень. Особливо виразно це простежується на рівні доріг й акведуків, збудованих у часи Стародавнього Риму: культурно-цивілізаційна значущість цих шедеврів будівництва є не просто значною, а трансісторичною – у тому сенсі, що вона навіть сьогодні вражає своїм інженерним генієм і виконавчою майстерністю. Однак саме акведуки Стародавнього Риму надихнули Леонардо Да Вінчі на будівництво безпрецедентного за будівельним генієм самопідтримувального мосту (Self-Supporting Bridge...).

Римські дороги – чи не найбільший внесок Стародавнього Риму в культурно-цивілізаційне становлення не лише Європи, а й людства загалом. Дороги були критично необхідними для ефективної логістики функціонування імперії, володіння якої простягалися на тисячі

кілометрів. Особливого значення якісні дороги набували в часи зовнішніх загроз та військових кампаній: без належного дорожнього покриття неможливо було не лише здійснювати територіальну експансію, а й втримувати під своїм контролем віддалені провінції.

Римляни будували дороги двох типів: *дороги військового призначення (viae militares)* як основу переможної логістики та *дороги загального користування (viae publicae)*, призначені для потреб обслуговування цивільних, торгівлі тощо. Саме завдяки римським дорогам швидкість пересування товарів і надання послуг у межах Римської імперії була настільки високою, що ніхто із сусідів не був спроможним конкурувати навіть приблизно за цими параметрами. Як зазначають провідні сучасні аналітики, саме на римські дороги припадає ледь частка репутаційних переваг Стародавнього Риму і римського громадянства (Рафальський, Самчук, 2018).

Феномен міста є опосередковувальною ланкою між цивілізацією та інструментарієм будівництва: якщо культура в принципі може існувати на рівні ідей, то цивілізація – це завжди втілення таких ідей на практиці, яке відбувається в процесі масштабного будівництва, притаманного містам, міській забудові. Своєю чергою, місто постає істотним і навіть визначальним соціокультурним, цивілізаційним та політичним феноменом. Це концептуальне положення стосується майже кожного знакового в трансісторичному вимірі міста – Єрусалима, Вавилону, Афін, Коринфа, Рима, Олександрії, Барселони, Парижа (Largest European Cities...).

У книзі «Будівництво та житло: етика для міста» професор соціології Нью-Йоркського університету та Лондонської школи економіки Річард Сеннет простежує зв'язок між концепціями побудови міст та тим, як у них живуть люди, починаючи з Афін VI ст. до н. е. й до Шанхаю XXI століття (Sennett, 2023). Автор покроково з'ясовує, як Париж, Барселона та Нью-Йорк набули своїх сучасних форм; веде нас у захопливу екскурсію емблематичними сучасними місцями – у діапазоні від околиць колумбійського Медельїну й до штаб-квартири Google на нью-йоркському Манхеттені. Концептуальний наголос книги стосується надання пріоритетного значення такому типу динамічного «відкритого міста», яке забезпечує максимально

високу якість життя, спроможне адаптуватися до змін клімату й кинути виклик економічній стагнації та расовій сегрегації.

Міське будівництво виразно ілюструє соціокультурну специфіку суспільства та історичної епохи. Саме критерійна призма міського будівництва аргументовано доводить, що **«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 від власних уявлень, 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).

Тут ідеться про принципово неусувну соціокультурну навантаженість уявлень про будь-яку суспільно значущу критерійність – безвідносно до того, чи вона стосується фундаментальної демаркації добра та зла, чи оперує тематикою зручності, функціональності та інструментальної ефективності будівельних об'єктів. Принагідно зазначимо, що «етнометодологія є сферою знань про соціокультурну навантаженість смислів і значень, про внутрішню логіку їх стереотипізації і закономірності канонізації. Саме відгалуженням цієї сфери знань є теорія фонових очікувань, яка окреслює принципи смислової конотації відповідно до специфіки конкретно-історичної соціокультурної навантаженості» (Сливінський, 2024, с. 18).

Людство є ефективним і значною мірою можливим настільки, наскільки воно функціонує на принципах соціокультурного взаємопотенціювання. Позірна простота цього принципу й водночас вимоги досягнення соціумом максимального рівня ефективності функціонування не повинна вводити в оману, оскільки досягнення мети взаємопотенціювання містить чимало перешкод на своєму шляху. Варто взяти до уваги хоча б той факт, що соціокультурно й цивілізаційно нетотожними є не лише різні соціуми, а й навіть один і той самий соціум у різні періоди свого розвитку.

Показовим у цьому сенсі є такий аргументаційний підхід: «суспільство як трансісторична єдність є фікцією: фактично різні еволюційні епохи одного й того ж суспільства – це різні суспільства, позаяк істотно різними є змістові й цілепокладальні ідентитети одного й того ж соціуму різних епох, а саме цей критерій має ключове значення під час суспільної демаркації, типології і систематизації. Відповідно, про спадкоємність у ключових сферах життєдіяльності можна вести предметну мову лише в межах однієї історичної епохи конкретного суспільства, оскільки інша здійснює істотний (якщо не докорінний) перегляд усієї світоглядно-аксіологічної вертикалі, девальвуючи попередні пріоритети й замінюючи їх пріоритетами новими, які віддзеркалюють нові ієрархії належного, прийнятного й неприпустимого» (Левкуліч, 2018, с. 57–58).

У книзі «Повторне збирання соціального: вступ до теорії актор-мережі» професор Паризького Центру соціології інновацій Бруно Латур **переосмислює соціальне як цивілізаційний феномен та суспільство як його репрезентативне втілення**, наполягаючи на необхідності надати розумінню (інтерпретації) суспільства максимально точних, неконтроверсійних змістовних параметрів (Latour, 2007).

Це вкрай важливо з різних міркувань – зокрема, з огляду на те, що популярний у наш час соціокультурний дослідницький підхід **«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). Фактично йдеться про визнання концептуального авторитету й аргументаційної переконливості, окресленої Нікласом Луманом у резонансній праці «Тавтологія і парадокс у самозмалюваннях сучасного суспільства».

Ігнорування специфіки, окресленої Бруно Латуром та Нікласом Луманом, «лежить в основі абсолютної більшості непорозумінь і різнотлумачень, пов'язаних із тлумаченням

вердиктів інших соціокультурних середовищ щодо резонансних світоглядних альтернатив й аксіологічних перехресть. Зазначена несумісність (культурно-цивілізаційна, ментальна, аксіологічна, світоглядна, конфесійна тощо) – це об'єктивна й закономірна даність, закладена на рівні етиології, субстанційного статус-кво. На поверховому ілюстративному рівні це означає, що явища, тенденції і проблемні виклики, які в межах одного соціокультурного середовища мають статус «не комільфо», у межах іншого соціокультурного кластера може вважатися цілком прийнятними або бути об'єктом індиферентного ставлення з огляду на свою неістотність, маргінальність і периферійність» (Сливінський, 2024, с. 18).

Також варто прислухатися до аргументації Умберто Еко, який, «на відміну від терміна «мова культури», віддає перевагу понятійному конструкту «культурний код». Поняття коду передбачає певну впорядкованість й артикуляцію. З огляду на це, репрезентанти не є дзеркальними відображеннями реальних об'єктів (референтів), а виконують функції певних способів їх кодування. Наприклад, кінообрази – це не зліпки позафільмової реальності, а реальність, яка концептуально відфільтрована і тою чи іншою мірою проінтерпретована. Так само те, що називають історичними фактами або документами, не є зліпками або відбитками реальності, а її репрезентантами, що потребують декодування, тобто розкриття сенсу шляхом інтерпретації» (Левкулич, 2018, с. 93). У цьому контексті варто зауважити, що будівництво та архітектура постають наочним утіленням певних культурних кодів: вони в закодованому вигляді репрезентують світоглядну й аксіологічну ієрархію пріоритетів соціокультурного та цивілізаційного середовища конкретно-історичного формату.

На продовження цієї тези можна зазначити, що «уявлення про належне в найрізноманітніших його форматах (смісловому, аксіологічному, етичному, естетичному і т. ін.) значною мірою зумовлене ментальним форматом суспільства, тому відмінності ментальних форматів неухильно призводять до розбіжностей і суперечностей у питанні тлумачень представниками різних ментальних ойкумен одних і тих же явищ та аспектів дійсності. **Кожен народ володіє оригінальною ритмомелодикою світосприйняття**

і світоперетворення, яка має не лише атрибутивний, а й імперативний статус. Тобто на функціональному та інструментальному рівнях усі запозичення із субстанційно інших культурних і ментальних середовищ ітимуть на користь лише тоді, коли перебуватимуть у фазі гармонії зі світоглядним, аксіологічним і телеологічним стереотипізмом суб'єкта запозичення або принаймні не суперечитимуть йому, не заперечуватимуть його в істотних, принципових аспектах» (Левкулич, 2018, с. 24).

Що це означає? Чи можливо в принципі подолати оригінальну ритмомелодіку світосприйняття, вкорінену в ментальній генеалогії культур і цивілізацій, якщо навіть «кожна наукова концепція і теорія істотно зумовлені (а інколи й детерміновані в найдрібніших деталях) соціокультурною контекстуальністю»? (Слюсаренко, 2022, с. 546). Бо якщо така перспектива є ілюзорною, то в цьому разі людство буквально приречене на «розмови глухих із німими», на принципові різотлумачення, які неможливо подолати з огляду на відсутність консенсусних чи хоча б конвенційно погоджених критерійних лекал, які категорично необхідні навіть для елементарного взаєморозуміння, не кажучи вже про плідну взаємодію.

Вихід із глухого кута принципових різотлумачень пролягає через аксіологічну сферу – через ієрархії цінностей, які в різних соціокультурних середовищах хоч і неоднаковими, проте все-таки наділені значним консенсусним потенціалом, можливістю зрозуміти свого соціокультурного візаві чи принаймні не демонізувати його лише тому, що він Інший, не-Я.

Наведене пояснення є вельми слухним із міркувань внутрішньої логіки еволюціонування ціннісно навантажених кейсів. Так само варто враховувати, що **«конфігурація цінностей визначає культурний тип спільноти.** Рут Бенедикт у книзі «Моделі культури» наполягала на визнанні рівності всіх культур і на взаємній толерантності наявних культурних зразків як єдиноможливої продуктивної наукової основи міжкультурної гармонії та інтерактивних обмінів. Ключова теза полягає у визнанні цінності існування різних видів культур. Ця обставина повинна створювати можливість для їх гармонійного співіснування, а не ставати на заваді зазначеному процесу. Фактично йдеться про плюралістичний світ культури, у якому

кожна культура постає у вигляді єдиної цілісності зі своїми чітко вираженими зразками. Рут Бенедикт хоч і не визнає культуру людства цілісною чи хоча б потенційно цілісною, однак не вважає цю обставину ні теоретичною, ні праксеологічною проблемою чи перешкодою на шляху до гармонійного співжиття і взаємодоповнення» (Левкулич, 2018, с. 235).

Висновки. Пліуралістичний світ культури не є світом релятивістським, який скеровує свої функціональні пріоритети на розмивання змістовної і критерійної виразності, що лежить в основі культурно-цивілізаційних демаркацій: цьому світу притаманна інтенсивна динаміка міжкультурних обмінів і взаємодій, а також повноцінне дискусійне середовище, організоване на принципах взаємоповаги і деліберативної демократії. У межах пліуралістичного світу культури відбувається не елімінація чи механічне поглинання іншокультурних надбань, а транспарентна публічна конкуренція культурно-цивілізаційної пропозиційності різної етиології.

У цьому контексті показовим і повчальним є феномен будівництва як утілення культурно-цивілізаційної специфіки: об'єкти будівництва й особливо архітектури як його топової версії репрезентують спільне надбання людства, а водночас вони унаочнюють соціокультурну генеалогію, світоглядні, аксіологічні та стилістичні пріоритети конкретно-історичного соціокультурного

ареалу, який, цілком вірогідно, навіть не має прямих спадкоємців на рівні нашого сьогодення. Однак вражає велич, стилістична вишуканість і невіддільна привабливість цих артефактів історії людства, що неспростовно доводить принципову можливість взаємопотенціовального, синергетичного впливу на свідомість кожного представника виду *Homo sapiens* – безвідносно до його культурно-цивілізаційної ідентичності чи ідентифікації.

Для адекватного сприйняття знакових феноменів будівництва соціокультурний контекст не варто недооцінювати з багатьох вагомих причин: *по-перше*, з огляду на соціокультурно та цивілізаційно зумовлену варіабельність раціональності (яка, між іншим, значною мірою лежить в основі типології раціональностей); *по-друге*, враховуючи наявність світоглядно-інтерпретативних шаблонів і патернів, які за замовчуванням визначають ієрархію соціокультурних пріоритетів; *по-третє*, маючи на увазі, що абсолютна більшість соціальних очікувань формуються в межах, скажімо, ментального синтаксису соціокультурного статус-кво; *по-четверте*, усвідомлюючи, що кожне соціокультурне середовище спонтанно й буквально в онлайн-режимі генерує перешкоди упередженості на шляху навіть елементарного розуміння іншокультурних явищ, не кажучи вже про синергетичний ефект взаємодії з ними.

Список використаних джерел:

- З чого починається Греція? Таємниці серця Європейської цивілізації. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=s6juzUbvdsA>.
- Левкулич, В. В. (2018). *Справедливість як соціокультурний феномен : монографія* / В. В. Левкулич. Ужгород : Видавничий дім «Гельветика». 480 с.
- Рафальський, О. О., Самчук, З. Ф. (2018). *Цивілізаційні перехрестя сучасного суспільства*. Київ : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 688 с.
- Сливінський, А. О. (2024). ПРИНЦИП СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ РІВНОЗНАЧНОСТІ ЯК КРИТЕРІАЛЬНИЙ ЕКВІВАЛЕНТ ЕФЕКТИВНОЇ ВЗАЄМОДІЇ КРАЇН І НАРОДІВ: ТРУДНОЩІ РЕАЛІЗАЦІЇ. *Культурологічний альманах*. (4), 263–273. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.4.30>.
- Сливінський, А. (2024). СОЦІОКУЛЬТУРНА ВЗАЄМОДІЯ ЯК ФАКТОР ЕВОЛЮЦІОНУВАННЯ ЛЮДСТВА. *Вища освіта України*. № 2. С. 14–27.
- Слюсаренко, О. (2022). Когерентність науки та освіти в діапазоні від інструментального потенціалу до проблемних факторів функціонування. *Modern problems in science. Proceedings of the XIX International Scientific and Practical Conference*. Vancouver, Canada. P. 544–550. URL: <https://isg-konf.com/modern-problems-in-science-two>.
- Largest European Cities (agglomeration) in History 7500 BC – 2020. Top 11 biggest cities in Europe. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=FJi5LcWpznw>.
- Latour, B. (2007). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press. 301 p.
- Segal, E. A. (2011). Social empathy: A model built on empathy, contextual understanding, and social responsibility that promotes social justice. *Journal of Social Service Research*. 37 (3). 266–277.
- Self-Supporting Bridge | No Nails, Just Physics! URL: <https://www.youtube.com/shorts/l09d9FsiLxU>.
- Sennett, R. (2023). *Building and Dwelling: Ethics for the City*. Yale University Press. 429 p.

References:

- Z choho pochynayet'sya Hretsia? Tayemnyi sertsya Yevropeys'koyi tsyvilizatsiyi [Where does Greece begin? Mysteries of the heart of European civilization] Retrieved from: <https://www.youtube.com/watch?v=s6juzUbvdsA>. [in Ukrainian].
- Levkulych, V. V. (2018). *Spravedlyvist' yak sotsiokul'turnyy fenomen : monohrafiya* [Justice as a socio-cultural phenomenon: monograph]. Uzhhorod : Vydavnychyy dim "Hel'vetyka". 480 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].
- Slyvins'kyi, A. O. (2024). PRYNTSYP SOTSIOKUL'TURNOYI RIVNOZNACHNOSTI YAK KRYTERIAL'NYI EKVIVALENT EFEKTYVNOYI VZAYEMODIYI KRAYIN I NARODIV: TRUDNOSHCHI REALIZATSIYI. [PRINCIPLE OF SOCIO-CULTURAL EQUITY AS A CRITERIAL EQUIVALENT OF EFFECTIVE INTERACTION BETWEEN COUNTRIES AND PEOPLES: DIFFICULTIES OF IMPLEMENTATION]. *Kul'turolohichnyy al'manakh*. (4), 263–273. [in Ukrainian].
- Slyvins'kyi, A. (2024). SOTSIOKUL'TURNA VZAYEMODIYA YAK FAKTOR EVOLYUTSIONUVANNYA LYUDSTVA. [SOCIO-CULTURAL INTERACTION AS A FACTOR OF HUMAN EVOLUTION]. *Vyshcha osvita Ukrayiny*. № 2. S. 14–27. [in Ukrainian].
- Slyusarenko, O. (2022). Koherentnist' nauky ta osvity v diapazoni vid instrumental'noho potentsialu do problemnykh faktoriv funktsionuvannya. [Coherence of science and education in the range from instrumental potential to problematic factors of functioning]. *Modern problems in science. Proceedings of the XIX International Scientific and Practical Conference*. Vancouver, Canada. P. 544–550. Retrieved from: <https://isg-konf.com/modern-problems-in-science-two>. [in Ukrainian].
- Largest European Cities (agglomeration) in History 7500 BC – 2020. Top 11 biggest cities in Europe. Retrieved from: <https://www.youtube.com/watch?v=FJi5LcWpznw>. [in English].
- Latour, B. (2007). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press. 301 p. [in English].
- Segal, E. A. (2011). Social empathy: A model built on empathy, contextual understanding, and social responsibility that promotes social justice. *Journal of Social Service Research*. 37 (3). 266–277. [in English].
- Self-Supporting Bridge | No Nails, Just Physics! Retrieved from: <https://www.youtube.com/shorts/l09d9FsiLxU>. [in English].
- Sennett, R. (2023). *Building and Dwelling: Ethics for the City*. Yale University Press. 429 p. [in English].

Дата надходження статті: 14.10.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК 37.013.73:502.1

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.25>

Лютко Наталія Віталіївна,
*кандидат політичних наук, доцент,
доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук
Хмельницького національного університету
orcid.org/0000-0002-8792-5035
liutkon@khmnu.edu.ua*

Козаченко Світлана Миколаївна,
*кандидат педагогічних наук,
старший викладач кафедри міжнародної комунікації та політології
Хмельницького національного університету
orcid.org/0000-0003-1459-202X
kozachenko_sm@ukr.net*

Сустрєтов Анатолій Станіславович,
*доктор філософії (Ph. D.), доцент,
доцент кафедри теоретичних дисциплін
Донецького національного медичного університету
orcid.org/0000-0001-6313-7803
Sustretov73@gmail.com*

ФІЛОСОФСЬКІ ОРІЄНТИРИ ОСВІТИ В ЕПОХУ ГЛОБАЛЬНИХ ВИКЛИКІВ СТАЛОГО РОЗВИТКУ

У статті проведено філософський аналіз сучасної освіти в умовах глобальних викликів сталого розвитку. Акцентується увага на тому, що у XXI столітті освіта виходить за межі свого традиційного розуміння як соціального інституту, перетворюючись на ключовий простір, де формуються ціннісно-сміслові орієнтири особистості, екологічне мислення, культура миру й етика відповідальності. Автори доводять, що технократична модель освіти, яка націлена переважно на продуктивність і конкурентоспроможність, обмежує гуманістичний потенціал навчання, спричиняє духовну дезорієнтацію та послаблює соціальну солідарність. Отже, сучасний стан освіти потребує перегляду її світоглядних основ. Методологічна база дослідження побудована на синтезі філософсько-антропологічного, аксіологічного, екологічного та культурологічного підходів, що дозволяє трактувати освіту як цілісну систему в межах тріади культура – людина – природа. Проаналізовано концепції відомих науковців, що висвітлюють перехід від інструментально-технократичної до гуманістично-ціннісної моделі навчання. Зроблено наголос на спрямованості сучасної філософії на інтеграцію екоцентризму, гуманізму, соціальної відповідальності та принципів планетарного мислення. У статті розкриваються фундаментальні поняття дослідження: екологічне мислення, ціннісно-смістова сфера, культура миру й етика відповідальності як ключові риси сучасної особистості. Така особистість здатна адаптуватись і діяти в умовах складних соціальних, культурних і екологічних викликів. Окремо досліджено ризики та суперечності впровадження філософії сталого розвитку в освітню сферу. Серед них виділяються такі аспекти, як технологічний редуccionізм, поверхневий характер екологічного дискурсу, конфлікти між глобальними і локальними підходами до виховання, ризик моралізаторства, напруження між ринковими вимогами та ціннісними орієнтирами, а також занижений рівень міждисциплінарної інтеграції. У підсумку зазначено, що сучасна освіта має розвиватись як філософський простір для формування особистості, яка володіє екологічною зрілістю, моральною відповідальністю та культурною ідентичністю. Саме така модель може сприяти становленню свідомості сталого розвитку, адекватно відповідати викликам глобалізації і зберігати духовну автономію людини в гармонії із тріадою культура – людина – природа.

Ключові слова: глобалізація, сталий розвиток, освіта, гуманізм, етика відповідальності, екологічна свідомість.

Liutko Nataliia,

*Candidate of Political Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Philosophy
and Social and Humanitarian Sciences
Khmelnyskyi National University
orcid.org/0000 0002-8792-5035
liutkon@khnmu.edu.ua*

Kozachenko Svitlana,

*PhD of Pedagogical Sciences,
Senior Lecturer at the Department of International
Communication and Political Science
Khmelnyskyi National University
orcid.org/0000-0003-1459-202X
kozachenko_sm@ukr.net*

Sustrietov Anatolii,

*Doctor of Philosophy Ph. D., Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Theoretical Disciplines
Donetsk National Medical University
orcid.org/0000-0001-6313-7803
Sustretov73@gmail.com*

PHILOSOPHICAL GUIDELINES OF EDUCATION IN THE ERA OF GLOBAL CHALLENGES OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT

The article provides a philosophical analysis of contemporary education in the context of global challenges of sustainable development. It emphasizes that in the 21st century, education goes beyond its traditional understanding as a social institution, becoming a key space where personal values and meanings, ecological thinking, a culture of peace, and ethics of responsibility are formed. The authors argue that the technocratic model of education, which focuses primarily on productivity and competitiveness, limits the humanistic potential of learning, causes spiritual disorientation, and weakens social solidarity. Thus, the current state of education requires a review of its worldview foundations. The methodological basis of the study is built on a synthesis of philosophical-anthropological, axiological, ecological, and cultural approaches, which allows education to be interpreted as a holistic system within the triad of culture – human – nature. The concepts of well-known scientists are analyzed, highlighting the transition from an instrumental-technocratic to a humanistic-value model of education. Emphasis is placed on the focus of contemporary philosophy on the integration of ecocentrism, humanism, social responsibility, and the principles of planetary thinking. The article reveals the fundamental concepts of the study: ecological thinking, the value-semantic sphere, the culture of peace, and the ethics of responsibility as key features of the modern personality. Such a personality is capable of adapting and acting in conditions of complex social, cultural, and environmental challenges. The risks and contradictions of introducing the philosophy of sustainable development into the educational sphere are examined separately. Among them are such aspects as technological reductionism, the superficial nature of ecological discourse, conflicts between global and local approaches to education, the risk of moralizing, tensions between market demands and value orientations, as well as an insufficient level of interdisciplinary integration. In conclusion, it is noted that modern education should develop as a philosophical space for the formation of a personality that possesses ecological maturity, moral responsibility, and cultural identity. It is precisely this model that can contribute to the formation of a sustainable development consciousness, adequately respond to the challenges of globalization, and preserve human spiritual autonomy in harmony with the triad of culture – human – nature.

Key words: globalization, sustainable development, education, humanism, ethics of responsibility, environmental awareness.

Постановка проблеми. У ХХІ столітті освіта виступає не лише соціальним інститутом, а й ключовим чинником збереження

цивілізованої рівноваги в епоху глобальних викликів. Глобалізаційні процеси, цифровізація всіх сфер людської життєдіяльності, екологічна

та демографічна кризи, культурна фрагментація, стан війни у країні – це все причини, які зумовлюють потребу у філософському переосмисленні освітнього процесу. Освіта більше не може обмежуватися функцією передачі знань. У сучасних умовах людського буття вона покликана стати простором, в якому формуються ціннісно-смилова сфера особистості, екологічна свідомість, культура миру та відповідальність перед нащадками.

Незважаючи на наявність численних декларацій про важливість сталого розвитку, сучасна освітня парадигма часто залишається відірваною від світоглядного й етичного вимірів. Технократичний підхід, який здебільшого орієнтований на продуктивність та конкурентоспроможність, звужує гуманістичний зміст освіти, що впливає на духовні орієнтири особистості (інколи аж до їх втрати), а також на зниження рівня соціальної солідарності.

На основі вищезазначеного постає необхідність у філософському осмисленні освіти саме як простору діалогу у тріаді культура – людина – природа, як цілісної системи, яка формує нову свідомість сталого розвитку, а саме свідомість співбуття, співвідповідальності й етичної взаємозалежності. Визначення філософських орієнтирів сучасної освіти є ключовою умовою її здатності відповідати викликам глобальної цивілізації зі збереженням водночас духовної автономії людини.

Аналіз останніх досліджень та публікацій.

Огляд наукових підходів свідчить про послідовне зміщення акцентів у філософії освіти від інструментально-технократичної до гуманістично-ціннісної парадигми. Водночас розгляд праць різних авторів виявляє як спільні теоретичні орієнтири, так і низку методологічних розбіжностей.

Розвідка І. Силадія (2020 р.) є важливою спробою осмислити виклики глобалізації крізь призму практичних потреб сучасної освіти. Його положення про навчання «вчитися», розвиток творчої особистості, мобільність та інформаційну культуру відповідають концепціям освіти впродовж життя (lifelong learning) та компетентнісного підходу. Проте робота має переважно прикладний, педагогічно орієнтований характер і лише побічно торкається філософського виміру освіти. Вона не розкриває онтологічного й аксіологічного підґрунтя освітніх

процесів, залишаючись у межах функціонального підходу до розвитку компетентностей.

У дослідженні І. Яременка (2025 р.) концепція сталого розвитку представлена як цілісна філософська парадигма, що інтегрує екологічний, соціальний і економічний виміри. На відміну від роботи І. Силадія, автор розглядає освіту не лише як інструмент адаптації до змін, а як духовно-культурну систему, здатну формувати нову картину світу. Суттєвою перевагою цієї позиції є її міждисциплінарність і прагнення осмислити сталий розвиток у контексті глобального мислення. Водночас у роботі відчувається певна абстрактність категорійного апарату: практичні механізми реалізації філософських засад сталого розвитку в освітній політиці залишаються не досить конкретизованими.

Праця Є. Левченка (2025 р.) привносить важливий технологічний аспект у розуміння екоорієнтованої освіти. Автор переконливо показує, як цифрові технології, smart city-рішення та штучний інтелект можуть бути впроваджені в освітній простір без втрати гуманістичної складової частини. Його підхід характеризується синтетичністю: поєднання технологічного, соціального, культурного й філософського рівнів створює об'ємну картину сучасної освіти. Водночас існує ризик надмірної віри в технологічний прогрес як рушійну силу морально-екологічної трансформації, що може послаблювати антропологічний вимір проблеми.

Дисертація Т. Матусевич (2024 р.) заслуговує на увагу тим, що авторка вводить у науковий обіг поняття відповідальності як інтегральної цінності освітнього процесу. На відміну від попередніх авторів, дослідниця акцентує не лише на екологічній, а й на громадянській відповідальності як чиннику формування активної соціальної позиції. Це надає філософії освіти етичного й суспільно-політичного виміру. Водночас її концепція залишається в межах західноєвропейської демократичної традиції, тоді як глобальний контекст вимагає ширшого порівняння між цивілізаційними моделями освіти.

Окрему аналітичну площину представляє праця Хунвея Чжана (2024 р.), яка показує східну – зокрема конфуціанську – традицію розуміння філософії освіти. Вона вирізняється акцентом на гармонії людини та природи, духовному самовдосконаленні та національно-культурних цінностях. Цей підхід збалансовує

технологічний оптимізм Заходу етикою поміркованості й природної рівноваги. Водночас його концептуальна обмеженість полягає в зосередженні переважно на китайському контексті, без глибшої порівняльної рефлексії щодо універсальних принципів сталого розвитку.

Загалом аналізовані праці демонструють поступове формування філософії освіти нового типу – інтегративної, екоетичної та людиноцентричної. Вони узгоджуються у визнанні цінності людського потенціалу, моральної відповідальності й екологічної свідомості як основних орієнтирів освітньої парадигми XXI століття. Водночас бракує системних досліджень, які б поєднували ці аспекти в єдину методологічну концепцію філософії сталого розвитку освіти.

Методологічною основою дослідження є поєднання філософсько-антропологічного, екологічного, аксіологічного та культурологічного підходів, що дозволяє здійснити цілісне осмислення трансформації освіти в умовах глобальних викликів сталого розвитку. Такий міждисциплінарний методологічний синтез забезпечує можливість аналізу освіти не лише як соціального інституту, а як духовно-культурного феномену та простору формування екологічної, етичної і гуманістичної свідомості.

Метою статті є філософське осмислення трансформації сучасної освіти в контексті глобальних викликів сталого розвитку, а також визначення її ціннісних орієнтирів, гуманістичних і екологічних засад.

Виклад основного матеріалу. У сучасних умовах буття відбуваються масштабні глобальні виклики (екологічні, соціальні, технологічні, культурологічні), які безпосередньо впливають на систему освіти. Концепція сталого розвитку, яку було запропоновано ще в кінці XX століття, поступово трансформувалася з економіко-екологічної парадигми у філософсько-антропологічну, де центральним суб'єктом виступає людина, здатна відповідально мислити, зробити моральний вибір, ціннісно самовизначитися та самореалізуватися. У цьому контексті освіта виступає ключовим інструментом формування нового типу свідомої особистості – екологічної, етичної, планетарної.

Філософські орієнтири сучасної освіти формуються на перетині кількох парадигмальних вимірів. Антропоцентризм поступово зміщується на екоцентризм і нооцентризм, які

передбачають переорієнтацію освітніх практик від споживчого до гармонійного співіснування із природою та суспільством. Виходячи із вищезазначеного, головним аспектом стає виховання не тільки компетентного фахівця, а морально зрілої особистості, яка усвідомлює наслідки своєї «бездіяльності» для майбутнього планети. Саме у працях Е. Морін (Morin, 1999) акцентується увага на потребі в «комплексному мисленні» як умові розуміння взаємозалежності людини, природи та цивілізації. Освіта має розвивати цілісне бачення світу, що сприятиме формуванню культури співіснування. Таким чином, у сучасної людини формується екологічна свідомість – інтегральна характеристика особистості, яка включає знання про взаємодію людини та природи, емоційно-ціннісне ставлення до навколишнього середовища та готовність здійснювати відповідальні дії для його збереження. У практичному аспекті екологічну свідомість можна оцінювати через такі показники:

- усвідомлення екологічних закономірностей і причин глобальних екологічних криз;
- наявність екоетичних настанов, що передбачають поважне ставлення до природи та неприйняття дій, які завдають їй шкоди;
- екологічно свідоме поведінка, зокрема екозвички й участь у сталих практиках;
- здатність аналізувати наслідки своїх дій для екосистем і майбутніх поколінь.

Іншим визначальним орієнтиром в освіті є гуманістична парадигма, яка спирається на ідею свободи, гідності, творчості та діалогу культур. Тут доречно згадати Р. Freire (Freire, 1921), який зазначав, що справжня освіта не може бути нейтральною: вона або сприяє звільненню людини, або відтворює моделі пригнічення.

У сучасних умовах у людей нового покоління поступово розвивається нова ціннісно-смилова сфера та культура миру. Ціннісно-смилова сфера розглядається як система ключових орієнтирів, переконань, життєвих пріоритетів і смислів, які визначають ставлення особистості до світу, її поведінку та вибір у ситуаціях моральної чи інтелектуальної складності. Вона включає такі аспекти: усвідомлення власної системи цінностей та її ієрархії, сформовані життєві смислові орієнтири, здатність інтерпретувати соціальні та культурні явища через смислову перспективу, а також узгодженість

між задекларованими цінностями й реальними діями (ціннісно-поведінкова конгруентність).

Культура миру є комплексом норм, настанов, моделей поведінки й ціннісних принципів, що спрямовані на забезпечення ненасильницької взаємодії, поваги до людської гідності та створення умов для гармонійного співіснування. Її складники включають: толерантність до етнічних, культурних і світоглядних відмінностей, володіння навичками ненасильницької комунікації та конструктивного вирішення конфліктів, розвиток емпатії, взаємоповаги та солідарності, зацікавленість у діалозі, співпраці та загальному добробуті, а також відмову від агресивних стратегій поведінки.

Третім орієнтиром сучасної освіти є соціально-етичний, який відображає ідеї співбуття і співвідповідальності. Вони ґрунтуються на визнанні цінності кожної людини, повазі до різноманіття, відкритості до діалогу культур і толерантності. Освіта в цьому вимірі розглядається як процес формування етичної компетентності, що передбачає вміння діяти в умовах моральної складності, ухвалювати рішення, орієнтовані на благо спільного життя. Таким способом формується «етика відповідальності», яка передбачає здатність особистості усвідомлювати наслідки своїх дій для інших людей, суспільства та довкілля. Вона також включає готовність ухвалювати моральні рішення, орієнтуючись на спільне благо та довготривалі наслідки. Основними характеристиками етики відповідальності виступають: розуміння причинно-наслідкових зв'язків власних учинків; здатність брати на себе відповідальність у ситуаціях морального вибору; прагнення уникати шкоди для інших і природи; орієнтація на справедливість між поколіннями (турбота про майбутнє людства); готовність діяти відповідно до етичних принципів навіть у складних обставинах.

У сучасному гуманітарному дискурсі освіта дедалі частіше осмислюється як простір живого діалогу буття, у якому взаємодіють три фундаментальні виміри – культура, людина й природа. Такий погляд відкриває новий світоглядний горизонт: освіта постає не просто як інституційна система чи технологічний процес, а як філософська форма співіснування, спрямована на становлення цілісної, екологічно й етично зорієнтованої свідомості.

У центрі цієї тріади стоїть людина – не як ізольований індивід, а як істота співбуття, невід'ємна частина природного й культурного світу. Культура в цьому контексті виступає «мовою духу», через яку людина осмислює реальність, тоді як природа є її первинною основою, що визначає межі й умови існування. Освіта, своєю чергою, стає тим медіатором, який з'єднує ці виміри, забезпечує діалог поколінь, цінностей, традицій і досвіду. Саме тому освіта по своїй суті є системою гармонізації взаємин між культурою, людиною та природою. Вона покликана формувати новий тип мислення – свідомість сталого розвитку, яку можна окреслити через три ключові виміри: співбуття, співвідповідальність і етичну взаємозалежність.

Свідомість співбуття означає усвідомлення єдності всіх форм життя на планеті, розуміння того, що людська діяльність невіддільна від екосистеми Землі.

Свідомість співвідповідальності виявляється в готовності діяти не лише для власного добробуту, а й заради збереження умов існування майбутніх поколінь.

Етична взаємозалежність передбачає визнання цінності кожної живої істоти та її права на життя, що формує основу нової освітньої етики – етики солідарності, взаємоповаги та турботи.

Запропонована тріадна модель узгоджується з ідеями ноосферного мислення В. Вернадського, який розглядав освіту як рушійну силу еволюції людської свідомості, що переводить її на рівень відповідальної взаємодії з біосферою (Вознюк та ін., 2022). Подібною позиції дотримується і французький філософ Е. Морін (1999 р.), який наголошував, що лише поєднання культурних, природничих і гуманістичних знань може забезпечити становлення нового типу особистості – громадянина світу, носія планетарного мислення.

Отже, філософське бачення освіти як простору діалогу культура – людина – природа розкриває її як цілісну систему, у межах якої формуються не лише інтелектуальні компетентності, а й духовно-ціннісні орієнтації, що визначають ставлення людини до світу. Освіта постає як шлях духовного самовизначення, де народжується нова етика співіснування – етика сталості, гуманізму й екологічної мудрості.

Отже, ціннісна парадигма сучасної освіти полягає в гармонійному поєднанні гуманістичного й екологічного вимірів. Її завдання – не лише передавати знання, а й плекати мудрість, емпатію та екологічну відповідальність. Освіта в такому розумінні є не просто засобом соціального прогресу, а морально-екзистенційним простором, у якому формується новий тип свідомості – свідомість сталого розвитку, що поєднує любов до людини, повагу до природи та відповідальність за майбутнє.

Та попри очевидну актуальність гуманістично-екологічної трансформації освіти, сучасна наукова дискусія містить низку ризиків і суперечностей, які ускладнюють реалізацію філософських орієнтирів сталого розвитку (табл. 1).

Як бачимо з таблиці 1, філософські орієнтири сталого розвитку освіти натрапляють на низку внутрішніх суперечностей:

- між технологічним прогресом і ціннісним змістом освіти;
- між глобальними цілями й культурною специфікою;
- між етикою відповідальності та реаліями соціальної нестабільності;
- між декларативними ідеями сталості й інституційною інерцією освітніх систем.

Урахування цих ризиків дозволяє поглибити філософське бачення освіти й сформувати реалістичну модель її трансформації в умовах глобальних викликів.

Висновки. Проведене дослідження свідчить, що сучасна освіта, з урахуванням глобальних викликів, набуває особливого значення як простір формування екологічної свідомості, ціннісно-сислової сфери, культури миру й етики відповідальності. Освіта XXI століття покликана виходити за межі технократичної логіки та розглядатися як духовно-культурний феномен, який

Таблиця 1

Ризики та суперечності, які ускладнюють реалізацію філософських орієнтирів сталого розвитку

№	Ризики та суперечності	Характеристика
1.	Ризик технологічного редукціонізму	Швидка цифровізація освіти може призвести до зміщення акценту з духовно-ціннісних засад на технічні інструменти. Надмірна віра в інновації (AI, big data, smart city) здатна створити ілюзію автоматичного прогресу та відволікати від розвитку моральної свідомості, критичного мислення та екологічної відповідальності (Holma et al., 2025).
2.	Екологічна риторика без практичної реалізації	Популярність концепції сталого розвитку нерідко супроводжується декларативністю. Залишається розрив між проголошенням екологічної свідомості та відсутністю структурних механізмів її впровадження в навчальні плани, підготовку викладачів і освітню політику. Існує ризик «екосимволізму», коли сталість використовується як модний дискурс без реальної зміни освітніх практик (Husic, 2024).
3.	Суперечність між глобальністю і локальністю	Філософія сталого розвитку має універсальний характер, але освітні системи вкорінені в конкретних культурних традиціях. Виникає напруження між глобальними екологічними ідеями та локальними духовними, релігійними й національними моделями виховання. Це ставить питання про межі універсальності філософських принципів сталості (Konieczny, 2022).
4.	Ризик нормативного моралізаторства	Акцент на етиці відповідальності може перетворитися на нормативний тиск, коли від учасників освітнього процесу очікують «правильної» поведінки без умов для її внутрішнього прийняття. У такому разі освіта ризикує втратити простір вільного критичного мислення і перетворитися на інструмент ідеологізації (Madavarapu et al., 2024).
5.	Суперечність між ринковою логікою та ціннісною парадигмою	Освітні системи функціонують в економізованому світі, де переважають вимоги ефективності, продуктивності, конкуренції. Це вступає в конфлікт із гуманістично-екологічними цінностями, які передбачають турботу, співбуття, діалог і міжпоколінну відповідальність. Ринкова раціональність часто витісняє ціннісно-сисловий компонент освіти (Madavarapu et al., 2024).
6.	Соціально-політичні контексти та їхній вплив	В умовах воєнних конфліктів, соціальної нестабільності й економічної нерівності освіта змушена відповідати одночасно на безпекові, гуманітарні й ціннісні виклики. Це створює напруженість між необхідністю формувати культуру миру та реальністю насильства й нестабільності (Mantula et al., 2024).
7.	Обмеженість міждисциплінарної інтеграції	Хоча сучасні філософські підходи наголошують на комплексності й інтегральності, на практиці взаємодія між філософією, педагогікою, психологією, екологією, технологіями відбувається фрагментарно. Нестача узгоджених методологій заважає створенню цілісної парадигми освіти для сталого розвитку (Mendonça et al., 2025).

служує засобом гармонізації стосунків у трикутнику культура – людина – природа.

Аналіз наукових джерел виявив зрушення від інструментальної моделі освіти до гуманістично-ціннісної та екоетичної парадигми. Водночас ідентифіковано низку викликів, зокрема абстрактність концепцій сталого розвитку, загрозу технологічного редукаціонізму, розбіжності між глобальними і локальними підходами до освіти, а також недостатню інтеграцію етичних і екологічних принципів у реальні практики навчального процесу.

З'ясовано, що ключовими орієнтирами сучасної освіти мають стати екоцентричне

мислення, гуманізм, соціальна та моральна відповідальність, а також здатність людини діяти в умовах складних екологічних і соціокультурних викликів. Освіта, спрямована на досягнення сталого розвитку, сприяє формуванню нової свідомості, заснованої на ідеях співіснування, спільної відповідальності й етичної взаємозалежності.

Отже, модернізація освіти у XXI столітті має бути спрямована на синтез знань, цінностей і мудрості. Такий підхід дозволить забезпечити сталий розвиток суспільства та сприятиме формуванню духовно зрілої та екологічно свідомої особистості.

Список використаних джерел:

- Freire, P. (1921). *Pedagogy of the oppressed*. <https://surl.li/yudmoa>
- Holma, K., Huhtala, H. M., Kauppi, V. M., Kekki, M.-K., & Pulkki, J. (2025). Education for sustainable development: philosophical perspectives. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*. <https://doi.org/10.1007/s11618-025-01294-3>
- Husic, D. W. (2024). Reframing sustainability initiatives in higher education. *Sustain Earth Reviews*, 7, 5. <https://doi.org/10.1186/s42055-024-00076-9>
- Konieczny, J. (2022). Global challenges of education for sustainable development. *Edukacja Międzykulturowa*, 4, 167–178. <https://doi.org/10.15804/em.2022.04.11>
- Madavarapu, J. B., Kasula, B. Y., Whig, P., & Kautish, S. (2024). AI-Powered Solutions Advancing UN Sustainable Development Goals: A Case Study in Tackling Humanity's Challenges. *Digital Technologies to Implement the UN Sustainable Development Goals. World Sustainability Series*. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-031-68427-2_3
- Mantula, F., C. Mpofu, A., Y. Mpofu, F., George, N., & Shava, G. (2024). Qualitative Research Approach in Higher Education: Application, Challenges and Opportunities. *East African Journal of Education and Social Sciences*. 5 (1), 1–10. <https://www.ajol.info/index.php/eajess/article/view/267012>
- Mendonça, S., Piovesana, G. F., & Pissolito, V. (2025). Geoethics and Sustainability: Addressing Challenges in Environmental Education for Achieving the SDGs. *Sustainability*, 17 (2), 574. <https://doi.org/10.3390/su17020574>
- Morin, E. (1999). Seven Complex Lessons in Education for the Future. *UNESCO*. <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001177/117740eo.pdf>
- Вознюк, О., Лещенко, М., Моргун, В., Москалик, Г., Овчарук, О., Піддячий, М., Рибалка, В., Самодрин, А., Тимчук, Л., Шакоцько, В., & Шилов, Ю. (2022). *Ноосфера Вернадського, сучасна освіта і наука: колективна монографія* (Т. 2). Київ – Кременчук: ПП Щербатих О. В.
- Левченков, Є. (2025). Філософські засади екоорієнтованої освітньої парадигми в умовах цифровізації та штучного інтелекту: від smart-міста до smart-освіти. *Наукове пізнання: методологія та технологія*, 1 (55), 25–30. <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2025-1-4>
- Матусевич, Т. (2024). Філософська парадигма наукової освіти: стратегії і практики розвитку відповідального громадянства [Дис. докт. філос. наук, Український державний університет імені Михайла Драгоманова]. Київ. https://udu.edu.ua/images/data_file/viddil_aspirant/Rady/Matysevych/dis_Matusevych.pdf
- Силадій, І. (2020). Розвиток освіти в контексті основних викликів глобалізації. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*, 27 (10), 60–69. [https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.27\(10\)-6](https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.27(10)-6)
- Хунвей Чжан. (2024). Філософія XXI сторіччя в контексті глобальних екологічних завдань. Епоха глобалізації та глобалізація освіти: філософський погляд. *Вісник Національного технічного університету «ХПІ»*. Серія: *Актуальні проблеми розвитку українського суспільства*, 2, 76–80. <https://doi.org/10.20998/2227-6890.2024.2.11>
- Яременко, І. (2025). Концепція сталого розвитку як предмет соціально-філософського аналізу. *Культурологічний альманах*, 2, 339–345. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.2.41>

References:

- Freire, P. (1921). *Pedagogy of the oppressed*. Retrieved from: <https://surl.li/yudmoa>
- Holma, K., Huhtala, H. M., Kauppi, V. M., Kekki, M.-K., & Pulkki, J. (2025). Education for sustainable development: philosophical perspectives. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*. <https://doi.org/10.1007/s11618-025-01294-3>

- Husic, D. W. (2024). Reframing sustainability initiatives in higher education. *Sustain Earth Reviews*, 7, 5. <https://doi.org/10.1186/s42055-024-00076-9>
- Konieczny, J. (2022). Global challenges of education for sustainable development. *Edukacja Międzykulturowa*, 4, 167–178. <https://doi.org/10.15804/em.2022.04.11>
- Madavarapu, J. B., Kasula, B. Y., Whig, P., & Kautish, S. (2024). AI-Powered Solutions Advancing UN Sustainable Development Goals: A Case Study in Tackling Humanity's Challenges. *Digital Technologies to Implement the UN Sustainable Development Goals. World Sustainability Series. Springer, Cham*. https://doi.org/10.1007/978-3-031-68427-2_3
- Mantula, F., C. Mpofu, A., Y. Mpofu, F., & George N. Shava, G. (2024). Qualitative Research Approach in Higher Education: Application, Challenges and Opportunities. *East African Journal of Education and Social Sciences*, 5 (1), 1–10. <https://www.ajol.info/index.php/eajess/article/view/267012>
- Mendonça, S., Piovesana, G. F., & Pissolito, V. (2025). Geoethics and Sustainability: Addressing Challenges in Environmental Education for Achieving the SDGs. *Sustainability*, 17 (2), 574. <https://doi.org/10.3390/su17020574>
- Morin, E. (1999). Seven Complex Lessons in Education for the Future. UNESCO. <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001177/117740eo.pdf>
- Vozniuk, O. V., Leshchenko, M. P., Morhun, V. F., Moskalyk, H. F., Ovcharuk, O. V., Pididiachyi, M. I., Rybalka, V. V., Samodryn, A. P., Tymchuk, L. I., Shakotko, V. V., & Shylov, Yu. O. (2022). Noosfera Vernadskoho, suchasna osvita i nauka [Vernadsky Noosphere, modern education and science]: kolektyvna monohrafiia (Tom 2). Kyiv – Kremenichuk: PP Shcherbatykh O. V. [in Ukrainian].
- Levchenkov, Ye. O. (2025). Filosofski zasady ekoorrientovanoi osvitnoi paradyhmy v umovakh tsyfrovizatsii ta shtuchnoho intelektu: vid smart-mista do smart-osvity [Philosophical foundations of an eco-oriented educational paradigm in the context of digitalization and artificial intelligence: from smart city to smart education]. *Naukove piznannia: metodolohiia ta tekhnolohiia – Scientific cognition: methodology and technology*, 1 (55), 25–30. <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2025-1-4> [in Ukrainian].
- Matusevych, T. V. (2024). Filosofska paradyhma naukovoї osvity: stratehii i praktyky rozvytku vidpovidalnoho hromadianstva [Philosophical Paradigm of Science Education: Strategies and Practices for the Development of Responsible Citizenship] (Dys. dokt. filos. nauk). Ukrainyskyi derzhavnyi universytet imeni Mykhaila Drahomanova. Kyiv. Retrieved from: https://udu.edu.ua/images/data_file/viddil_aspirant/Rady/Matysevych/dis_Matusevych.pdf [in Ukrainian].
- Syladii, I. M. (2020). Rozvytok osvity v konteksti osnovnykh vyklykiv hlobalizatsii [Development of education in the context of the main challenges of globalization]. *Osvitnii dyskurs: zbirnyk naukovykh prats – Educational discourse: a collection of scientific papers*, 27 (10), 60–69. [https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.27\(10\)-6](https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.27(10)-6) [in Ukrainian].
- Khunvei Chzhan. (2024). Filosofii KhKhI storichchia v konteksti hlobalnykh ekolohichnykh zavdan. Epokha hlobalizatsii ta hlobalizatsiia osvity: filosofskyi pohliad [Philosophy of the XXI century in the context of global environmental challenges. The era of globalization and globalization of education: a philosophical view]. *Visnyk Natsionalnoho tekhnichnoho universytetu "KhPI". Serii: Aktualni problemy rozvytku ukrainskoho suspilstva – Bulletin of the National Technical University "KhPI". Series: Actual problems of development of Ukrainian society*, 2, 76–80. <https://doi.org/10.20998/2227-6890.2024.2.11> [in Ukrainian].
- Yaremenko, I. K. (2025). Kontseptsiiia staloho rozvytku yak predmet sotsialno-filosofskoho analizu [The Concept of Sustainable Development as a Subject of Social and Philosophical Analysis]. *Kulturolohichnyi almanakh – Cultural almanac*, (2), 339–345. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.2.41> [in Ukrainian].

Дата надходження статті: 01.11.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК 168:001.1.316.722.

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.26>

Пархоменко Юрій Миколайович,
 аспірант кафедри філософії, соціології та політології
 Державного торговельно-економічного університету
orcid.org/0009-0002-5125-9023
y.parkhomenko@knute.edu.ua

АЛХІМІЧНИЙ ГОМУНКУЛУС ЯК ПРООБРАЗ ТРАНСГУМАНІСТИЧНОГО ПРОЄКТУ «ПОСТЛЮДИНИ»

У статті досліджується зв'язок між алхімічно-герметичною традицією доби Ренесансу та сучасною філософією трансгуманізму. За допомогою історико-філософського, компаративного та герменевтичного методів показано, що ідея Парацельса про створення гомункулуса виступає архетиповим прообразом сучасної концепції «постлюдини».

Розглядається культурно-світоглядний контекст герметизму й алхімії, де людина мислилася як мікрокосм, здатний імітувати творення Бога, а сам світ, або макрокосм, розумівся як жива єдність, пронизана внутрішніми силами симпатії і антипатії, об'єднана «світовою душею» (*anima mundi*), проявом якої є «життєва сила», або «дух життя» (*spiritus vitae*). Особливу увагу приділено тому, що в уявленнях Парацельса гомункулус був не лише алхімічним експериментом, а й символом людського прагнення самотрансценденції і духовної ініціації.

Порівнюються образи гомункулуса та кабалістичного голема (зокрема, за інтерпретаціями А. Мюрей-за та Г. Шолема), підкреслюється їхня спільна риса – недосконалість як межа людської влади над творінням. Наводяться ідеї дослідників алхіміко-герметичної традиції (В. Ньюмана, Ф. Єйтс, Б. Копенгейвера), які трактують алхімію передусім як «духовну науку», яка водночас у своїх прикладних аспектах уможливила появу модерної експериментальної науки. Алхімію слід розглядати як «метафізичну техніку» (М. Еліаде), націлену передусім на внутрішню трансформацію («трансмутацію») самого алхіміка через моральне самовдосконалення, гармонізацію духовного та тілесного начал, богоуподібнення. Результатом цієї особистісної трансмутації, виходу за межі наявної природи, повинна стати здатність алхіміка до повторення чи навіть перевершення творчих актів Бога, тобто по суті розкриття таємниці життя і смерті. У свою чергу, мистецтво створення гомункулуса є показником того, що алхімік опанував секрет фізичного безсмертя і сам може створити потенційно безсмертну досконалу істоту. Зазначається, що сучасний трансгуманізм, хоча й ґрунтується на інших, неметафізичних началах і прямо не апелює до ідеї Бога, також виходить з інтенції панування людини над природою, подолання існуючих природних констант існування та створення такої форми розумного життя, яка б існувала вічно. Цифровізація свідомості, завантаження її на електронні носії (*mind uploading*), після чого вона гіпотетично зможе існувати незалежно від біологічного носія, дозволяє схарактеризувати трансгуманізм як «здійснення алхімічної мрії про безсмертя» (Макс Мор).

У підсумку робиться висновок, що сучасний проєкт постлюдини є секуляризованим продовженням архетипу гомункулуса: обидва пов'язані із прагненням подолати обмеження людського ества, але водночас несуть екзистенційні ризики – від моральної дегуманізації і втрати ідентичності до небезпеки виходу створених істот або технологій з-під контролю.

Ключові слова: трансгуманізм, постлюдина, гомункулус, голем, алхіміко-герметична традиція, Парацельс, штучне життя, безсмертя.

Parkhomenko Yurii,

Postgraduate Student at the Department of Philosophy,

Sociology and Political Science

State University of Trade and Economics

orcid.org/0009-0002-5125-9023

y.parkhomenko@knute.edu.ua

ALCHEMICAL HOMUNCULUS AS A PROTOTYPE OF THE TRANSHUMANIST PROJECT OF THE “POST-HUMAN”

The article explores the connection between the alchemical-hermetic tradition of the Renaissance and the modern philosophy of transhumanism. Using historical and philosophical, comparative, hermeneutic methods, the author shows that Paracelsus' idea of creating a homunculus serves as an archetypal prototype of the modern concept of the “post-human”.

The cultural and ideological context of Hermeticism and alchemy is examined, where man was conceived as a microcosm capable of imitating the creation of God, and the world itself, or the macrocosm, was viewed as a living unity, permeated with internal forces of sympathy and antipathy, and united by a world soul, the manifestation of which is the life force. Particular attention is paid to the fact that in Paracelsus's ideas, the homunculus was not only an alchemical experiment, but also a symbol of the human desire for self-transcendence and spiritual initiation.

The images of the homunculus and the Kabbalistic golem are compared (in particular, according to the interpretations of A. Murase and G. Scholem), their common feature is emphasized – imperfection as the limit of human power over creation. The ideas of researchers of the alchemical-hermetic tradition (W. Newman, F. Yeats, B. Copenhaver, M. Eliade) are presented, who interpret alchemy as a spiritual science.

At the same time, in its practical aspects, alchemy made possible the emergence of modern experimental science. Alchemy should be regarded as a “metaphysical technique” (M. Eliade), primarily aimed at the inner transformation (“transmutation”) of the alchemist himself through moral self-perfection, the harmonization of the spiritual and material principles, and godlikeness. The result of this personal transmutation – the transcendence of the existing natural order – was meant to be the alchemist's ability to imitate or even surpass the creative acts of God, that is, to master the mystery of life and death.

In turn, the art of creating the homunculus serves as an indication that the alchemist has mastered the secret of physical immortality and can create a potentially immortal and perfect being. It is noted that modern transhumanism, although based on different, non-metaphysical principles and not directly appealing to the idea of God, also arises from the intention of human domination over nature, the overcoming of existing natural constants of existence, and the creation of a form of intelligent life capable of existing eternally. The digitalization of consciousness, mind uploading, after which it can hypothetically exist independently of the biological substrate, allows transhumanism to be characterized as a form of “fulfilment of alchemic dream about immortality” (Max More).

The conclusion is that the modern post-human project is a secularized continuation of the homunculus archetype: both are associated with the desire to overcome the limitations of human nature, but at the same time carry existential risks – from moral dehumanization and loss of identity to the danger of created beings or technologies getting out of control.

Key words: transhumanism, post-human, homunculus, golem, alchemical-hermetic tradition, Paracelsus, artificial life, immortality.

Вступ. У сучасній філософії трансгуманізму стверджується, що з появою людини сучасного типу “*Homo sapiens sapiens*” еволюція людського виду не зупинилася, а рухається далі. Тож натепер науково-технологічний прогрес став рушійним фактором еволюційних змін. Гіпотетичним майбутнім станом людства і водночас метою, до якої, на думку трансгуманістів, рухається історичний розвиток, є «постлюдина» (Humanity+, 2019). Передбачається, що біологічно, соціально-психологічно, інтелектуально, морально ця «істота» буде радикально відрізнятись від

сучасного стану людини. Деякі представники течії «імморталізму» у межах трансгуманістичного напрямку, зокрема Н. Бостром, Р. Курцвейл, М. Мор, Н. Віта-Мор та інші, прогнозують, що завдяки досягненням біо- та нанотехнологій, генної інженерії тощо вік постлюдини буде значно перевищувати середню тривалість життя зараз, а в перспективі зможе досягти фізичного безсмертя (Bostrom, 2014). З перетином людством «точки сингулярності» (гіпотетичної події в історичному майбутньому) когнітивні можливості постлюдини завдяки

поєднанню мозку та штучного інтелекту будуть кратно збільшені (Kurzweil, 2005). Цифровізація і завантаження свідомості на нові носії призведе до переосмислення традиційних уявлень про тілесність та ідентичність (соціальну, расову, гендерну тощо). Людина сама зможе обирати ту форму тіла, яка їй більше сподобається, у неї з'явиться ще один додатковий вимір свободи, а саме «морфологічна свобода» (Vita-More, 2013). Психоемоційна сфера також зазнає трансформацій із розвитком так званого «емоційного інтелекту».

Ступінь наукової розробки теми. Як нам ставитися до проекту «постлюдини»: як до чогось належного, бажаного, прогресивного, чи навпаки – як до негативного песимістичного сценарію? Залежно від відповіді на ці питання, дослідників, що розробляють проблематику трансгуманізму, можна розділити на «технопрогресистів» (Н. Агар, А. Б'юкенен, Дж. Харріс, М. Мор) і «біоконсерваторів» (Ф. Фукуяма, Ю. Габермас, М. Сендел, Л. Касс). Нік Бостром пояснює суть розбіжностей між ними так: «На противагу прогресивному трансгуманістичному погляду стоїть біоконсервативний табір, який виступає проти використання технологій для зміни природи людини <...> Одне з головних занепокоєнь біоконсерваторів полягає в тому, що технології вдосконалення людини можуть бути «дегуманізуючими». Занепокоєння, яке висловлювалося по-різному, полягає в тому, що ці технології можуть принизити нашу людську гідність або ненавмисно зруйнувати щось глибоко цінне в людині <...> Найкращий підхід, стверджують ці біоконсерватори, полягає в тому, щоб запровадити тотальну заборону на перспективні технології вдосконалення людини» (Bostrom, 2005, p. 203). Можна навести авторитетну позицію яскравого представника біоконсервативного табору – Юргена Габермаса, який називає трансгуманізм «ліберальною євгенікою» та зазначає його моральні небезпеки. Зокрема, він пише в роботі «Майбутнє людської природи», що втручання у природу людини, хай із благими намірами й під контролем громадянського суспільства та демократичних інститутів, негативно впливатиме на ідентичність людини як виду та змінюватиме її моральну свідомість. Адже знання про запрограмованість нашої генетики впливатиме на наше самоусвідомлення як вільних і морально

рівних істот. На думку Ю. Габермаса, існує ризик, що генно модифікована людина перестане усвідомлювати себе як «вільного суб'єкта» і як «автора власного життя», перетвориться на об'єкт технологічних маніпуляцій (Habermas, 2003, p. 23–25).

Апологет трансгуманізму Нік Бостром також застерігає стосовно «екзистенційних ризиків», пов'язаних з перетворенням штучного інтелекту на суперінтелект (superintelligence). Ризик полягає в тому, що суперінтелект рано чи пізно «навчиться» самостійності в ухваленні рішень, які людина не здатна буде контролювати й передбачати, і це позбавить останню базових прав і свобод. Зрештою, «така тенденція взагалі може призвести до знищення розумного життя на Землі» (Bostrom, 2002). Навіть більше, існує ще й епістемологічна проблема, яка полягає в тому, що штучний інтелект може продукувати «позаістинні» (фіктивні) судження, що не репрезентують реальність, а спотворюють її, уводячи людину в оману (Shapovalov, Morozov, 2025).

Постановка проблеми. Ось такими є обрії майбутнього людства у трансгуманістичній парадигмі. Але філософія повинна ставити питання про умови можливості та генезис явища. Звідки в людини з'являється сама ідея безкінечного розширення своїх можливостей, потреба безмежного вдосконалення, що отримала нові можливості для свого втілення в цифрову добу? Гіпотеза нашого дослідження така: на нашу думку, потяг до самовдосконалення – це глибинна архетипова потреба до ініціації, пошуку себе, власної прихованої сутності, що притаманна людині апіорі. І ті сміливі проекти вдосконалення людського виду, які пропонуються трансгуманістами, і водночас ті страхи й тривоги, якими переймається людство в очікуванні реалізації негативних сценаріїв «точки сингулярності», – це лише продовження і реінтерпретація стародавніх духовних філософсько-релігійних пошуків, але на новому технологічному витку. Отже, щоби показати генеалогію сучасних трансгуманістичних проектів, їхній світоглядний і екзистенційний зміст, варто звернутися до архаїки, до міфологічних сюжетів, образів і символів давнини. На нашу думку, проект створення штучної людини «гомункулуса» може виступати як міфологічний прообраз «постлюдини». Водночас ідея

створення гомункулуса, яку запропонував Парацельс – видатний мислитель раннього Відродження, проявляє деякі базові настанови новоєвропейського мислення, те, чого людина прагне у процесі самотрансценденції (самопоходання). Загалом, щоб простежити паралелі між герметико-алхімічною філософсько-релігійною традицією та сучасною філософією трансгуманізму ми будемо використовувати історико-філософський і компаративний методи, а для того, щоб реконструювати контекст епохи Парацельса, ми застосуємо герменевтичний метод інтерпретації текстів.

Мета і завдання – дослідити сутність ідеї створення гомункулуса у творчості Парацельса, реконструювати алхіміко-герметичний культурний контекст епохи Парацельса, показати, що гомункулус є прообразом постлюдини у філософії трансгуманізму.

Виклад основного матеріалу. Алхіміко-герметична традиція як світоглядна основа створення гомункулуса. Одним із перших, хто висунув ідею створення штучної людини «гомункулуса», був видатний мислитель XVI ст., відомий лікар Теофраст Парацельс, у роботі “De natura rerum” (Paracelsus, 1999). Перш ніж перейти до викладення безпосередньо його концепції гомункулуса, варто показати загальний культурний контекст його епохи. Варто зазначити, що в Пізньому середньовіччі та Відродженні надзвичайно впливовими філософсько-релігійними вченнями були алхімія і герметизм. Безперечно, Парацельс був тісно пов’язаний із цією інтелектуальною алхіміко-герметичною традицією. Окрім герметизму, він також поєднував у своєму вченні елементи натурфілософії і натуральної магії.

У чому ж полягала сутність алхіміко-герметичного вчення? Відома англійська науковиця Френсіс Єйтс у праці «Джордано Бруно і герметична традиція» зазначає, що герметисти, або герметики, – це вчені, що надихалися неоплатонічними й гностичними текстами, які вони помилково приписували легендарній постаті – Гермесу Трисмегісту. Серед них були такі славетні імена, як Марсіліо Фічіно, Джордано Бруно, Піко дела Мірандолла, Парацельс та інші. «Філософія герметизму стверджує, що людина є божественною істотою, що містить в собі елементи космосу й водночас трансцендує його. Через пізнання і внутрішнє очищення

людина здатна підніматися до Бога й тим самим брати участь у підтриманні й оновленні космічного порядку» (Yates, 1964, p. 155). Світ у герметизмі поставав як єдине ціле, де все поєднано одне з одним природними «симпатіями» і «антипатіями». Тож між усіма речами (планетами, зірками, каміннями, мінералами, рослинами і тваринами, органами людського тіла) є, з одного боку, відносини любові й спорідненості (сонце – золото, залізо – магніт), а з іншого – несумісність (Марс і Венера, золото і свинець). Людина постає як мікрокосм (малий світ) у макрокосмі. Через божественний інтелект вона бере участь у божественній природі (Yates, 1964, p. 157). Світ єдиний, тому що в нього є єдина «душа світу» (anima mundi) та універсальна життєва сила, або дух життя (Парацельс називає її spiritus vitae, Фічіно – spiritus vitalis). Як пояснює Фр. Єйтс, для мислителів Відродження spiritus vitae/vitalis – це «тонка субстанція (subtle substance), що перебувала посередині між душею і тілом, провідник життєвої сили, сприйнятливий до небесних впливів» (Yates, 1964, p. 32).

Герметичну ідею єдності світу Парацельс як лікар творчо розвинув і вдосконалив, застосовував для лікування. Для нього будь-яка хвороба постає як дисбаланс людини і природи, порушення симпатичних зв’язків, а конкретніше: дисбаланс трьох елементів, які водночас виступають алхімічними принципами, – сіль, сірка та ртуть. Френсіс Єйтс пояснює: «Парацельс замінив чотири аристотелівські елементи своєю tria prima: сірка, ртуть і сіль. Це були не просто хімічні сполуки, а метафізичні принципи, за допомогою яких він прагнув пояснити природні процеси й хвороби. <...> Для Парацельса сірка символізувала принцип займистості, ртуть – принцип летючості, а сіль – принцип фіксованості. Його філософія tria prima відображає герметичну ідею людини як мікрокосму, що віддзеркалює макрокосм» (Yates, 1964, p. 156). Ще один коментатор Парацельса – відомий історик релігії Мірча Еліаде відзначає, що «ця хімічна трійця (tria prima) відповідає трьом рівням людського існування: тілу, душі й духу», і таким чином виступає водночас і космічним, і антропологічним архетипом, що демонструє єдність людини й світу (див.: (Eliade, 1978, p. 236)).

Ми не будемо вдаватись у деталі лікарського мистецтва Парацельса, бо це не входить

в завдання нашої статті. Нам важливо підкреслити найважливішу ідею: якщо в оптиці герметизму все суще взаємопов'язане через низку симпатій і антипатій, то людині потрібно пізнати їх. Адже знання прихованих сил природи дає людині силу й владу над ними. Звідси, на наш погляд, виростає новоевропейська настанова з її опорою на суб'єкта та «волю до влади».

З герметизмом Пізнього середньовіччя і раннього Відродження була тісно пов'язана інша інтелектуальна традиція – алхімія. Багато про алхімію писав знаменитий релігієзнавець та історик релігії Мірча Еліаде у своїх роботах «Азіатська алхімія», «Алхімія: азіатська та європейська», «Історія релігійних ідей». М. Еліаде наполягав на тому, що алхімія – це не «протохімія», тобто попередній примітивний етап сучасної матеріалістичної хімії, це духовна наука, або «метафізична техніка», яка ставила перед собою абсолютно інші завдання. Так, зокрема, він писав, що алхімія шукала «еліксир життя», тобто безсмертя і внутрішньої духовної свободи. «Алхімік, шукаючи «еліксир», значно ближче до містика, який шукає шлях до безсмертя, аніж до науковця» (Eliade, 1978, р. 44). Він також пише: «Алхімік, стежачи за вдосконаленням металу, його трансформацією, фактично стежив за власним вдосконаленням. <...> Звичайні метали уподібнюються до душі, що не знає, а золото ототожнюється із цілковито вільною душею» (Eliade, 1978, р. 47). Як слушно зазначає сучасний український дослідник Сергій Капранов, для М. Еліаде, як, зрештою, і для інших знавців алхімії, як-от Рене Генон чи Юліус Евола, під впливом ідей яких був М. Еліаде, будь-які алхімічні операції мали, окрім буквального (хімічного), ще й символічно-ініціативний сенс. Тобто по суті це була внутрішня духовна робота над удосконаленням людини. Коли алхіміки писали «філософський камінь», який би дозволив перетворити всі метали на золото, ішлося передусім про людину (Капранов, 2020). Можна додати, що самовдосконалення алхіміка відбувалося в руслі античних (зокрема, стоїчних) і християнських учень про панування розуму над пристрастями душі, досягнення безпристрасності та богоподібності. Ішлося про стан, у якому матеріальне підпорядковане духовному принципу, а саме: про духовне і фізичне безсмертя.

Відзначимо, що герметики й алхіміки за всіх їхніх проблем із Католицькою церквою та відверто єретичних поглядів щодо цілої низки догматичних питань, не відкидали Бога як творця світу. Бо, на їхню думку, саме Бог наділив Усесвіт (природу) законами й принципами, тому вона є розумною природою. Учений-природознавець, філософ і маг (а в епоху раннього Відродження, як демонструє Фр. Єйтс, ці поняття були майже синонімічними, адже філософія природи й натуральна магія у творчості Фічіно, Бруно, Парацельса й інших були тісно переплетені) намагалися відкрити та зрозуміти ці приховані сили божественної природи, застосувати їх на практиці. І водночас, оскільки людина є мікрокосмом, учені прагнули відтворити процеси божественного створення світу на своєму рівні (*imitation Dei*). Тут набував сили алхімічний принцип: «як угорі, так і внизу». Учений-маг, що проник у таємниці природи, відчував себе в ролі деміурга-творця, від якого залежать процеси, що відбуваються у природі. Він міг втручатися в ці процеси, управляти ними, бо він розкрив секрет безсмертя.

Так, звісно, поки що ця влада магічна, але згодом вона переросте в наукове бачення. Багато сучасних дослідників герметизму й алхімії відзначають їхню роль у становленні наукового світогляду, зокрема як важливий крок до наукової революції та експериментальної науки Нового часу. Окрім вищезгадуваної Френсіс Єйтс, можна також назвати фундаментальну роботу американського історика філософії та релігії, професора Каліфорнійського університету Брайана Копенгейвера (Brian Copenhaver) «Натуральна магія, герметизм і окультизм у науці Раннього модерну», де він аналізує вплив герметизму та природної магії на розвиток ранньомодерної науки. Б. Копенгейвер зазначає, що герметичні ідеї дуже вплинули на формування поглядів Джордано Бруно, Парацельса й Роберта Бойля. Філософсько-релігійні синкретичні ідеї того часу відігравали значну інтелектуальну роль у культурі Ренесансу, вони вплинули на розвиток методів спостереження, експерименту та систематичного аналізу, які стали основою для формування сучасної науки (Copenhaver, 1990).

Гомункулус. Отже, ренесансний учений бачить себе магом-деміургом, який, прагнучи внутрішньої трансформації («трансмутації»)

та досягнення безсмертя, за аналогією з Богом-Творцем, що творить людину за своїм образом і подобою, також бажає створити щось подібне до себе. Саме так виникає ідея створення штучної живої істоти – «гомункулуса» (дослівно: маленької людини). Можна сказати, що мистецтво створення досконалого штучного життя, яке потенційно може бути нетлінним і вічним, є показником рівня духовного розвитку самого алхіміка, того, чи справді опанував він таємницю життя і смерті. Але для того, щоб створити гомункулуса, потрібні онтологічні передумови. Найголовнішою передумовою є синтез матеріального і духовного, те, що матерія в герметиків і алхіміків одухотворена, наповнена життєвою силою. Вона не є чимось механічним і повністю інертним (пасивним). Навпаки, вона активна, тому вчений може спрямовувати її активність, використовувати це на власну користь. Австрійський дослідник алхіміко-герметичної традиції Рудольф Штайнер (Steiner) у праці «Містицизм на зорі Модерного часу» слушно писав, що характерним поглядом для мислителів епохи Парацельса є те, що «не існує нічого тілесного, щоб не несло в собі прихований живий дух» (Steiner, 1901, p. 77).

Простіше кажучи, світ – це живий організм, через причетність усього до «життєвої сили», а через неї – до «світової душі». Яскравим прикладом роботи алхіміка із «живою» (тобто одухотвореною) матерією є проєкт створення «гомункулуса». Сучасний дослідник творчості Парацельса Амадео Мьюрейз (Amadeo Murase) зазначає, що мотив наслідування Бога (*imitatio Dei*) магом-алхіміком у творенні гомункулуса ставив питання про межі науки, магії і мистецтва, а «образ гомункулуса ставав спорідненим з аналогічними образами кабалістичного голема» (Murase, 2020, p. 50). Зауважимо, що середньовічний сюжет про «голема» – людину-ляльку, яку виліпив із глини й оживив рабін-кабаліст, був і залишається не просто популярним, а архетиповим у європейській культурі. Досить пригадати, що такі знакові художні твори, як «Франкенштейн, або сучасний Прометей» Мері Шеллі чи «Голем» Густава Майрінка, безперечно, написані під впливом цього міфу про штучне творіння. Наскільки саме вчення кабали було споріднено з герметизмом і алхімією, і наскільки очевидно є паралель між кабалістичним големом і гомункулусом

Парацельса, про що пише Амадео Мьюрейз, – це питання для окремої статті. Тут ми лише пунктирно зазначимо, що сюжет про голема містить мотив повстання творіння проти свого творця (за легендою, голем виходить з-під контролю майстра й чинить деструктивні дії). На схожий мотив натякає Парацельс, коли пише про ризики створення гомункулуса: «Але нехай люди стережуться, щоб через необачність не породити жадливу та нікчемну тварину. Бо не все у владі людини, і не кожне творіння може бути нею вдосконалене. Часто це призводить до невдалого та недосконалого творіння, яке не приносить користі ані людині, ані природі» (Paracelsus, 1999).

Знавець єврейської містики Гершом Шолем (Scholem) у роботі «Про кабалу та її символізм» багато пише про голема, про його недосконалість (наприклад, він позбавлений дару мовлення, він не має душі тощо). Але спільне між ними те, що і голем, і гомункулус відсилають нас, з одного боку, до архетипового образу людини як творця і як вченого-мага, що пізнає таємниці життя і смерті, може творити штучне життя, а з іншого – до думки про те, що знання і влада людини обмежені. Голем і гомункул – це фігури, в яких людське бажання наслідувати божественний акт творення стикається зі своїми межами: вони стають символами того, що людина може опанувати форму, але не сутність (Scholem, 1969).

Американський історик науки, професор університету Індіани Вільям Ньюман (William Newman) у своїй роботі «Прометеївські амбіції: Алхімія та прагнення досконалої природи» говорить про те, що Парацельс як типовий представник ранньомодерної алхімії ставив такі питання: чи можна штучно створити живу істоту, чи є різниця між живим і штучним, у чому вона полягає, яка роль алхіміка в цьому процесі? «Найекстравагантнішим твердженням алхіміка була можливість створення самого життя – штучне створення тварин, рослин і особливо гомункулуса, або мініатюрної людини» (Newman, 2004, p. 129). Життя можна викликати штучно, якщо створити правильні умови для матерії. В. Ньюман також відмічає, що наратив гомункулуса спричинив філософсько-теологічні дискусії, зокрема з питання, чи має гомункулус душу, що було на межі ересі. «Теологічна суть проблеми полягала в тому,

чи наділить Бог розумною душею того, кого створило мистецтво, а не природа» (Newman, 2004, р. 135). За Парацельсом гомункулус не має душі, отже, не має свободи. Він повинен повністю підпорядковуватися алхіміку.

В. Ньюман підкреслює, що гомункулус є своєрідним прометеївським викликом встановленому божественному порядку: «Гомункул уособлював собою найвищу прометеївську амбіцію: спробу опанувати творчі сили Бога та створити саме життя» (Newman, 2004, р. 148). А ось знаменитий «опис» гомункулуса, що зробив Парацельса легендарним в історії алхімії. Цитата, що приписується самому Парацельсу (Мьюрейз називає його Псевдо-Парацельс), взята із трактату «Про природу речей» (*De natura rerum*, кн. I, гл. 5):

«Те, що міститься в чоловічій спермі, коли воно саме собою піддається гниттю в запечатаній посудині (*cucurbitum*) протягом сорока днів за найвищого ступеня розкладання, стає справжнім живим немовлям – з усіма членами, як у будь-якої іншої дитини, але набагато меншого розміру. Якщо ж його розумно годувати арканумом людської крові протягом сорока тижнів і утримувати в постійному, рівномірному теплі, подібному до природного тепла в утробі кобили, тоді воно оживе, виросте й стане дитиною, подібною до інших дітей» (*De natura rerum*, цит. за (Newman, 2004, р. 132)).

Коментуючи текст Парацельса, В. Ньюман показує, що такі тексти балансували між алхімічним експериментом, символічною алегорією та культурним міфом. У четвертому розділі своєї книги (*Artificial Life and the Homunculus*, р. 132–136) В. Ньюман намагається розібратися, що означає, що гомункулуса потрібно «годувати арканумом людської крові» (*arcantum sanguinis humani*)?

«Арканум» (у перекладі з латини *Arcanum* – таємниця, загадка), як зазначає В. Ньюман, – це не речовина, а «дух речовини», тонка духовна сутність, що виділена й очищена за допомогою хімічних і алхімічних методів. У медицині Парацельса «арканум» – одне з найважливіших понять, що було по суті ключем до успішного лікування. Ідеться про цілющу витяжку з рослин, мінералів або органів, їхню есенцію. Однак не просто в хімічному сенсі, а в алхімічному сенсі, бо арканум означає приховану таємничу життєву силу, цілющу енергію рослин,

мінералів чи будь-чого іншого. Парацельс уважав, що арканум прихований у ліках, і той, хто розуміє «дух речовини», може отримати й потім використати цілющу силу цієї речовини. Так, наприклад, якщо кров несе життєву силу, то «арканум крові» – це духовна сутність цієї життєвої сили, життєва енергія, що отримана із крові алхімічним шляхом, свого роду «еліксир життя». «Кров є носій життєвої сили. Хто вміє приготувати арканум крові, той тримає ключ до життя в руках» (Парацельс, *De generatione hominis*, цит. за (Newman, 2004, р. 135)).

Слід завжди мати на увазі, коли читаєш алхімічні тексти Парацельса, що за буквальним прочитанням є символічний чи алегоричний рівень розуміння. Отже, у даному разі йдеться не про пряме годування кров'ю, а про «сублімовану життєву есенцію». В. Ньюман пише: «Арканум людської крові був не просто сирою кров'ю, а радше її життєвою сутністю, видобутою та очищеною хімічним шляхом» (Newman, 2004, р. 133).

Так само символічно варто розуміти слова Парацельса про «черево (утробу) кобили»? Адже в оригінальному тексті сказано, що гомункулуса треба тримати «у постійному, рівномірному теплі, подібному до природного тепла в утробі кобили». Річ у тому, що кобила (як і деякі інші тварини) традиційно використовувалася в алхімії як символ «природного інкубатора», асоціювалася з м'яким, рівномірним теплом. Ще з античних часів алхіміки використовували образ «утроби коня» як метафору природної печі, а в багатьох рецептах трапляється і реальне використання гною або кінського шлунка для підтримки рівномірного тепла під час бродіння або дистиляції. В. Ньюман зауважує: ««Утроба (черево) коня» була стандартною метафорою на позначення ніжного та рівномірного тепла, необхідного для хімічної інкубації» (Newman, 2004, р. 134). Отже, можна сказати, що алхімік створює штучну матку, яка замінює природу, виступає як «деміург», який наслідує Бога й природу.

Загалом, варто погодитись з оцінкою Френсіс Сйтс, яка у праці «Окультизм філософія Єлізаветинської доби» зазначає, що «алхімічний гомункулус – це важливий символ таємного знання та панування людини над природою в модерній культурі» (Yates, 1979, р. 45). Залишається додати, що Парацельс ніде не пише

про те, скільки триватиме життя гомункулуса. Передбачається, що він зможе існувати рівно стільки, скільки знадобиться алхіміку для його потреб. Тобто можна припустити, що теоретично гомункулус не міг би померти без волі свого творця, адже у штучного життя, на відміну від природного життя, не має звичайних часових обмежень. У цьому сенсі гомункулус не лише уособлює владу людини над життям і смертю, але й натякає на можливість практичної реалізації ідеї фізичного безсмертя.

Пошук фізичного і духовного безсмертя стає також однією з головних ідей трансгуманізму. І саме ця проблема може вважатися точкою перетину алхімії та трансгуманізму. Подібно до алхіміків, що прагнуть духовного і фізичного безсмертя, трансгуманістами також передбачається досягнення цих вищих станів, передусім духовного безсмертя через «дигіталізацію» свідомості, перенесення («завантаження») людського розуму в іншу, небіологічну форму існування. Паралельно трансгуманісти прогнозують суттєве продовження існування і біологічного субстрату, тобто тіла як носія свідомості – завдяки новітнім досягненням генної інженерії, медицини, нанотехнологій тощо. Р. Курцвейль щодо цього зазначає: «Наша остаточна доля – стати програмно орієнтованими істотами, що живуть у віртуальній реальності, яку неможливо відрізнити від фізичної реальності» (Kurzweil, 2005, р. 16). На його думку, приблизно після 2045 р. наука й технології досягнуть такої могутності та влади над природою, що людство зможе скопіювати та зберегти свою свідомість, подібно до того, як ми копіюємо й зберігаємо дані, і таким чином здобути вічне життя. «Смерть більше не вважатиметься неминучою. Ми зможемо створювати резервні копії наших думок так само, як ми створюємо резервні копії даних» (Kurzweil, 2005, р. 17). Цифровізація свідомості, власне, і знаменує перехід від людської до постлюдської стадії історичного розвитку цивілізації. У тому ж дусі розмірковує Н. Бостром, коли проголошує трансгуманізм як глобальну стратегічну програму розвитку людства, націлену на безсмертя: «Трансгуманізм прагне подолати фундаментальні людські обмеження, зокрема старіння та смерть, за допомогою науки та технологій» (Bostrom, 2014, р. 7).

Ще одна точка перетину між алхімією та трансгуманізмом – філософська ідея синтезу матеріального і духовного. Сучасна американська дослідниця Франческа Феррандо, засновниця дослідницької групи “Posthuman Research Group”, у своїй роботі «Філософський постгуманізм» зазначає, що класичний гуманізм ґрунтувався на ідеях антропоцентризму та декартівського дуалізму (опозиціях дух – тіло, свідомість – матерія, людина – машина, природне – штучне). Постгуманізм як філософська течія і як сучасний напрям в етиці, на думку Фр. Феррандо, передбачає відмову від антропоцентризму, отже, і дуалізму. Різні форми буття (людина, тварина, рослина, машина) оголошуються рівноцінними, тобто людина перестає бути чимось ексклюзивним та ієрархічно вищим за інших. «Західний гуманізм ґрунтується на дуалізмі. Ця бінарна логіка узаконила ієрархії домінування <...> Постгуманістична філософія не розділяє матерію та розум, а розуміє свідомість як іманентне виникнення в матеріальному континуумі існування» (Ferrando, 2019, р. 112). Фр. Феррандо також дає характеристику постгуманістичного способу мислення: «Мислити поза межами людського – значить, мислити поза межами дуалізму. Постгуманістична етика визнає взаємозв'язок усіх форм існування» (Ferrando, 2019, р. 210). Цифрове й органічне стають, на думку дослідниці, проявами однієї «онтологічної тканини». Матерія, свідомість і життя є одним цілим. Це можна зіставити з тим, що ми вище писали про алхімічну ідею одухотворення матерії та симпатичних зв'язків у макро-і мікрокосмі.

Наостанок варто відзначити, що теоретик трансгуманістичного руху Макс Мор напряду порівнює алхімічну ідею внутрішнього перетворення людини з концепцією постлюдини, де очікується трансмутація матерії і свідомості. «Ми досягли двох із трьох алхімічних мрій. Ми трансмутували елементи та навчилися літати. Наступне – безсмертя» (More, 2012, р. 9). А дослідник Дж. Пресмен (John David Pressman), порівнюючи ці дві філософські традиції, зазначає, що «алхімія – це попередник і передвісник (precursor) трансгуманістичних цінностей» (Pressman, 2020).

Висновки. Сучасний проєкт постлюдини є технологічним продовженням архетипу

гомункулуca. І алхімічний гомункулус, і трансгуманістична «постлюдина» є проектами, метою яких є вихід за межі «природної людини» і спроба створити нову форму буття – штучне життя. В обох випадках ми спостерігаємо мотив втручання в наявний стан речей: або у «природний порядок», який учений прагне покращити, удосконалити, або в «божественний порядок», коли алхімік намагається здійснити імітацію божественного творіння. І гомункулус, і постлюдина задумані з метою подолання вад і обмежень людського ества – хвороб, старості, смертності.

В обох випадках ми можемо спостерігати екзистенційний ризик. У проєкті постлюдини є ризик негативних песимістичних (технократичних) сценаріїв, вихід з-під контролю людини штучного інтелекту. В алхімічного гомункулуca є також ризик стати невдалим проєктом маґадеміурґа, народитися чудовиськом, монстром, стати смертельно небезпечним для творця.

У цьому сенсі гомункулуca можна зіставити з кабалістичним големом.

Проєкти гомункулуca та постлюдини порушують питання збереження ідентичності. Так, наприклад, гомункулус, за описом Парацельса, зовнішньо схожий на людину, хоча не має душі. Гіпотетична постлюдина за виглядом також буде нагадувати звичайну людину, але її людська ідентичність залишається під питанням.

Таким чином, можемо зробити висновок, що трансгуманізм – це секуляризована й очищена від містичних домішок раціоналізована реінтерпретація стародавніх алхіміко-герметичних учень, де стверджується ідея людини як творця-деміурґа, що володарює над силами природи й водночас може стати жертвою свого зухвалого панування. Постлюдина виступає технологічним продовженням і удосконаленням ідеї гомункулуca – штучно створеної людини, що трансцендує можливості наявної «природної людини».

Список використаних джерел:

- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford university press, 420 p.
- Bostrom, N. (2005). In defense of posthuman dignity. *Bioethics*, 19 (3), 202–214.
- Bostrom, N. (2002). Existential risks – analyzing human extinction scenarios and related hazards. *Journal of evolution and technology*, 9 (1), 71–88.
- Copenhaver, Brian. (1990). Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science. In David Lindberg & Robert S. Westman (Eds.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, 261–302.
- Eliade, Mircea. (1978). *The Forge and the Crucible: The Origins and Structure of Alchemy*. University of Chicago Press, 350 p.
- Ferrando, Francesca (2019). *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury press, 210 p.
- Habermas, J. (2003). *The Future of Human Nature*, trans. William Rehg, Max Pensky & Hella Beister. Cambridge: Polity Press, 480 p.
- Humanity+. (2019). Transhumanist FAQ Live. *Humanity+* [On-line]. https://hpluspedia.org/wiki/Transhumanist_FAQ_Live
- Капранов, С. (2020). Інтерпретації алхімії у працях Мірча Еліаде. <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/eb7c7ff5-cf7c-4a3d-9b6a-9e65f88e1172/content>
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Penguin, 218.
- Murase, Amadeo. (2020). The Homunculus and the Paracelsian Liber de imaginibus, Special Issue, *Ambix* 67/1, 47–61.
- More, M. (2012). *The singularity and transhumanism*. https://www.evolution.com/prometheism-transhumanism-posthumanism/transhuman-news-blog/transhumanist/max-more-the-singularity-and-transhumanism-video/?utm_source
- Newman, William R. (2004). *Promethean Ambitions: Alchemy and the Quest to Perfect Nature*. University of Chicago Press, 370 p.
- Paracelsus. (1999). *Essential Readings. Selected and translated by Nicholas Goodrick-Clarke*. Berkeley, CA: North Atlantic Books, 386 p.
- Pressman, John David. (2020). *Alchemy As Precursor To Transhumanist Values & Philosophy*. https://www.wrestlingnnon.com/extropy/2020/06/03/a-history-of-universalist-greed.html?utm_source
- Scholem, Gershom. (1969). *On the Kabbalah and its symbolism*. New York: Schocken books, 224 p.
- Шаповалов, В., & Морозов, А. (2025). Епістемологічна проблема ens rationis у посттридентській схоластиці і сучасна філософія штучного інтелекту. *Sententiae*, 44 (1), 42–61. <https://doi.org/10.31649/sent44.01.042>
- Steiner, R. Mysticism at the dawn of a modern age. (1901). *The Rudolf Steiner archive. A project of Steiner Online Library, a public charity*. https://rsarchive.org/Books/GA007/English/RSP1960/GA007_about.html

- Vita-More, N. (2013). The Transhumanist Manifesto. In *The transhumanist reader: classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 7–14.
- Yates, Frances. (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. University of Chicago press, 466 p.
- Yates, Frances. (1979). *The occult philosophy in the Elizabethan age*. Routledge and Kegan Paul, 250 p.

References:

- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford university press, 420 p.
- Bostrom, N. (2005). In defense of posthuman dignity. *Bioethics*, 19 (3), 202–214.
- Bostrom, N. (2002). Existential risks – analyzing human extinction scenarios and related hazards. *Journal of evolution and technology*, 9 (1), 71–88.
- Copenhaver, Brian. (1990). Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science. In: *Reappraisals of the Scientific Revolution*, edited by David Lindberg and Robert S. Westman, Cambridge University Press, 261–302.
- Eliade, Mircea. (1978) *The Forge and the Crucible: The Origins and Structure of Alchemy*. University of Chicago Press, 350.
- Ferrando, Francesca (2019). *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury press, 210.
- Habermas, J. (2003). *The Future of Human Nature*, trans. William Rehg, Max Pensky & Hella Beister, Cambridge: Polity Press, 480.
- Humanity+. (2019). Transhumanist FAQ Live. Humanity+ [On-line]. Retrieved from: https://hpluspedia.org/wiki/Transhumanist_FAQ_Live
- Kapranov, S. (2020). Interpretatsiyi alkhimiyi u pratsyakh Mircha Eliade Капранов, С. (2020). [Interpretations of alchemy in works of Mircea Eliade]. Retrieved from: <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/eb7c7ff5-cf7c-4a3d-9b6a-9e65f88e1172/content> [in Ukrainian].
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Penguin, 218.
- Murase, Amadeo. (2020). The Homunculus and the Paracelsian Liber de imaginibus, Special Issue, *Ambix* 67/1, 47–61.
- More, M. (2012). The singularity and transhumanism. Retrieved from: https://www.evolution.com/prometheism-transhumanism-posthumanism/transhuman-news-blog/transhumanist/max-more-the-singularity-and-transhumanism-video/?utm_source
- Newman, William R. (2004). *Promethean Ambitions: Alchemy and the Quest to Perfect Nature*. University of Chicago Press, 370.
- Paracelsus. (1999). *Essential Readings*. Selected and translated by Nicholas Goodrick-Clarke. Berkeley, CA: North Atlantic Books, 386.
- Pressman, John David. (2020). *Alchemy As Precursor To Transhumanist Values & Philosophy*. Retrieved from: https://www.wrestlingnon.com/extropy/2020/06/03/a-history-of-universalist-greed.html?utm_source
- Scholem, Gershom. (1969). *On the Kabbalah and its symbolism*. Schocken books, New York, 224.
- Shapovalov, V., & Morozov, A. (2025). Epistemological Problem of Ens Rationis in Post-Tridentine Scholasticism and Contemporary Philosophy of Artificial Intelligence. *Sententiae*, 44 (1), 42–61. <https://doi.org/10.31649/sent44.01.042>
- Steiner, R. *Mysticism at the dawn of a modern age*. (1901). The Rudolf Steiner archive. A project of Steiner Online Library, a public charity Retrieved from: https://rsarchive.org/Books/GA007/English/RSP1960/GA007_about.html
- Vita-More, N. (2013). The Transhumanist Manifesto. In : *The transhumanist reader : classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 7–14
- Yates, Frances. (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. University of Chicago press, 466 p.
- Yates, Frances. (1979). *The occult philosophy in the Elizabethan age*. Routledge and Kegan Paul, 250.

Дата надходження статті: 30.09.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Порубянський Андрій Валентинович,
*аспірант кафедри соціології та філософії
Мелітопольського державного педагогічного
університету імені Богдана Хмельницького
orcid.org/0009-0008-7374-5165
porubyanskiy@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
Researcher ID: IAO-1664-2023
predmestnikov@ukr.net*

РУЙНАЦІЯ СИСТЕМНИХ ЗВ'ЯЗКІВ У СЕРЕДИНІ УКРАЇНСЬКОГО ЕТНОСУ ШЛЯХОМ ГОЛОДОМОРІВ

У статті акцентовано увагу на тому, що використання голоду як інструменту контролю виявилось ефективнішим засобом знищення соціальних і культурних структур українського народу, ніж відкриті силові дії. Наголошується, що в науковому дискурсі, що спирається на концепцію Р. Лемкіна, Голодомор трактується як геноцид. Він включав чотири складники: нищення інтелігенції, ліквідацію УАПЦ (як «душі України»), виморювання селянства (носія традиційної духовної та матеріальної культури, способів співжиття громади та господарювання) та заселення іноетнічними елементами для стирання пам'яті й формування культури страху та табування травматичного досвіду.

У статті ми спираємося на напрацювання Дж. Мейса, який кваліфікував Голодомор як «зброю масового знищення», спрямовану на ліквідацію української нації як політичного фактору. Аналізуються механізми руйнації соціально-культурної структури села: політика «ліквідації куркульства», діяльність «стотисячників», комнезамів та буксирних бригад («червона мітла»), які насильно вилучали продовольство, мародерствували та сприяли соціальній апатії, підживляючи економічну незалежність і здатність селянина до самоорганізації та солідарності.

Особлива увага приділяється психологічним і ментальним наслідкам трагедії, що призвела до колективної історичної травми. Виокремлено чинники, що спричинили руйнування етносу, як-от: тотальне вилучення продовольства, просторова ізоляція, репресивна заборона духовних практик і моральна деградація, що в окремих випадках доходила до канібалізму. Зберігання травми простежується через механізми міжгенераційної трансмісії, що проявляється у ставленні до їжі, недовірі до влади та перевазі сімейних інтересів над спільнотними. У висновках підкреслюється, що травматичний досвід голодоморів став імпульсом для консолідації та усвідомлення необхідності здобуття Державної Незалежності як єдиної гарантії збереження ідентичності та можливості вільного розвитку й культурного поступу. Прикладом того є й нинішня війна України за Незалежність, у якій українці із 2014 року чинять опір потужному ворогу, усвідомлюючи екзистенційний характер війни та демонструючи світові незламність духу й бажання вижити й жити на своїй землі за своїми правилами, як вільна нація.

Ключові слова: геноцид, Голодомор, Джеймс Мейс, історична травма, колективізація, радянська політика, Рафаель Лемкін, руйнація етносу.

Porubianskyi Andrii,

*Postgraduate Student at the Department of Sociology and Philosophy
Bogdan Khmelnytsky Melitopol State Pedagogical University
orcid.org/0009-0008-7374-5165
porubianskiy@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
Researcher ID: IAO-1664-2023
predmestnikov@ukr.net*

DESTROYING SYSTEMIC CONNECTIONS AMONG THE UKRAINIAN ETHNOS THROUGH THE HOLODOMORS

The article emphasizes that the use of hunger as a tool of control proved to be a more effective means of destroying the social and cultural structures of the Ukrainian people than open forceful actions. It is emphasized that in the scientific discourse, based on the concept of R. Lemkin, the Holodomor is interpreted as genocide. It included four components: the destruction of the intelligentsia, the liquidation of the UAOC (as the “soul of Ukraine”), the extermination of the peasantry (the bearer of traditional spiritual and material culture, ways of community coexistence and economy) and the settlement of foreign ethnic elements to erase memory and form a culture of fear and taboo of traumatic experience.

In the article we rely on the work of J. Mace, who qualified the Holodomor as a “weapon of mass destruction” aimed at the liquidation of the Ukrainian nation as a political factor. The mechanisms of the destruction of the socio-cultural structure of the village are analyzed: the policy of “liquidation of kulaks”, the activities of the “hundred-thousands”, commissars and tow brigades (“red broom”), which forcibly seized food, looted and contributed to social apathy, undermining the economic independence and the peasant’s ability to self-organize and solidarity.

Special attention is paid to the psychological and mental consequences of the tragedy, which led to collective historical trauma. The factors that caused the destruction of the ethnic group are highlighted: the total seizure of food, spatial isolation, the repressive ban on spiritual practices and moral degradation, which in some cases reached cannibalism. The preservation of trauma is traced through mechanisms of intergenerational transmission, which is manifested in the attitude towards food, distrust of authority and the predominance of family interests over community interests. The conclusions emphasize that the traumatic experience of the Holodomor became an impetus for consolidation and awareness of the need to gain State Independence as the only guarantee of preserving identity and the possibility of free development and cultural progress. An example of this is the current Ukrainian War of Independence, in which Ukrainians have been resisting a powerful enemy since 2014, realizing the existential nature of the war and demonstrating to the world the indomitability of spirit and the desire to survive and live on their land according to their own rules as a free nation.

Key words: genocide, Holodomor, James Mace, historical trauma, collectivization, Soviet policy, Raphael Lemkin, destruction of ethnos.

Постановка проблеми. Застосування голоду як інструменту контролю та необмеженої влади забезпечувало руйнацію соціальних і культурних зв’язків українського народу більш ефективно, ніж відкриті воєнні чи силові дії (Sokolovska et al., 2022, р. 582). В Україні у 2006 р. був ухвалений Закон «Про Голодомор 1932–1933 рр. в Україні», у статті 1 якого визначено: «Голодомор 1932–1933 рр. в Україні є геноцидом Українського народу» (Про Голодомор 1932–1933 рр. в Україні, 2006). Автор

концепції геноциду Р. Лемкін фізичне і моральне винищення української нації голодом позначив як «класичний приклад радянського геноциду, його найдовший і найширший експеримент русифікації. <...> логічний наступник таких царських злочинів, як потоплення 10 тисяч кримських татар на наказ Катерини Великої, масові вбивства Івана Грозного при допомозі «відділів СС» – Оприччини, винищення царем Миколою І польських національних лідерів і українських католиків і низка єврейських

погромів, які періодично плямували російську історію. Все це мало свої відповідники в межах Радянського Союзу – нищення інгерманландців [Ingerian nation], донських і кубанських козаків, республіки кримських татар, балтійських націй Литви, Естонії і Латвії. В кожному випадку це вияв тривалої політики ліквідації неросійських народів шляхом усування вибраних частин суспільства» (Лемкін, с. 1). Як зазначив Н. Наймарк, автор досліджень про геноциди в історії людства, а також про геноцид Сталіна, саме Р. Лемкін сформулював ключові засади розуміння природи геноциду: винищення нації або етнічної групи шляхом фізичної ліквідації, а також із руйнацією культурних, релігійних, політичних її осередків; «<...> він (Лемкін – О. П.; А. П.) розуміє вирішальний взаємозв'язок між масовим убивством (варварством) і культурним геноцидом (вандалізмом)» (Світова історія геноциду. Лекція Нормана Наймарка, 2015).

У ХХ ст. українці пережили три голодомори, найбільш відомим із яких у світі й у науковому дискурсі є Голодомор 1932–1933 рр. Однак і голод початку 1920-х рр., і голод 1946–1947-го рр., як і голод 1932–1933 рр., – штучні голодомори, які катастрофічно вплинули на український народ, його спосіб життя та ведення господарства, ментальне здоров'я, демографічну ситуацію, культуру пам'яті (Іщенко, 2020).

Огляд актуальних публікацій. Теоритико-методологічну основу нашої статті сформували праці Р. Лемкіна, Дж. Мейса, Н. Наймарка, у яких викладено концептуальні погляди на природу геноцидів та, зокрема, голодоморів як державної політики фізичного і морального винищення українців як нації (Лемкін, 2009; Наймарк, 2011; Мейс, 2012).

Також ми зверталися до досліджень вітчизняних науковців, які зосередилися на кількісних показниках втрат за часи голодоморів, демографічних і соціальних змінах українського суспільства (Граціозі, 2005; Конквест, 2009; Кульчицький, 2021). Це дозволило нам вкотре наголосити на масштабах трагедії. Важливими є й наукові публікації, присвячені регіональним дослідженням Голодомору, які дозволяють простежити системність радянської політики, скерованої на утвердження своєї влади шляхом репресій, тортур і використання голоду як інструменту упокорення (Білан, 2011; Білокінь,

2012; Гудзь, 2019; Горбунова, Климчук, 2021; Козицький, 2023).

Особливо цінними в контексті проблематики нашої статті є праці, присвячені моральним, психологічним, ментальним наслідкам голодоморів для українців, для формування історичної травми, що має відлуння і в сьогоденні (Огієнко, 2013; Кісь, 2016; Гриневич, 2024; Семененко та ін., 2025).

Наукові дослідження Голодомору натеper охоплюють широкий спектр проблематики. Вона окреслює як концептуальні підходи щодо осмислення його як геноциду, до регіональних і демографічних студій, які поглиблюють розуміння масштабів і багатовимірності трагедії. Сучасні напрацювання все більше зосереджуються не лише на фактичних і статистичних вимірах втрат, але й на аналізі соціокультурних і психологічних наслідків, які позначилися на ідентичності українського суспільства.

Мета дослідження полягає в комплексному огляді голодоморів в Україні, з акцентом на Голодоморі 1932–1933 рр., як на геноциді українського народу, цілеспрямованій політиці радянської влади на ліквідацію українства та будь-якого опору з його боку, фізичного й морального, для утвердження та панівного монопольного владарювання радянської ідеології. Проблема статті зосереджена на виявленні глибинних наслідків трагедії, що проявилися у формуванні історичної травми, зміні ідентичності та демографічних втратах.

Методологічна основа статті базована на комплексному підході. Виокремимо *історико-порівняльний метод*, який ми застосували для аналізу штучних голодоморів в Україні, з акцентом на Голодоморі 1932–1933 рр.; для виявлення структурних аналогій між цілеспрямованою, на рівні державної політики, руйнацією української ідентичності та сучасними екзистенційними загрозами з боку Російської Федерації. *Концептуальний аналіз* ми використовували для розкриття концепцій геноциду Р. Лемкіна та досліджень Дж. Мейса, що є ключовими для кваліфікації Голодомору. Для виокремлення і дослідження механізмів руйнації соціально-культурних зв'язків українського села (політика «ліквідації куркульства як класу», діяльність комнезамів і сількорів) та виокремлення чинників, що спричинили деградацію етносу, був використаний

системний і *структурно-функціональний аналіз*. *Трансгенераційний (міжгенераційний) аналіз* застосовується для простежування механізмів передачі колективної історичної травми та її проявів у сучасному ставленні до їжі, влади та спільноти.

Основна частина. Комплексне бачення Голодомору як геноциду (за концепцією Р. Лемкіна). Р. Лемкін вирізнявся глибоким розумінням подій в Україні початку 1930-х рр. Його аналіз геноциду став новаторським і надзвичайно актуальним. Якщо західні науковці та політики здебільшого акцентували увагу лише на заморюванні селян голодом, побічно торкаючись знищення інших спільнот українців, то Р. Лемкін першим серед західних дослідників запропонував комплексне бачення знищення української нації комуністичним режимом. Саме він першим визначив ліквідацію української інтелігенції та Православної церкви як фундаментальні елементи, а не другорядні наслідки спланованого геноциду (Сербин, 2009, с. 27).

У геноциді українців сталінським режимом Р. Лемкін убачав чотири складники, а саме: нищення української інтелігенції як інтелектуальної складової частини нації; ліквідацію Української православної автокефальної церкви, яку він розглядав як «душу України»; Голодомор українського селянства, що було носієм і хранителем української культури, мови, традиції, фольклору тощо; заселення України іноетнічними елементами, що мало б сприяти радикальній зміні населення та стиранню історичної пам'яті. Науковець дуже точно відзначив:

«Українська нація надто багатолюдна, щоб легко її цілковито знищити. Однак її релігійний, інтелектуальний і політичний провід – добірні і вирішальні частини її нації – є доволі нечисельними, тож їх легко ліквідувати. Саме тому радянська сокира з повним розмахом вдарилася по цих групах, вдаючись до відомих знарядь масового вбивства, депортації, примусової праці, заслання і голоду» (Лемкін, 2009, с. 38).

Р. Лемкін, як правознавець і як ретельний науковець, зумів показати, як за допомогою зусиль великої кількості «людей-гвинтиків» твориться цілісний злочинний механізм. І тому йдеться про колективну відповідальність. Винними у злочинах є не лише ті, хто безпосередньо тиснув на гачок для виконання смертного вироку «ворогу народу», а й ті, хто не випускав людей із вмираючого від голоду села. Не говорячи вже про тих, хто був ідейним та ідеологічним натхненником злочинів геноциду (Терещук, 2024).

Для візуалізації та систематизації пропонуємо ключові елементи Голодомору-геноциду 1932–1933 рр. оформити у формі таблиці 1, де складники геноциду, сформульовані Р. Лемкіним, узгоджені з безпосередніми механізмами руйнації соціальних зв'язків і довгостроковими наслідками для української нації.

Як видно з таблиці 1, Голодомор був багатокomпонентним і цілеспрямованим актом геноциду, спрямованим на знищення не лише фізичних, але й соціально-культурних та інтелектуальних основ української нації. Систематичний зв'язок між ліквідацією еліт, руйнуванням господарської основи селянства й етнічною підміною чітко підтверджує, що

Таблиця 1

Складники Голодомору-геноциду та механізми руйнування етносу

№	Складник геноциду (за Р. Лемкіним)	Механізм руйнації	Прямий наслідок
1.	Знищення інтелігенції та УАПЦ	Репресії, арешти, заборона духовних практик.	Руйнація «душі України» та інтелектуального проводу, інформаційна депривація.
2.	Фізичне знищення селянства та його соціально-культурне знецінення	«Чорні дошки», конфіскація продовольства, блокада сіл (просторова ізоляція). Створення атмосфери підозр, ненависті та збайдужіння.	Демографічні втрати, руйнація традицій (солідарності), деградація, прояви канібалізму.
3.	Заселення іноетнічними (переважно росіянами) елементами сіл, де були попередньо виморені голодом українські селяни.	Етнічна підміна у спустошених селах.	Стирання історичної пам'яті, формування культури страху та недовіри й мовчання про пережитий досвід.

Джерело: складено за: (Лемкін, 2009; Мейс, 2007).

політика радянського режиму мала комплексний характер руйнації етносу.

Голодомор як «зброя масового знищення» (за Дж. Мейсом). Згадуючи про свого чоловіка, дослідника Голодомору в Україні, історика, що підніс тему Голодомору в Україні на світовий рівень, Джейсма Мейса, Наталя Дзюбенко-Мейс написала до річниці його пам'яті:

«Голодомор 1932–1933 рр. Джеймс уважав катастрофою біблейного порядку, абсолютним порушенням людської природи, людського права. Зброєю масового знищення наряду з атомною чи водневою бомбами. Він не приховував своєї ненависті до двуликого Януса – системи, яка, проголосивши, що «все для людини, все в ім'я людини», творила ГУЛАГ, Біломорканал, Катинь, Соловки, Биківню <...> Він не приховував своєї відрази до тих, які, інфіковані смертоносною ідеологією марксизму-ленінізму та сталінщини, продовжують заражати нею цілі суспільні верстви. І безмежно любив Україну – не такою, якою вона є, а якою неминуче буде. Сонячною державою, в якій житиме світлий і щасливий народ. Він у це безмежно вірив. Саме на це він і досі працює» (Дзюбенко-Мейс, 2024).

Дж. Мейс порушив багаторічне замовчування правди про Голодомор в Україні. Саме він, спираючись на концепцію Р. Лемкіна, став першим, хто публічно кваліфікував штучний голод 1932–1933 рр. як вид геноциду. Ще на Міжнародній конференції з голокосту і геноциду в Тель-Авіві (1982 р.) Дж. Мейс відкрито заявив, що мета тотального голоду, який забрав, на його думку, від 5 до 7 мільйонів життів українців, – це знищення української нації, як політичного фактора і як цілісного суспільного організму (Сидорук, 2012). Дослідник порівнює терор проти українців з подіями в Камбоджі, де комуністичний режим розв'язав небачений терор проти місцевого населення. В обох випадках панівні режими, прикриваючись ідеологією, винищували нації як буцімто класових ворогів, перетворюючи тих, хто вижив, на слухняну біомасу, яка б легко піддавалась необхідним для влади трансформаціям.

Механізми руйнації соціально-культурної структури села. Протягом 1920-х рр. радянська влада сформулювала своє поточне завдання щодо українського селянства: зробити прихильними до своєї політики селянські

маси загалом, а зокрема – й селянську інтелігенцію (Мейс, 2007, с. 188). Однак такий підхід не мав очікуваного успіху. Селяни тих, хто навіть у край обмежено був пов'язаний із новим режимом (наприклад, сількори), намагалися уникати. Для прикладу наведемо цитату зі «Щоденників» С. Єфремова, яку згадує С. Білокінь в одній зі своїх статей: «До газетного робітника, – це особливо почувається у провінції, – ставляться коли не зовсім із презирством, то принаймні неприязно. Його бояться. Від його ховаються. Його уникають» (Білокінь, 2012). Ліквідація комбідів у 1929 р. та створення замість них комнезамів, що стали основною опорою радянської влади під час колективізації та на ранніх етапах голоду, ще більше загострили соціальну ситуацію на селі. Прикметно, що самі члени комнезамів зрештою, після того, як примусово вилучали продукти харчування у своїх односельців, також часто вмирили з голоду, оскільки не отримували якогось окремого харчування від своїх «хазяїв». *Протягом 1920-х рр. на селі радянська влада формувала й мережу своїх сексотів – таємні співробітники політичної комісії.* Такі агенти ОГПУ мали змогу вільно переміщатися між населеними пунктами під прикриттям. Серед їхніх завдань був пошук підходящих кандидатур для роботи на радянську владу. Сексоти, будучи добре обізнаними з місцевими звичаїми та населенням, ставали важливою підтримкою радянської влади на місцях, яка на той час ще не дуже впевнено почувалася в українських селах. 29 грудня 1929 р. була проголошена сталінська політика «ліквідація куркульства як класу» (Мейс, 2007, с. 191). Для цього в українські села направляли чужинця або групу чужинців, зазвичай із числа «стотисячників», які мали повноваження діяти без урахування рішень місцевих рад і навіть забороняти їх. Скликалися збори селян для агітації до вступу в колгоспи та схвалення «розкуркулювання». Стотисячники, разом із місцевими комнезамами, їхали до садиби місцевих селян і проводили «розкуркулювання», часто викидаючи цілі родини просто на сніг, без жодного майна. Сусіди часто уникали розкуркулених. Адже за таке спілкування вони також були б покарані новою владою. Водночас зазвичай відбувалося закриття місцевої церкви й арешт священника. Під арешт потрапляли й сільські вчителі (Мейс,

2007, с. 192). У цей період посилилася роль сількорів, які, окрім своєї явної роботи (популяризація на шпальтах радянської преси комуністичної ідеології, викриття недоліків у роботі місцевого радянського керівництва під жорстким контролем вищої влади), були ще й таємними інформаторами прокуратури, ДПУ (Державного політичного управління), центральної контрольної комісії ЦК РКП(б), Робітническо-селянської інспекції. Зазвичай сількори працювали під вигаданим прізвиськом. За його розголошення накладалися штрафи або ув'язнення на два роки. Якщо на сількора здійснювали замах, то це каралося штрафом або примусовими роботами й ув'язненням уже на три роки. Фізична розправа каралась позбавленням волі до п'яти років. Уже з 1933 р. замах на сількорів розцінювалися як терористичні акти; відповідно, винним виносився смертний вирок. Якщо внаслідок замаху сількора було вбито, то його сім'я отримувала компенсацію з тих коштів або майна, які вилучалися в засудженого чи засуджених за замах (Мовчан, 2024б, с. 163–164).

Формувався і «сілький актив» – так називали в СРСР групу ідеологічно оброблених селян-колгоспників, які були передовиками й ударниками праці, а також активно залучалася сільська молодь, комсомольці та комнезами. На основі сільського активу формувалися бригади, на які покладалася організація колгоспів на місцях, проведення розкуркулення своїх односельців і збирання по селу (фактично – примусове вилучення) хліба, м'яса, будь-яких коштів. Зростання рівня натурального опадаткування та погіршення ситуації з можливостями прохарчуватися, на жаль, спонукали селян долучатися до цих активів, щоби мати можливість матеріальної вигоди під час розкуркулення або хлібозаготівель. Із членів сільського активу в роки Голодомору формувалися члени сільрад, різні інші радянські виконавці, зокрема й буксирні бригади. На них покладалася і функція «доповідати» сількорам про настрої селян (Байкевіч, 2024, с. 164–165).

Буксирні бригади зазвичай налічували 20–25 осіб, їх почали створювати за ініціативою ЦК КП(б) навесні 1931 р. Їхня основна функція – активізувати процес колективізації та хлібозаготівель в українських селах. Окрім того, вони агітували на користь радянської

влади та колгоспного господарювання. Таку бригаду обов'язково очолював інспектор районної контрольної комісії Робітническо-селянської інспекції УСРР. Протягом 1931–1933 рр. бригади «червною мітлою» (саме таку назву вони отримали в народі) пройшли подвірною по селянським родинам, насильно вилучали збіжжя, вдавалися до мародерства, приниження людей, руйнації майна. Навіть виливали та викидали вже приготовану їжу. Буксирні бригади стали головним каральним органом радянських репресивних колішат в українських селах. Свавілья з боку цих бригад суттєво сприяла масовому голоду в першій половині 1932 р. Їх «посилили» у наступні роки ще більш жорстокі методи примусу селян до колгоспів, що призвело до морального занепаду й соціальної апатії: «чорні дошки», заборона покидати населений пункт, непосильні натуральні штрафи (Мовчан, 2024а, с. 25–26).

Це далеко не повний перелік жорстоких, ретельно продуманих і лякаючих у своїй садистській глибині способів і методів докорінного перемелювання українських селян. Був і опір такому стану речей.

Психологічні та соціокультурні наслідки: руйнація етносу й історична травма. Чинники руйнування етносу. Ми нині залишаємо поза рамками нашого долідження селянську боротьбу проти радянської влади (Тилішак, 2016). Натомість зосередимося на тих безпосередніх і віддалених втратах українського народу, пов'язаних із наслідками Голодомору з погляду історичної травми (Огієнко, 2013; Кісь, 2016; Маклюк, Бессонова, 2023; Семененко та ін., 2025). Через тотальне вилучення продовольства, адміністративний тиск і заборону традиційних механізмів взаємодопомоги та взаємопідтримки відбувалося поступове підірвання родинних, громадських і ритуальних структур, які формували етнокультурну тяглість українського народу. У результаті, така політика не лише спричиняла прямі демографічні втрати, а й формувала триваліші, часто непомітні на перший погляд, наслідки: відбувалося суттєве порушення культурної трансмісії, знекровлення і спотворення соціального та людського капіталу, формування мовчазної колективної історичної травми. Тобто вчинялося планомірне руйнування соціокультурної та господарської структури українського села (супряга, косовиця, толока).

Як зазначає В. Горова, радянська колективізація стала катастрофічним ударом, який призвів до руйнування традиційної структури українського господарювання, основою якого було вільне одноосібне селянське господарство. Це не лише спричинило якісні зміни у веденні праці, але й докорінно змінило свідомість і взаємини в сільській громаді. Протягом тривалого часу українське село формувалося на засадах взаємної солідарності та звичаєвого права, які враховували потреби спільноти й базувалися на сформованих морально-етичних цінностях. Протягом досить-таки короткого часу утвердження радянської влади ці основи були підірвані. Однак навіть в умовах змін, спричинених новим соціально-економічним і політико-правовим становищем, у селянському побуті та психології зберігалися стійкі звичаї колективної трудової взаємодопомоги. Ці навички співжиття і співучасті були життєво важливими для виживання спільноти. Однак політика примусової колективізації та голодомори були спрямовані саме на ліквідацію економічної незалежності селянина і, як наслідок, на знищення його здатності до самоорганізації та солідарності. Руйнуванням одноосібного господарства влада цілеспрямовано підірвала економічну основу традиційних громадських зв'язків (Горова, 2022, с. 104).

Голод, за словами С. Білана, став переломним чинником для українського селянства. Голод суттєво змінив життя та побут українців. Спустошені села занепадали: зникали народні промисли (різбярство, ткацтво, вишивання). Селяни були змушені покидати сільське господарство, шукаючи роботу на новобудовах, залізницях, цукроварнях і в лісництвах. Виснажені фізично, люди швидко зазнавали психічної та моральної деградації, перетворюючись на слухняних і залежних індивідів. Голодомор 1932–1933 рр. підкосив корінь українського народу, його основу – селянство, трударів землі, – призвів до розмиття українського етносу та знищення колосального культурного генофонду нації. Це значно полегшило справу підкорення України, спричинивши різке знелюднення української землі. Для приховування наслідків своєї згубної політики сталінське керівництво проводило етнічну підміну: до вимерлих сіл завозилися жителі з різних регіонів Росії. Однак ці спроби приховати масштаби

трагедії виявилися малоефективними (Білан, 2011, с. 107–108). Смерть наставала не лише безпосередньо від голоду, але й від його прямих наслідків: гострих інфекційних захворювань і отруєнь унаслідок вживання в їжу чого завгодно, щоби хоч якось втамувати голод. Окрім того, через тривале недоїдання в людей виникав безбілковий набряк, тобто опухання тіла голодуючої людини, коли, втративши всі запаси жиру в організмі, для підтримання енергії, починалося використання запасів білка. Відбувалися руйнування м'язів та порушення функцій організму на клітинному рівні. Зовні це проявлялося в набряканні тіла. Для приховування причин смерті людей від голоду часто писали у книгах реєстрації смертності причиною смерті «набряк», «водянка», «гідремія», «водянка серця» (Козицький, 2024, с. 14–15).

Для розуміння впливу Голодору на українське суспільство, навіть через кілька поколінь, важливою є стаття колишнього політв'язня, нонконформіста, лікаря-психіатра Семена Глузмана. У ній автор ретельно проаналізував наслідки Голодомору з погляду його динаміки та системних наслідків, насамперед – його глибоких психологічних травм. Натепер таких досліджень украї мало, як і маловивченим є досвід в'язнів ГУЛАГу. Оскільки такі дослідження в умовах СРСР були неможливі, то ми й досі маємо дуже обмежену кількість таких наукових обґрунтованих напрацювань. Водночас спогади жертв Голодомору, а також задокументовані свідчення їхніх нащадків (дітей і онуків), надають унікальну можливість описати та проаналізувати феномен Голодомору та його наслідки крізь призму психологічних і психіатричних критеріїв. Зокрема й завдяки віртуальній платформі «Мережа нащадків Голодомору», яка започаткована наприкінці 2020 р. на пожертви подружжя Марії і Миколи Мис за підтримки Світового конгресу українців. Основна мета Мережі – згуртувати нащадків жертв Голодомору та ділитися родинними спогадами про страшну трагедію, а також гідно зберігати пам'ять про ці події та своїх пращурів (Штогрін, 2021).

Додатковим методологічним підґрунтям слугують схожі за станом дослідження (переважно англomовні) жертв інших травматичних подій, зокрема в'язнів нацистських таборів смерті. Описані в цій літературі стани виявляють

значну близькість до тих, що були пережиті жертвами Голодомору (Пастушенко, 2016). Феномен Голодомору в Україні має чіткі соціально детерміновані причини, які призвели до системного руйнування етносу. На відміну від голоду, спричиненого неврожаєм, Голодомор був актом державного насильства та геноциду. Серед ключових факторів, що спричинили цей феномен, С. Глузман виокремлює:

- тотальне примусове вилучення продовольчих запасів, худоби, особистих речей та інвентарю в селян;

- агресивну та жорстоку поведінку представників влади під час вилучень, що супроводжувалася репресіями;

- заборону вільного пересування (блокада сіл), що унеможливлювала пошук засобів для виживання поза межами свого населеного пункту, у містах;

відсутність надії на припинення цих несподіваних і незаслужених репресивних заходів;

- соматичні розлади та масову смертність у безпосередньому оточенні, що посилювало психологічний тиск, депресивні розлади та соціальну апатію;

- виникнення крайніх форм деградації – канібалізму та трупоїдства (в Україні перші масові випадки канібалізму були зафіксовані ще в 1922 р., під час штучного голоду 1921–1923 рр.; під час Голодомору 1932–1933 рр. перший такий випадок був зафіксований у квітні 1932 р. на Вінниччині; випадки канібалізму почали зростати протягом листопада – грудня 1932 р.; у першій половині 1933 р. задокументований канібалізм у Вінницькій, Дніпропетровській, Донецькій, Київській, Одеській, Харківській, Чернігівській областях; останні зафіксовані випадки канібалізму під час Голодомору мали місце весною 1934 р.) (Козицький, 2024, с. 80–81);

- блокування комунікації з родичами, які могли перебувати у відносному достатку в містах чи військових гарнізонах (Глузман, 2020).

Була й низка політичних чинників, що вплинули на політику геноциду щодо українців з боку радянського керівництва. Насамперед це недовіра як Й. Сталіна, так і його найближчого оточення до України та сумніви щодо міцності своїх позицій, адже нещодавні селянські повстання та спроби відновлення української державності яскраво свідчили – радянська

влада не є бажаною на українських землях, вона є ворожою, чужорідною для українців (Орлова, 2009; Білокінь, 2012). Репресивний тиск посилювався повторними обшуками. Навіть врятована в місті їжа вилучалася солдатами під час повернення селян додому. Цілеспрямоване створення нестерпних умов швидко призвело до втрати основних вітальних функцій і руйнування надії в сільських мешканців. Поступово спостерігалися атрофія моральних констант і психологічна/моральна деградація людей, які раніше дотримувалися етичних норм. Свідомість звужувалася до примітивного інстинкту виживання. Це проявилось, зокрема, у втраті відчуття гідності, що змушувало голодуючих вживати неїстівні, отруйні рослини, земляних хробаків і комах. Серед рослин найчастіше змушені були їсти калачики, лободу, спориш, молодий лопух, листя і цвіт липи, перетерті жолуді, молочай. Щоб позбутися гіркоти від соку молочаю, з пагінця знімали шкірку, перетирали й уже потім їли. Діти, часто не розуміючи, яку рослину можна вживати в їжу, а яка є отруйною, жували отруйні рослини та вмирили ще й від такого «харчування». Щоб бодай якось збільшити калорійність їжі, люди виварювали шкіряні паски та підшви зі шкіряного взуття, на цьому «бульйоні» варили бур'яни. Якщо вдалося десь роздобути сіль, то це вже було великою радістю. Поїли всіх горобців і ворон. Лише в Голодомор люди їли лелек – священного птаха, вживання якого в їжу було неприпустимим для традиційної української культури (Михайлова, 2024).

Психологія виживання зводилася до відсутності будь-якої надії, що, як не парадоксально, сприяло адаптації. Українські селяни, які й до Голодомору часто жили в умовах часткового недоїдання, мали певний досвід нестатків, проте цілеспрямований державний геноцид перевершив усі попередні уявлення про голод, призвівши до катастрофічної руйнації соціальних і етичних системних зв'язків етносу (Глузман, 2020).

Трансмісія колективної травми. У науковому дискурсі, присвяченому масовим трагедіям ХХ ст., як-от Голокост, Голодомор чи депортація кримськотатарського народу, наголошується на їхній подвійній природі. З одного боку, вони виступають чинниками дезорганізації та колективної травматизації суспільства. Але

з іншого – їх можна розглядати як можливості для рефлексії, подолання травми та вироблення нових стратегій майбутнього розвитку. Одним із ключових психологічних наслідків Голодомору стало формування у свідомості наступних поколінь українців стійкого переконання, що в межах радянської системи неможливі сприятливі умови для національного існування, отже, лише здобуття державної незалежності є гарантією збереження ідентичності та перспективи розвитку. Ця настанова набула особливої ваги в 1991 р., коли значна частина населення, що проживала в умовах радянського режиму протягом десятиліть, висловила політичну волю на підтримку Незалежності України. Такий крок можна інтерпретувати як свідчення суспільної здатності інтегрувати колективну травму у власний історичний досвід і трансформувати її у джерело консолідації та стратегічного бачення майбутнього (Гриневич, 2024).

Водночас у публікації В. Горбунової та В. Климчука деталізовані механізми міжгенераційної трансмісії травматичного досвіду Голодомору, виявлені особливості поведінкових і комунікативних стратегій у родинному середовищі. Науковці, перш ніж перейти до соціологічно-історичної та психологічної частини свого дослідження, зупинилися на напрацюваннях, пов'язаних із чинниками Голодомору, що зумовили глибинні трансформації українського суспільства. Зокрема, А. Маслюк виокремлює п'ять чинників Голодомору, які, на його думку, зумовили глибокі психологічні трансформації та могли мати міжгенераційні наслідки, як-от:

- інформаційна депривація (обмежений доступ населення до достовірних відомостей про масштаби голоду та справжні наміри радянської влади);
- просторова ізоляція (неможливість залишати регіони проживання);
- голод як базовий екзистенційний фактор (хронічна нестача їжі, необхідної для виживання);
- репресивна заборона духовних практик (насильницьке нав'язування комуністичної ідеології як єдиного світоглядного орієнтира);
- руйнація традиційних форм соціальної підтримки (зокрема, практик взаємодопомоги та солідарності).

Водночас П. Горностаї характеризує Голодомор як наймасштабнішу колективну травму

в історії України, окреслює чотири ключові фактори, що зумовили її особливу інтенсивність: масовість жертв і неможливість отримати мінімальні ресурси для виживання; глибокий досвід несправедливості; відсутність ефективних можливостей опору й обмеження емоційного вираження, опрацювання пережитого досвіду (Горбунова, Климчук, 2021).

В. Горбунова та В. Климчук дійшли висновку, що уникнення оповідання історій про Голодомор виявилось більш поширеним у сім'ях, родичі яких зазнали особливо тяжких страждань, тоді як негативні настанови щодо цієї теми (знецінення чи ігнорування) властиві особам із браком знань про трагедію. Найчастіші родинні практики концентруються довкола травмо-релевантних тем: ставлення до їжі та її запасів, недовіри до влади, скепсису щодо державних інститутів та переваги інтересів родини над інтересами громади (Горбунова, Климчук, 2021).

Отже, колективний досвід Голодомору поєднує два виміри. По-перше, ресурсний, що сприяв усвідомленню потреби в Незалежності й визначив стратегічні орієнтири розвитку українського суспільства. По-друге, травматичний, що передавався трансгенераційно через соціокультурні практики та настанови. Саме інтеграція цих вимірів у культурний пам'яті, доповнена правдивим травмо-фокусованим оповіданням історій у родинах і громадах, постає одним із ключових шляхів зменшення психологічних наслідків і водночас утвердження національної ідентичності та формування історико-пам'яттєвого стрижня для консолідації. Особливо в умовах поточної екзистенційної боротьби України за державну незалежність. Структурні аналогії в цілеспрямованій політиці нищення культурної та соціальної основи нації підкреслюють, що інтеграція травматичного досвіду в національній пам'яті є ключовим механізмом консолідації та формування історико-пам'яттєвого стрижня для опору зовнішній агресії.

Трагедія Голодомору ставить перед суспільством питання про межі людської витривалості, сенс колективного страждання та можливість етичного відновлення після катастрофи. Жахливий у своїй антигуманності досвід Голодомору виходить далеко за межі історичного факту й постає як екзистенційний виклик. Він

формує не лише політичну й культурну ідентичність українців, а і їхнє місце в ширшому філософському дискурсі про пам'ять, травму та людське буття.

Висновки. Поза сумнівом, голодомори в Україні були не просто економічною катастрофою чи природним катаклізмом, а системним актом геноциду. Геноциду, мета якого – руйнація соціально-економічних і культурних зв'язків українського етносу шляхом одночасного знищення його ключових складників: інтелігенції, Церкви та селянства. Використання голоду як «зброї масового знищення» було найбільш ефективним інструментом для підризу соціально-господарської структури, суттєвої деформації традиційних інститутів солідарності та самоорганізації (толока, супруга, косовиця), що призводило до дегуманізації населення, перетворення людей на істот, що прагнули лише виживання в надскладних умовах. У перспективі ті, хто вижив, були добре придатні до конструювання «гомо советікус» та не прагнули спротиву радянській владі, перетворювалися на слухняних виконавців радянських настанов і «будівничих світлого майбутнього».

Колективний досвід Голодомору поєднує два виміри: травматичний (глибока психологічна травма, що передається трансгенераційно через соціокультурні настанови) і ресурсний (усвідомлення потреби в самостійності). Травматичні наслідки проявляються у стійких поведінкових паттернах: ставлення до їжі як до вкрай важливої складової частини щоденних практик, тотальна недовіра до влади та пріоритет інтересів родини.

Жахливий досвід голодоморів вийшов далеко за межі історичного факту, що залишився в минулому. Він став своєрідним екзистенційним викликом і каталізатором для національної рефлексії, уже починаючи з кінця 1980-х – початку 1990-х рр. Інтеграція травматичного досвіду, доповнена правдивими травмо-фокусованими оповідями, свідченнями очевидців – жертв голодоморів, документами архівів тощо, є ключовим шляхом до етичного відновлення, зменшення психологічних наслідків і формування історико-пам'яттєвого стрижня для консолідації нації, що набуває особливої значущості в умовах сучасної війни України за Незалежність.

Список використаних джерел:

- Байкеніч, Д. Сільський актив. (2024). *Глосарій Голодомору*. Житомир: ТОВ «Видавничий дім “Бук-Друк”», 164–165.
- Білан, С. (2011). Соціально-демографічні наслідки Голодомору 1932–1933 рр. в Україні. *Історичні науки*, 8, 102–109. <https://enpuihb.udu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/c2dbb8ce-8488-4126-b6d3-6f6d8e91b7ef/content>
- Білокінь, С. (2012). Сексоти як елемент механізму державного управління в СРСР (1917–1941 рр.). Терор в СРСР. *Сергій Білокінь (Київ). Персональний сайт історика України*. <https://www.s-bilokin.name/Terror/Seksoty.html#Anchor2>
- Глузман, С. (2020). Наслідки Голодомору-геноциду в Україні. *Ракурс*, 28 серпня. <https://racurs.ua/ua/2697-naslidky-golodomoru-genocydu-v-ukrayini.html>
- Горбунова, В., & Климчук, В. (2021). Психологічні наслідки Голодомору в Україні. *Історична правда*, 24 березня. <https://www.istpravda.com.ua/articles/2021/03/24/159203/>
- Горова, В. (2022). Трансформація громадських традицій сільської колективної взаємодопомоги українців у другій половині XX – на початку XXI ст. *Етнічна історія народів Європи*, 68, 102–112. DOI: 10.17721/2518-1270.2022.68.11
- Граціозі, А. (2005). Голод в СРСР 1931–1933 та український голодомор: чи можлива нова інтерпретація? *Український історичний журнал*, 3, 120–131. https://shron1.chtyvo.org.ua/Gratsiozi_Andrea/Holod_u_SRSR_1931_1933_ta_ukrainskyi_Holodomor_chy_mozhlyva_nova_interpretatsiya.pdf
- Гриневич, Л. (2024). Голодомор крізь призму імперіалізму. *Локальна історія*, 7 листопада. <https://localhistory.org.ua/videos/bez-bromu/golodomor-kriz-prizmu-imperializmu-liudmila-grinevich/>
- Гудзь, В. (2019). Історіографія Голодомору 1932–1933 рр. в Україні. Мелітополь: ФОП Однорог Т. В., 1153 с. Чтиво. *Електронна бібліотека*. https://chtyvo.org.ua/authors/Hudz_V/Istoriografia_Holodomoru_19321933_rokiv_v_Ukraini/
- Дзюбенко-Мейс, Н. (2024). Тільки пам'ять може зупинити безумство воєн і ненависті. Пам'яті Джеймса Мейса. *Історична правда*, 2 травня. <https://www.istpravda.com.ua/columns/2024/05/2/163890/>
- Іщенко, Є. (2020). Концепція «місць пам'яті» П'єра Нора в контексті досліджень про колективну пам'ять. *Питання культурології*, (36), 49–59. <https://doi.org/10.31866/2410-1311.36.2020.221044>

- Кісь, О. (2016). Колективна пам'ять та історична травма: теоретичні рефлексії на тлі жіночих спогадів про Голодомор. Україна Модерна. *Міжнародний інтелектуальний часопис*, 22 листопада. <https://uamoderna.com/md/216-216/>
- Козицький, А. (2024). Безбілковий набряк. *Глосарій Голодомору*. Житомир: ТОВ «Видавничий дім «Бук-Друк»», 14–15.
- Козицький, А. (2024). Канібалізм. *Глосарій Голодомору*. Житомир: ТОВ «Видавничий дім «Бук-Друк»», 79–81.
- Козицький, А. (2023). *Велика брехня. Методи, наративи та динаміка заперечення Голодомору: монографія* (2-ге вид.). Житомир: ТОВ «Видавничий дім «Бук-Друк»», 368 с.
- Конквест, Р. (2009). Великий терор. Сталінські чистки тридцятих років. Луцьк: Волинська мистецька агенція «Терен». С. 9–16. Читиво. *Електронна бібліотека*, 879 с. https://chtyvo.org.ua/authors/Conquest_Robert/Velykyi_teror_Stalinski_chystky_trydtsiatykh_rokiv/&S21COLORTERMS=0&S21STR=golodomoru_zaperechennja
- Кульчицький, С. (2021). *Голодомору заперечення. Енциклопедія історії України*. (Кн. 1: А – Я). Редкол.: В. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. Київ: Видавництво «Наукова думка», 773 с. http://www.history.org.ua/?termin=golodomoru_zaperechennjahttp://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?Z21ID=&I21DBN=EIU&P21DBN=EIU&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=eiu_all&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=TRN=
- Лемкін, Р. (2009). Радянський геноцид в Україні. Рафаель Лемкін: *радянський геноцид в Україні. Стаття 28 мовами*. Редактор Р. Сербин, упорядник О. Стасюк. Київ: Майстерня книги, 37–42.
- Маклюк, О., & Бессонова, М. (2023). Історичні колективні травми: особливості прийняття та подолання. *Eminak*, 3 (43), 272–293. [http://10.33782/eminak2023.3\(43\).670](http://10.33782/eminak2023.3(43).670) https://www.researchgate.net/publication/375628631_Istoricni_kolektivni_travmi_osoblivosti_prijnatta_ta_podolanna
- Мейс, Дж. (2007). Штучний голод 1933 р. в радянській Україні: що сталося й чому? *Український історичний журнал*, 1, 185–200. http://resource.history.org.ua/publ/journal_2007_1_185t
- Михайлова, О. (2024). Плачіндрі, шліхта, ремені й порушення священного табу: що люди їли у роки Голодомору. *Факти*, 23 листопада. <https://fakty.com.ua/ua/ukraine/suspilstvo/20241123-plachyndri-shlihta-remeni-i-porushennya-svyashhennogo-tabu-shho-lyudy-yily-u-roky-golodomoru/>
- Мовчан, О. Буксирні бригади. (2024a). *Глосарій Голодомору*. Житомир: ТОВ «Видавничий дім «Бук-Друк»», 25–26.
- Мовчан, О. Сількори. (2024b). *Глосарій Голодомору*. Житомир: ТОВ «Видавничий дім «Бук-Друк»», 163–164.
- Наймарк, Н. (2011). Геноциди Сталіна. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 135 с.
- Огієнко, В. (2013). Історична травма Голодомору: проблема, гіпотеза та методологія дослідження. *Національна та історична пам'ять*, 6, 145–156. http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ntip_2013_6_16
- Орлова, Т. (2009). Українська селянка за умов колективізації та Голодомору: історіографічний аналіз. *Етнічна історія народів Європи*, 28, 56–64. http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?I21DBN=LINK&P21DBN=UJRN&Z21ID=&S21REF=10&S21CNR=20&S21STN=1&S21FMT=ASP_meta&C21COM=S&S21P03=FILA=&S21STR=eine_2009_28_9
- Пастушенко, Т. (2016). «... На радість не було сил». Спогади про голод, війну, концтабори та визволення. *Історична правда*, 4 травня. <https://www.istpravda.com.ua/articles/2016/05/4/149071/>
- Про Голодомор 1932–1933 років в Україні. Закон України. Документ 376–V, 28 листопада. (2006). Верховна Рада України. *Законодавство України*. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/376-16#Text>
- Світова історія геноциду. Лекція Нормана Наймарка. (2015). Транскрипт і переклад: І. Бігун, за участі Л. Зарічняк. *Історична правда*. 15 жовтня. <https://www.istpravda.com.ua/articles/560d25602670e/>
- Семененко, А., Кулик, В., & Цихуляк, І. (2025). Філософські аспекти колективної пам'яті: історична травма та переосмислення минулого. *Науково-теоретичний альманах Грани*, 28 (2), 80–87. DOI: 10.15421/172542
- Сербін, Р. (2009). Концепція злочину геноциду Рафаеля Лемкіна та його аналіз українського геноциду. *Рафаель Лемкін: радянський геноцид в Україні. Стаття 28 мовами*. Редактор Р. Сербин, упорядник О. Стасюк. Київ: Майстерня книги, 1–30.
- Сидорук, А. (2012). Велич і трагедія Джеймса Мейса. *Детектор медіа*, 18 лютого. <https://detector.media/withoutsection/article/69697/2012-02-18-velych-i-tragediya-dzheyma-meysa/>
- Терещук, Г. (2024). Рафаель Лемкін винайшов термін «геноцид». Що пов'язує правника з українцями і Голодомором? *Радіо Свобода*, 9 грудня. <https://www.radiosvoboda.org/a/henotsyd-holodomor-zlochyny-pokarannya-ukrayina/33229220.html>
- Тилішак, В. (2016). Понад 5 000 масових виступів. Як українське село чинило спротив колективізації. *Історична правда*, 23 листопада. <https://www.istpravda.com.ua/articles/2016/11/23/149335/>

Штогрін, І. (2021). «Нам досі не вірять, що таке могло бути»: розповіді представників світової Мережі нащадків Голодомору. *Радіо Свобода*, 27 листопада. <https://www.radiosvoboda.org/a/merezhi-nashchadkiv-holodomoru-videorozpovidi/31577513.html>

Sokolovska, O., Dziurakh, Y., Kristinyak, M., Petrukha, N., & Nazaruk, M. (2022). The Impact of Military Actions on Food and Labor Security. *International Journal of Computer Science and Network Security*, 22 (6), 582–588. DOI: 10.22937/IJCSNS.2022.22.6.72

References:

Baikenich, D. (2024). Silskyi aktiv. *Hlosarii Holodomoru* [Village activists. *Glossary of the Holodomor*]. Zhytomyr: TOV “Vydavnychiy dim “Buk-Druk””, pp. 164–165. [in Ukrainian].

Bilan, S. (2011). Sotsialno-demografichni naslidky Holodomoru 1932–1933 rr. v Ukraini [Socio-demographic consequences of the Holodomor of 1932–1933 in Ukraine]. *Istorychni nauky* [Historical Sciences], (8), 102–109. Retrieved from: <https://enpuirb.udu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/c2dbb8ce-8488-4126-b6d3-6f6d8e91b7ef/content> [in Ukrainian].

Bilokin, S. (2012). Seksoty yak element mekhanizmu derzhavnoho upravlinnia v SRSR (1917–1941 rr.) [Informants as an element of the state administration mechanism in the USSR (1917–1941)]. *Teror v SRSR. Serhii Bilokin (Kyiv). Personalnyi sait istoryka Ukrainy* [Terror in the USSR. Serhii Bilokin (Kyiv). Personal website of the historian of Ukraine]. Retrieved from: <https://www.s-bilokin.name/Terror/Seksoty.html#Anchor2> [in Ukrainian].

Hluzman, S. (2020). Naslidky Holodomoru-henotsydu v Ukraini [Consequences of the Holodomor-genocide in Ukraine]. *Rakurs* [Rakurs], August 28. Retrieved from: <https://racurs.ua/ua/2697-naslidky-golodomoru-genocydu-v-ukrayini.html> [in Ukrainian].

Horbunova, V., & Klymchuk, V. (2021). Psykholohichni naslidky Holodomoru v Ukraini [Psychological consequences of the Holodomor in Ukraine]. *Istorychna pravda*, March 24. Retrieved from: <https://www.istpravda.com.ua/articles/2021/03/24/159203/> [in Ukrainian].

Horova, V. (2022). Transformatsiia hromadskykh tradytsii silskoi kolektyvnoi vzaïmodopomohy ukraïntsiu u druhii polovyni XX – na pochatku XXI st. [Transformation of community traditions of Ukrainian rural collective mutual assistance in the second half of the 20th – early 21st centuries]. *Etnichna istoriia narodiv Yevropy*, 68, 102–112. DOI: <https://doi.org/10.17721/2518-1270.2022.68.11> [in Ukrainian].

Gratsiozi, A. (2005). Holod v SRSR 1931–1933 ta ukraïnskyi Holodomor: chy mozhlyva nova interpretatsiia? [Famine in the USSR 1931–1933 and the Ukrainian Holodomor: Is a new interpretation possible?]. *Ukraïnskyi istorychnyi zhurnal* [Ukrainian Historical Journal], (3), 120–131. Retrieved from: https://shron1.chtyvo.org.ua/Gratsiozi_Andrea/Holod_u_SRSR_1931_1933_ta_ukraïnskyi_Holodomor_chy_mozhlyva_nova_interpretatsiya.pdf [in Ukrainian].

Hrynevych, L. (2024). Holodomor kriz pryzmu imperializmu [The Holodomor through the prism of imperialism]. *Lokalna istoriia*, November 7. Retrieved from: <https://localhistory.org.ua/videos/bez-bromu/golodomor-kriz-prizmu-imperializmu-liudmila-grinevich/> [in Ukrainian].

Hudz, V. (2019). Istoriohrafii Holodomoru 1932–1933 rokiv v Ukraini [Historiography of the Holodomor of 1932–1933 in Ukraine]. Melitopol: FOP Odnoroh T. V. 1153 p. *Chtyvo. Elektronna biblioteka*. Retrieved from: https://chtyvo.org.ua/authors/Hudz_V/Istoriohrafii_Holodomoru_19321933_rokiv_v_Ukraini/ [in Ukrainian].

Dziubenko-Meis, N. (2024). Tilky pamiat mozhe zupynyty bezumstvo voien i nenavysti. Pam’iati Džeimsa Meisa [Only memory can stop the madness of wars and hatred. In memory of James Mace]. *Istorychna pravda*, May 2. Retrieved from: <https://www.istpravda.com.ua/columns/2024/05/2/163890/> [in Ukrainian].

Ishchenko, Ye. (2020). Kontseptsiiia “mists pam’iati” P’iera Nora v konteksti doslidzhen pro kolektyvnu pamiat [The concept of “sites of memory” by Pierre Nora in the context of studies on collective memory]. *Pytannia kulturolohii*, (36), 49–59. DOI: 10.31866/2410-1311.36.2020.221044 [in Ukrainian].

Kis, O. (2016). Kolektyvna pamiat ta istorychna trauma: teoretychni refleksii na tli zhinochykh spohadiv pro Holodomor [Collective memory and historical trauma: Theoretical reflections in the context of women’s memories of the Holodomor]. *Ukraina Moderna. Mizhnarodnyi intelektualnyi chasopys*, November 22. Retrieved from: <https://uamoderna.com/md/216-216/> [in Ukrainian].

Kozytskyi, A. (2024). Bezbilkovy nabriak [Protein-free edema]. *Hlosarii Holodomoru* [Glossary of the Holodomor]. Zhytomyr: TOV “Vydavnychiy dim “Buk-Druk””, pp. 14–15. [in Ukrainian].

Kozytskyi, A. (2024). Kanibalizm [Cannibalism]. *Hlosarii Holodomoru* [Glossary of the Holodomor]. Zhytomyr: TOV “Vydavnychiy dim “Buk-Druk””, pp. 79–81. [in Ukrainian].

Kozytskyi, A. (2023). Velyka brekhnia. Metody, naratyvy ta dynamika zaperechennia Holodomoru: Monohrafiiia [The great lie. Methods, narratives and dynamics of Holodomor denial: A monograph]. 2nd ed. Zhytomyr: TOV “Vydavnychiy dim “Buk-Druk””, 368 p. [in Ukrainian].

Konkvest, R. (2009). Velykyi teror. Stalinski chystky trydtsiatykh rokiv [The great terror. Stalin's purges of the 1930s]. Lutsk: Volynska mystetska ahentsiia "Teren", pp. 9–16. *Chytyvo. Elektronna biblioteka*, 879 p. Retrieved from: https://chytyvo.org.ua/authors/Conquest_Robert/Velykyi_teror_Stalinski_chystky_trydtsiatykh_rokiv/&S21COLORTERMS=0&S21STR=golodomoru_zaperechennja [in Ukrainian].

Kulchytskyi, S. (2021). Holodomoru zaperechennia [Denial of the Holodomor]. *Entsyklopediia istorii Ukrainy* [Encyclopedia of the History of Ukraine]. Vol. 1: A–Ya. V. Smolii (Ed.) et al. Kyiv: vydavnytstvo "Naukova dumka", 773 p. Institute of History of Ukraine, National Academy of Sciences of Ukraine. Retrieved from: http://www.history.org.ua/?termin=golodomoru_zaperechennja [in Ukrainian].

Lemkin, R. (2009). Radianskyi henotsyd v Ukraini [Soviet genocide in Ukraine]. In R. Serbyn (Ed.), O. Stasiuk (Comp.), *Rafael Lemkin: radianskyi henotsyd v Ukraini. Stattia 28 movamy* [Raphael Lemkin: Soviet genocide in Ukraine. An article in 28 languages] (pp. 37–42). Kyiv: Maisternia knyhy. [in Ukrainian].

Makliuk, O., & Bessonova, M. (2023). Istorychni kolektyvni travmy: osoblyvosti pryiniattia ta podolannia [Historical collective traumas: features of acceptance and overcoming]. *Eminak*, 3 (43), 272–293. Retrieved from: [https://doi.org/10.33782/eminak2023.3\(43\).670](https://doi.org/10.33782/eminak2023.3(43).670) [in Ukrainian].

Meis, J. (2007). Shtuchnyi holod 1933 r. v radiianskii Ukraini: shcho stalosia y chomu? [Artificial famine of 1933 in Soviet Ukraine: What happened and why?]. *Ukrainskyi istorychnyi zhurnal*, (1), 185–200. Retrieved from: http://resource.history.org.ua/publ/journal_2007_1_185 [in Ukrainian].

Mykhailova, O. (2024). Plachyndri, shlikhta, remeni y porushennia sviashchennoho tabu: shcho liudy yily u roky Holodomoru [Flatbreads, horseflesh, belts, and the breaking of sacred taboos: What people ate during the Holodomor]. *Fakty*, November 23. Retrieved from: <https://fakty.com.ua/ua/ukraine/suspilstvo/20241123-plachyndri-shlihta-remeni-i-porushennya-svyashhennogo-tabu-shho-lyudy-yily-u-roky-golodomoru/> [in Ukrainian].

Movchan, O. (2024a). Buksyrni bryhady [Tractor brigades]. *Hlosarii Holodomoru* [Glossary of the Holodomor], pp. 25–26. Zhytomyr: TOV "Vydavnychiy dim "Buk-Druk"". [in Ukrainian].

Movchan, O. (2024b). Silkory [Village correspondents]. *Hlosarii Holodomoru* [Glossary of the Holodomor], pp. 163–164. Zhytomyr: TOV "Vydavnychiy dim "Buk-Druk"". [in Ukrainian].

Naimark, N. (2011). Henotsydy Stalina [Stalin's genocides]. Kyiv: Vydavnychiy dim "Kyievo-Mohylianska Akademiia", 135 p. [in Ukrainian].

Ohienko, V. (2013). Istorychna travma Holodomoru: problema, hipoteza ta metodolohiia doslidzhennia [The historical trauma of the Holodomor: Problem, hypothesis, and methodology of research]. *Natsionalna ta istorychna pamiat*, (6), 145–156. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ntip_2013_6_16 [in Ukrainian].

Orlova, T. (2009). Ukrainska selianka za umov kolektyvizatsii ta Holodomoru: istoriografichniy analiz [The Ukrainian peasant woman under collectivization and the Holodomor: A historiographical analysis]. *Etnichna istoriia narodiv Yevropy* [Ethnic History of the Peoples of Europe], (28), 56–64. Retrieved from: http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?I21DBN=LINK&P21DBN=UJRN&Z21ID=&S21REF=10&S21CNR=20&S21STN=1&S21FMT=ASP_meta&C21COM=S&S21P03=FILA=&S21STR=eine_2009_28_9 [in Ukrainian].

Pastushenko, T. (2016). "... Na radist ne bulo syl". Spohady pro holod, viinu, kontstabori ta vyzvolennia ["... There was no strength for joy". Memories of famine, war, concentration camps, and liberation]. *Istorychna pravda*, May 4. Retrieved from: <https://www.istpravda.com.ua/articles/2016/05/4/149071/> [in Ukrainian].

Pro Holodomor 1932–1933 rokiv v Ukraini. Zakon Ukrainy. Dokument 376-V, 28 lystopada [On the Holodomor of 1932–1933 in Ukraine. Law of Ukraine. Document 376–V, November 28]. (2006). *Verkhovna Rada Ukrainy. Zakonodavstvo Ukrainy*. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/376-16#Text> [in Ukrainian].

Svitova istoriia henotsydu. Lektsiia Normana Naimarka [World history of genocide. A lecture by Norman Naimark]. (2015). Transcript and translation: I. Bihun, with participation of L. Zarichniak. *Istorychna pravda*, October 15. Retrieved from: <https://www.istpravda.com.ua/articles/560d25602670e/> [in Ukrainian].

Semenenko, A., Kulyk, V., & Tsykhuliak, I. (2025). Filosofski aspekty kolektyvnoi pamiaty: istorychna travma ta pereosmyslennia mynuloho [Philosophical aspects of collective memory: Historical trauma and rethinking the past]. *Naukovo-teoretychnyi almanakh Hrani*, 28 (2), 80–87. Retrieved from: <https://doi.org/10.15421/172542> [in Ukrainian].

Serbyn, R. (2009). Kontsepsiia zlochynu henotsydu Rafaelia Lemkina ta yoho analiz ukrainskoho henotsydu [Raphael Lemkin's concept of the crime of genocide and his analysis of the Ukrainian genocide]. In R. Serbyn (Ed.), O. Stasiuk (Comp.), *Rafael Lemkin: radianskyi henotsyd v Ukraini. Stattia 28 movamy*. (pp. 1–30). Kyiv: Maisternia knyhy. [in Ukrainian].

Sydooruk, A. (2012). Velych i trahediia Dzheimsa Meisa [The greatness and tragedy of James Mace]. *Detektor media*, February 18. Retrieved from: <https://detector.media/withoutsection/article/69697/2012-02-18-velych-i-tragediya-dzheyma-meisa/> [in Ukrainian].

Tereshchuk, H. (2024). Rafael Lemkin vynaishov termin “henotsyd”. Shcho pov’iazue pravnyka z ukrainsiamy i Holodomorom? [Raphael Lemkin coined the term “genocide.” What connects the lawyer to Ukrainians and the Holodomor?]. *Radio Svoboda*, December 9. Retrieved from: <https://www.radiosvoboda.org/a/henotsyd-holodomor-zlochyny-pokarannya-ukrayina/33229220.html> [in Ukrainian].

Tylishchak, V. (2016). Ponad 5000 masovykh vystupiv. Yak ukrainske selo chynylo sprotyv kolektyvizatsii [Over 5,000 mass protests. How the Ukrainian village resisted collectivization]. *Istorychna pravda*, November 23. Retrieved from: <https://www.istpravda.com.ua/articles/2016/11/23/149335/> [in Ukrainian].

Shtohrin, I. (2021). “Nam dosi ne viriat, shcho take mohlo buty”: rozpovidi predstavnykiv svitovoi Merezhi nashchadkiv Holodomoru [“They still don’t believe this could have happened”: Stories of members of the global Network of Holodomor Descendants]. *Radio Svoboda*, November 27. Retrieved from: <https://www.radiosvoboda.org/a/merezhi-nashchadkiv-holodomoru-videorozpovidi/31577513.html> [in Ukrainian].

Sokolovska, O., Dziurakh, Y., Kristinyak, M., Petrukha, N., & Nazaruk, M. (2022). The impact of military actions on food and labor security. *International Journal of Computer Science and Network Security*, 22 (6), 582–588. <https://doi.org/10.22937/IJCSNS.2022.22.6.72>

Дата надходження статті: 03.10.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Радіонова Наталія Василівна,
*доктор філософських наук, професор,
 завідувач кафедри філософії імені професора М.Д. Култаєвої
 Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди
orcid.org/0000-0001-7624-5539
radionova_natali@i.ua*

РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ТЕХНІЧНОЇ ТВОРЧОСТІ У ПРОСТОРІ ПРИРОДНОГО І ШТУЧНОГО ДОВКІЛЛЯ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ СЦЕНАРІЮ ЖАХЛИВОГО В ЕКОСИСТЕМАХ ЗЕМЛІ

У статті здійснено комплексний філософсько-антропологічний аналіз ролі технічної творчості в цивілізаційному поступі людства, розглянуто оптимістичну перспективу технічної діяльності людини, пов'язану із прагненням гармонізації та інноваційного вдосконалення штучного і природного довкілля, а також – песимістичну, яка втілюється в образах катастроф, техногенних руїн і екологічних криз. Наведено приклади репрезентації технічної творчості, завдяки яким людство проєктує власні уявлення про владу над природою, водночас провокує ризики й загрози природному довкіллю. Особливу увагу приділено дослідженню феномену «жахливого» у ситуаціях порушення гармонії між природними процесами та техногенним втручанням. Такий підхід забезпечує можливість поєднання естетики жахливого з філософсько-антропологічним і філософсько-культурологічним аналізом, що дозволяє осмислити сценарій жахливого як форму виявлення меж технічної творчості у просторі Землі. У зв'язку із цим намічено низку питань, які потребують філософського осмислення та негайного вирішення на глобальному рівні: чи є технологія визначальною силою чи конструктом соціальної дії; чи може технічна творчість бути орієнтована на сталий розвиток, як цього досягти в інженерній освіті та практиці; чи можна мінімізувати деструкції технічної творчості через відповідальне мислення, демократичні механізми ухвалення рішень та інженерію, орієнтовану на гуманістичні цінності. Доведено, що технічна творчість та інженерна діяльність, будучи основним чинником техногенного розвитку людства, не лише є інструментом прогресу, але й здатні змінювати екосистеми непередбачуваним способом. Осмислення амбівалентності технічної творчості у площині філософії освіти сприятиме формуванню критичного мислення та вихованню екологічно відповідальної та технічно освіченої особистості, здатної оцінювати ризики техногенного розвитку.

Ключові слова: людина, освіта, технічна творчість, соціокультурний вимір, етика відповідальності, інновація, технології, людство, жахливе, інженерія, технічний простір, екосистема, Земля.

Radionova Nataliia,
*Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
 Head of the Department of Prof. M.D. Kultaieva Philosophy
 G.S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University
orcid.org/0000-0001-7624-5539
radionova_natali@i.ua*

REPRESENTATIONS OF TECHNICAL CREATIVITY IN THE SPACE OF THE NATURAL AND THE ARTIFICIAL ENVIRONMENT: A PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS OF THE SCENARIO OF THE HORRIFIC IN THE EARTH'S ECOSYSTEMS

The article undertakes a comprehensive philosophical-anthropological analysis of the role of technical creativity in the civilizational advance of humankind. It considers the optimistic prospect of human technical activity – linked

to the striving for harmonization and innovative improvement of the artificial and the natural environment – as well as the pessimistic one, embodied in images of catastrophes, technogenic ruins, and ecological crises. Examples of the representation of technical creativity are examined, through the prism of which humanity projects its own notions of power over nature while simultaneously provoking risks and threats to the natural environment. Special attention is paid to the study of the phenomenon of “the horrific” in situations of disrupted harmony between natural processes and technogenic intervention. This approach makes it possible to combine the aesthetics of the horrific with philosophical-anthropological and philosophical-cultural analysis, thereby allowing the “scenario of the horrific” to be understood as a mode of revealing the limits of technical creativity within the space of the Earth.

In this connection, a number of questions are outlined that require philosophical reflection and urgent resolution at the global level: Is technology a determining force or a construct of social action? Can technical creativity be oriented toward sustainable development, and how can this be achieved in engineering education and practice? Is it possible to minimize the destructions of technical creativity through responsible thinking, democratic decision-making mechanisms, and engineering oriented toward humanistic values? It is demonstrated that technical creativity and engineering activity, being the principal factor of humanity’s technogenic development, are not only instruments of progress but are also capable of altering ecosystems in unpredictable ways. Reflection on the ambivalence of technical creativity within the field of the philosophy of education will foster the formation of critical thinking and the cultivation of an environmentally responsible and technically educated individual capable of assessing the risks of technogenic development.

Key words: human being, education, technical creativity, sociocultural dimension, ethics of responsibility, innovation, technologies, humankind, horrific, engineering, technical space, ecosystem, Earth.

Актуальність та постановка проблеми в загальному вигляді. Історія людства від винайдення знарядь праці й опанування вогню до сучасних цифрових і біотехнологій невід’ємно пов’язана з технічною творчістю. Водночас зростання технічної могутності людини завжди мало амбівалентний характер. Безперечно, технічні досягнення посилюють життєві ресурси людства, забезпечують комфорт і гарантують безпеку, але й досить часто стають чинником загроз, сприяють реалізації сценарію «жахливого» у природних і соціальних екосистемах Землі. Саме тому є нагальна потреба в осмисленні проявів технічної творчості як у контексті її конструктивного потенціалу, так і в перспективі критичного аналізу руйнівних наслідків для довкілля, культури, людини. Філософського осмислення потребує пошук відповіді на низку дискусійних питань: чи є технологія визначальною силою чи конструктом соціальної дії; чи може технічна творчість бути орієнтована на сталий розвиток, як цього досягти в інженерній освіті та практиці; чи можна мінімізувати деструкції технічної творчості через відповідальне мислення, демократичні механізми ухвалення рішень та інженерію, орієнтовану на «ноосферно-інформаційно-цифрову парадигму освіти» (Пунченко та ін., 2025).

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Теоретико-методологічне підґрунтя даної статті становлять праці, в яких досліджується

взаємодія технологій, людини та довкілля, зокрема, Ж. Атталі, Ю. Гордера, Ф. Лука, К. Фримена, В. Радимена, К. Смайта та інших. Водночас у гармонізації відносин між людиною, технікою та природою важливу роль відіграє філософія, саме тому нагальним є не тільки філософське осмислення цілісного життя планети, з урахуванням множинності модусів життєдіяльності людини (В. Воронкова, С. Доценко, Нікітенко, О. Пунченко й інші), а й започаткування нового напрямку досліджень на перетині науково-технічного й гуманістичного знання «життєтворчості людини та життєтворчості Землі» (Пилипенко, 2020). У цьому контексті артикулюється проблема співіснування людини й Землі як в оптимістичній, так і в песимістичній перспективі сценарію жахливого майбутнього планети.

Філософська рефлексія технічної творчості передбачає також її освітньо-виховні імплікації в широкому проблемному полі філософії культури, виходячи з діалектичного взаємозв’язку природа – людина – техніка не тільки в онтологічному, але й в аксіологічному вимірах (К.-О. Апель, Г. Йонас, М. Гайдеггер, М. Горкгаймер, В. Воронкова, А. Єрмоленко, М. Култаєва, С. Корнієнко, І. Муратова, І. Ригова, О. Яценко).

Метою статті є філософсько-антропологічний аналіз проявів інженерно-технічної творчості в контексті етики відповідальності, що передбачає виявлення подвійної природи технічної творчості й інженерної діяльності як

чинників розвитку цивілізації та як джерела екологічних і соціокультурних ризиків, а також обґрунтування необхідності формування нового гуманітарно-екологічного бачення технічної творчості.

Виклад основного матеріалу. Незважаючи на той факт, що людство досить недавно існує в масштабах Усесвіту, воно постійно висуває домагання на керування і контроль над ним, посиляючись на свій особливий статус Людини-Творця. Безліч винаходів, відкриттів та ідей, принаймні в останні п'ять століть, стверджують віру у всемогутність технічної творчості у фреймах природного і штучного довкілля. Якщо штучне довкілля сприймається людиною як конструкт власної уяви, то природне довкілля людина розглядає як універсальний простір ресурсів, призначених для інноваційних комбінацій технічної творчості й інженерного мислення, завдяки чому констатується сучасний технічний простір.

Насамперед треба зазначити, що цей простір має складну ієрархічну структуру, яка включає сукупність всіх відносин природа – людина – технологія, в яких відбувається зміщення акцентів у бік домінування технології не тільки над природою, але й над людиною. Це панування, спричинене ейфорією людини від «техне», майже невлomite в життєвому циклі людини, бо переважно сприймається як Благо прогресу, конче необхідне для підтримки життєдіяльності. Водночас змушує замислитися над тим, що вже поняття техніки тісно пов'язане з такими умовами, як збереження та догляд. Тут варто дослухатися до застережень Р. Кнодта: «обслуговування стає ключовим словом сучасної доби, а сама Людина вже не господар у власному домі, а дім дає їй накази щодо догляду за ним» (Knodt, 1994, p. 74). Інакше кажучи, людина потрапляє в залежність від того штучного довкілля, яке і є безпосереднім результатом її технічної творчості.

Розуміння образу людини як активного творчого суб'єкта здобуває своє теоретичне осмислення у просторі сучасної філософської антропології. Відповідно до логіки компентаторської антропології, людина долає власну біологічну «недостатність», «незавершеність» через створення штучних форм свого існування (А. Гелен, Г. Плесснер та інші). Закономірністю даного процесу є ствердження оптимістичного

погляду на доцільність втручання у природне довкілля. На думку В. Радимена, «перехід від клімату, який визначала природа, до клімату, який визначає людина, почався кілька тисяч років тому внаслідок, здавалося б, невинних нововведень, пов'язаних із сільським господарством» (Радимен, 2013, с. 16). На цю обставину звертає увагу О. Яценко, роблячи висновок, що саме «класичне розуміння культури як способу обробки землі формує уявлення про сутність цього феномену як стратегії обживання простору та приборкання часу людиною» (Яценко, 2020, с. 320). Отже, очевидно – уособленням образу людини як істоти, яка реалізує себе передусім через працю, технічну винахідливість і здатність перетворювати довкілля, є антропологічна модель і в деякому сенсі теоретичний конструкт – *homo faber*. Результатом інструментально-стратегічної раціональності цього узагальненого образу людини стало «індустріальне виробництво, засноване на досягненнях технічних наук і впровадженні інженерних конструктів у матеріальну сферу» (Пунченко, та ін., 2025, с. 190). Однак, на думку К.-О. Апеля, ця «ситуація людини постає перед людством як етична проблема» (Апель, 2009, с. 38), особливо в сучасну добу інтенсивного розвитку технологій.

Отже, визнання людиною технічного прогресу як вагомого чинника цивілізаційного поступу залишає поза увагою той факт, що навіть поняття «технологія» змінює глобальні дискурси щодо права людини вносити свою частку в розбудову природного довкілля. За слушним спостереженням К. Смайта, «технологія почалася з елементарних кам'яних знарядь, розвитку сільського господарства та здатності впливати на довкілля для користі людини», започаткувавши «свою тріумфальну ходу до підкорення світу та проти невизначеного майбутнього» (Смайт, 2021, с. 92). Але, як пише М. Горкгаймер, «разом з перемогою техніки, з її поступом, з пануванням людей над природою, з їхньою незалежністю, автономією зникає сама автономія, яка заперечує сама себе» (Горкгаймер, 2006, с. 241).

Сучасні глобальні екологічні виклики лише загострюють усвідомлення того, що автономія суб'єкта є відносною, оскільки будь-які прояви технічної творчості чи соціального прогресу обмежені ресурсами біосфери. Однак безліч

репрезентацій інженерно-технічної творчості у просторі буття людини радше стверджують могутність технічної культури, ніж її вразливість. Навіть для маркування епох досить часто використовується як критерій її науково-технічний розвиток та наявність технологічних інновацій. Проте, як свідчить історичний поступ людства, добродісна мудрість людини полягає саме в її вмінні розрізняти добро і зло, «здатності залишатись вірним землі – людському, суспільному довікільно <...> вірність етико-соціальному довікільно є передумовою значущого людського існування» (Шаап, 2012, с. 280).

Адже залежність людини від довікілья є не тільки біологічним фактом, але й культурно-антропологічною константою, на що звертає увагу І. Муратова, яка наголошує на морально-етичному ракурсі дослідження «техне». На думку авторки, щоб визначити роль і статус технологічного мислення в сучасній культурі, варто досягнути цілісності руху природи, суспільства й думки. Вона пише: «Дійсний результат може дати тільки відтворення в онтогенезі суспільного розвитку індивіда філогенезу інтелекту людства в ході суспільно значущої продуктивної праці» (Муратова, 2019, с. 255–256). Погоджуючись з думкою авторки, варто зазначити, що технічна творчість, будучи інтегрованою в соціальну практику, відтворює траєкторію становлення людства як техногенної та культуротворчої спільноти, що передбачає освоєння і критичне переосмислення попередніх досягнень технічної думки, від епохи промислових революцій до інформаційної доби. Саме в такій взаємодії має формуватися творчий потенціал інженерної діяльності, здатної не лише продукувати нові технології, але й забезпечувати їхню гармонізацію з екологічними, культурними та соціальними вимірами буття. Така гармонізація, навіть гуманізація інженерного мислення є важливою в ситуаціях, коли йдеться про бездоганну та стабільну роботу технічних пристроїв, особливо тих, від яких залежать життя і здоров'я людини, або що стосуються збереження балансу екосистем. Навіть незначна похибка інженерного мислення може призвести до непередбачуваних наслідків: «механічні помилки, спричинені неточністю на швидкості півтори сотні кілометрів на годину або на шістнадцятому поверсі хмарочоса, чи посеред операції на серці, можуть мати

жахливі чи навіть летальні наслідки» (Вінчестер, 2019, с. 214).

Як результат, наука й технології в буквальному сенсі змінюють світ, породжуючи амбівалентні смисли технічної творчості, які проявляються в модусі від яскравого прояву інтелектуальної креативності людини до акту ризику, який може перетворитися на загрозу. Один із таких прикладів – це авіаційні катастрофи пасажирського літака “Comet”, які стали болісним свідченням того, що стрімкий технологічний прогрес супроводжується непередбачуваними ризиками. Саме ця ситуація спонукала австралійського винахідника Дейвіда Воррена розробити інноваційний технічний пристрій, широковідомий нині як «чорна скринька» (Олтрейд, 2021, с. 121).

Технічні прориви багато в чому залежать від суспільного запиту на технічну творчість. Такий історичний приклад наводить Ю. Гордер: після низки кораблетрощ англійський парламент у 1714 р. заснував Комісію довгот та пообіцяв грошову винагороду за точний метод визначення довготи. Лише через шістьдесят років Джон Гаррісон розробив морський хронометр і отримав 20 000 фунтів стерлінгів (Гордер, 2023, с. 44). Також варто пригадати, що поява потяга була радикальною інновацією для людини XIX ст., що суперечило звичайним ритмам життя, спричиняло страх і відчуття вразливості перед машиною, її автономією і силою, що виходила за межі людських можливостей. Згодом потяги ввійшли у звичайний ритм людського життя, перетворившись на символ масштабної трансформації суспільного буття. Формування нової транспортно-комунікаційної системи стало початком Другої промислової революції (Фрімен, Франсиско, 2008, с. 59). Певна річ, що вище рівень технологічного розвитку суспільства, то активніше техніка набуває автономії, вона вже не лише інструмент у руках людини, а система зі складними внутрішніми законами, що задає власну логіку людському буттю. Відбувається порушення балансу між технічним і людським, бо людське опиняється під тиском самодостатнього технічного. Адже технологічні інновації відбуваються швидше, ніж культурна адаптація людини до цих інновацій, як наслідок, швидке відчуження Людини-Творця від результату власної технічної творчості. Це призводить

до зміни антропологічного статусу людини, вона сама починає розглядатися як «технічний об'єкт», цьому сприяє вибухоподібний розвиток біоінженерії та нейробіології, не в останню чергу спричинений цифровими технологіями. Така подвійність є свідченням того, що конструктивне і деконструктивне в науці та технологіях не існують відокремлено, а утворюють діалектичну єдність, у якій визначальну роль відіграє рівень етичної відповідальності Людини-Творця.

Висновки. Отже, репрезентації технічної творчості у природному і штучному довкіллі водночас засвідчують як невичерпність людського інтелекту та практичної уяви, так і відкриті та приховані загрози, що здатні руйнувати як окреме життя, так і планетарне буття загалом. У сучасному світі руйнівні наслідки

технічної творчості даються взнаки в декількох жахливих сценаріях в екологічному, соціально-політичному та культурно-антропологічному векторах життєдіяльності людини: неконтрольоване застосування технологій спричинило низку глобальних криз – від масштабного забруднення до радикальних кліматичних змін; використання технічних досягнень у військовій сфері призвело до глобалізації насильства та воєнної агресії; домінування техніки спричинює зміни в антропологічних характеристиках людини, формується новий тип мислення та чуттєвості, підпорядкований технократичній логіці ефективності й продуктивності, що спричинює девальвацію гуманістичних і ціннісних орієнтирів. Звідси випливає необхідність освітніх і виховних імплікацій технічної творчості.

Список використаних джерел:

- Апель, К.-О. (2009). *Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі* (В. Купрін, Пер. з нім.). Київ: Дух і Літера, 430 с.
- Атталі, Ж. (2022). *Історії про море* (М. Марченко, Пер. із фр.). Київ: Ніка-Центр, 212 с.
- Вінчестер, С. (2019). *Перфекціоністи. Як інженери створили сучасний світ* (Є. Даскал, Пер. з англ.). Харків: Віват, 448 с.
- Гордер, Ю. (2023). *Нині світ у наших руках* (М. Никончук, Пер. з норвез.). Львів: Літопис, 120 с.
- Горкгаймер, М. (2006). *Критика інструментального розуму*. Київ: ППС-2002, 282 с.
- Муратова, І. (2019). *Технологія: універсалізація та уніфікація соціального буття. Монографія*. Київ: Міленіум, 352 с.
- Олтрейд, Д. (2021). *Нове мислення. Від Айніштайна до штучного інтелекту. Наука і технології, що змінили світ* (І. Возняк, Пер. з англ.). Харків: Віват, 368 с.
- Пилипенко, С. (2020). *Земля у філософському постнекласичному дискурсі: монографія*. Харків: ФОП Панов А. М., 316 с.
- Пунченко, О., Воронкова, В., & Пунченко, Н. (2025). Ноосферно-інформаційно-цифрова парадигм освіти як синтез традицій якості та динаміки інновацій. *Humanities Studies*, 23 (100), 188–198.
- Радимен, В. (2013). *Плуг, мор і нафта: Як людство здобуло контроль над кліматом* (Т. Цимбал, Пер. з англ. та наук. ред.). Київ: Ніка-Центр, 272 с.
- Смайт, К. (2021). *Цілісне життя планети: возз'єднання землі, історії, тіла та розуму*. Київ: Ніка-Центр, 208 с.
- Тведт, Т. (2013). *Подорож у майбутнє води* (І. Сабор, Пер. з норвезьк.). Київ: Ніка-Центр, 232 с.
- Фрімен, К., & Франсиско Л. (2008). *Як час спливає. Від епохи промислових революцій до інформаційної революції* (Р. Качук, Пер. з англ.). Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 510 с.
- Шаап, С. (2012). *Прощання із Всемогутнім: Переоцінка етичного життя* (І. Лозовий, Пер. з англ.). Київ: Вид-во Жупанського, 294 с.
- Яценко, О. (2020). *Метафізика культури: від онтології до технології, від реальності до віртуальності*. Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 353 с.
- Knodt, R. (1994). *Ästhetische Korrespondenzen. Denken im technischen Raum*. Stuttgart: Reclam. 166 s.

References:

- Apel, K.-O. (2009). *Dyskurs i vidpovidalnist: problema perekhodu do postkonventsionalnoi morali* [Discourse and responsibility: The problem of transition to postconventional morality]. Kyiv: Dukh i Litera [in Ukrainian].
- Attali, Zh. (2022). *Istorii pro more* [Stories about the sea]. Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].
- Vinchester, S. (2019). *Perfektsionisty. Yak inzheneri stvoryty suchasnyi svit* [The perfectionists: How engineers created the modern world]. Kharkiv: Vivat [in Ukrainian].

- Order, Yu. (2023). Nyni svit u nashykh rukakh [Now the world is in our hands]. Lviv: Litopys [in Ukrainian].
- Horkhaimer, M. (2006). Krytyka instrumentalnoho rozumu [Critique of instrumental reason]. Kyiv: PPS-2002 [in Ukrainian].
- Muratova, I. (2019). Tekhnolohiia: universalizatsiia ta unifikatsiia sotsialnoho buttia [Technology: Universalization and unification of social being]. Kyiv: Milenium [in Ukrainian].
- Oltreid, D. (2021). Nove myslennia. Vid Aynshtaina do shtuchnoho intelektu. Nauka i tekhnolohii, shcho zminyly svit [New thinking: From Einstein to artificial intelligence. Science and technologies that changed the world]. Kharkiv: Vivat [in Ukrainian].
- Pylypenko, S. (2020). Zemlia u filosofskomu postneklasychnomu dyskursi [The Earth in the philosophical post-nonclassical discourse]. Kharkiv: FOP Panov A. M. [in Ukrainian].
- Punchenko, O., Voronkova, V., & Punchenko, N. (2025). Noosfero-informatsiino-tsyfrova paradyhma osvity yak syntezy tradytsii yakosti ta dynamiky innovatsii [The noospheric–informational–digital paradigm of education as a synthesis of quality traditions and the dynamics of innovation]. Humanities Studies, 23 (100), 188–198. <https://doi.org/10.32782/hst-2025-23-100-20> [in Ukrainian].
- Radymen, V. (2013). Pluh, mor i nafta: yak liudstvo zdobulo kontrol nad klimatom [Plough, plague, and oil: How humankind gained control over the climate]. Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].
- Smaït, K. (2021). Tsilisne zhyttia planety: vozziiednannia zemli, istorii, tila ta rozumu [The planet's holistic life: Reuniting Earth, story, body, and mind]. Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].
- Tvedt, T. (2013). Podorozh u maibutnie vody [Journey into the future of water]. Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].
- Frimen, K., & Fransysko, L. (2008). Yak chas splyvaie. Vid epokhy promyslovykh revoliutsii do informatsiinoi revoliutsii [As time goes by: From the era of industrial revolutions to the information revolution]. Kyiv: Vyd. dim “Kyievo-Mohylianska akademiia” [in Ukrainian].
- Shaap, S. (2012). Proshchannia iz Vsemohutnym: pereotsinka etychnoho zhyttia [Farewell to the Almighty: Reassessing ethical life]. Kyiv: Vyd-vo Zhupanskoho [in Ukrainian].
- Yatsenko, O. (2020). Metafizyka kultury: vid ontolohii do tekhnolohii, vid realnosti do virtualnosti [Metaphysics of culture: From ontology to technology, from reality to virtuality]. Kyiv: Vyd-vo NPU imeni M. P. Drahomanova [in Ukrainian].
- Knodt, R. (1994). Ästhetische Korrespondenzen. Denken im technischen Raum [Aesthetic correspondences: Thinking in the technical space]. Stuttgart: Reclam [in German].

Дата надходження статті: 05.10.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК 338.2:355.1]:94

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.29>**Сагайдак Ілля Вадимович,***кандидат економічних наук,**докторант кафедри соціальної філософії,**філософії освіти та освітньої політики**Українського державного університету імені Михайла Драгоманова**orcid.org/0009-0000-8622-3704**i.v.sahaidak@udu.edu.ua*

РОЛЬ МІЛІТАРНОГО СЕКТОРУ В ЕКОНОМІЧНІЙ ПОЛІТИЦІ: ІСТОРИЧНИЙ ВИМІР

У статті здійснено глибокий історико-економічний аналіз мілітарного сегменту як структурного елементу економічних систем у різні історичні епохи та політичні режими. Досліджено двоаспектну природу мілітаризації: з одного боку – як фактор економічного стимулювання, індустріалізації та технологічного прогресу, а з іншого – як джерело ресурсного виснаження, бюджетних перекосів, соціальної нерівності та репресивного контролю з боку держави.

Проаналізовано історичну динаміку взаємодії між війною, економікою та політикою, акцентовано тісне переплетення військової могутності з економічною ефективністю. Здійснено порівняльний аналіз мілітаризації економіки СРСР, фашистської Німеччини та Північної Кореї, яка виступала інструментом політичного контролю та геополітичного тиску, водночас сприяла інституційному занепаду, порушенню соціального балансу та технологічному гальмуванню цивільних галузей.

Висвітлено роль мілітарного сектору в кон'юнктурному зростанні капіталістичних економік, зокрема в контексті приватного бізнесу, який отримував надприбутки під час воєнних конфліктів, що породжувало моральні й етичні суперечності. Розглянуто економічні наслідки гонки озброєнь, перетворення військово-промислового комплексу на домінуючу силу у плановій економіці, а також вплив військових витрат на інші сектори: соціальну сферу, освіту, охорону здоров'я.

Виявлено парадокси мілітаризації – її здатності водночас активізувати виробництво та поглиблювати кризові явища, створювати робочі місця та підривати людський капітал, стимулювати інновації та спричиняти дегуманізацію суспільства. Обґрунтовано необхідність балансування мілітарного сегменту в межах національної економіки, з урахуванням безпекових викликів, гуманітарних пріоритетів та стратегічної стійкості.

Ключові слова: мілітаризація економіки, військово-промисловий комплекс (ВПК), тоталітарні режими, економіка війни, військові витрати, державна політика.

Sahaidak Illia,*PhD in Economics,**Doctoral Candidate at the Department of Social Philosophy,**Philosophy of Education and Educational Policy**Dragomanov Ukrainian State University**orcid.org/0009-0000-8622-3704**i.v.sahaidak@udu.edu.ua*

THE ROLE OF THE MILITARY SECTOR IN ECONOMIC POLICY: A HISTORICAL PERSPECTIVE

This article presents an in-depth historical and economic analysis of the military segment as a structural element of economic systems across various historical epochs and political regimes. The dual nature of militarization is examined: on one hand – as a driver of economic stimulation, industrialization, and technological progress; on the other – as a source of resource depletion, budgetary imbalances, social inequality, and repressive state control.

The article analyzes the historical dynamics of the interaction between war, economy, and politics, highlighting the close intertwining of military power with economic efficiency. A comparative analysis of the militarization of the economies of the USSR, fascist Germany, and North Korea is conducted. In these cases, militarization served as an instrument of political control and geopolitical pressure, while simultaneously contributing to institutional decline, disruption of social balance, and technological stagnation of civilian sectors.

The role of the military sector in the cyclical growth of capitalist economies is also examined, particularly in the context of private business, which reaped superprofits during armed conflicts – raising moral and ethical controversies. The article explores the economic consequences of the arms race, the transformation of the military-industrial complex into a dominant force in planned economies, and the impact of military expenditures on other sectors such as the social sphere, education, and healthcare.

The paradoxes of militarization are identified – its ability to simultaneously stimulate production and deepen crises, create jobs and undermine human capital, promote innovation and contribute to the dehumanization of society. The article substantiates the need to balance the military segment within the national economy, taking into account security challenges, humanitarian priorities, and strategic resilience.

Key words: militarization of the economy, military-industrial complex (MIC), totalitarian regimes, war economy, military expenditures, state policy.

Актуальність дослідження. Проблема дослідження полягає в суперечливій ролі мілітарного сегменту в економічному розвитку держав. З одного боку, мілітаризація часто слугує каталізатором індустріалізації, технічного прогресу, розвитку інфраструктури та посилення національної безпеки. З іншого – вона несе загрозу ресурсного виснаження, соціально-економічного дисбалансу, репресивного державного контролю, деградації людського капіталу та занепаду цивільних галузей економіки.

Дослідницький інтерес зосереджується на визначенні історичних закономірностей і механізмів впливу мілітарного сектору на економіку в різні епохи та політичні режими. Особливо актуальним є виявлення меж доцільності мілітаризації, аналіз її наслідків у контексті національної безпеки, економічної стабільності, гуманітарних пріоритетів і соціальної справедливості.

В основі проблеми лежить потреба у формуванні збалансованої державної політики, що враховує як безпекові виклики, так і загрози, пов'язані з гіпертрофованим розвитком військово-промислового комплексу, особливо в умовах тоталітарного управління.

Метою статті є історико-економічний аналіз мілітарного сектору як структурного елементу національних економік у різні історичні епохи, визначення його двоїстої природи – від стимулювального чинника індустріалізації, технічного прогресу та посилення національної безпеки до джерела ресурсного виснаження, соціального дисбалансу й деградації цивільних галузей.

Виклад основного матеріалу. Воєнна промисловість та наукові відкриття в галузі

військової науки є рушійною силою розвитку економіки як у воєнний, так і в повоєнний часи. В історії людства відома низка прикладів, коли саме воєнна галузь економіки ставала локомотивом економічних змін у державі, засобом інтенсифікації економічних процесів. У зв'язку із цим доречно зупинитись на історичній ролі мілітарного сегменту в розвитку економіки.

В. Подлесна характеризує дану проблему загалом і зауважує, що воєнна й економічна політика демонструють тенденцію до взаємозумовленості від існування прадавніх цивілізаційних систем. Розвиток економічного потенціалу суспільства, який задовольняє соціально-економічні потреби людини, привів до поділу праці, створення надлишкового продукту, як наслідок, до появи соціально-класової нерівності, що відображалась у ступені доступу до приватної власності. Одночасно зі становленням інституту приватної власності формуються два протилежні напрями діяльності, що мають зміцнювати соціально-державні утворення – войовничо-загарбницький і мирний, тобто праця. Останній вид діяльності пов'язаний зі створенням сукупного соціально-економічного продукту, а інший – з відчуження матеріальних активів насильницьким шляхом в інших, зазвичай слабших, народів, соціальних груп тощо. Інституціональні передумови для таких процесів забезпечуються соціальними структурами, які захищають право вищих соціальних груп суспільства на здійснення войовничо-загарбницької діяльності. «Насамперед це інститут приватної власності на найважливіші для конкретної історичної доби чинники виробництва. Існує войовничо-загарбницька

діяльність внутрішнього і зовнішнього характеру. Внутрішня – це діяльність із привласнення більшої частини виробленого сукупного суспільного продукту. Зовнішня – це діяльність, спрямована на загарбницьке освоєння зовнішніх матеріальних умов, необхідних для подальшого розвитку продуктивних сил (Подлесна, 2013, с. 75).

Отже, мілітарний складник у розвитку економіки по своїй суті зумовлений агресивною природою людини, її схильністю до завоювання та підкорення інших народів, держав, їхніх ресурсів, що має бути забезпечено власною військовою могутністю.

Роль мілітарного сегменту в розвитку держави, зокрема й економіки, свого часу визначав відомий дослідник М. Ман, який підкреслював, що мілітаризм є однією з найважливіших і найпотужніших характеристик суспільних організацій. Саме він є виразником і концентрованим виявом національно-культурного та соціально-класового інстинкту самозбереження. Це основний інстинкт, що відтворюється у сталих і традиційних формах існування націй. На його думку, історія мілітаризму демонструє сутнісні характеристики цивілізаційного розвитку людства та його головну рушійну силу. Водночас дослідження капіталістичного мілітаризму сприяє розкриттю прихованих та не завжди очевидних коренів капіталізму (Mann, 1984).

У всі історичні періоди розвитку людства мілітарний сегмент економіки відігравав важливу роль для інтенсифікації економічної системи, але водночас, у разі надмірного його зростання, ставав негативним чинником (гальмом) соціально-економічного прогресу.

Як доводять науковці, надмірна мілітаризація економіки держави, її зовнішньої і внутрішньої політики призводить до посилення гонки озброєнь, збільшення чисельності війська та бюджетних витрат на військову сферу. У підсумку відбувається розростання військово-промислового комплексу (далі – ВПК), можуть виникати ознаки (сегментні або системні) внутрішньої економічної кризи, що проявляється у збагаченні військово-політичної еліти держави, а також у деструктивних бюджетних процесах і виснаженні ресурсів надмірно мілітаризованої країни, що супроводжується падінням внутрішніх соціально-економічних показників, зниженням життєвого рівня основної маси

населення, зменшенням витрат на соціальні програми, освіту й охорону здоров'я.

Звертаючись до історії питання, зауважимо, що проблема мілітаризації країни загалом і економіки зокрема постала у зв'язку з наполеонівськими війнами. Варто зазначити, що сам термін «мілітаризм» уперше було використано в середині XIX ст. для характеристики режиму Наполеона III у Франції. Після франко-прусської війни 1870–1871 рр. і особливо на початку XX ст. мілітаризм як явище набув глобальних масштабів, що було зумовлено жорсткою конкуренцією та загостренням суперечностей між впливовими капіталістичними країнами. Надалі, після Другої світової війни, мілітаризм став складником політики протистояння двох соціально-політичних систем (капіталістичної та комуністичної), що призвело до холодної війни. У цей період найнебезпечнішим виявом мілітаризму було нарощення ракетно-ядерних озброєнь США та СРСР (Перепелиця, 2019).

Для підтримання конкурентних переваг у військовій сфері країни в різні історичні часи забезпечували відповідний розвиток військової промисловості, переводили окремі галузі економіки в мирний час у режим «подвійного призначення» – воєнний і цивільний. Особливого розвитку мілітарний сектор економіки набував під час війни, коли держави змушені були витрачати значні ресурси на військово-промислову галузь.

Після проведення аналізу історичного досвіду людства можна констатувати, що мілітарний сегмент є традиційним складником існування економіки країн – у разі його помірного розвитку він сприяє активізації економічних процесів, забезпечує обороноздатність держави, натомість гіпертрофована мілітаризація економіки стає причиною системної економічної кризи, згодом детермінує занепад соціальної сфери та диспропорцію галузей економічної системи загалом.

Кожна держава протягом історичного розвитку намагалась знайти оптимальне співвідношення витрат на мілітарні та цивільні потреби. Від вдалого вирішення цієї проблеми напряму залежало як загальне економічне процвітання країни, так і розвиток її окремих сегментів.

На переконання К. Возьного, будь-яка війна була «золотим дном» для активізації приватного бізнесу. У великому приватному бізнесі

такі факти зазвичай не афішуються, але значні капітали створювались бізнесом під час криз, воєн, масового зубожіння населення, банкрутства країн. Це зумовлено тим, що збільшення чисельності війська під час війни потребує значних обсягів озброєння, продуктів харчування, амуніції, техніки, боєприпасів, паливо-мастильних матеріалів, запчастин тощо (Возьний, 2010, с. 13).

На нашу думку, розвиток мілітарного сегменту економіки варто оцінювати і з духовного, морального погляду – з одного боку, зміцнення потенціалу армії сприяє посиленню національної безпеки, дозволяє захистити власний народ від знищення, а із другого – мілітарний бізнес може перерости в «бізнес на крові», особисті інтереси підприємців, задіяних у військових замовленнях, можуть стати первинними щодо таких цінностей, як патріотизм, гуманізм, справедливість.

У результаті проведеного аналізу впливу війни на розвиток економіки автори британського *“The Economist”* зазначають, що Друга світова війна пришвидшила прогрес у таких галузях, як ракетобудування, обчислювальна техніка, ядерні технології, сприяла появі інших відкриттів. Водночас, ця війна забрала життя приблизно шістдесяті мільйонів людей, фактично позбавивши економіки низки країн значної кількості робітників і суттєво знизивши рівень їхнього людського капіталу. Також варто враховувати, досліджуючи жорсткі економічні реалії, жахливі людські трагедії, що були спричинені війною. Автори даної роботи констатують – «не посперечаєшся, що підготовка до війни може сприяти економічному зростанню, наприклад, згадаймо Манхеттенський проєкт, утім, це не означає, що для його втілення мають бути пожертвовані сотні тисяч життів» (Чи може економіка виграти від війни, 2014).

Отже, історична роль мілітарного сегменту в розвитку економіки є суперечливою. З одного боку, якщо мілітарний сегмент економіки органічно вплетений в економічну систему держави й не створює диспропорцій щодо розвитку інших галузей, він відіграє позитивну роль, може стати локомотивом прогресу окремих секторів економіки та всього економічного організму. Із другого боку, наскрізна мілітаризація економіки зазвичай призводить до непропорційного розподілу валового національного

продукту, деградації інших економічних сегментів, не задіяних у військово-промисловому комплексі. Також мілітаризація економіки є необхідним кроком під час війни, який забезпечує обороноздатність держави, зміцнює національну безпеку. Історія свідчить, що розвиток мілітарного сегменту економіки може стати тригером для активізації інших економічних підсистем, відіграти роль технологічного та наукового флагмана.

Для деталізації вищезначених тез зосередимо увагу на мілітаризації економіки у країнах агресивно-тоталітарного типу. Як відомо, мілітаризація економіки є іманентною рисою всіх тоталітарних держав, які перебувають у стані явної або удаваної ворожнечі з багатьма країнами та перманентно готуються до війни. Фактично мілітаризація економіки виступає чинником мобілізації суспільства та виправдовує жорстку систему управління громадянами й упровадження суворої системи покарання (навіть за незначні правопорушення). Розглянемо особливості мілітаризації економіки тоталітарних держав на прикладі СРСР, фашистської Німеччини, Північної Кореї.

Значне зростання мілітарного сегменту економіки розпочалось у СРСР у 30-х рр. XX ст., коли радянські керівники усвідомили науково-технічне та технологічне відставання держави на тлі реальної загрози майбутньої війни. СРСР за різними параметрами наукового, промислового та військово-технічного характеру відставав від західних країн орієнтовно на п'ятдесят – сто років, цей розрив необхідно було подолати за десять років. Саме в цей час розпочинається так звана індустріалізація, яка супроводжувалась небаченими параметрами гонки озброєнь. У той час оборонно-промисловий комплекс СРСР насичують найсучаснішими технологіями, кваліфікованими інженерними та робочими кадрами, залучають до модернізації ВПК іноземних фахівців. Результати цих процесів такі: «Упродовж 1932 р. у СРСР було випущено 3 032 танки й танкетки, для порівняння – у Франції тільки 280, а у Великій Британії – 405. Тільки один Харківський паровозобудівний завод ім. Комінтерну впродовж 1932–1933 рр. випустив 620 танків. Собівартість кожного була в межах 60 тис. рублів, разом – 37,2 млн рубля. За гроші, витрачені на виробництво радянських

танків, можна було купити, за тогочасними цінами, 148,8 тис. т борошна й прогостувати 1 млн осіб упродовж шести місяців» (Козицький, 2012, с. 55).

Можна констатувати, що сталінське керівництво розпочало змагання радянського ВПК з воєнною індустрією західних країн, готуючись до війни. Маючи перспективні плани наздогнати та перегнати демократичні країни, передусім США, за мілітарними показниками, керівництво СРСР свідомо заклало основи для дисбалансу між воєнними і цивільними сегментами економічної системи – випуск товарів широкого вжитку, соціальна сфера мали другорядне значення порівняно з військовими потребами. Лідери капіталістичних держав також дбали про технологічне переоснащення ВПК на основі конкуренції, залучення приватного бізнесу тощо. А в Радянському Союзі діяла бюрократизована та негнучка адміністративно-командна система, яка заважала оперативно реагувати на зміни економічної кон'юнктури. «Закордонні економісти Л. Мізес, Ф. Хайєк вказували на іманентні властивості вульгаризованих уявлень про закони економіки, що відсікали ринкові відносини, вільну конкуренцію та приватну власність і автоматично прирікали створену панівною верхівкою СРСР соціально-економічну систему на періодичні кризові явища та кінцевий програш у змаганні з розвиненими капіталістичними країнами» (Ветров & Саханчук, 2022, с. 11).

Мілітаризація економіки в Радянському Союзі супроводжувалась посиленням репресій проти власних громадян, згортанням громадянських прав і свобод, перетворенням держави на «військову казарму».

Необхідно зазначити, що мілітаризація економіки СРСР була зумовлена природою тоталітаризму та постулатами комуністичної ідеології (боротьба за перемогу комунізму у планетарному масштабі, ідея перманентної революції та класової боротьби), що накладало відбиток на структуру й особливості функціонування ВПК.

Загалом, структура радянського ВПК була закамурфльована за різноманітними зв'язками з інститутами військового та невійськового характеру: політичні інститути (ЦК КПРС), військові інститути (армія і флот), військово-політичні структури (МВС і Державної безпеки),

адміністративні та господарські інститути («Держплан», «Госснаб», міністерства і відомства). Відповідно кожні з них, у межах своїх повноважень, реалізовували різноманітні загальні та спеціальні функції щодо розвитку та зміцнення ВПК Радянського Союзу. У своїй єдності дані інституції являли собою адміністративний стрижень військово-мобілізаційної державної системи, яка була спрямована, у разі війни, на перетворення країни на єдиний централізований військово-оборонний комплекс. У різні історичні періоди існування СРСР склад інституцій, що були відповідальними за функціонування оборонного комплексу держави, зазнавав трансформацій (Сальнікова, 2014).

Надалі (80–90-ті рр. XX ст.) гіпертрофований ВПК став однією із ключових причин економічного занепаду СРСР – воєнні видатки неухильно збільшувались, що зумовило негативні процеси в економіці. Стало цілком зрозуміло, що досягнути паритету в гонці озброєнь, військово-промислових можливостях між США та СРСР є вкрай проблематичним для економіки «країни Рад». У цей період економіка США була на підйомі, демонструвала стійке зростання і випереджала СРСР за низкою ключових показників, як-от: собівартість продукції, технологічність економічних галузей, швидкість упровадження інновацій у виробничий процес, кооперація з іншими країнами тощо. Натомість Радянський Союз перейшов у затяжний кризовий період, який охопив усі сфери політичного, суспільно-економічного, духовного життя і, у підсумку, призвів до розпаду радянської імперії. Необхідно підкреслити, що «радянська економічна система мала набагато більше навантаження, ніж США в гонці озброєнь. Воно було пов'язано із забезпеченням населення загальнодоступними найважливішими соціальними благами, які надавалися безкоштовно: гарантоване працевлаштування, безоплатна освіта, медицина, доступне житло, низька вартість комунальних послуг. Також військово-промисловий комплекс не виконував достатньою мірою ні мультиплікативної для економіки, ні антициклічної функцій» (Майовець & Ярема, 2015, с. 200–201).

Радянська економіка була переобтяжена й значними фінансово-економічними, воєнними, ресурсними зобов'язаннями перед країнами-сателітами соціалістичного табору та їх симпатиками, надаючи їм фактично

безкоштовно природні ресурси, військову допомогу, матеріально-технічне обладнання та інше. Непомірні витрати на ВПК своєї країни та країн-союзників ще більше посилювали кризові явища в економічній системі Радянського Союзу.

Вочевидь, надмірна мілітаризація економіки в СРСР виснажувала ресурси країни, робила її неконкурентною в інших економічних галузях порівняно із західними країнами. Мілітаризація економіки як підґрунтя гонки озброєнь призвела в підсумку до значних диспропорцій у народному господарстві та стала одним із чинників розпаду Радянського Союзу.

Схожі з радянськими процеси в економіці відбувались і у фашистській Німеччині, яка за часів Гітлера почала здійснювати агресивну зовнішню політику та готуватись до війни. У цьому контексті О. Шевченко підкреслює, що «нацистська ідеологія почала впроваджуватись в усі сфери державного, громадського, культурно-освітнього життя. Почалась повна мілітаризація економіки, уся промисловість працювала на підготовку країни до війни для реалізації ідеї «життєвого простору» для німців» (Шевченко, 2008, с. 23).

Нацистська ідеологія, як і комуністична, була спрямована на зовнішню експансію, повернення територій, утрачених Німеччиною в результаті «несправедливого» Версальського мирного договору, що передбачало тотальну мілітаризацію економіки, держави та суспільства.

Речник Інституту національної пам'яті й історик доктор Рафал Лескевич в описі агресивної, мілітарної природи фашистської Німеччини та функціонування її економіки зазначає, що витрати на військо та його потреби становили кілька десятків відсотків бюджету Третього рейху. Ця країна досить швидко могла стати банкрутом, на чому наголошували економічні фахівці. Декілька років поспіль дана держава не змогла б утриматись, якби не війна. Для Німеччини війна була необхідна як засіб розширення «життєвого простору» та технологія пограбування народів, що відкривала шлях до матеріальних активів завойованих держав (Польщі, зокрема). На думку вищезгаданого науковця, «німці в окупованій Польщі грабували промисловість та захоплювали польські заводи для власних потреб, а до поляків ставилися як до дешевої робочої сили» (Речник

Інституту національної пам'яті: економіка Третього рейху потребувала війни, 2023).

Фактично німецька концепція мілітаризації економіки тих часів передбачала активне залучення матеріальних ресурсів та робочої сили з окупованих територій, широкомасштабне пограбування держав і народів.

Історики свідчать, що під час Другої світової війни в нацистській Німеччині примусово працювало приблизно 9–10 млн працівників із двадцяти шести держав Європи. Понад два мільйони таких робітників було примусово вивезено з території України. «На міжнародному воєнному процесі в Нюрнберзі націонал-соціалістична «програма рабської праці» була одним із чотирьох головних пунктів звинувачення проти провідних німецьких політиків та промисловців і кваліфікувалася як злочин проти людства» (Маршицька & Болтаєвський, 2014, с. 170).

Фашисти створили розгалужену систему концентраційних таборів, в'язні яких працювали в нелюдських умовах на підприємствах Німеччини, передусім на заводах військово-промислового комплексу.

Історики констатують, що концентраційні табори в Німеччині з'явилися ще на початку тридцятих років. На початку фізична праця використовувалась для «виховання» в'язнів, а пізніше примус до фізичної праці став ще й засобом знищення неблагонадійних громадян. Загалом можна стверджувати, що примусова праця була складником економічної системи нацистів. Під час Другої світової війни в Німеччині виник дефіцит робочої сили, який став відчутний після поразки німців у Сталінградській битві. «Цю проблему вирішували, залучивши примусову працю численних полонених у німецькій промисловості. У період 1943–1944 рр. Райх заснував сотні таборів на промислових підприємствах і поблизу них» (Лисенко, 2012, с. 16–17).

Показово, що всі тоталітарні країни, Німеччина зокрема, використовують безкоштовну, «рабську» працю (трудова армія, політв'язні, військовополонені тощо) для мілітаризації економіки та зменшення собівартості продукції. Зокрема, СРСР активно задіявав працю в'язнів, а Німеччина – військовополонених і громадян, примусово вивезених з окупованих країн.

Сутність тоталітарних режимів є незмінною, наприклад, із середини ХХ ст. і дотепер

Північна Корея, як осередок тоталітаризму, також демонструє високий рівень мілітаризації економіки.

Беручи до уваги значну закритість цієї країни, фахівці зазначають, що економіка Північної Кореї з 1960-х рр. розділена на два сегменти – воєнний і цивільний. Показово, що перший функціонує незалежно від того, чи прогресує другий. Розподіл ресурсів усебічно контролюється урядом. Важливо, що з 1966 р. Північна Корея витрачає приблизно третину ВВП на оборонну промисловість. Започаткований у 70-х рр. XX ст. Комітет другої економіки дотепер здійснює контроль основної програми держави – ракетної. У лютому 2013 р. Кім Чен Ин схвалив базовий напрям державного розвитку – «Політику рівноправного акценту на економіку та ядерну енергетику», згідно з якою військова та цивільні сфери економіки мали розвиватись гармонійно. У реаліях першочерговим є військовий сегмент, який розвивається коштом цивільного. «У травні 2016 р. Кім Чен Ин представив нову п'ятирічну програму – «Національну стратегію економічного розвитку». За нею економіка мала зрости щонайменше на 8%. Для цього треба було скоротити видатки на оборону, але вони залишилися на тому ж рівні, а подекуди й збільшилися. За оцінками Державного департаменту США, КНДР витрачає на свій військовий сектор приблизно \$4 млрд на рік – це майже чверть ВВП країни» (Скібіцька & Коберник, 2024).

За даними експертів, у Північній Кореї функціонує приблизно триста воєнних заводів, на яких задіяно 500 тисяч робітників. За приблизними оцінками фахівців, питома вага ВПК в економічній системі КНДР становить від 30 до 60%, а об'єм річного виробництва продукції оцінюється в межах десяти мільярдів доларів. Витрати на ракетні програми становлять в еквіваленті 600 мільйонів доларів кожного року, а приблизні витрати на ядерні розробки – еквівалент

700 мільйонів доларів щорічно. Зазначимо, що до 2022 р. північнокорейська пропагандистська машина в репортажах і публікаціях у ЗМІ не «помічала» військові заводи, а військове промислове виробництва відносили до «підприємств загального характеру». Показово, що у 2022 р. спостерігаються ідеологічні зміни щодо висвітлення розвитку північнокорейського ВПК – в офіційних ЗМІ з'являються приблизно вісімнадцять публікацій про відвідування Кім Чен Ином військових заводів КНДР для інспектування якості їхньої роботи (КНДР має 300 військових заводів, на яких працює 500 тисяч працівників, і ще це не всі важливі цифри, 2024).

Висновки. Історія людства засвідчила, що мілітарний складник в економічних процесах по суті зумовлений агресивною природою людини, її схильністю до завоювання та підкорення інших народів, держав, їхніх ресурсів, що має бути забезпечено власною військовою могутністю. Мілітарний сегмент економіки органічно вплетений в економічну систему держави, який не створює диспропорцій щодо розвитку інших галузей, відіграє позитивну роль і може стати локомотивом прогресу окремих секторів економіки та всього економічного організму. Натомість наскрізна мілітаризація економіки зазвичай призводить до непропорційного розподілу валового національного продукту, деградації інших економічних сегментів, не задіяних у діяльності ВПК.

Так, мілітаризація економіки є іманентною рисою всіх тоталітарних держав, які перебувають у стані ворожнечі з багатьма країнами та перманентно готуються до війни. Фактично мілітаризація економіки виступає чинником мобілізації суспільства та виправдовує жорстку систему управління громадянами й упровадження суворої системи покарання. Яскравими зразками мілітаризації економіки тоталітарних держав є діяльність економічних систем СРСР, фашистської Німеччини, Північної Кореї.

Список використаних джерел:

Ветров, І., Саханчук, В. (2022). Соціально-економічний вимір відбудови індустрії України у другій половині 40-х років: методологічні аспекти викладання в історичних курсах. *Наукові записки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія: Педагогічні науки: збірник наукових статей*. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, CLIV (154), 5–19.

Возьний, К. 3. (2010). Війна: від економічних мотивів до наслідків. *Економічний часопис XXI*, 9–10, 13–18.

КНДР має 300 військових заводів, на яких працює 500 тисяч працівників, і ще це не всі важливі цифри. *DEFENSE EXPRESS*, 2024. https://defence-ua.com/weapon_and_tech.html (дата звернення: 09.03.2025).

Козицький, А. (2012). *Історія України*. Львів: ЛА «Піраміда», 256 с.

Лисенко, О. (2012). Примусова праця: поняття, явище, історичний контекст. У Р. Пилявець, В. Яременко (Упорядн.). *Війна. Окупація. Пам'ять: Примусові робітники з України в окупованій Європі: матеріали Всеукраїнської наукової конференції, м. Київ, 27 вересня 2012 р.* (с. 15–20). Український інститут національної пам'яті, Інститут історії України НАН України. Київ: НВЦ «Пріоритети».

Майовець, Є., Ярема, О. (2015). Мілітаризація економіки як чинник економічного зростання в Україні. *Науковий вісник Національного лісотехнічного університету України*, 25.3, 199–206.

Маршицька, В., Болтаєвський, І. (2014). Примусові робітники з Київщини в системі економічної експлуатації Третього Рейху (1942–1945 рр.). *Література та культура Полісся. Серія: Історичні науки*, 76, 170–179.

Перепелиця, Г. (2019). Мілітаризм. Енциклопедія Сучасної України (І. Дзюба, А. Жуковський, М. Железняк та ін., Ред.); НАН України, НТШ. Київ: Інститут енциклопедичних досліджень НАН України. <https://esu.com.ua/article-67622> (дата звернення: 07.03.2025).

Подлесна, В. (2013). Інституційні основи впливу політики воєнного кейнсіанства на розвиток соціально-економічних циклів. *Економічна теорія: науково-практичний журнал*, 2, 74–86.

Речник Інституту національної пам'яті: економіка Третього рейху потребувала війни. *Polskie Radio*. 2023. <https://www.polskieradio.pl/> (дата звернення: 09.03.2025).

Сальнікова, О. (2014). Державне управління військово-промисловим комплексом СРСР в 1920–1950 роки. *Електронний журнал «Державне управління: удосконалення та розвиток»*, 3. <http://www.dy.nayka.com.ua/> (дата звернення: 09.03.2025).

Скібіцька, Ю., & Коберник, К. Північна Корея стала важливим воєнним союзником Росії і продає їй ракети. Чи можуть вони переломити хід війни і як багато зброї ще має КНДР – відповідають дослідники з Південної Кореї та Японії. *Бабель*. 2024. <https://babel.ua/texts/> (дата звернення: 10.03.2025).

Чи може економіка виграти від війни. *FINBALANCE*. 01.09.2014. <https://finbalance.com.ua/news/> (дата звернення: 08.03.2025).

Шевченко, О. (2008). Критерії розвитку ідеології націонал-соціалізму у 20-х – на початку 30-х років ХХ ст. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 6: Історичні науки*, 5, 21–23.

Mann, M. (1984). Capitalism and Militarism. У *War, State and Society*, 25–46. <https://link.springer.com/chapter/> (дата звернення: 06.03.2025).

References:

Vetrov, I., & Sakhanchuk, V. (2022). Sotsialno-ekonomichni vymir vidbudovy industrii Ukrainy u druhii polovyni 40-kh rokiv: metodolohichni aspekty vykladannia v istorychnykh kursakh [Socio-economic dimension of Ukraine's postwar industrial recovery in the late 1940s: Methodological aspects of teaching in history courses]. *Naukovi Zapysky Natsionalnoho Pedagogichnoho Universytetu imeni M. P. Drahomanova. Serii: Pedagogichni Nauky*, 154, 5–19.

Voznyi, K. Z. (2010). Viina: vid ekonomichnykh motyviv do naslidkiv [War: From economic motives to consequences]. *Ekonomichnyi Chasopys XXI*, (9–10), 13–18.

Defense Express. (2024). KNDR maie 300 viiskovykh zavodiv, na yakykh pratsiuie 500 tysiach pratsivnykiv... [North Korea has 300 military factories with 500,000 workers...]. Retrieved from: https://defence-ua.com/weapon_and_tech.html (accessed: 09.03.2025).

Kozytskyi, A. (2012). *Istoriia Ukrainy [History of Ukraine]*. Lviv: LA "Piramida".

Lysenko, O. Ye. (2012). Prymusova pratsia: poniattia, yavyshe, istorychnyi kontekst [Forced labor: Concept, phenomenon, historical context]. In R. Piljavets & V. Yaremenko (Eds.), *Viina. Okupatsiia. Pam'iat: Conference materials* (Kyiv, Sept 27, 2012), pp. 15–20. Kyiv: NVC "Priorytety".

Maiovets, Ye. Y., & Yarema, O. R. (2015). Militaryzatsiia ekonomiky yak chynnyk ekonomichnoho zrostantia v Ukraini [Militarization of the economy as a factor in Ukraine's economic growth]. *Naukovi Visnyk NLTU Ukrainy*, 25.3, 199–206.

Marshytska, V. V., & Boltaievskiy, I. Yu. (2014). Prymusovi robitnyky z Kyishchyny u systemi ekonomichnoi ekspluatatsii Tretoho Reikhu (1942–1945 rr.) [Forced laborers from Kyiv region in the Nazi economic exploitation system (1942–1945)]. *Literatura ta Kultura Polissia. Serii: Istorychni Nauky*, 76, 170–179.

Perepelytsia, H. M. (2019). Militarizm [Militarism]. In *Encyclopedia of Modern Ukraine*. Retrieved from: <https://esu.com.ua/article-67622> (accessed: 07.03.2025).

Podlesna, V. (2013). Instytutsiini osnovy vplyvu polityky voiennoho keinsianstva na rozvytok sotsialno-ekonomichnykh tsyklyv [Institutional basis of wartime Keynesian policy influence on socio-economic cycles]. *Ekonomichna Teoriia*, (2), 74–86.

Polskie Radio. (2023). Rechnyk Instytutu natsionalnoi pam'iaty: ekonomika Tretoho Reikhu potrebuva viiny [National Memory Institute spokesperson: Nazi Germany's economy needed war]. Retrieved from: <https://www.polskieradio.pl/> (accessed: 09.03.2025).

Salnikova, O. F. (2014). Derzhavne upravlinnia viiskovo-promyslovym kompleksom SRSR v 1920–1950 roky [State management of the USSR military-industrial complex in 1920–1950]. Derzhavne Upravlinnia: Udoskonalennia ta Rozvytok, (3). Retrieved from: <http://www.dy.nayka.com.ua/> (accessed: 09.03.2025).

Skibitska, Yu., & Kobernyk, K. (2024). Pivnichna Koreia – vazhlyvyi voiennyi soiuznyk rosii: chi mozhut ii rakety perelomyty khid viiny [North Korea as Russia's key military ally: Can its missiles change the war?]. Babel. Retrieved from: <https://babel.ua/texts/> (accessed: 10.03.2025).

Finbalance. (2014, September 1). Chy mozhe ekonomika vyhraty vid viiny [Can the economy benefit from war?]. Retrieved from: <https://finbalance.com.ua/news/> (accessed: 08.03.2025).

Shevchenko, O. (2008). Kryterii rozvytku ideolohii natsional-sotsializmu v 20-kh – pochatku 30-kh rokakh XX st. [Development criteria for the ideology of National Socialism in the 1920s–early 1930s]. Nauk. Chasopys NPU im. M. P. Drahomanova. Seriya 6, Istorychni Nauky, (5), 21–23.

Mann, M. (1984). Capitalism and Militarism. In War, State and Society (pp. 25–46). Retrieved from: <https://link.springer.com/chapter/> (accessed: 06.03.2025).

Дата надходження статті: 14.10.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК 61:001.8

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.30>

Самойленко Сергій Сергійович,

кандидат медичних наук, доцент,

доцент кафедри оториноларингології,

дитячої оториноларингології та сурдології

Національного університету охорони здоров'я України імені П.Л. Шупика

orcid.org/0000-0002-6441-3192

ss.samoylenko@gmail.com

Ярошенко Алла Олександрівна,

доктор філософських наук,

професор кафедри соціальної роботи

Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

orcid.org/0000-0002-8389-7639

yaroshenkonpu@gmail.com

Печковський Костянтин Євгенович,

кандидат медичних наук, доцент,

доцент кафедри терапевтичної стоматології

Національного медичного університету імені О.О. Богомольця

orcid.org/0000-0001-5143-2768

konpech.work@gmail.com

ПРИРОДА ТА СУТНІСТЬ МЕДИЧНИХ УСКЛАДНЕНЬ

Стаття присвячена аналізу медицини як простору онтологічної невизначеності, де лікування завжди лишається шансом, а не гарантією. Автори показують, що медичні ускладнення є не випадковими «збоями», а закономірними проявами буття, які відкривають межі людського контролю над природою та водночас стають джерелом розвитку практики. У роботі розглянуто кілька вимірів проблеми: клінічний, онтологічний, епістемологічний, технологічний, етичний, правовий, соціально-організаційний, воєнний та філософсько-методологічний.

Клінічні приклади переконливо демонструють, що навіть суворе дотримання протоколів не усуває ризику медичних ускладнень: після стандартних хірургічних втручань можливі інфекційні процеси, після застосування сучасних антикоагулянтів – кровотечі, а у високотехнологічному лікуванні онкологічних хвороб – рецидиви чи побічні ефекти. Це підтверджує, що медицина має справу із живим організмом, який реагує непередбачувано. Онтологічний вимір показує фундаментальну непередбачуваність життя, епістемологічний – межі знання, де протоколи є лише «ліхтарями в тумані», а технологічний – новий рівень ризиків, пов'язаних з алгоритмічною невизначеністю та використанням штучного інтелекту.

Етичний аспект підкреслює значення чесності та довіри у взаємодії лікаря і пацієнта: лікар не може гарантувати результат, але може гарантувати прозорість і партнерство. Правовий контекст виявляє конфлікт між прагненням права до визначеності та природною невизначеністю медицини, де навіть найретельніше лікування може призвести до медичних ускладнень. Соціально-організаційний вимір показує, що системні слабкості та недофінансованість стають джерелом нових ризиків. Війна постає як каталізатор і виклик: вона прискорює технологічний прогрес, стимулює розвиток військової медицини, але водночас множить ризики, оголюючи слабкі місця системи охорони здоров'я. Філософсько-методологічний вимір узагальнює всі попередні, показуючи, що медичні ускладнення є онтологічними категоріями, які формують нові моделі мислення та інтеграцію знань.

Ключові слова: медицина, невизначеність, медичні ускладнення, етика, право, технології, війна, онтологія.

Samoilenko Serhii,

PhD in Medicine,

Associate Professor at the Department of Otorhinolaryngology,

Pediatric Otorhinolaryngology and Audiology

Shupyk National Healthcare University of Ukraine

orcid.org/0000-0002-6441-3192

ss.samoilenko@gmail.com

Yaroshenko Alla,

Doctor of Philosophy,

Professor at the Department of Social Robotics

Ukrainian State University named after Mikhail Drahomanov

orcid.org/0000-0002-8389-7639

yaroshenkonpu@gmail.com

Pechkovskiy Konstantyn,

PhD in Medicine,

Associate Professor at the Department of Therapeutic Dentistry

Bogomolets National Medical University

orcid.org/0000-0001-5143-2768

konpech.work@gmail.com

THE NATURE AND ESSENCE OF MEDICAL COMPLICATIONS

This article explores medicine as a space of ontological uncertainty, where treatment always remains a chance rather than a guarantee. The authors argue that medical complications are not accidental “failures” but regular manifestations of existence, revealing the limits of human control over nature while simultaneously becoming a source of practical development. The study examines several dimensions of the problem: clinical, ontological, epistemological, technological, ethical, legal, socio-organizational, wartime, and philosophical-methodological.

Clinical examples convincingly demonstrate that even strict adherence to protocols does not eliminate the risk of medical complications: after standard surgical interventions, infectious processes may occur; after the use of modern anticoagulants, bleeding may develop; and in high-tech cancer treatments, relapses or side effects are possible. This confirms that medicine deals with a living organism that reacts unpredictably. The ontological dimension highlights the fundamental unpredictability of life, the epistemological dimension reveals the limits of knowledge where protocols are merely “lanterns in the fog”, and the technological dimension points to new risks associated with algorithmic uncertainty and the use of artificial intelligence.

The ethical aspect emphasizes honesty and trust in the doctor–patient relationship: while physicians cannot guarantee outcomes, they can guarantee transparency and partnership. The legal context reveals the conflict between law’s aspiration for certainty and medicine’s inherent unpredictability, where even the most careful treatment may result in medical complications. The socio-organizational dimension shows that systemic weaknesses and underfunding generate new risks. War emerges as both catalyst and challenge: it accelerates technological progress, stimulates the development of military medicine, but simultaneously multiplies risks, exposing vulnerabilities in health systems. The philosophical-methodological dimension integrates all previous perspectives, demonstrating that medical complications are ontological categories shaping new models of thought and knowledge integration.

Key words: medicine, uncertainty, medical complications, ethics, law, technology, war, ontology.

Постановка проблеми та її актуальність.

Сучасна медицина дедалі частіше стикається з парадоксом: навіть своєчасне та правильне лікування не гарантує не те що одужання, а навіть уникнення медичних ускладнень. Це спостереження виходить за межі клініки й перетворюється на філософську дилему:

лікування, яке традиційно мислилося як шлях до безпеки, виявляється лише шансом – і цей шанс не завжди реалізується. Таким чином, постає питання про природу та сутність медичних ускладнень як феномену, що визначає межі медицини та відкриває простір для її філософського осмислення.

Медичні ускладнення виникають на перетині біологічних процесів, організаційних обмежень та поведінкових факторів пацієнта. Вони не є винятком, а радше закономірністю, яка нагадує про межі людського контролю над природою. Саме тут відкривається онтологічний вимір: невизначеність не є дефектом медицини, а її фундаментальною рисою, закладеною у природі буття. Природа медичних ускладнень полягає в їхній невідворотності як проявів життя, а їхня сутність – у тому, що вони стають джерелом розвитку практики та нагадуванням про непередбачуваність людського існування.

У сучасних умовах реформування системи охорони здоров'я та хронічної недофінансованості ця проблема набуває особливої гостроти: лікар опиняється між протоколом і совістю, пацієнт – між очікуванням і реальністю, а система – між деклараціями та браком ресурсів. Тому постає питання не лише клінічної ефективності, а й етичної та правової відповідальності: чи може лікар відповідати за результат, який принципово не є гарантованим? чи має пацієнт право вимагати чудес там, де медицина може запропонувати лише ймовірність? і чи може суспільство очікувати стабільності від системи, що фінансується за залишковим принципом? Саме ці питання окреслюють актуальність дослідження природи та сутності медичних ускладнень у сучасній практиці.

Мета статті – дослідити **природу та сутність медичних ускладнень** як невід'ємний вимір сучасної медицини, показати їхню закономірність і філософське значення; завданням є проаналізувати клінічні приклади, що демонструють межі людського контролю, розкрити організаційні та правові контексти, висвітлити етичний вимір довіри між лікарем і пацієнтом, а також окреслити соціально-організаційні чинники, включно з реформами та війною, які посилюють невизначеність і формують нові виклики для системи охорони здоров'я.

Виклад основного матеріалу. Клінічний вимір. Клінічна практика переконливо демонструє, що навіть найретельніше дотримання протоколів не усуває ризику медичних ускладнень. Після стандартних хірургічних втручань можливі інфекційні процеси, попри профілактику антибіотиками; після призначення сучасних антикоагулянтів – кровотечі, які не завжди прогнозуються; навіть за використання

високотехнологічних методів лікування онкологічних хвороб – рецидиви або побічні ефекти, що виходять за межі очікуваного. Це свідчить про те, що медицина має справу із живим організмом, який реагує непередбачувано.

Систематичні огляди підтверджують закономірність медичних ускладнень у різних сферах: від ортодонтичного лікування (Alam et al., 2023) до терапії ожиріння (Ansari et al., 2020), від мультиморбідності та перехресних ризиків (Velek et al., 2022) до аналізу складних клінічних випадків (Wu & Lipshutz, 2020). Міжнародні гайдлайни також наголошують: навіть за суворого дотримання стандартів ускладнення залишаються невід'ємною частиною практики – у вагітності та пологах (WHO, 2017), у догляді за недоношеними дітьми (WHO, 2022), у випадках сепсису (WHO, 2024).

Отже, клінічний вимір розкриває природу медичних ускладнень як закономірних реакцій живого організму, що виходять за межі прогнозованого, та їхню сутність як нагадування про обмеженість людського контролю над природою. Лікування завжди лишається процесом навігації у просторі невизначеності, де результат не може бути гарантованим, а лише ймовірним.

Онтологічний вимір. Медичні ускладнення відкривають глибинний онтологічний вимір: вони показують, що невизначеність є не випадковим дефектом практики, а фундаментальною рисою буття. Лікування завжди здійснюється у просторі множинних можливостей, де результат не може бути гарантованим, а лише ймовірним. Саме тому медицина постає не як механічна система контролю, а як мистецтво навігації в непередбачуваному світі.

Прогностичні моделі, які прагнуть передбачити перебіг хвороби, працюють з імовірностями, а не з абсолютними істинами (Steyerberg et al., 2013; Collins et al., 2015). Генетична схильність та індивідуальні особливості пацієнта лише підсилюють цю невизначеність, роблячи кожен випадок унікальним (Kumar et al., 2021). Таким чином, медицина завжди має справу не з гарантіями, а із множинністю сценаріїв, що відображають непередбачуваність життя.

Отже, природа медичних ускладнень полягає в їхній невідворотності як проявів живого буття, а їхня сутність – у тому, що вони нагадують про межі людського контролю над

природою і водночас відкривають простір для філософського осмислення медицини як практики, що діє в непередбачуваному світі.

Епістемологічний вимір. Медицина завжди працює з неповним знанням: вона не оперує гарантіями, а лише ймовірностями. Протоколи та клінічні рекомендації є своєрідними «ліхтарями в тумані» – вони допомагають орієнтуватися, але не усувають невизначеності. Кожен пацієнт має власну біологічну та поведінкову специфіку, яка може змінити перебіг лікування, роблячи кожен випадок унікальним і непередбачуваним.

Навіть найсучасніші системи прогнозування не дають абсолютної впевненості, а лише окреслюють діапазон можливих сценаріїв (Collins et al., 2015; Riley et al., 2023). У цьому контексті медичні ускладнення постають як епістемологічний виклик: вони нагадують, що знання в медицині завжди обмежене, а практика є мистецтвом ухвалення рішень в умовах невизначеності. «Червоні прапорці», які лікарі використовують для раннього виявлення ризиків, є прикладом чутливості до слабких сигналів, але й вони не гарантують уникнення ускладнень.

Отже, природа медичних ускладнень полягає в їхньому виникненні на межі неповного знання та індивідуальної специфіки пацієнта, а їхня сутність – у тому, що вони перетворюють медицину на систему постійного балансування між знанням і невідомим. Саме ця невизначеність робить медичну практику не лише технічною дисципліною, а й філософським мистецтвом навігації у світі непередбачуваності.

Технологічний вимір. Сучасна медицина дедалі більше спирається на алгоритмічні системи підтримки клінічних рішень та штучний інтелект. Вони здатні зменшувати навантаження на лікаря, структурувати дані та підвищувати точність діагностики. Проте дослідження показують, що використання таких технологій створює нові ризики: від упередженості алгоритмів до помилок у прогнозуванні, які можуть призвести до медичних ускладнень (Morley et al., 2020; Prictor, 2023).

Алгоритмічна невизначеність полягає в тому, що системи працюють на основі статистичних моделей, які не завжди враховують індивідуальну біологію пацієнта чи контекст клінічної ситуації. Це може призвести до

«автоматизованої довіри», коли лікар покладається на рекомендацію системи навіть тоді, коли вона суперечить клінічному досвіду. Протоколи й алгоритми можна порівняти з ліхтарями в тумані: вони дають напрям, але не розсіюють невизначеність до горизонту.

Отже, природа медичних ускладнень у технологічному вимірі полягає в їх виникненні як наслідку обмежень алгоритмічних систем, а їхня сутність – у тому, що вони вимагають від лікаря критичного мислення, автономії та інтеграції етики з технологічними стандартами. Технологія має бути інструментом, а не заміною клінічного мислення, і саме культура критичної перевірки кожної рекомендації стає гарантією безпеки у просторі невизначеності.

Етичний вимір. Етичний вимір медицини проявляється саме там, де невизначеність стає нормою. Лікар не може гарантувати результат, але може гарантувати чесність, прозорість і готовність діяти в партнерстві з пацієнтом. У ситуації медичних ускладнень саме чесність і відкритість стають ключовими умовами збереження довіри, яка дозволяє пацієнтові приймати ризики як частину лікувального процесу.

Довіра постає як центральна категорія: вона не усуває ризиків, але робить їх прийнятними у спільному процесі ухвалення рішень (McMillan, 2022). Комунікація етичних занепокоєнь пацієнтів і їхніх родин щодо медичних працівників показує, що саме діалог зменшує напруження і дозволяє ухвалювати рішення у складних ситуаціях (Noorullhuda et al., 2023). Дослідження також підтверджують, що повага й взаємна довіра є основою спільного ухвалення рішень у клінічній практиці (Elwyn et al., 2012).

Отже, природа медичних ускладнень полягає в неможливості гарантій і постійній присутності ризику, а їхня сутність – у тому, що вони роблять етику медицини практикою взаємної довіри й партнерства. Етика тут постає не як набір абстрактних норм, а як спосіб взаємодії у просторі невизначеності, де чесність і довіра стають практичними інструментами навігації.

Правовий вимір. Право традиційно прагне визначеності: воно потребує чітких норм, меж відповідальності та передбачуваних наслідків. Медицина ж, навпаки, діє у просторі невизначеності, де навіть найретельніше лікування може призвести до медичних ускладнень. Цей конфлікт стає особливо очевидним у правових

системах, які намагаються оцінювати дії лікаря за результатом, а не за процесом, що створює напруження між юридичною логікою та природою медичної практики.

В Україні правове поле визначається, з одного боку, гарантіями держави щодо фінансування медичних послуг (Закон України «Про державні фінансові гарантії медичного обслуговування населення», 2017), а з іншого – кримінальною відповідальністю лікаря в разі завдання шкоди пацієнтові (Кримінальний кодекс України, 2001). У міжнародному контексті дослідження показують, що юридична відповідальність у разі помилок клінічних рішень або недосконалих систем підтримки ухвалення рішень залишається дискусійною (Pricitor, 2023). Таким чином, правові системи прагнуть стабільності, але стикаються з непередбачуваністю медицини, яка не може гарантувати результат.

Отже, природа медичних ускладнень полягає в їхній невідворотності навіть за умов дотримання протоколів, а їхня сутність – у тому, що вони ставлять право перед необхідністю пересмислення відповідальності та критеріїв оцінювання дій лікаря. Правовий вимір показує напруження між потребою суспільства у визначеності та природною непередбачуваністю медичної практики, що робить медицину сферою постійного юридичного і філософського діалогу.

Соціально-організаційний вимір. Соціально-організаційний контекст визначає умови, в яких виникають медичні ускладнення. Хронічна недофінансованість, кадровий дефіцит, бюрократичні бар'єри та нерівність доступу до ресурсів створюють середовище, де навіть найсучасніші технології не можуть гарантувати безпеки. Ускладнення тут постають не лише як біологічні явища, а і як наслідок структурних слабкостей системи охорони здоров'я.

Реформи, спрямовані на підвищення ефективності та прозорості, часто стикаються з реальністю обмежених ресурсів і організаційних дисфункцій. Це породжує нові ризики: затримки в лікуванні, помилки через перевантаження лікарів, нерівномірний розподіл медичних послуг. Як показує аналіз реформування системи охорони здоров'я в Україні, саме організаційні слабкості стають джерелом нових викликів (Barzylovych, 2020). Подібні висновки

підтверджують і міжнародні огляди, які наголошують на необхідності комплексних фінансових і управлінських змін (Bredenkamp et al., 2021).

Отже, природа медичних ускладнень у соціально-організаційному вимірі полягає в їх виникненні на тлі браку ресурсів і управлінських обмежень, а їхня сутність – у тому, що вони стають індикатором соціальної невизначеності медицини. Саме тому подолання ускладнень потребує не лише клінічних рішень, а й системних змін, які забезпечують стабільність, довіру та справедливість у сфері охорони здоров'я.

Воєнний вимір. Війна стала радикальним чинником, який одночасно прискорює розвиток технологій і загострює проблеми медицини. Історично воєнні конфлікти завжди давали бурхливий ріст інновацій – медичних також: нові методи хірургії, протезування, реабілітації, телемедицини, системи евакуації та сортування поранених. Сучасна війна стимулює створення мобільних шпиталів і розвиток військової медицини, що підтверджується дослідженнями про реформування фінансування та організаційних моделей охорони здоров'я в Україні (Bredenkamp et al., 2021; Goncharuk, 2022).

Проте цей прогрес має зворотний бік. Умови хронічної недофінансованості й організаційних слабкостей перетворюють технологічний ріст на джерело нових медичних ускладнень. Масові поранення, інфекційні ризики, психологічні травми, дефіцит ліків і обладнання створюють середовище, де навіть найсучасніші методи не гарантують безпеки. Як показують аналітичні огляди, системні трансформації у правовому полі охорони здоров'я часто не встигають за реальністю воєнних викликів (Lekhan et al., 2015). Таким чином, війна множить ризики, оголюючи слабкі місця системи та створюючи нові етичні й організаційні дилеми.

Отже, природа медичних ускладнень у воєнному контексті полягає в їх виникненні на тлі масових травм, дефіциту ресурсів і психологічного виснаження, а їхня сутність – у тому, що вони стають водночас каталізатором інновацій і показником вразливості системи. Війна демонструє, що технології без належної інтеграції в цивільній медицині залишаються інструментами, які можуть працювати проти лікаря і пацієнта. Вихід можливий лише через поєднання військових інновацій із системними реформами, інвестиції в ресурси та культуру

довіри, яка дозволяє чесно говорити про ризики й медичні ускладнення.

Філософсько-методологічний вимір.

Філософсько-методологічний вимір дозволяє побачити медичні ускладнення не лише як клінічні факти, а як категорії, що потребують концептуального осмислення. Вони відкривають простір для аналізу меж людського знання, природи невизначеності та ролі медицини в суспільстві. Тут медицина постає не як технічна дисципліна, а як практика, що поєднує наукове, етичне й соціальне в єдиній системі.

Методологічно це означає необхідність інтеграції різних підходів: клінічних даних, правових норм, етичних принципів та соціальних контекстів. Медичні ускладнення стають точкою перетину цих вимірів, де кожен окремий підхід виявляє свою обмеженість. Саме тому філософія медицини пропонує бачити медичні ускладнення як онтологічні категорії – прояви непередбачуваності життя, які не можна звести до «помилки» чи «збоїв», а варто розглядати як закономірні феномени буття.

Отже, природа медичних ускладнень полягає в їх існуванні як універсальних проявів невизначеності, що виходять за межі суто клінічного досвіду, а їхня сутність – у тому, що вони стають методологічним викликом: змушують медицину інтегрувати різні системи знання та формувати нові моделі мислення. Таким чином, філософсько-методологічний вимір показує, що медичні ускладнення є не лише проблемою практики, а й ключем до розуміння самої природи медицини.

Висновки. Онтологія медичних ускладнень показує, що лікування завжди супроводжується невизначеністю і є ключовим виміром сучасної практики. Медичні ускладнення не є випадковими «збоями», а закономірними проявами буття, які демонструють межі людського контролю і водночас відкривають простір для розвитку медицини як науки й мистецтва.

Клінічний, онтологічний, епістемологічний, технологічний, етичний, правовий,

соціально-організаційний і воєнний виміри сходяться у спільному висновку: медицина не може гарантувати результат, але може гарантувати чесність, партнерство й постійне вдосконалення. Саме довіра та діалог між лікарем і пацієнтом стають основою ухвалення рішень у просторі невизначеності.

Отже, природа медичних ускладнень полягає в їх невідворотності як проявів живого буття, а їхня сутність – у тому, що вони формують нові підходи до лікування, етики й організації медицини. Компетентність лікаря полягає у здатності перетворювати досвід невизначеності на інструмент розвитку практики та зміцнення довіри між лікарем і пацієнтом, що робить медицину мистецтвом навігації у світі непередбачуваності.

Перспективи подальших досліджень. Подальші дослідження мають зосередитися на поглибленому аналізі клінічних прикладів медичних ускладнень, що дозволить краще зрозуміти їхню природу та закономірності. Такий аналіз може стати основою для створення нових класифікацій і уточнення протоколів, які враховують не лише біологічні, а й соціальні та психологічні чинники.

Важливим напрямом є розроблення нових моделей комунікації між лікарем і пацієнтом у ситуації невизначеності. Це передбачає формування культури чесності, партнерства та спільного ухвалення рішень, де медичні ускладнення розглядаються не як «помилки», а як неминучі виклики, що потребують довіри й взаємної відповідальності.

На особливу увагу заслуговує дослідження правових колізій між прагненням до визначеності та природною непередбачуваністю медицини, а також вивчення впливу війни як каталізатора технологічних змін і джерела нових ризиків для системи охорони здоров'я. Саме ці напрями відкривають перспективу інтеграції клінічних, правових, соціальних і філософських підходів у єдину концепцію, що дозволить глибше осмислити природу та сутність медичних ускладнень у сучасному світі.

Список використаних джерел:

Закон України «Про державні фінансові гарантії медичного обслуговування населення». (2017). *Відомості Верховної Ради України*, 2, 12. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2168-19>

Кримінальний кодекс України. (2001). *Відомості Верховної Ради України*, 25–26. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2341-14>

- Alam, M. K., et al. (2023). Complications arising due to orthodontic treatment – A systematic review and meta-analysis. *Applied Sciences*, 13 (6), 4035. <https://doi.org/10.3390/app13064035>
- Ansari, S., et al. (2020). Adult obesity complications: challenges and clinical impact. *Therapeutic Advances in Endocrinology and Metabolism*, 11, 2042018820934955. <https://doi.org/10.1177/2042018820934955>
- Barzylovych, A. D. (2020). Реформування системи охорони здоров'я в Україні: стратегічні аспекти. *Інвестиції: практика та досвід*, 2, 134–138. <https://doi.org/10.32702/23066814.2020.2.134>
- Bredenkamp, C., et al. (2021). Health financing reform in Ukraine: Progress and future directions. *World Bank*. <https://doi.org/10.1596/978-1-4648-1840-0>
- Collins, G. S., Reitsma, J. B., Altman, D. G., & Moons, K. G. M. (2015). Transparent reporting of a multivariable prediction model for individual prognosis or diagnosis (TRIPOD): The TRIPOD statement. *BMJ*, 350, g7594. <https://doi.org/10.1136/bmj.g7594>
- Dmytruk, O. (2020). Legal aspects of healthcare reform in Ukraine. *Medical Law Journal*, 26(2), 45–52.
- Elwyn, G., et al. (2012). Shared decision making: a model for clinical practice. *Journal of General Internal Medicine*, 27 (10), 1361–1367. <https://doi.org/10.1007/s11606-012-2077-6>
- Goncharuk, A. G. (2022). Healthcare system of Ukraine under the conditions of war: challenges and prospects. *Problems and Perspectives in Management*, 20 (2), 1–10. [https://doi.org/10.21511/ppm.20\(2\).2022.01](https://doi.org/10.21511/ppm.20(2).2022.01)
- Kumar, A., Singh, R., & Sharma, R. (2021). Genetic predisposition and host factors in the development of medical complications. *Journal of Translational Medicine*, 19 (1), 112. <https://doi.org/10.1186/s12967-021-02788-4>
- Lekhan, V., Rudyi, V., & Richardson, E. (2015). Ukraine: Health system review. *Health Systems in Transition*, 17 (2), 1–153. WHO Regional Office for Europe.
- McMillan, J. (2022). Trust and medical ethics. *Journal of Medical Ethics*, 48 (3), 153–154. <https://doi.org/10.1136/medethics-2022-108199>
- Morley, J., Machado, C. C. V., Burr, C., Cows, J., Joshi, I., Taddeo, M., & Floridi, L. (2020). The ethics of AI in health care: A mapping review. *Social Science & Medicine*, 260, 113172. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2020.113172>
- Noorhuda, M., et al. (2023). Communication of patients' and family members' ethical concerns to their healthcare providers. *BMC Medical Ethics*, 24 (1), 9. <https://doi.org/10.1186/s12910-023-00932-x>
- Prior, M. (2023). Where does responsibility lie? Analysing legal and regulatory responses to flawed clinical decision support systems when patients suffer harm. *Medical Law Review*, 31 (1), 1–24. <https://doi.org/10.1093/medlaw/fwac022>
- Reeves, S., Pelone, F., Harrison, R., Goldman, J., & Zwarenstein, M. (2020). Interprofessional collaboration and healthcare system factors in preventing complications. *Cochrane Database of Systematic Reviews*, (11), CD009765. <https://doi.org/10.1002/14651858.CD009765.pub3>
- Riley, R. D., Pate, A., Dhiman, P., Archer, L., Martin, G. P., & Collins, G. S. (2023). Clinical prediction models and the multiverse of madness. *BMC Medicine*, 21, 502. <https://doi.org/10.1186/s12916-023-03212-y>
- Steyerberg, E. W., Moons, K. G. M., van der Windt, D. A., Hayden, J. A., Perel, P., Schroter, S., Riley, R. D., Hemingway, H., & Altman, D. G. (2013). Prognosis Research Strategy (PROGRESS) 3: Prognostic Model Research. *PLOS Medicine*, 10 (2), e1001381. <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1001381>
- Velek, J., et al. (2022). Sex-specific patterns and lifetime risk of multimorbidity: results from the Czech population-based cohort study. *BMC Medicine*, 20 (1), 215.
- World Health Organization. (2017). *Managing complications in pregnancy and childbirth: A guide for midwives and doctors* (2nd ed.). Geneva: WHO.
- World Health Organization. (2022). *WHO recommendations for care of the preterm or low-birth-weight infant*. Geneva: WHO.
- World Health Organization. (2024). *Guidelines on the clinical management of sepsis*. Geneva: WHO.
- Wu, A. W., & Lipshutz, A. K. M. (2020). Learning from adverse events in healthcare. *BMC Health Services Research*, 20, 1130. <https://doi.org/10.1186/s12913-020-05936-6>

References:

- Criminal Code of Ukraine. (2001). *Vidomosti Verkhovnoi Rady Ukrainy*, 5–26. Available at: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2341-14>
- Alam, M. K., et al. (2023). Complications arising due to orthodontic treatment – A systematic review and meta-analysis. *Applied Sciences*, 13 (6), 4035. <https://doi.org/10.3390/app13064035>
- Ansari, S., et al. (2020). Adult obesity complications: challenges and clinical impact. *Therapeutic Advances in Endocrinology and Metabolism*, 11, 2042018820934955. <https://doi.org/10.1177/2042018820934955>
- Barzylovych, A. D. (2020). Reforming the healthcare system in Ukraine: Strategic aspects. *Investments: Practice and Experience*, 2, 134–138. <https://doi.org/10.32702/23066814.2020.2.134>

- Bredenkamp, C., Dale, E., Doroshenko, O., Dzhygyr, Y., Habicht, J., Hawkins, L., ... Zues, O. (2021). *Health financing reform in Ukraine: Progress and future directions*. Washington, DC: World Bank. <https://doi.org/10.1596/978-1-4648-1840-0>
- Collins, G. S., Reitsma, J. B., Altman, D. G., & Moons, K. G. M. (2015). Transparent reporting of a multivariable prediction model for individual prognosis or diagnosis (TRIPOD): The TRIPOD statement. *BMJ*, 350, g7594. <https://doi.org/10.1136/bmj.g7594>
- Dmytruk, O. (2020). Legal aspects of healthcare reform in Ukraine. *Medical Law Journal*, 26 (2), 45–52.
- Elwyn, G., et al. (2012). Shared decision making: a model for clinical practice. *Journal of General Internal Medicine*, 27 (10), 1361–1367. <https://doi.org/10.1007/s11606-012-2077-6>
- Goncharuk, A. G. (2022). Healthcare system of Ukraine under the conditions of war: challenges and prospects. *Problems and Perspectives in Management*, 20 (2), 1–10. [https://doi.org/10.21511/ppm.20\(2\).2022.01](https://doi.org/10.21511/ppm.20(2).2022.01)
- Kumar, A., Singh, R., & Sharma, R. (2021). Genetic predisposition and host factors in the development of medical complications. *Journal of Translational Medicine*, 19 (1), 112. <https://doi.org/10.1186/s12967-021-02788-4>
- Law of Ukraine “On State Financial Guarantees of Medical Care for the Population.” (2017). *Vidomosti Verkhovnoi Rady Ukrainy*, 2, 12. Available at: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2168-19>
- Lekhan, V., Rudyi, V., & Richardson, E. (2015). *Ukraine: Health system review*. *Health Systems in Transition*, 17 (2), 1–153. WHO Regional Office for Europe.
- McMillan, J. (2022). Trust and medical ethics. *Journal of Medical Ethics*, 48 (3), 153–154. <https://doi.org/10.1136/medethics-2022-108199>
- Morley, J., Machado, C. C. V., Burr, C., Cows, J., Joshi, I., Taddeo, M., & Floridi, L. (2020). The ethics of AI in health care: A mapping review. *Social Science & Medicine*, 260, 113172. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2020.113172>
- Noorulhuda, M., et al. (2023). Communication of patients’ and family members’ ethical concerns to their healthcare providers. *BMC Medical Ethics*, 24 (1), 9. <https://doi.org/10.1186/s12910-023-00932-x>
- Prior, M. (2023). Where does responsibility lie? Analysing legal and regulatory responses to flawed clinical decision support systems when patients suffer harm. *Medical Law Review*, 31 (1), 1–24. <https://doi.org/10.1093/medlaw/fwac022>
- Reeves, S., Pelone, F., Harrison, R., Goldman, J., & Zwarenstein, M. (2020). Interprofessional collaboration and healthcare system factors in preventing complications. *Cochrane Database of Systematic Reviews*, (11), CD009765. <https://doi.org/10.1002/14651858.CD009765.pub3>
- Riley, R. D., Pate, A., Dhiman, P., Archer, L., Martin, G. P., & Collins, G. S. (2023). Clinical prediction models and the multiverse of madness. *BMC Medicine*, 21, 502. <https://doi.org/10.1186/s12916-023-03212-y>
- Steyerberg, E. W., Moons, K. G. M., van der Windt, D. A., Hayden, J. A., Perel, P., Schroter, S., Riley, R. D., Hemingway, H., & Altman, D. G. (2013). Prognosis Research Strategy (PROGRESS) 3: Prognostic Model Research. *PLOS Medicine*, 10 (2), e1001381. <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1001381>
- Velek, J., et al. (2022). Sex-specific patterns and lifetime risk of multimorbidity: results from the Czech population-based cohort study. *BMC Medicine*, 20 (1), 215.
- World Health Organization. (2017). *Managing complications in pregnancy and childbirth: A guide for midwives and doctors* (2nd ed.). Geneva: WHO.
- World Health Organization. (2022). *WHO recommendations for care of the preterm or low-birth-weight infant*. Geneva: WHO.
- World Health Organization. (2024). *Guidelines on the clinical management of sepsis*. Geneva: WHO.
- Wu, A. W., & Lipshutz, A. K. M. (2020). Learning from adverse events in healthcare. *BMC Health Services Research*, 20, 1130. <https://doi.org/10.1186/s12913-020-05936-6>

Дата надходження статті: 20.10.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Самчук Зореслав Федорович,
*доктор філософських наук,
старший науковий співробітник, головний науковий співробітник
Інституту політичних і етнонаціональних
досліджень імені І.Ф. Кураса НАН України
orcid.org/0000-0002-7247-186X*

МЕРЕЖЕВЕ СУСПІЛЬСТВО ТА ІТ-ОСВІТА В УКРАЇНІ: ТРАНСФОРМАЦІЯ ОСВІТНІХ ПРАКТИК КРІЗЬ ПРИЗМУ ЦІННІСНИХ ПРІОРИТЕТІВ

Нашій сучасності притаманна не лише тенденція галопуючого розвитку ключових сфер життєдіяльності, а й поглиблення структурних і світоглядних суперечностей, а також драматизація викликів на адресу як окремих сегментів суспільного буття і свідомості, так і перспектив ефективного функціонування суспільства загалом. Це означає недоцільність уже стереотипізованих оптимістичних реляцій про «буквальну приреченість усього й усіх на успіх і щастя»; натомість значно більш продуктивним є осмислення і концептуалізація загальнодержавної та науково-освітньої політики на принципах превентивності – тобто врахування вірогідних негативних сценаріїв розвитку й упередження їхнього розгортання завдяки побудові глибокоєшелонавної системи ефективних засобів протидії.

Трансформація освітніх пріоритетів повинна враховувати як фундаментальні детермінативні реалії нашого сьогодення, так і пріоритетні напрями розвитку, які тісно корелюють з наявним статус-кво. Насамперед треба розуміти, що ми живемо в епоху мережевого суспільства, яка істотно актуалізує потребу підвищення ефективності ІТ-освіти в Україні. Однак забезпечення потреб мережевого суспільства й ІТ-освіти потребує не просто зусиль, а зусиль, які валідні й когерентні цільовому орієнтиру. У нашому прикладному кейсі йдеться про потребу поглиблення рефлексійного складника світогляду, розвиток критичного мислення і вдосконалення компаративного аналізу. Урешті-решт, зазначений інструментарій істотно корелює з інтегральною якістю освітнього середовища: така спорідненість цілком об'єктивна й закономірна.

Ключові слова: ІТ-освіта в Україні, мережеве суспільство, ціннісні пріоритети, освітнє середовище, виклики й загрози, критичне мислення, проблемно орієнтована освіта, якісний рівень вищої освіти.

Samchuk Zoreslav,
*Doctor of Sciences in Philosophy, Senior Researcher,
Chief Researcher of Department of Political Culture and Ideology,
Kuras Institute of Political and Ethnic Studies
of the National Academy of Sciences of Ukraine
orcid.org/0000-0002-7247-186X*

NETWORK SOCIETY AND IT-EDUCATION IN UKRAINE: TRANSFORMATION OF EDUCATIONAL PRACTICES THROUGH THE PRISM OF VALUE PRIORITIES

Our modernity is characterized not only by the tendency of galloping development of key spheres of life, but also by the deepening of structural and ideological contradictions, as well as the dramatization of challenges to both individual segments of social existence and consciousness, and the prospects for the effective functioning of society as a whole. This means that the already stereotyped optimistic relations about the “literal doom of everything and everyone to success and happiness” are inappropriate; instead, it is much more productive to understand and conceptualize the national and scientific and educational policy on the principles of prevention – that is, to take into account probable negative development scenarios and to prevent their deployment by building a deeply echeloned system of effective means of counteraction.

The transformation of educational priorities must take into account both the fundamental deterministic realities of our present and the priority areas of development that are closely correlated with the existing status quo. First of all, it is necessary to understand that we live in the era of a network society, which significantly actualizes the need to increase the efficiency of IT education in Ukraine. However, meeting the needs of a network society and IT education requires not just efforts, but efforts that are valid and coherent with the target benchmark. Our applied case is about the need to deepen the reflective component of the worldview, develop critical thinking, and improve comparative analysis. By and large, the specified toolkit is significantly correlated with the integral quality of the educational environment: such a relationship is completely objective and natural.

Key words: IT education in Ukraine, network society, value priorities, educational environment, challenges and threats, critical thinking, problem-oriented education, quality level of higher education.

Функціонування вітчизняного освітнього середовища на принципах розвитку, що наздоганяє, уже неспростовно довело свою контрпродуктивність і стратегічну згубність, оскільки за таких функціональних і цільових пріоритетів освітня сфера зокрема й суспільство загалом приречені на, якщо висловлюватись фігурально, «спроби заскочити в останній вагон потяга, який уже рушив». Інколи такі зусилля можуть увінчатися локальним успіхом, проте в абсолютній більшості випадків вони мають наслідки, які далекі від очікуваних. За таких умов і обставин об'єктивно й закономірно актуалізується потреба науково-освітньої політики на принципах превентивності.

Виклад основного матеріалу. З огляду на потребу рішучого переходу від політики, яка обслуговує потреби розвитку, що наздоганяє, до політики превентивної, яка діє на випередження вірогідних викликів і загроз, важко заперечити концептуальний наголос щодо того, що «від вищої освіти очікують не лише безпеліційного слідування у фарватері тих чи інших тенденцій, притаманних конкретній епосі й конкретному суспільству – з вищою освітою пов'язують надії на кваліфіковане осмислення небезпек і загроз, а також на не менш кваліфіковані пропозиції щодо виходу із кризових ситуацій і подолання негативних тенденцій» (Левкуліч, 2021, с. 100).

Перспективи виходу із кризових ситуацій і подолання негативних тенденцій перебувають у безпосередній залежності як від коректного осмислення причинно-наслідкових зв'язків і внутрішньої логіки ключових процесів сучасності, так і від підвищення загального рівні якості освітнього середовища – тієї сфери, у межах якої, власне, і відбувається становлення всіх складників, що визначають перспективи дієвості превентивних відповідей на виклики епохи, з якими доводиться мати справу

суспільству сучасного формату. Зрештою, обидва наведені фактори є значною мірою взаємозумовленими: коректне осмислення причинно-наслідкових зв'язків і внутрішньої логіки ключових процесів сучасності перебуває в істотній залежності від якісного рівня освітнього середовища й здебільшого є його безпосереднім наслідком.

Як слушно зазначає у своєму дисертаційному дослідженні Наталія Бондаренко, «освітнє середовище – це сукупність умов, які впливають на процес навчання та розвитку особистості. Воно включає в себе не лише школи, університети й інші навчальні заклади, а й соціокультурний контекст, сімейне оточення, технології, доступність ресурсів та чимало інших факторів. Власне, автономія освітнього середовища в сенсі функціональної автономії є досить обмеженою, оскільки її покликання пов'язане не з нею самою, а з нарощуванням сукупного обсягу особистісних потенціалів: саме цей показник (критерій) визначає ефективність освітнього середовища *post factum*» (Бондаренко, 2024, с. 154).

Досить іронічно й навіть курйозно, що пріоритет розвитку особистості як місійного покликання освітнього середовища посів ключову позицію новизни в дисертаційній роботі Н. Бондаренко, яка стосувалася змістовно-функціональних імперативів ефективності освітнього середовища: здавалося б, розвиток особистості має бути самоочевидним пріоритетом кожного освітнього середовища, однак упродовж десятиліть концептуалістика освітнього середовища оперувала якими завгодно формальними пріоритетами, окрім змістовної якості особистісного розвитку. Чому так сталося? Вірогідно, з тієї причини, що виміряти формальні показники в, скажімо так, наукометричний спосіб значно легше, ніж застосувати аналогічну процедуру щодо будь-яких якісних

явищ і процесів, а розвиток особистості та її конкретно-історичний статус-кво завжди віддзеркалює не стільки кількісний і формальний, скільки якісний і змістовний щабель.

Як переконливо доводить Річард Фейнман, основу основ утворює виразність світогляду, предметна зосередженість кута зору та якісний рівень мислення (Richard Feynman ...). Вочевидь, важко спростувати тезу, що «рівень мислення і адекватність світогляду реаліям об'єктивної дійсності загалом і в освітньому середовищі зокрема набуває не просто великого, а вирішального значення для перспектив забезпечення освіти суб'єктивним, самореферентним статусом» (Бондаренко, 2024, с. 175). Саме з такими цільовими та функціональними пріоритетами пов'язані перспективи оптимізації освітнього середовища сучасного формату.

На відміну від більшості тлумачень освітнього середовища як механічної сукупності кількісних параметрів і функціональних опцій, авторка наведеної тези слушно звертає увагу на якісний і змістовний складник, а також на фундаментальну цільову мету будь-якого соціального інституту й освіти насамперед – це створення необхідних і достатніх умов формування і розвитку повноцінної особистості, для перманентного накопичення особистісного капіталу як основної передумови й опції ефективного суспільства, оскільки за відсутності ефективною особистісної складової частини вести мову про ефективне суспільство, вочевидь, недоречно.

Зрештою, ефективність освітнього середовища, як переконливо доводить Н. Бондаренко, «визначається не лише сукупним балансом факторів максимізації освітніх результатів та мінімізації ресурсів, залучених для отримання цих результатів, а й коректним розумінням перспектив і тенденцій в освітній сфері зокрема і в суспільній (регіональній, глобальній) загалом, гармонійною кореляцією із цими перспективами й тенденціями як цільових орієнтирів освіти, так і засобів їх досягнення» (Бондаренко, 2024, с. 127).

Аспект розуміння перспектив і тенденцій перебуває в безпосередній залежності від того, що професор філософії коледжу Вільяма і Мері (Вірджинія) Ной Лемос у нещодавно опублікованій книзі «Вступ до теорії пізнання» позначає терміном «епістемологія чеснот» (Lemos, 2021). Ідеться насамперед про пізнавальну

значущість скептицизму та спосіб досягнення дослідницької мети, який англійською має назву *reverse thinking topology*. А якщо підійти з позицій більш розлогої дослідницької призми, то матимемо справу з осмисленням концептуальних аспектів теорії пізнання, специфікою апріорного і апостеріорного знання, епістемічною циркулярністю, значенням аргументаційних розбіжностей тощо.

Також не підлягає сумніву пізнавальна значущість *критичного мислення* і загалом того, що Паоло Фрейре позначив таким цільовим орієнтиром, як *формування критичної свідомості* (Фрейре, 2003; Гарматій, 2020;). Саме критична свідомість допомагає філософській сфері знань здійснювати змістовну демаркацію явищ і процесів об'єктивної дійсності, виконуючи таким способом своє основне дисциплінарне покликання. Тож загалом не підлягає сумніву, що «освітні програми повинні включати аналіз впливу цифрових технологій на соціальні та політичні процеси, сприяючи розвитку критичного мислення та здатності до аналізу складних соціальних явищ. Це має особливе значення для українського контексту, де суспільство переживає складні політичні та соціальні трансформації» (Педченко, 2024, с. 51).

Специфічна особливість критичного мислення, яка утруднює адекватне сприйняття його ресурсного й функціонального потенціалу, пов'язана з тим, що цей тип мислення здебільшого не має концентрованого вигляду в тих чи інших світоглядних і дослідницьких опціях, а натомість латентно присутній в абсолютній більшості висновків світоглядного, аксіологічного, етичного та деонтологічного ґатунку.

Зокрема, критичне мислення набуває пріоритетного значення у сфері розпізнавання і протидії такими інформаційними зловживаннями, як дезінформація, постправа, пропаганда, фреймінг, демагогія, популізм, чорна риторика, нейро-лінгвістичне програмування (НЛП), вікна Овертона тощо. Тетяна Матусевич щодо цього слушно зазначає: «Одним із ключових аспектів наукової освіти є розвиток умінь громадян ідентифікувати та протидіяти дезінформації. Сучасний інформаційний ландшафт, насичений фейковими новинами та маніпуляціями, вимагає від громадян навичок критичного мислення та медіаграмотності. Освітні

програми повинні включати методи аналізу джерел інформації, розпізнавання маніпулятивних технік та перевірки фактів. Це сприятиме формуванню свідомих громадян, які не лише споживають інформацію, але й критично її оцінюють, що є фундаментом для здорової демократії» (Матусевич, 2024, с. 175).

Цілком об'єктивно й закономірно, що «зміни, пов'язані з переходом до smart-society, зумовлюють необхідність переосмислення освітніх практик, де інформаційні технології відіграють центральну роль у формуванні інтелектуального капіталу. Це включає розвиток критичного мислення, адаптивності й інноваційного підходу до навчання, що стає можливим завдяки інтеграції новітніх технологій» (Горянський, 2024, с. 38). У цьому контексті «освітні програми повинні активно використовувати цифрові технології для створення інтерактивних, персоналізованих і колаборативних навчальних середовищ, що сприяють розвитку практичних навичок та креативного мислення. З метою підготовки студентів до ефективної взаємодії в цифровому середовищі, важливо розвивати навички критичного мислення та медіаграмотності. Це дозволить молоді критично оцінювати інформацію, самопрезентацію в онлайн-просторі та уникати маніпуляцій з боку медіа» (Педченко, 2024, с. 52).

Варто враховувати, що, «будучи складним системним об'єктом відкритого типу, освітнє середовище цілком закономірно має чимало альтернатив розвитку, а також проблем і викликів на свою адресу. За умов поступального демократичного транзиту функціонування освітньої сфери всі її проблеми підлягають оперативному розв'язанню та мінімізації. Але **якщо демократичний транзит лише декларується, а натомість застосовуються інструменти й засоби, несумісні з демократичною процедурністю і нормативістикою, то мета підвищення ефективності та якості освітнього середовища виявляється практично недосяжною**, заблокованою безліччю упередженостей, суб'єктивізму, хибних цільових орієнтирів і контрпродуктивних пріоритетів» (Самчук, 2024, с. 34). Істотна специфічна змістовно-функціональна ознака мережевого суспільства пов'язана з тим фактором, що воно репрезентує «новий етап розвитку соціальних відносин, де цифрові технології та комунікаційні мережі

стають основними структурами організації суспільного життя. У контексті сучасної філософії освіти мережеве суспільство відкриває нові можливості та виклики для освітніх систем. Традиційні моделі навчання, що базуються на передаванні знань від учителя до учня, усе частіше піддаються критиці та перегляду у світлі потреби розвивати критичне мислення, креативність та навички співпраці. Турбулентний світ і геополітична нестабільність підкреслюють необхідність адаптивної та гнучкої освіти, яка не лише готує студентів до мінливих умов праці, а й формує їх як відповідальних та активних громадян» (Педченко, 2024, с. 48).

Важлива й далекосяжна за своїми наслідками тенденція пов'язана з тим, що «цифрові технології сприяють поверненню до «усної культури», де медіа стають основним середовищем для соціальної взаємодії. Ця концепція дозволяє глибше зрозуміти, як інтерактивні медіа, зокрема інтернет, сприяють формуванню нових форм комунікації та соціальної взаємодії» (Педченко, 2024, с. 53). Переваги усного складника культури пов'язані з розширенням і вдосконаленням дискурсивних можливостей комунікативних обмінів, що вкрай необхідно для потреб формування превентивної освітньої політики як ефективної відповіді на виклики й загрози на адресу нашої сучасності.

Варто зазначити, що у фаховому середовищі сформувався консенсус щодо «необхідності глибокого розуміння складних взаємодій між різноманітними агентами, які формують сучасний ландшафт ІТ-освіти, включаючи не лише людських акторів, викладачів, студентів, освітніх адміністраторів і політиків, а й нелюдських акторів – як-от технології, навчальні платформи, цифрові ресурси й інфраструктурні елементи» (Горянський, 2024, с. 35).

Тут ми підходимо до істотності розуміння і позиціонування сучасного ландшафту ІТ-освіти як складного комплексного й навіть системного явища, функціональні особливості й перспективи якого перебувають в істотній залежності від холістичного, емерджентного та синергетичного ефекту, що виникає внаслідок взаємодії різних елементів цієї системи. Наведена особливість потребує максимально прискіпливої уваги до всіх складників системи ІТ-освіти, оскільки неврахування чи ігнорування навіть одного елемента на практиці може

привести до лавиноподібного ефекту у стилі принципу доміно.

В ефективності освітнього середовища й освітнього процесу є чимало складників, деякі з яких можуть здатися на перший погляд неістотними й відверто периферійними, проте у процесі поглибленого компаративного аналізу набувають виразних ознак істотних детермінант функціональної дієздатності й перспективності процесів у межах освіти як соціального інституту. Ідеться, зокрема, про етичний складник освітніх реалій: «Ефективність та етичні аспекти освітнього процесу в умовах цифрової трансформації визначаються інтеграцією інформаційних технологій, урахуванням соціокультурних контекстів, дотриманням етичних стандартів та взаємодією різних акторів освітнього середовища» (Горянський, 2024, с. 39).

Принагідно зазначимо, що аспекти дотримання етичних стандартів і врахування соціокультурних контекстів на практиці тісно взаємозумовлені: річ у тому, що не існує універсальних, інваріантних етичних стандартів, які визнавалися б усіма соціумами й у всі часи: імперативна ознака такого стандарту тісна пов'язана з фактором соціокультурної навантаженості – це означає, що практично кожне суспільство вдається до послуг власної системи етичних координат і власної ієрархії етичних смислів, значень, пріоритетів і преференцій (Segal, 2011). Тому, власне, дотриманням етичних стандартів на практиці означає визнання переваги тієї, а не іншої системи етичних стандартів. Це також передбачає усвідомлення апріорної контрверсійності такого вибору, оскільки він апріорі не здатен влаштувати представників усіх соціокультурних середовищ, отже, він має супроводжуватися максимальним аргументаційним забезпеченням і чутливістю до контраргументів.

Аксіологічне підґрунтя також є важливим детермінативним фактором ефективності освітнього середовища й освітнього процесу. «Термін «цінність» з'явився завдяки німецьким соціологам на початку XX ст. Він почав позначати сегмент дійсності, який доти репрезентувало поняття «ідеал». Досить показовою особливістю є факт, що ніхто не козирає володінням ідеалу, але всі сподіваються його знайти або скаржаться на його втрату» (Левкулич, 2018, с. 212). Отже, ціннісний

підхід відштовхується від того, що для суб'єкта (як індивідуального, так і надіндивідуального) *має значення*. Здебільшого втіленням такого «має значення» слугує *ідеал* (чи пак – сукупність, *ієрархія ідеалів*).

Проблемні виклики на адресу аксіологічного підґрунтя освітнього середовища й освітнього процесу зумовлені не лише соціокультурною навантаженістю практично кожної ціннісної ієрархії – в епоху постмодерну ключова небезпека чатує у сфері змістовної невиразності та критеріальної невизначеності: «Релятивізм цінностей, характерний для постмодерністського дискурсу, ставить під сумнів об'єктивність і універсальність будь-яких цінностей. Це створює виклики для освітніх програм і методів навчання, оскільки традиційні цінності й орієнтири піддаються перегляду» (Педченко, 2024, с. 49).

Той факт, що традиційні цінності й орієнтири піддаються перегляду, не є чимось екстраординарним – це об'єктивний і цілком закономірний наслідок дії принципу розвитку; вістря проблеми пов'язане з дещо іншим – з відсутністю тієї критеріальної виразності, яка визначає саму можливість аксіологічної компаративістики. За відсутності ж такої смислової і значеннєвої виразності дискурс щодо ціннісних пріоритетів втрачає аргументаційну стрункість і перетворюється на безпредметну розмову «про все і про ніщо водночас» (Рафальський, Самчук, 2018).

Важливим фактором формування науково-освітньої політики на принципах превентивності є пріоритезація та цілеспрямоване культивування *проблемно орієнтованого мислення*, яке сприймає дійсність крізь призму тих проблемних труднощів і перепон, що виникають на шляху функціонування суспільства на принципах ефективності. Усунення цих перепон простилає шлях до бажаної ефективності, але воно виявляється у принципі неможливим у разі відсутності проблемної демаркації та ієрархізації, а також у разі невиразності загального проблемного рельєфу. Також варто розуміти, що проблема є формою наукового пізнання, а закон Кіддліна недвозначно стверджує: чітке формулювання сутності проблеми рівнозначне її розв'язанню наполовину.

Хоча пріоритет проблемно орієнтованого мислення не викликає сумнівів і заперечень ні

в кого, проте здебільшого його підтримка є суто формальною і ритуальною, а на практиці доводиться мати справу з ледь не тотальним інтелектуальним редукаціонізмом і пауперизацією, для якої проблемна орієнтованість є недоречним подразником. Оскільки надання пріоритетного значення культивуванню проблемного світогляду є досить ризикованим за своїми наслідками, то політико-управлінська вертикаль на практиці суспільної життєдіяльності робить усвідомлений вибір на користь утилітарного й рецептурного підходів.

Принагідно зазначимо, що цей тренд є досить типовим для глобалізаційних реалій, які потребують саме таких «чітких і недвозначних методик і протоколів успіху». Зигмунт Бауман змалював у своїй уже майже хрестоматійній праці «Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства» внутрішню логіку й причинно-наслідкові зв'язки такого явища досить переконливо (Бауман, 2008). «Верховним Божеством» глобалізації, як зазначає З. Бауман, є успіх чи щось таке, що можна інтерпретувати успіхом – і, за можливості, у максимально стислі терміни, щоб можна було якомога швидше відзвітувати про позитивні результати.

Показово, що лобісти утилітарного й рецептурного підходів «старанно обходять увагою той факт, що облюбований ними рецептурний підхід у вигляді різноманітних протоколів за тим чи іншим профілем ледве не на всі випадки життя, кейс-методів та інших методично-дидактичних настанов і регламентацій є класичним засобом досягнення мети міфологізації як пояснення чогось не зовсім зрозумілого, щодо чого існує предметна невизначеність, розфокусованість, різнотлумачення, сумніви чи інформаційні лакуни. Рецептурний підхід, у межах якого кожен проблемний кейс нібито вичерпно покривається відповідним протоколом дій, мимоволі ретушує проблемність, згладжує проблемний рельєф і розмиває проблемну виразність» (Бондаренко, 2024, с. 187). Опосередковано ця обставина пояснює інструментальну поширеність утилітарного й рецептурного підходів: згладжування проблемного рельєфу й розмивання проблемної виразності інколи набувають ознак настільки спокусливого засобу, що утилітаристика без жодних труднощів відвойовує собі провідні функціональні позиції.

Не підлягає сумніву, що глибинна трансформація освітніх практик для забезпечення потреб мережевого суспільства й ІТ-освіти в Україні потребує вдосконалення механізмів оцінювання якості вищої освіти. Варто зауважити, що «часто лунають голоси щодо «недоцільності вигадкування велосипеда» – мовляв, варто просто механічно запозичити ті системи механізмів оцінювання якості вищої освіти, які в різних країнах уже переконливо довели свою дієздатність та ефективність. Однак навіть якщо підходити з таких вочевидь спрощених міркувань, то однаково не уникнути потреби компаративного аналізу, оскільки в різних країнах свою дієздатність та ефективність переконливо довели настільки істотно відмінні системи механізмів оцінювання якості вищої освіти, що їх навіть можна відреконструувати концептуальними антиподами й антагоністами» (Бондаренко, 2024, с. 66).

Ідеться про проблему консенсусної легітимації індикаторів, за допомогою яких здійснюється вимірювання якості, результативності й ефективності вищої освіти. Жоден перелік індикаторів не є остаточним, а кожен індикатор відображає лише деякий аспект діяльності освітньої установи та його інструментальні можливості. Нині не існує універсально узгоджених показників для вимірювання якості вищої освіти в різних освітніх системах, а використані індикатори призначені суто для надання інформації, а не інтерпретації якості та результативності діяльності освітніх установ.

Висновки. Мережеве суспільство й ІТ-освіта в Україні потребують глибинної трансформації освітніх практик крізь призму насамперед ціннісних пріоритетів. Визначення консенсусної ієрархії ціннісних пріоритетів потребує істотних зусиль у сфері поглиблення рефлексійної складової частини світогляду, розвитку критичного мислення, удосконалення компаративного аналізу та низки інших факторів, які визначають аргументаційну переконливість відповідей на виклики й загрози сучасної епохи.

Зазначені чинники тісно корелюють з вимірюванням якості, результативності й ефективності вищої освіти. Зрештою, якість освіти постає критеріальним інтегралом спроможності формулювати предметні й аргументаційно переконливі відповіді на будь-які суспільні

й епохальні запити, тому цей аспект потребує як пріоритетної уваги політико-управлінської вертикалі загалом, так і крізь призму ухвалення доленосних рішень у науково-освітній сфері зокрема й насамперед.

За умов відсутності в різних освітніх системах універсально узгоджених показників для вимірювання якості вищої освіти істотно підвищується функціональний статус

інтерпретативно-аргументаційної складової частини будь-якої наукової концептуалістики й освітньої пропозиційності. Отже, повноцінне дискусійне середовище, організоване на принципах інформаційної прозорості та деліберативної демократії, є не просто *бажаною опцією*, а *імперативною умовою* забезпечення як потреб суспільства сучасного формату, так і пріоритетів розвитку освітньої сфери.

Список використаних джерел:

- Бауман, З. (2008). *Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства* (І. Андрущенко, М. Винницький, Пер. з англ.). Київ: Видавничий дім «Кисво-Могилянська академія», 109 с.
- Бондаренко, Н. (2024). Освітнє середовище: єдність форми та змісту як імператив ефективності [Дис. докт. філософ., Київський національний університет будівництва і архітектури]. Київ, 243 с.
- Гарматій, О. (2020). Критичне мислення як ключова компетенція медіаграмотності. *Збірник статей Восьмої міжнародної науково-методичної конференції «Критичне мислення в епоху токсичного контенту»*. Київ: Центр Вільної Преси, Академія української преси, 11–16.
- Горянский, С. (2024). Філософський аналіз розвитку ІТ-освіти в Україні через призму акторно-мережевої теорії Бруно Латура. *Освітній дискурс: збірник наукових праць* (О. Кивлюк, Гол. ред.). Київ: ТОВ «Науково-інформаційне агентство «Наука – технології – інформація», 50 (7–9), 35–41.
- Левкулич, В. (2021). Вища освіта сучасності крізь призму концептуальних пріоритетів. *Міжнародний науковий журнал «Університети і лідерство»*, 12 (2), 100–116.
- Левкулич, В. (2018). *Справедливість як соціокультурний феномен : монографія*. Ужгород: Видавничий дім «Гельветика», 480 с.
- Матусевич, Т. (2024). Філософська парадигма наукової освіти: стратегії і практики розвитку відповідального громадянства [Дис. докт. філос. наук, Український державний університет імені Михайла Драгоманова]. Київ, 420 с.
- Педченко, М. (2024). Дослідження аксіологічних основ мережевого суспільства у контексті трансформаційних процесів постмодерну. *Освітній дискурс: збірник наукових праць* (О. Кивлюк, Гол. ред.). Київ: ТОВ «Науково-інформаційне агентство «Наука – технології – інформація», 50 (7–9), 46–53.
- Рафальський, О., Самчук, З. (2018). *Цивілізаційні перехрестя сучасного суспільства*. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 688 с.
- Самчук, З. (2024). Демократичний транзит освітнього середовища: індоктринація чи філософський скепсис? *Вища освіта України*, 1 (92), 34–45.
- Фрейре, П. (2003). *Формування критичної свідомості*. Київ: Юніверс, 307 с.
- Lemos, N. (2021). *An Introduction to the Theory of Knowledge*. Cambridge University Press, 290 p.
- Richard Feynman – The World from another point of view. <https://www.youtube.com/watch?v=GNIhNSLQAFE>.
- Segal, E. A. (2011). Social empathy: A model built on empathy, contextual understanding, and social responsibility that promotes social justice. *Journal of Social Service Research*, 37 (3), 266–277.

References:

- Bauman, Z. (2008). Hlobalizatsiya. Naslidky dlya lyudyny i suspil'stva [Globalization. Consequences for Man and Society] / Per. z anhl. I. Andrushchenko, M. Vynnyts'kyu. Kyiv: Vydavnychyy dim "Kyievo-Mohylyans'ka akademiya", 109 s. [in Ukrainian].
- Bondarenko, N. P. (2024). Osvitnye seredovishche: yednist' formy ta zmistu yak imperatyv efektyvnosti [Educational environment: unity of form and content as an imperative of effectiveness]. Dys. ... doktora filosofiyi za spetsial'nistyu "033 – Filosofiya". Kyiv's'kyu natsional'nyy universytet budivnytstva i arkhitektury. Kyiv, 243 s. [in Ukrainian].
- Harmatiy, O. (2020). Krytychne myslennya yak klyuchova kompetentsiya media hramotnosti [Critical thinking as a key competence of media literacy]. Zbirnyk statey Vos'moyi mizhnarodnoyi naukovo-metodychnoyi konferentsiyi "Krytychne myslennya v epokhu toksychnoho kontentu". Kyiv: Tsentr Vil'noyi Presy, Akademiya ukrayins'koyi presy, 11–16. [in Ukrainian].
- Horyans'kyu, S. V. (2024). Filosofov's'kyu analiz rozvytku IT-osvity v Ukrayini cherez pryzmu aktorno-merezhevoyi teoriiy Bruno Latura [Philosophical analysis of the development of IT education in Ukraine through the prism of Bruno

Latour's actor-network theory]. *Osvitniy dyskurs: zbirnyk naukovykh prats' / Holov. red. O. P. Kyvlyuk*. Kyiv: TOV "Naukovo-informatsiynе ahent'stvo "Nauka – tekhnolohiyi – informatsiya", 50 (7–9), 35–41. [in Ukrainian].

Levkulych, V. (2021). *Vyshcha osvita suchasnosti kriz' pryzmu kontseptual'nykh priorytetiv* [Higher education of today through the prism of conceptual priorities]. *Mizhnarodnyy naukovyy zhurnal "Universytety i liderstvo"*, 12 (2), 100–116. [in Ukrainian].

Levkulych, V. V. (2018). *Spravedlyvist' yak sotsiokul'turnyy fenomen: monohrafiya* [Justice as a socio-cultural phenomenon: monograph] / V. V. Levkulych. Uzhhorod: Vydavnychyy dim "Hel'vetyka", 480 s. [in Ukrainian].

Matusevych, T. V. (2024). *Filosofs'ka paradyhma naukovoyi osvity: stratehiyi i praktyky rozvytku vidpovidal'noho hromadyanstva* [The philosophical paradigm of scientific education: strategies and practices for the development of responsible citizenship]: dys. ... dokt. filos. nauk: 09.00.10 – filosofiya osvity. M-vo osvity i nauky Ukrainy; UDU imeni Mykhayla Drahomanova, Kyiv. 420 s. [in Ukrainian].

Pedchenko, M. Yu. (2024). *Doslidzhennya aksiolohichnykh osnov merezhevoho suspil'stva u konteksti transformatsiynykh protsesiv postmodernu* [Research on the axiological foundations of a network society in the context of postmodern transformation processes]. *Osvitniy dyskurs: zbirnyk naukovykh prats' / Holov. red. O. P. Kyvlyuk*. Kyiv: TOV "Naukovo-informatsiynе ahent'stvo "Nauka – tekhnolohiyi – informatsiya", 50 (7–9), 46–53. [in Ukrainian].

Rafal's'kyi, O. O., & Samchuk, Z. F. (2018). *Tsyvilizatsiyni perekhrestya suchasnoho suspil'stva* [Civilizational crossroads of modern society]. Kyiv: IPIEND im. I. F. Kurasa NAN Ukrainy, 688. [in Ukrainian].

Samchuk, Z. F. (2024). *Demokratychnyy tranzyt osvitn'oho seredovyscha: indoktrynatsiya chy filosofs'kyi skepsys?* [Democratic transit of the educational environment: indoctrination or philosophical skepticism?]. *Vyshcha osvita Ukrainy*, 1 (92), 34–45. [in Ukrainian].

Freyre, P. (2003). *Formuvannya krytychnoyi svidomosti* [Formation of critical consciousness]. Kyiv: Yunivers, 307 [in Ukrainian].

Lemos, N. (2021). *An Introduction to the Theory of Knowledge*. Cambridge University Press, 290. [in English].

Richard Feynman – The World from another point of view. Retrieved from: <https://www.youtube.com/watch?v=GNhlNSLQAFE> [in English].

Segal, E. A. (2011). Social empathy: A model built on empathy, contextual understanding, and social responsibility that promotes social justice. *Journal of Social Service Research*, 37 (3), 266–277. [in English]

Дата надходження статті: 13.10.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Стадник Борис Миколайович,
*аспірант кафедри філософії та міжнародної комунікації
Національного університету біоресурсів і
природокористування України
orcid.org/0009-0008-7988-2005
bobstad2017@gmail.com*

ІНВАРІАЦІЯ СОЦІАЛЬНОЇ ЕНТРОПІЇ В КРИЗОВОМУ СУСПІЛЬСТВІ

В статті досліджено феномен інваріації ентропії що здобув світову популярність завдяки такому соціальному регулятору як справедливість/несправедливість в суспільному вимірі. Проаналізовано сучасні підходи до розуміння соціальної ентропії, та її важливість в кризовому суспільстві. У межах проведеного аналізу було встановлено, що соціальна ентропія як концепт відображає ступінь організації або дезорганізації, непередбачуваності та хаотичності в суспільних процесах.

У кризовому суспільстві, де порушуються принципи справедливості або домінує несправедливість, традиційні структури, цінності та нормативні системи зазнають розмиття або руйнування, рівень соціальної ентропії закономірно зростає. Однак цей процес має інваріантний характер – тобто незалежно від конкретного змісту кризи (економічної, політичної, культурної чи екзистенційної), механізми зростання ентропії залишаються подібними. У значній мірі вони залежить від багатьох регуляторних (справедливість/несправедливість) чинників суспільного розвитку.

Інваріація соціальної ентропії виявляється у повторюваних закономірностях щодо втрати керованості, фрагментації ідентичності, кризи довіри до інститутів та загального ослаблення соціальної інтеграції. Це дозволяє говорити про універсальні патерни соціального розпаду, притаманні різним історичним і культурним контекстам. У той же час, криза не обов'язково веде до катастрофи, зростання ентропії може породжувати нові форми порядку, які постають у результаті адаптації, рефлексії та реорганізації. Визначальною у цьому процесі постає справедливість. Таким чином, ентропія виступає не лише як загроза, а й як умова можливості соціальної трансформації українського суспільства. У філософському сенсі це свідчить про нелінійний а діалектичний характер суспільного розвитку, де руйнування старих форм є, водночас, народженням потенційно нових. Отже, інваріація соціальної ентропії в українському суспільстві є не тільки діагностичною категорією, але й інструментом (справедливість/несправедливість) для осмислення криз як складових історичного поступу.

Ключові слова: інваріація, соціальна ентропія, справедливість/несправедливість, соціальний процес, кризове суспільство.

Stadnyk Borys,
*Postgraduate Student
National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine
orcid.org/0009-0008-7988-2005
bobstad2017@gmail.com*

INVARIANCE OF SOCIAL ENTROPY IN A CRISIS SOCIETY

The article explores the phenomenon of entropy invariance, which has gained global attention due to the role of the social regulator of justice/injustice in societal processes. It analyzes contemporary approaches to understanding social entropy and its importance in a crisis society.

As part of the analysis, it is established that social entropy, as a concept, reflects the degree of organization or disorganization, unpredictability, and chaos in social processes. In a crisis society – where principles of justice are violated or injustice becomes dominant – traditional structures, values, and normative systems tend to erode or collapse, and the level of social entropy naturally increases.

However, this process demonstrates an invariant character – meaning that regardless of the specific nature of the crisis (be it economic, political, cultural, or existential), the mechanisms of entropy growth remain similar. To a large extent, they depend on various factors, including regulatory ones, such as justice or injustice in societal development.

The invariance of social entropy is manifested in recurring patterns of loss of governance, identity fragmentation, institutional trust crises, and overall weakening of social integration. This allows us to speak of universal patterns of social disintegration that are inherent in different historical and cultural contexts.

At the same time, a crisis does not necessarily lead to catastrophe – rising entropy can give rise to new forms of order that emerge through adaptation, reflection, and reorganization, with justice playing a key role in this process. Thus, entropy is not only a threat but also a condition for the possibility of social transformation in Ukrainian society.

In a philosophical sense, this indicates the nonlinear and dialectical nature of social development, where the destruction of old forms simultaneously marks the birth of potentially new ones. Therefore, the invariance of social entropy in Ukrainian society serves not only as a diagnostic category but also as a tool (justice/injustice) for understanding crises as integral components of historical progress.

Key words: invariance, social entropy, justice / injustice, social process, society in crisis.

Постановка проблеми. Сучасне суспільство характеризується зростаючою кількістю кризових явищ – політичних, економічних, екологічних, соціокультурних тощо. У цих умовах традиційні моделі соціальної динаміки виявляються недостатніми для повноцінного розуміння механізмів функціонування і трансформації соціальних систем. Одним із перспективних підходів до аналізу таких процесів є використання понять, запозичених із термодинаміки та теорії інформації, зокрема категорії соціальної ентропії, яка відображає ступінь невизначеності, дезорганізації або хаотичності в суспільстві.

Відомо, що у кризових ситуаціях зростає соціальна ентропія – руйнуються інституційні структури, знижується рівень передбачуваності соціальних дій, підвищується поляризація й соціальна напруга. Однак, попри значні флуктуації, деякі елементи соціального порядку залишаються стабільними. Це дозволяє висунути гіпотезу про інваріантність певних параметрів соціальної ентропії навіть в умовах кризи. Виникає необхідність концептуалізації цього явища, визначення меж інваріації та її впливу на здатність суспільства до адаптації й самоорганізації.

На сьогодні проблема інваріації соціальної ентропії в кризовому суспільстві залишається недостатньо дослідженою. Наявні підходи переважно описові або обмежуються емпіричними спостереженнями, що не дозволяє в умовах зростаючої ентропії формувати цілісне уявлення про роль і місце справедливості в соціальній системі. Таким чином, постає необхідність у теоретичному аналізі, який би пояснив

через призму справедливості/несправедливості природу інваріантних соціальних процесів у дезорганізованому соціальному середовищі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Поняття ентропії, що походить із термодинаміки, описує рівень хаосу, безладу або невизначеності в системі. У соціальних науках воно використовується метафорично для опису дезорганізації в суспільстві, зростання непередбачуваності поведінки соціальних акторів, руйнування соціальних норм і структур. Соціальна ентропія зростає в умовах кризового дисбалансу (економіка, політика, духовна сфера); у період війни, революції, масових протестів; коли відбувається деградація інституцій та втрата легітимності влади а також при руйнуванні смислових або ціннісних орієнтирів. Водночас, зростання ентропії не завжди веде до хаосу як остаточного стану. У багатьох випадках цей процес виступає транзитивною фазою, яка передуює новому порядку. У цьому контексті особливо важливо попри загальну деструкцію визначити ті елементи, які залишаються стабільними. Нинішнє кризове суспільство як ентропійна фаза соціальної системи – це такий стан, який наближається до межі свого адаптивного потенціалу. Для нього характерні: розмитість ієрархій і функціональних ролей; переінтерпретація норм або їх повна девальвація; фрагментація соціального простору (розпад взаємозв'язків і взаємовідношень, посилення атомізації). Сутнісним все ж постає інформаційний хаос як складова інформаційної ентропії. Водночас під час кризи активізуються пошуки нових сенсів, відновлюються архетипові моделі, які служать вихідними основами для стабілізації.

Інваріантність (від лат. *invariants* – незмінний) у соціальному контексті позначає елементи або структури, що зберігають попри зовнішні зміни свою форму чи функцію. У кризовому суспільстві такі інваріанти можуть бути: культурними (символи, ритуали, колективна пам'ять); нормативними (загальні уявлення про справедливість, безпека, солідарність); структурними (базові форми організації: родина, громада, релігійні інституції); комунікаційними (моделі обміну інформацією, що залишаються зрозумілими для більшості). Інваріанти виконують стабілізуючу, інтеграційну й адаптивну функції, виступаючи ядром соціального порядку, навколо якого можлива реконструкція системи. У своїй сутності інваріанти слугують опорою для відновлення порядку і є ресурсом самоорганізації суспільства. З іншого боку, інваріантність у соціальних процесах проявляється у збереженні стабільних ролей, структур, потреб, інтересів, цілей, цінностей та закономірностей суспільного зростання, навіть тоді коли суспільство зазнає значних трансформацій. Незважаючи на постійні зміни завдяки інваріантам соціальна система залишається цілісною та зрозумілою. Поняття ентропії походить із термодинаміки та інформаційної теорії, де воно описує рівень неупорядкованості системи або міру непередбачуваності інформаційних потоків. У соціології ентропія розглядається як: дезорганізація соціальних структур (Дюркгейм – аномія); порушення нормативності та інституційної злагодженості (Парсонс); хаотична флуктуаційність системи (синергетика Пригожина); фрагментація комунікацій (Луман). Соціальна ентропія постає як багатовимірна характеристика: структурного стану інститутів, інформаційного та дискурсивного поля, поведінкової та ціннісної мобільності індивідів і груп. У кризових умовах ентропія зростає, однак цей процес має інваріантні закономірності, притаманні різним історичним та політичним контекстам. Історичний аналіз суспільного розвитку дозволяє виявити сталі соціальні елементи, які зберігалися навіть у найглибших кризових виявах. Ці елементи виконували роль інваріантів у високоентропійних умовах, підтримуючи мінімальний рівень соціального порядку й надаючи системі можливість до відновлення.

Питання ентропії в соціальних системах досліджувалися у працях таких учених, як

Н. Луман, І. Валлерстайн, Е. Морен, Т. Парсонс і М. Вебер та ін. Так, Ніклас Луман (Luhmann, 1995) показав, що самовідтворювані соціальні системи в умовах посилення складності, здатні до «операційної закритості» й «рівноваги». Він розглядав суспільство як комунікаційну систему, що «відтворює себе» через «смысловий обмін». Хоч система стикається з зовнішньою ентропією (хаосом середовищем), але при комунікаційному кодуванні здатна внутрішньо стабілізуватись. У кризових умовах відбувається перекодування, але базові коди системи (наприклад, «правда/неправда» в науці або «законне/незаконне» у праві, справедливість/несправедливість у суспільстві) залишаються інваріантними.

Подібної думки дотримувався і Іммануїл Валлерстайн (Wallerstein, 1974). Ентропія в кризовому суспільстві може бути осмисленою через системний підхід й циклічність розвитку глобального капіталізму. На його думку світ-система є «динамічною» але «нестабільною» структурою. Вона через виснаження ресурсів, нерівномірність соціального розвитку має тенденцію до зростання ентропії. У фазах «B-phase» (фаза кризи) світ-система втрачає стійкість, але структурні ядра (економічні, ідеологічні центри) залишаються деякий час стабільними – це і є в ентропійному розпаді формою інваріантності.

Для аналізу кризового суспільства Едгар Морен (Morin, 1990), виокремлює комплексність, організацію невизначеності а соціальну ентропію як неоднозначність і хаос, які можуть сприяти самовідновленню. Він підкреслює, що ентропія є не лише руйнівною силою, а й джерелом оновлення системи. Як результат, соціальна система завжди балансує між порядком і хаосом. Їх інваріантність зберігає єдність у моменти кризи, що проявляється у формі: культури, символів, мовних структур тощо.

Система цінностей є стабілізуючою основою збереження соціального порядку, як вважав Талкотт Парсонс (Talcott, 1951). Водночас, суспільство тримається на таких інституційних інваріантах як цінності, соціальні норми. Під час кризи соціальна система має активувати механізми адаптації та стабілізації зберігаючи свою інституційну матрицю.

Ідеї направлені на раціоналізацію соціального порядку, легітимацію органів влади,

традиційні та раціональні структури, як стійкі елементи соціальної організації, розкрито у працях Макса Вебера (Weber, 1978). Вебер не використовував поняття «ентропія», але його аналіз легітимності та бюрократії має безпосередній зв'язок із інваріантними структурами порядку. У періоди кризи під час революцій, занепаду імперій саме бюрократія, традиції та правові норми виступають тими структурами, які можуть тимчасово стабілізувати суспільство.

Сучасні дослідники Еміл Дінга, Крістіна-Роксана Тенеску, Габрієла-Маріана Йонеску (Dinga, E., Tănăsescu, C.-R., & Ionescu, G.-M. 2020) запропонували новий погляд спрямований на мінімізацію ентропії та концепцію соціального порядку, який базується на принципах соціальної справедливості. З цією метою розглядаються комплексне тлумачення концепції соціальної ентропії, особливо для сучасних вільних та демократичних суспільств. Арнопулос П (Arnoropoulos, 2001) досліджуючи теорію систем показує, що проблема складності, дуже часто співвідноситься з такими змінними, як ентропія та енергія, організація та дезорганізація та іншими чинниками, які зрештою сходяться до зрозумілої основи. Кеннет Д. Бейлі (Bailey, K. D., 2006) пов'язав теорію живих систем з теорією соціальної ентропії. Мануель Гонсалес де Моліна, Віктор М. Толедо (González de Molina, M., & Toledo, V. M., 2024) розкрили соціальні та політичні основи соціального метаболізму з біофізичної точки зору показавши взаємозв'язки які кожне людське суспільство встановлює взаємозв'язки зі своїм фізичним середовищем для виживання. Фредерік Дженнінгс (Jennings, F. 2020, December 16) запропонував використовувати горизонти планування як спрямований показник соціальної згуртованості. Розглядає необхідність системного підходу до ентропійної міри в етичній теорії горизонтів соціального планування тощо.

У вітчизняному науковому дискурсі питання соціальної ентропії розглядаються у філософсько-соціологічному контексті (В. Андрущенко, О. Доній, С. Кримський, В. Табачковський та ін.), однак аспект інваріації в умовах кризи залишається на периферії дослідницької уваги. Водночас, сучасні українські дослідники підтверджують думку, що соціальні системи не зникають у хаосі одразу – навіть при зростанні ентропії, існують сталі структурні, символічні

або функціональні компоненти, які утримують мінімальний порядок, забезпечують основу для відновлення, зберігають культурну ідентичність. Ці положення і є теоретичним підґрунтям для дослідження інваріації соціальної ентропії в українському суспільстві в умовах військової агресії.

Метою статті є теоретичне обґрунтування інваріантних складових (справедливість/несправедливість) соціальної ентропії, які мають місце в умовах системної кризи, направленої на здатність українського суспільства в умовах військової агресії до адаптації, відновлення соціального процесу та збереження цілісності.

Гіпотеза полягає в тому, що навіть за умов глибокої кризи у соціальній системі зберігаються певні інваріантні (стійкі) компоненти (справедливість/несправедливість) ентропійного поля, які виконують стабілізуючу функцію та слугують основою для можливої ресинтезації соціального порядку в умовах військової агресії.

В основі дослідження лежить системно-синергетичний підхід, який дозволяє розглядати кризове суспільство як таке, що здатне до самоорганізації. Водночас, як відкрити нелінійну систему, схильну до флуктуацій, переходів між різними режимами порядку та хаосу. Такий підхід дає можливість описати соціальну ентропію рівня невизначеності, дезорганізації та дифузії соціальних норм. Даний підхід поєднує: структурно-функціональний аналіз (для розкриття стійких та інваріантних характеристик соціальних процесів); синергетичну інтерпретацію (для пояснення механізмів переходу системи між стабільними та кризовими станами); критичний і порівняльний аналіз (для оцінки динаміки соціальної ентропії в різних суспільних контекстах). Для систематизації існуючих підходів щодо розуміння соціальної ентропії (інформаційно-теоретичних, соціологічних, філософських); уточнення понятійного апарату (ентропія, інваріація тощо) в дослідженні використовується теоретико-концептуальний аналіз.

Структурно-дискурсивний аналіз застосовується для вивчення того як соціальна ентропія проявляється у публічному дискурсі, політичних наративах, повсякденних практиках. Порівняльно-історичний аналіз дає змогу виявити

повторювані патерни соціальної дезорганізації в різних кризових періодах (економічних, політичних, воєнних, технологічних). Методологія дослідження спрямована на виявлення інваріантів соціальної ентропії – тобто характеристик, які зберігаються або повторюються у різних кризових ситуаціях соціального процесу.

З метою підвищення валідності та узагальнення висновків обрана методологія забезпечує комплексне розуміння соціальної ентропії як багатовимірного феномена й включає можливість поєднання теоретичного аналізу з конкретними емпіричними проявами; виявленням інваріантних (стійких) характеристик, що повторюються в кризовому суспільстві.

Основі результати дослідження. Досліджуючи такий феномен як інваріація соціальної ентропії в кризовому суспільстві, важливо насамперед зрозуміти, що функціонування суспільства тісно пов'язано з гармонізацією соціальних систем, суспільних відносин (економічних, політичних, духовних) тощо. Цей процес досліджується у різних вимірах соціального буття. Нині вивчення складних систем є основною темою досліджень численних наукових спільнот. Особливе місце у таких дослідженнях належить: Інституту Санта-Фе (Santa Fe Institute, штат Нью-Мексико, США, заснований у 1984 році); Інституту складних систем Нової Англії (New England Complex Systems Institute, США, 1996 р.); Європейському співтовариству складних систем (Complex Systems Society, 2004 р.); Українському синергетичному співтовариству (2002 р.) науковим, навчально-науковим установам тощо. Як зазначає Л. Д. Бевзенко усі ці структури активно займаються проблемою соціальної складності (Бевзенко, 2017).

Соціальна складність, залежно від контексту, може означати наступне: у широкому розумінні це стосується складності та непередбачуваності людських стосунків їх поведінки та суспільних структур. А в більш конкретному вияві, може відноситися до різних соціальних викликів. Вона описує глибину, багатшаровість та взаємозалежність елементів суспільства, форм соціального буття, комунікацій, інститутів, цінностей, норм тощо. Однією із регуляторних механізмів її функціонування є соціальна справедливість або несправедливість. В своїй сутності, остання призводить до різного роду дисгармонії соціального процесу,

зокрема: спротиву, конфліктів, криз, воєн. З іншого боку, соціальні виклики, які детермінують деструктивні чинники в соціальному процесі в різних формах, зокрема: криз, насилля, воєн, зловживання наркотиками, шахрайство тощо несуть загрозу суспільству. Подібні тенденції включають відповідні як об'єктивні, так і суб'єктивні чинники соціального буття. До перших, можна віднести об'єктивні закономірності й процеси які пов'язані із зовнішньою політикою, зокрема: військовою агресією, міжнародною ізоляцією, міжнародними санкціями тощо. До других, деструктивні процеси закладені внутрішньою політикою держави, управлінськими рішеннями, які не репрезентовані через призму громадського обговорення тощо. Прикладом тут можуть бути управлінські рішення української влади, початку 90-х років минулого століття, коли під «приводом псевдореформ» в промисловості, сільському господарстві, порушуючи принципи справедливості, відбулася масове роздержавлення і приватизація, по іншому, «грабунок», виробничих потужностей. З одного боку це стало основою значного розшарування українського суспільства, з іншого, значно ускладнило життя громадян, вони вимушені були втратити робочі місця, або ж працювати на невеличких торгових точках, або ж виїжджати і працевлаштовуватися за кордоном. В цілому, із-за порушення принципів справедливості під час «реформ» і в інших галузях економіки, сталося значне зростання безробіття, захворювань, девіативних проявів, насильств в сім'ях тощо. Як бачимо, мінімізована інваріантна ентропія при відсутності справедливості в системі публічного управління призвела до зростання кризових викликів і дисгармонії та нелінійного розвитку соціальних процесів й суспільної кризи. Супротивом цим процесам стала політика громадської непокори спрямована на мінімізацію нелінійного чинника (несправедливість) і демократизацію як суспільного життя, так і публічності управлінських рішень спрямованих на формування системних лінійних відносин у суспільстві (Пасісниченко В., Пасісниченко І., 2019).

Відомо, що загальні закономірності поведінки складних нелінійних систем дозволяють виокремити взаємозв'язок між рівнем соціальної «ентропії-напруги» й мірою стабільності системних станів суспільства, а також розкрити

картину мережевих взаємодій. Усі ці аспекти пов'язані з механізмами системного регулювання рівня соціальної ентропії стратегіями подолання «соціальної напруги» як суб'єктивними, так і колективними, а також наявними концептами соціального регулювання побудованими на справедливості. В контексті означеного більш відомими і можливими соціальними технологіями та механізмами форм управління є такі, що побудовані на різних вимірах соціального буття. Найбільш ефективними є ті, що ґрунтуються на принципах соціальної справедливості. В процесі публічного управління справедливість виступає мінімізуючим чинником соціальної ентропії, а з іншого боку, збільшує її варіативність, що характерно для країн демократії. Запропонована концепція дозволяє стверджувати, що ефективність принципів справедливості значною мірою залежить від поточного соціально-економічного, політичного, ідеологічного стану суспільства, його демократичних та ціннісних вимірів. Причому, орієнтація на зменшення ентропії соціального процесу не завжди призводить до позитивних результатів. Один і той самий механізм публічного управління може не мати суттєвого ефекту (заподіявши лише незначний, непомітний ефект), але в умовах, близьких до критичних, він може викликати швидке зростання соціальної ентропії та привести до кризи й непередбачуваності соціальної динаміки (Bailey, 1990). Врахування останнього є вагомим чинником розуміння соціального процесу. Так, уже зазначалося, що глибокі соціальні реформи в Україні призвели до змін в усіх сферах соціального буття. Але, у значній мірі, із-за порушення принципів соціальної справедливості, серед більшості соціальних суб'єктів супроводжувались зростанням соціальної ентропії-напруги й підвищенням конфліктної активності (Пілько, 2022). Як свідчить практика в пострадянських суспільствах перехідного періоду, виникало хибне розуміння того, що конфлікт або ж криза перестали бути дисфункцією чи аномією, ставши «нормою взаємин» між людьми та соціальними групами. За цей час конфлікт пройшов всі етапи, починаючи з соціальної напруги і завершуючи найбільш критичною стадією вираження несправедливості—суспільною кризою, скориставшись якою рф здійснила військову агресію. Конфлікт,

який виник на основі несправедливості, перетворився на «звичний» і «необхідний» елемент суспільного життя. Він, з одного боку, в процесі ентропії, призвів до розрядки соціальної напруги, а з іншого, активував її накопичення й перейшов до більш жорсткої фази кризового стану. Кризова стадія розвитку характеризується процесами деформації структури соціальної системи, накопиченням таких елементів, які переросли у виклики навколишнього середовища. Як результат, система стає неефективною, а якщо відбувається її перебудова тоді під тиском різних груп та соціальних елементів виникає загроза руйнації. Внутрішні зміни в українському суспільстві, які призводять до порушення балансу соціальних відносин, побудованих на несправедливості щодо таких елементів системи як економіка, політика, духовність тощо призводять до зростання соціальної напруги. Ціннісним виміром тут має бути «пристосування» до соціального середовища з відповідно визначеними цілями, ціннісними орієнтирами, де в сукупності, усі елементи соціальної дії, завдяки принципам справедливості, мають бути гармонічно скоординованими (Парсонс, 1951). З іншого боку, у результаті домінування соціальної несправедливості, в суспільстві зростає соціальна ентропія та «соціальна напруга». Остання спричиняє соціальну дезінтеграцію (відсутність солідарності між особистістю і групами), девіації, аномії, втрати соціальної ідентичності, депривації і фрустрації основних потреб, інтересів, цілей, цінностей особистості чи групи, міжнаціональних конфліктів, соціальної кризи, воєн, соціальних катастроф. Проявляються механізм індетермінації соціальних процесів, які призводить до розпаду старих суспільних зв'язків і відносин. Розкривається механізм переходу від соціальної напруги, тобто передконфліктної стадії, до власне конфлікту, коли напруга набуває специфічної форми і може «ескалувати» більш серйозну ситуацію таку як конфронтація або ж війна. Їх вирішення для усіх суб'єктів господарювання має будуватися в системі відповідних публічно-управлінських рішень, морально-етичних цінностей на відносинах побудованих на принципах справедливості. Вони, як засоби регулювання, мають враховувати потреби, інтереси, цілі, цінності суб'єктів соціального процесу локалізуючи соціальну

напругу. Усе це потребує дослідження й не лише її складу й структури, а й вивчення джерел і динаміки розвитку в суспільстві. Основним поняттям, яке допомагає зрозуміти сутність соціальної напруги як передкризового або кризового суспільства, є категорія «протиріччя», яка визначає основи для виникнення конфлікту. Перехід від стадії напруги, як початкового етапу конфліктної ситуації, до активного протистояння (війна) конфліктуючих сторін відбувається, в першу чергу, через усвідомлення або неусвідомлення одним із суб'єктів системної несправедливості, яка призводить до суперечностей та протистоянь між ними як учасниками соціального процесу. У своїй сутності конфлікт постає як усвідомлене або ж неусвідомлене протиріччя. Останнє потребує, на основі формування ціннісних орієнтирів, глибокого його осмислення, дослідження, аналізу. Він має бути побудований на ціннісних вимірах направлених на гармонізацію потреб, інтересів, цілей, цінностей що є передумовою до утвердження й розвитку самодіяльної сутності суб'єктів соціального процесу. Недотримання принципів справедливості призводить до соціальних конфліктів і виражає процес загострення й ескалацію протиріч між цінностями, інтересами та потребами двох або більше акторів. Як приклад, події пов'язані з агресією РФ у значній мірі стали можливими із-за нерозуміння агресором повноцінної суб'єктності країн (зокрема Грузії, Молдови, України). З іншого боку, недостатня направленість політики органів влади у цих країнах щодо діалектичного розвитку структури способу виробництва стала основою неефективної політики реформ. Останнє і призвело до загострення багатьох соціальних проблем спричинених несправедливістю прийнятих рішень органами публічної влади щодо ходу соціального процесу. Так, характеризуючи несправедливий процес роздержавлення української економіки ще на початку нинішнього століття академік Микола Михальченко зазначав, що в умовах, «коли розпад державної власності не компенсується дієздатністю інших форм», «останні надовго залишаються один на один із незабезпеченістю попиту». Ця обставина перетворює власників у «монополістів», які «розкручують маховик грабіжницького привласнення», «що може визвати потужні соціальні зрушення»

(Михальченко, 2001, с. 183). Водночас, зазначає М. Михальченко, держави Заходу «маніпулюють» не лише змістом, але й зміною форм власності. У них «співвідношення форм власності періодично змінюється в сторону то розширення то звуження арсеналу державної». І тому, в нинішньому українському суспільстві «ставка на державну власність не лише можлива», але й «необхідна». Лише на думку М. Михальченка «оживлення державного сектора є безумовною умовою гармонійного й ефективного включення в систему усіх інших форм» господарювання (Михальченко, 2001, с. 183). На завершення щодо оцінки реформ 90-х років слід привести слова відомого українського дослідника академіка Віктора Андрущенка, який зазначає, що «кожен з етапів незалежного розвитку України розгортався через подолання внутрішніх і зовнішніх суперечностей», який «цілком ймовірно» міг би закінчитися «руйнацією і занепадом української незалежної державності» (Андрущенко, 2018, с. 361). Отже, первинною фазою соціальної напруги, із-за несправедливого розподілу соціальних й матеріальних благ, можна вважати суспільне незадоволення, яке з'являється через соціальну несправедливість щодо прийнятих державою управлінських рішень. У такому вираженні незадоволення як соціальний феномен, у межах якого об'єктивні протиріччя трансформуються в процес усвідомлення його соціальними акторами, означає перехід від об'єкт-суб'єктних до суб'єкт-суб'єктних відносин. Їх розуміння, в контексті нашого дослідження, тісно пов'язане з розкриттям системності та сутнісних характеристик суспільства, де діяльність є процесом що пов'язаний із цілеспрямованими змінами і перетвореннями людиною свого світу, який включає потреби, інтереси, цілі, цінності, засоби їх реалізації та сам процес досягнення.

Висновки. У межах проведеного аналізу було встановлено, що інваріація соціальної ентропії відображає ступінь організації або дезорганізації, непередбачуваності та хаотичності в суспільних процесах. У кризовому суспільстві та в умовах війни, де порушуються принципи справедливості або домінує несправедливість традиційні структури, цінності та нормативні системи зазнають розмиття або руйнування, рівень соціальної ентропії закономірно зростає. Однак цей процес має інваріативний характер

незалежно від конкретного змісту кризи (економічної, політичної, культурної чи екзистенційної) а механізми зростання ентропії залишаються подібними. У значній мірі вони залежить від багатьох чинників (справедливість/несправедливість) суспільного розвитку, де інваріація соціальної ентропії виявляється у повторюваних закономірностях. Серед них в умовах кризи та військової агресії виділяють втрату керованості, фрагментацію ідентичності, кризу довіри до інститутів та загального ослаблення соціальної інтеграції. Це дозволяє говорити про універсальні патерни соціального розпаду, притаманні різним історичним і культурним контекстам. У той же час, криза не обов'язково веде до катастрофи. Утвердження

соціальної справедливості призводить до зростання ентропії. Вона може породжувати нові форми порядку, які постають у результаті адаптації, рефлексії та реорганізації. Таким чином, ентропія виступає не лише як загроза, а й як умова можливості соціальної трансформації українського суспільства. У філософському сенсі це свідчить про нелінійний а діалектичний характер суспільного розвитку, де руйнування старих форм є водночас народженням потенційно нових. Отже, інваріація соціальної ентропії в українському суспільстві є не тільки діагностичною категорією, але й інструментом (справедливість/несправедливість) для осмислення криз як складових історичного поступу в умовах військової агресії рф.

Список використаних джерел:

- Андрущенко, В. П. (2018). Організоване суспільство: Проблеми суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: Досвід соціально-філософського аналізу у 2 кн. Київ: Знання України.
- Бевзенко, Л. Д. (2017). Концептуалізація соціальної напруженості в парадигмі складності – системість і мережеві практики. У Горбачик, А. П. та Судаков, В. І. (Ред.), Проблеми розвитку соціологічної теорії: Матеріали XIV Міжнар. наук.-практ. конф., (с. 21–23). Київ: Логос.
- Пасісниченко, В. Л., & Пасісниченко, І. М. (2019). Теорії складності та їх застосування в соціальних науках. *Сучасне суспільство*, 2(19). <https://dSPACE.hnpu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/15d6a938-7205-40f0-ac9b-e91b4638792e/content>
- Пілько, А. Д. (2022). Аналіз соціальної напруженості як перспективний напрям розвитку соціального моделювання. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 37, 163–166. http://apfs.nuoua.od.ua/archive/37_2022/27.pdf
- Михальченко, М. І. (2001). Українське суспільство: трансформація, модернізація чи лімітроф Європи? Київ: Інститут соціології НАНУ.
- Arnopoulos, P. (2001). Sociophysics and sociocybernetics: An essay on the natural roots and limits of political control. In F. Geyer & J. van der Zouwen (Eds.), *Sociocybernetics: Complexity, autopoiesis and observation of social systems* (pp. 17–40). Greenwood Press. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/sres.1084>
- Bailey, K. (1990). *Social Entropy Theory*. Albany, N.Y.: State University of New York Press. URL: <https://ru.scribd.com/document/755161489/Social-Entropy-Theory-Bailey-Kenneth-D-1990-Albany-N-Y-State-University-of-New-York-Press-9780791400562-A7ad6cd9fc9c4842e2bba611244>
- Bailey, K. D. (2006). *Social entropy theory: Complementing and extending LST*. Systems Research and Behavioral Science. John Wiley & Sons, Ltd. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/sres.728>
- Dinga, E., Tănăsescu, C.-R., & Ionescu, G.-M. (2020). Social entropy and normative network. *Entropy*, 22(9), 1051. URL: <https://www.mdpi.com/1099-4300/22/9/1051>
- González de Molina, M., & Toledo, V. M. (2024). The social and political basis of social metabolism. In *The social metabolism* (pp. 109–134). Springer. URL: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-031-48411-7_5
- Jennings, F. (2020, December 16). A horizontal look at social entropy. *Resilience*. URL: <https://www.resilience.org/stories/2020-12-16/a-horizontal-look-at-social-entropy/>
- Luhmann, N. (1995). *Social Systems*. Stanford University Press. URL: <https://books.google.com.ua/books?id=zVZQW4gxXk4C>
- Morin, E. (1990). *Introduction à la pensée complexe*. Seuil. URL: <https://ru.scribd.com/document/632153548/Morin-Edgar-Science-avec-conscience-pdf>
- Parsons, T. (1951). *The Social System*. Free Press. URL: <https://books.google.com.ua/books?id=FEWj6qIiXcQC>
- Wallerstein, I. (1974–2011). *The Modern World-System, Volumes I–IV*. Academic Press / University of California Press. URL: <https://www.google.com/search?q=Wallerstein%2C+Immanuel.+The+Modern+World-System%2C+Volumes+I%E2%80%93IV>
- Weber, M. (1922). *Economy and Society* (переклад – University of California Press, 1978). URL: https://www.google.com.ua/books/edition/Economy_and_Society/wSuFDwAAQBAJ

References:

- Andrushchenko, V. P. (2018). *Orhanizovane suspil'stvo: Problemy suspil'noyi samoorganizatsiyi v period radykal'nykh transformatsiy v Ukrayini na rubezhi stolit'*: Dosvid sotsial'no-filosofs'koho analizu [Organized society: Problems of social self-organization during radical transformations in Ukraine at the turn of the century: A socio-philosophical analysis] (2 vols.). Kyiv: Znannia Ukrainy.
- Arnopoulos, P. (2001). Sociophysics and sociocybernetics: An essay on the natural roots and limits of political control. In F. Geyer & J. van der Zouwen (Eds.), *Sociocybernetics: Complexity, autopoiesis and observation of social systems* (pp. 17–40). Greenwood Press. Retrieved from: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/sres.1084>
- Bailey, K. D. (2006). The second part of the paper discusses Social Entropy Theory, and shows how it complements and extends LST. *Systems Research and Behavioral Science*. Retrieved from: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/sres.728>
- Bevzenko, L. D. (2017). Kontseptualizatsiya sotsial'noyi napruzhenosti v paradyhmi skladnosti – systemist' i merezhevi praktyky [Conceptualization of social tension in the complexity paradigm: Systemness and network practices]. In A. P. Horbachyk & V. I. Sudakov (Eds.), *Problemy rozvytku sotsiolohichnoyi teoriiyi*: Proceedings of the 14th International Scientific and Practical Conference (pp. 21–23). Kyiv: Lohos.
- Dinga, E., Tănăsescu, C.-R., & Ionescu, G.-M. (2020). Social entropy and normative network. *Entropy*, 22(9), 1051. Retrieved from: <https://www.mdpi.com/1099-4300/22/9/1051>
- Pasisnichenko, V. L., & Pasisnichenko, I. M. (2019). Teoriyi skladnosti ta yikh zastosuvannya v sotsial'nykh naukakh [Complexity theories and their application in social sciences]. *Suchasne suspil'stvo*, 2(19). Retrieved from: <https://dspace.hnpu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/15d6a938-7205-40f0-ac9b-e91b4638792e/content>
- Pilko, A. D. (2022). Analiz sotsial'noyi napruzhenosti yak perspektyvnyy napryam rozvytku sotsial'noho modelyuvannya [Analysis of social tension as a promising direction for social modelling]. *Aktual'ni problemy filosofiyi ta sotsiolohiyi*, 37, 163–166. http://apfs.nuoua.od.ua/archive/37_2022/27.pdf
- Mykhalchenko, M. I. (2001). *Ukrayins'ke suspil'stvo: Transformatsiya, modernizatsiya chy limitrof Yevropy?* [Ukrainian society: Transformation, modernization, or Europe's liminal zone?]. Kyiv: Institute of Sociology, NAS of Ukraine.
- Bailey, K. (1990). *Social Entropy Theory*. State University of New York Press. Retrieved from: <https://ru.scribd.com/document/755161489/Social-Entropy-Theory-Bailey-Kenneth-D-1990-Albany-N-Y-State-University-of-New-York-Press-9780791400562-A7ad6cd9fc9c4842e2bba611244>
- González de Molina, M., & Toledo, V. M. (2024). The social and political basis of social metabolism. In *The social metabolism* (pp. 109–134). Springer. Retrieved from: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-031-48411-7_5
- Jennings, F. (2020, December 16). A horizontal look at social entropy. *Resilience*. Retrieved from: <https://www.resilience.org/stories/2020-12-16/a-horizontal-look-at-social-entropy/>
- Luhmann, N. (1995). *Social Systems*. Stanford University Press. Retrieved from: <https://books.google.com.ua/books?id=zVZQW4gxXk4C>
- Morin, E. (1990). *Introduction à la pensée complexe* [Introduction to complex thinking]. Seuil. Retrieved from: <https://ru.scribd.com/document/632153548/Morin-Edgar-Science-avec-conscience-pdf>
- Parsons, T. (1951). *The Social System*. Free Press. Retrieved from: <https://books.google.com.ua/books?id=FEWj6qLiXcQC>
- Wallerstein, I. (1974–2011). *The Modern World-System* (Vols. I–IV). Academic Press / University of California Press.
- Weber, M. (1922). *Economy and Society* (University of California Press, 1978). Retrieved from: https://www.google.com.ua/books/edition/Economy_and_Society/wSuFDwAAQBAJ

Дата надходження статті: 23.10.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 37.013:7.01.89

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.33>

Афоніна Олена Сталівна,
доктор мистецтвознавства, професор,
професор кафедри музичного мистецтва
Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв
orcid.org/0000-0003-1627-6362
aolena7@gmail.com

ФЕНОМЕНИ ІНТЕГРАЦІЇ ТА ІНТЕГРАТИВНОСТІ В КОНТЕКСТІ МИСТЕЦЬКО-ОСВІТНЬОГО ПРОСТОРУ

У статті розглянуто феномени інтеграції та інтегративності як ключові чинники розвитку сучасного мистецько-освітнього простору. Підкреслено, що інтегративність варто розглядати як внутрішній культурний код системи, особистості або простору, здатний забезпечувати поєднання різних елементів, практик і знань у цілісну гармонійну структуру, а інтеграцію – як механізм реалізації цього коду в конкретних культурних практиках. Саме через інтеграцію відбувається розвиток нових форм мистецької освіти, що поєднують традицію та інновацію, локальне та глобальне, індивідуальне й колективне. Доведено, що інтегративність та інтеграція є взаємозалежними феноменами, які формують нову культурну парадигму мистецько-освітнього простору. Досліджувані поняття демонструють значний культуротворчий потенціал, сприяючи взаємодії традиційних і сучасних мистецьких практик, забезпечують холистичність і стійкість, формують підґрунтя для інновацій та міждисциплінарних синтезів. Інтеграція є процесом оновлення мистецько-освітньої системи на інституційному, змістовому та соціокультурному рівнях, що сприяє утворенню єдиного освітньо-культурного середовища. У сучасних умовах війни інтеграційні процеси набувають екзистенційного виміру, оскільки підтримують культурну тяглість, сприяють міжнародній співпраці та зміцненню національної ідентичності.

Ключові слова: інтеграція, інтегративність, мистецько-освітній простір, культуротворчість, інноваційність, міждисциплінарність.

Afonina Olena,
Doctor in Art Studies,
Professor, Professor at the Department of Music Arts
National Academy of Culture and Arts Management
orcid.org/0000-0003-1627-6362
aolena7@gmail.com

PHENOMENA OF INTEGRATION AND INTEGRATIVITY IN THE CONTEXT OF THE ART AND EDUCATION SPACE

The article examines the phenomena of integration and integrativity as key factors in the development of the contemporary arts-educational space. It emphasizes that integrativity should be understood as an internal cultural code of a system, individual, or space, capable of uniting various elements, practices, and knowledge into a coherent and harmonious structure, while integration serves as the mechanism for implementing this code in specific cultural practices. Through integration, new forms of arts education emerge, combining tradition and innovation, the local and the global, the individual and the collective. The study demonstrates that integrativity and integration are interdependent phenomena that shape a new cultural paradigm of the arts-educational space. They exhibit significant culture-forming potential by facilitating the interaction of traditional and contemporary artistic practices, ensuring the system's wholeness and resilience, and providing a foundation for innovations and interdisciplinary syntheses.

Integration is viewed as a process of renewing the arts-educational system at institutional, content, and socio-cultural levels, contributing to the creation of a unified educational and cultural environment. In times of war, integration processes acquire an existential dimension, as they support cultural continuity, foster international collaboration, and strengthen national identity.

Key words: integration, integrativity, arts-educational space, culture formation, innovation, interdisciplinarity.

Актуальність дослідження. Сучасний мистецько-освітній простір України становить собою багаторівневу динамічну систему культурних, соціальних і ціннісних взаємодій, у межах якої відбуваються глибинні процеси інтеграції. Ці процеси зумовлені як глобальними культурними трансформаціями, так і внутрішніми потребами оновлення мистецької освіти. У цьому контексті особливої актуальності набуває розрізнення двох взаємопов'язаних феноменів – *інтеграції* як процесу поєднання різних освітніх, художніх і культурних компонентів, та *інтегративності* як їх внутрішньої властивості створювати нову якість культурного цілого.

Поняття інтеграції (від лат. *integratio* – поповнення, відновлення), яке активно почали застосовувати в наукових студіях від початку ХХ ст., поступово набуло міждисциплінарного значення – від природничих і соціальних наук до гуманітарної сфери. У сучасному культурологічному вимірі воно позначає не лише механізм поєднання, а й принцип культурного розвитку, який базується на гармонізації різно-рідних елементів культури. Осмислення означених феноменів у контексті мистецько-освітнього простору створює нові можливості для розуміння його культуротворчої природи.

Аналіз сучасних досліджень демонструє, що інтеграція та інтегративність у мистецько-освітній сфері розглядають на міжнародному рівні як засіб формування цілісності освітнього процесу, культурної єдності та інноваційності. Зарубіжні дослідники підкреслюють роль мистецтва як інтегрувального компонента STEAM-освіти та міждисциплінарного розвитку творчого мислення (D. Sousa, T. Pilecki, E. Winner, T. Goldstein, S. Vincent-Lancrin, S. Drake, J. Beane, E. Eisner). Іспанські вчені Х. Сан-Камареро, Х. Ортіс-Ревілья та І. Греца (Sanz-Camarero, Ortiz-Revilla & Greca, 2023) визначають роль мистецтва як головну вісь освітньої інтеграції, висвітлюючи історичний контекст, основні проблеми та класифікацію стилів інтеграції. Водночас плеяда вчених

(Ortiz-Revilla, Sanz-Camarero & Greca, 2021) наголошує на недостатньому теоретичному обґрунтуванні і-STEAM та потребі у комплексних межах, що враховують епістемологічні, психологічні та дидактичні аспекти. Г. Езальтун (Özaltun, 2025) доводить, що мистецька освіта сприяє розвитку креативності, високорівневих когнітивних навичок, емпатії та соціальної інтеграції, будучи культурологічним містком у суспільстві. Ф. Перальєс та Х. Аростеґі (Perales & Aróstegui, 2021) відзначають освітні, соціальні й економічні наслідки інтеграції мистецтва в STEM, підкреслюючи критичне мислення, демократичні цінності та технологічний гуманізм. Американський дослідник К. Плізантс (Pleasants, 2023) акцентує, що STEAM стимулює міждисциплінарне мислення та інноваційні практики, водночас вимагаючи подальшого розвитку теоретичних і практичних рамок для ефективного впровадження інтегративної освіти.

Українські дослідники (Н. Бібік В. Ільченко, М. Іванчук, С. Клепко, І. Козловська, О. Комаровська, В. Кремень, М. Романенко та ін.) вивчають освітню інтеграцію на філософському та дидактичному рівнях, підкреслюючи її роль у систематизації знань, формуванні пізнавальних інтересів і цілісного світогляду особистості. У сфері загальної мистецької освіти (Т. Бишова, О. Кабкова, О. Курєвіна, М. Прокоф'єва, Л. Савенкова, Н. Терентьєва, Г. Шевченко, Б. Юсов та ін.) доведено ефективність інтегрованого навчання мистецтву та поліхудожнього виховання для розвитку творчої особистості, її естетичної культури й духовності.

У працях Л. Масол (Масол, 2020) визначено авторську концепцію поліцентричної інтеграції змісту мистецької освіти як чинника гармонізації навчального простору. В. Жуков (Жуков, 2019) підкреслює важливість підготовки майбутніх педагогів до інтегрованого навчання. Мистецтвознавці О. Коменда, В. Охманюк та І. Хмілевська (Коменда, Охманюк, Хмілевська, 2020) зосереджені на зв'язку

інтегративності з розвитком творчої індивідуальності. Дослідження В. Коломієць, Н. Савастру, Г. Шевченко (Коломієць, Савастру, Шевченко, 2025) демонструють, що мистецька освіта є інтегративним інструментом розвитку творчого потенціалу. В. Тушева акцентує на потребі оновлення методологічних орієнтирів (Тушева, 2021). Проблематика інтеграції та інтегративності також висвітлюється в працях Б. Дробот, І. Пацалюк, Л. Базильчука (Дробот, Пацалюк, Базильчук, 2025), а також М. Данилюка (Данилюк, 2025) – ученими детально проаналізовано інтеграцію в мистецько-освітній процес інтерактивних та мультимедійних технологій як засобів поєднання традиційних і цифрових мистецьких практик. Дослідники: С. Кожушко, О. Лебідь, І. Олійник (Кожушко, Лебідь, Олійник, 2025), Р. Шпіца та Н. Коваль (Шпіца, Коваль, 2021) підкреслюють, що інтегративність сприяє формуванню комунікативної, емоційної та креативної компетентності майбутніх викладачів мистецтва.

Узагальнення досліджень засвідчує, що феномени інтеграції та інтегративності найчастіше розглядають у педагогічному вимірі, тоді як їх культуротворчий потенціал потребує глибшого осмислення.

Мета статті – проаналізувати з культурологічних позицій феномени інтеграції та інтегративності в мистецько-освітньому просторі, висвітлюючи їх міждисциплінарний характер і культуротворчий потенціал.

Методологічною основою статті є феноменологічний підхід, що дає змогу розглядати інтеграцію та інтегративність як феномени, проявлені в структурі та динаміці мистецько-освітнього простору. Інтегративний та синергетичний підходи дають змогу визначити інтегративність як системну властивість мистецько-освітнього простору, що проявляється в процесах самоорганізації, а інтеграцію – як механізм реалізації цієї властивості в освітніх практиках і моделях навчання. Застосування системного підходу дало змогу виявити взаємозв'язки та рівні організації досліджуваних явищ, тоді як культурологічний підхід забезпечив інтерпретацію інтегративності як культурного коду мистецько-освітнього середовища. Порівняльний аналіз використано для зіставлення різних форм інтеграційних процесів у сучасних мистецьких практиках.

Виклад основного матеріалу. Мистецько-освітній простір сучасної України становить собою складну культурну систему, у якій інтеграційні процеси набувають особливої значущості. Вони проявлені не лише у взаємодії різних видів мистецтва чи в оновленні освітнього складника, а й у світоглядних та ціннісних змінах, що формують нову якість культурної комунікації. Інтеграція в цьому контексті є не просто механізмом поєднання змістів, а культуротворчим процесом, у якому утверджується єдність різноманітного.

Важливим акцентом є розрізнення синонімічних, взаємопов'язаних і водночас різних рівневих понять – «інтеграція» та «інтегративність». *Інтегративність* потрактуємо як якість системи, особистості або простору, що проявляється в здатності поєднувати різні елементи, ідеї та практики в цілісну, гармонійну структуру. Інтегративність є внутрішньою потенційною властивістю, яка забезпечує цілісність системи та перманентну здатність до саморозвитку.

Натомість *інтеграція* уособлює багаторівневі процеси, через які відбувається поєднання зазначених елементів у єдину систему, тобто інтеграція є практичним утіленням інтегративності. У мистецько-освітньому просторі це виявляється через спільні освітні програми, міждисциплінарні мистецькі проекти, синтез навчання і творчості, поєднання академічних та неформальних освітніх практик. Водночас, як влучно зазначає Л. Масол, «конструювання такої цілісності не може зводитися до штучного механічного сумування елементів, процес інтегрування в мистецькій царині передбачає відродження природних і пошук об'єктивних зв'язків між видами мистецтва» (Масол, 2020, с. 21).

Феномен інтеграції в освіті починає формуватися під впливом ідей освіти сталого розвитку, проголошених Римським клубом у 1968 році. У центрі уваги освітніх реформ опинилося створення цілісного змісту навчання, орієнтованого на гармонійний розвиток людини й відповідальне ставлення до довкілля як середовища життя. Провідні науковці та освітні діячі розробляли технології, спрямовані на виховання покоління, здатного мислити системно, екологічно та етично, із цілісною свідомістю, стійкою до маніпуляцій і деструктивних впливів. Так, інтеграція в освіті постала як ключовий

принцип оновлення змісту та формування нової гуманістичної парадигми розвитку (Ільченко, Гуз, Олійник, 2019, с. 86).

Особливої актуальності набуває інтеграція українського мистецько-освітнього простору до європейського культурного поля, що передбачає адаптацію до спільних стандартів, водночас збереження національної ідентичності. Це двосторонній процес, адже Україна не лише переймає досвід, а й збагачує європейський контекст власними культурними надбаннями, сучасним мистецтвом й освітніми моделями, що народжуються в умовах суспільної стійкості та культурного спротиву.

Процес інтеграції вищої освіти України до Європейського простору вищої освіти (European Higher Education Area) на початку XXI ст. постає як стратегічний напрям модернізації освітньої системи, спрямований на гармонізацію стандартів, забезпечення якості, розвиток академічної мобільності та міжнародної співпраці. Євроінтеграційні процеси, зокрема участь у Болонському процесі, сприяють утвердженню принципів відкритості, інноваційності та конкурентоспроможності, формуючи передумови для входження української освіти в спільний культурно-освітній простір Європи (Антонюк, 2019, с. 573).

Ідеї інтеграції, що визначають розвиток сучасного освітнього простору, особливо виразно проявляються у сфері мистецької освіти, де взаємодія культур, практик і творчих підходів формує нову модель культуротворчого простору – відкритого, полідіалогічного та здатного до саморозвитку. У цьому сенсі інтеграція має процесуальний характер, оскільки реалізується через конкретні взаємодії, модернізацію та започатковані на державному рівні реформи, які сприяють змінам у структурі, змісті та ціннісних орієнтирах мистецької освіти.

Сьогодні інтеграційні процеси в мистецько-освітній сфері проявлені на кількох рівнях. На інституційному – це об'єднання освітніх і культурних закладів, створення міжуніверситетських програм, спільних освітніх платформ і лабораторій мистецьких інновацій. Такі практики сприяють формуванню єдиного мистецько-культурного середовища, у якому наукові, педагогічні та творчі ресурси взаємодіють задля спільної мети.

На змістовому рівні інтеграція проявляється в упровадженні міждисциплінарних

курсів, поєднанні гуманітарних, технологічних і мистецьких компонентів у навчальних програмах, що формує синергетичні знання, поєднуючи теоретичні, естетичні та практичні аспекти діяльності. Такий підхід відповідає сучасним концепціям STEAM-освіти (Science, Technology, Engineering, Arts, Mathematics), у якій мистецтво відіграє роль гуманістичного інтегратора науки та технологій (Данилюк, 2025, с. 149).

Одним із провідних напрямів сучасної трансформації освіти є інтеграція штучного інтелекту в освітній процес, яка передбачає поєднання традиційних педагогічних методів із цифровими інструментами аналітики, моделювання та персоналізації навчання. Використання ШІ дає змогу створювати адаптивні освітні траєкторії, що враховують індивідуальний стиль пізнання, темп засвоєння матеріалу та рівень підготовленості здобувача освіти. У цьому контексті інтеграція технологій штучного інтелекту не лише підвищує ефективність навчального процесу, а й стимулює розвиток цифрової та критичної грамотності, формує нову культуру взаємодії людини й технологій в освітньому середовищі (Гуревич, Коношевський, Коношевський, Воевода, Люльчак, 2024, с. 183).

У сучасному мистецько-освітньому просторі інтеграція проявлена в упровадженні інтерактивних технологій, що поєднують теоретичний, практичний і творчо-рефлексивний компоненти навчання. Використання технологій кооперативного навчання, сценарного методу та портфоліо забезпечує єдність знанневого, діяльнісного й ціннісного аспектів мистецької освіти, сприяючи формуванню комунікативної культури, розвитку творчої уяви, критичного мислення та інноваційного потенціалу майбутніх педагогів і митців. Так, інтеграція змісту є чинником формування цілісної професійно-творчої компетентності в умовах сучасних культурних трансформацій (Дробот, Пацалюк, Базильчук, 2025, с. 10).

У культурному вимірі інтеграція має значення не лише як педагогічний принцип, а і як соціокультурний процес, що сприяє взаємодії мистецьких спільнот, культурних інституцій, громадських організацій та міжнародних партнерів. В умовах російсько-української війни інтеграційні процеси набули екзистенційного

виміру, оскільки допомагають зберігати культурну спадкоємність, підтримувати міжнародну солідарність і забезпечувати представлення українського мистецтва у світовому культурному контексті. Сучасні дослідження показують, що інтеграція українських учнів та освітян у європейські освітні системи потребує врахування різноманітності національних підходів, адаптації навчальних програм, підготовки педагогів і створення умов для цілісного розвитку дітей-біженців. Водночас інтеграційні моделі залишаються відкритими для вдосконалення, що передбачає розширення освітньої інфраструктури, усунення бар'єрів доступу до освіти та забезпечення можливостей для професійної адаптації українських учителів і вихователів (Локшина, Джурило, Максименко, Шпарик, 2022, с. 14).

Так, інтеграція як механізм оновлення виконує подвійну функцію: з одного боку, забезпечує системну єдність і стійкість освітнього простору, а з іншого – стимулює його розвиток, інноваційність і відкритість до глобального культурного діалогу. Вона є практичним виявом інтегративності, що наповнює освіту новими культурними кодами, новим змістом, сприяє формуванню активного, творчого суб'єкта культури.

Наші наукові пошуки дозволяють дійти висновків, що в міждисциплінарному вимірі інтеграція в мистецько-освітньому просторі постає як процес формування культурної цілісності через діалог, співіснування і взаємодію різних форм мистецтва, освітніх традицій і ціннісних орієнтацій. Вона долає фрагментарність сучасної культури, відкриваючи можливість для нових синтетичних форм творчості, у яких поєднуються різні види художнього досвіду, технологій і смислів. Такий підхід формує не лише нову модель мистецької освіти, а й нову парадигму культури – *інтегративну культуру*, у якій взаємодія систем і практик має характер постійного оновлення та взаємозбагачення. У цьому контексті інтеграція є механізмом культурного діалогу, що сприяє взаєморозумінню між поколіннями, професійними спільнотами, локальними і глобальними культурними кодами. У мистецько-освітній практиці це проявлено в міждисциплінарних програмах, спільних культурних проєктах, колабораціях митців, педагогів, науковців, студентів, які спільно творять новий культурний досвід.

Аналізуючи феномен інтегративності, варто наголосити, що мистецько-освітній простір є природним середовищем реалізації інтегративного потенціалу, оскільки саме в ньому поєднуються творчість, пізнання, комунікація, а також ціннісна орієнтація особистості. Інтегративність сприяє тому, що навчання мистецької освіти набуває характеру культурного досвіду, у якому знання, емоції, художні практики та особистісні смисли переплітаються в цілісну систему. Це створює умови для формування творчої особистості, здатної адаптуватися до культурних змін, осмислювати їх, виявляти креативність і трансформувати у власну художню діяльність.

Інтегративність мистецько-освітнього простору розкривається передусім як культуротворчий потенціал, що виявляється в здатності об'єднувати різні художні, освітні, соціальні та духовні виміри в єдину систему культурного розвитку. Ідеться не лише про поєднання видів мистецтв чи освітніх дисциплін, а й про глибший процес – формування нової якості культури через взаємодію. У цьому сенсі інтегративність є джерелом інновацій, творчих синтезів і нових форм культурної комунікації, вона проявлена через поліхудожність і міждисциплінарність, що є характерними ознаками сучасної мистецької освіти. Інтегративність передбачає взаємодію музики, театру, образотворчого мистецтва, хореографії, кіно, цифрових медіа тощо, унаслідок чого утворюються нові синтетичні форми мистецького висловлювання. Безумовно, така поліхудожня взаємодія не лише розширює межі художнього мислення, а й стимулює інноваційність культурних практик, відкриваючи простір для експерименту та діалогу.

Інтегративність як культуротворчий потенціал є підґрунтям розвитку сучасної мистецької освіти, що орієнтована не лише на передавання знань чи навичок, а й на формування цілісної культурної особистості, здатної мислити системно, діяти творчо й відповідально в умовах глобальних трансформацій. Інтегративний підхід під час формування навчального матеріалу сприяє одночасному розвитку емоційного, духовного та культурного інтелекту, забезпечуючи гармонійність пізнавального, емоційного та творчого складників особистості. Так само, як у початковій школі розвиток емоційного інтелекту через мотиваційно-ціннісний,

когнітивно-знаннєвий та творчо-рефлексивний складники є основою соціалізації учня, інтегративність у мистецько-освітньому просторі формує здатність особистості гармонійно взаємодіяти з культурним і соціальним середовищем, підтримуючи рівновагу між традицією та новаторством (Шпіца, Коваль, 2021, с. 198).

Підсумовуючи, зазначимо: інтегративність варто розглядати як *внутрішній культурний код мистецько-освітнього простору*, який визначає його здатність до гармонізації та оновлення, а інтеграцію – як *механізм реалізації цього коду* в конкретних культурних практиках. Саме через інтеграцію відбувається розвиток нових форм мистецької освіти, що поєднують традицію та інновацію, локальне й глобальне, індивідуальне та колективне.

Висновки. Інтегративність та інтеграція є взаємопов'язаними, проте самостійними феноменами, що визначають динаміку розвитку сучасного мистецько-освітнього простору. Вони не лише інструменти організації навчально-творчого процесу, а й ціннісні категорії, що відображають єдність культури, мистецтва й освіти в умовах глобальних трансформацій.

Інтегративність постає системною якістю мистецько-освітнього простору, яка забезпечує

його цілісність, відкритість до взаємодії та здатність до синтезу знань і практик. Вона має потужний культуротворчий потенціал, оскільки поєднує спадкоємність традицій з інноваційними процесами, формуючи аксіологічну основу мистецької освіти. Інтеграція, своєю чергою, є динамічним процесом реалізації інтегративності через механізми освітньої, культурної та міжнародної взаємодії, оскільки стимулює міждисциплінарність, поліхудожність і сприяє зміцненню культурної тяглості та національної ідентичності, що набуває особливого значення в умовах війни. На глобальному рівні інтеграція українського мистецько-освітнього простору в європейський контекст сприяє розвитку міжкультурного діалогу, поєднанню інновацій зі збереженням культурної автентичності, утверджуючи українську модель як культуротворчу та стійку до викликів. Отже, інтегративність визначає якісну й ціннісну основу розвитку мистецько-освітнього простору, а інтеграція – практичні механізми її реалізації.

Перспективи подальших досліджень полягають у вивченні інтеграційних процесів у мистецтвознавчій сфері, аналізі нових форм мистецької освіти та синтезі художніх і культурних практик у єдиному мистецько-освітньому просторі.

Список використаних джерел:

- Антонюк, В. (2021). Інтеграція вищої освіти України в європейський освітній простір для розвитку людського капіталу. *Журнал європейської економіки*, 20 (3), 573–595. URL: <http://dspace.wunu.edu.ua/handle/316497/43821>
- Гуревич, Р., Коношевський Л., Коношевський, О., Воевода А., Люльчак С. (2024). Інтеграція штучного інтелекту в сферу освіти: проблеми, виклики, загрози, перспективи. *Сучасні інформаційні технології та інноваційні методики навчання в підготовці фахівців: методологія, теорія, досвід, проблеми*, 72, 171–186. <https://doi.org/10.31652/2412-1142-2024-72-170-186>
- Данилюк, М. М. (2025). Мультимедійні технології в мистецькій освіті: класифікація інструментів і стратегії інтеграції. *Імідж сучасного педагога*, 5 (224), 141–150. [https://doi.org/10.33272/2522-9729-2025-5\(224\)-141-150](https://doi.org/10.33272/2522-9729-2025-5(224)-141-150)
- Дробот, Б. В., Пацалюк, І. І., Базильчук, Л. В. (2025). Інтерактивні технології у викладанні образотворчого мистецтва. *Академічні візії*, 46, 1–12. URL: <https://academy-vision.org/index.php/av/article/view/2150>
- Жуков, В. П. (2019) Технологія підготовки майбутніх учителів музичного мистецтва до інтегрованого навчання учнів. *Вісник Національного університету «Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка. Серія: Педагогічні науки*, 1 (157), 44–48.
- Ільченко, В., Гуз, К., Олійник, І. (2019). Інтеграція змісту освіти як виклик часу. *Витоки педагогічної майстерності*, 24, 85–89. <https://doi.org/10.33989/2075-146x.2019.24.194826>
- Кожушко, С. П., Лебідь, О. В., Олійник, І. В. (2025) Інтерактивні методи навчання як засіб формування комунікативної компетентності майбутніх викладачів образотворчого мистецтва позашкільних закладів освіти. *Перспективи та інновації науки. Серія: Педагогіка. Психологія. Медицина*, 5(51), 746–758. [https://doi.org/10.52058/2786-4952-2025-5\(51\)-746-758](https://doi.org/10.52058/2786-4952-2025-5(51)-746-758)
- Коломієць, В. А., Савастру, Н. І., Шевченко, Г. В. (2025). Мистецька освіта як інструмент розвитку творчого потенціалу: сучасні підходи. *Педагогічна Академія: наукові записки*, 14, 1–18. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14789424>
- Коменда, О., Охманюк, В., Хмілевська, І. (2020). Формування творчої індивідуальності як одне з найважливі-

ших завдань мистецької освіти. *Актуальні питання гуманітарних наук*, 31(3), 316–327. <https://doi.org/10.24919/2308-4863.3/31.214148>

Ліхницька, Л., Старовойт, Л. (2021). Підготовка майбутнього учителя початкової школи до інтегрованого викладання мистецьких дисциплін. *Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія: «Педагогіка і психологія»*, 67, 85–91. <https://doi.org/10.31652/2415-7872-2021-67-85-92>

Локшина, О., Джурило, А., Максименко, О., Шпарик, О. (2022). Підтримка ЄС інтеграції українських дітей і молоді в системі освіти держав-членів в умовах війни РФ проти України: стратегічні орієнтири та успішні практики. *Український педагогічний журнал*, 3, 5–19. <https://doi.org/10.32405/2411-1317-2022-3-6-19>

Масол, Л. М. (2020) Інтегративні технології формування предметних компетентностей учнів початкової школи у процесі навчання інтегрованого курсу «Мистецтво». *Мистецтво та освіта*, 2 (96), 2–9.

Масол, Л. М. (2020) Інтеграція? Інтеграція. Інтеграція... Інтеграція! (Поліцентрична інтеграція змісту загальної мистецької освіти). *Мистецтво та освіта*, 1 (95), 20–26. <https://doi.org/10.32405/2308-8885-2020-1-20-27>

Тушева, В. В. (2021). Зміни методологічних орієнтирів у дослідницькому пошуку в контексті мистецької освіти. *Теорія і практика мистецької освіти* : зб. наук. пр. / Житомир. нац. ун-т ім. І. Франка. Житомир : О. О. Євенок, 2, 160–166.

Шпіца, Р. І., Коваль, Н. (2021) Розвиток емоційного інтелекту учнів початкової школи в контексті мистецької освіти. *Молодий вчений*, 99 (11), 197–200. <https://doi.org/10.32839/2304-5809/2021-11-99-44>

Perales, F. J., & Aróstegui, J. L. (2021). The STEAM approach: Implementation and educational, social and economic consequences. *Arts Education Policy Review*, 1–9. <https://doi.org/10.1080/10632913.2021.1974997>

Pleasant, K. (2023). Integrative approaches in education: Bridging STEM and the Arts. *Xpertno International Journal of Interdisciplinary Research*, 1(1), 30–42. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10053569>

Özaltun, G. (2025). The contribution of art education to creativity: From individual development to social integration. *ARTic*, 8(1), 947–956. <https://doi.org/10.34010/artic.v8i1.17616>

Ortiz-Revilla, J., Sanz-Camarero, R., & Greca, I. M. (2021). Una mirada crítica a los modelos teóricos sobre educación STEAM integrada. *Revista Iberoamericana de Educación*, 87(2), 13–33. <https://doi.org/10.35362/rie8724634>

Ortiz-Revilla, J., Sanz-Camarero, R., & Greca, I. M. (2025). The place of the arts within integrated education. *Arts Education Policy Review*, 126(1), 38–49. <https://doi.org/10.1080/10632913.2023.2260917>

References:

Antonuk, V. (2021). Intehratsiia vyshchoi osvity Ukrainy v yevropeyskyi osvitnii prostir dlia rozvytku liudskoho kapitalu [Integration of higher education in Ukraine into the European educational space for human capital development]. *Zhurnal Yevropeiskoi Ekonomiky*, 20(3), 573–595 [in Ukrainian].

Hurevych, R., Konoshevskiy, L., Konoshevskiy, O., Voevoda, A., & Liulchak, S. (2024). Intehratsiia shchuchnoho intelektu v sferu osvity: problemy, vyklyky, zahrozy, perspektyvy [Integration of artificial intelligence in education: Problems, challenges, threats, perspectives]. *Suchasni Informatsiini Tekhnolohii ta Innovatsiini Metodyky Navchannia v Pidhotovtsi Fakhivtsiv: Metodolohiia, Teoriia, Dosvid, Problemy*, 72, 171–186 [in Ukrainian].

Danyliuk, M. M. (2025). Multymediini tekhnolohii v mystetskii osviti: klasyfikatsiia instrumentiv i stratehii intehratsii [Multimedia technologies in art education: Classification of tools and integration strategies]. *Imidzh Suchasnoho Pedahoha*, 5(224), 141–150 [in Ukrainian].

Drobot, B. V., Patsaliuk, I. I., & Bazylchuk, L. V. (2025). Interaktyvni tekhnolohii u vykladanni obrazotvorchogo mystetstva [Interactive technologies in teaching visual arts]. *Akademichni Vizii*, 46, 1–12 [in Ukrainian].

Zhukov, V. P. (2019). Tekhnolohiia pidhotovky maibutnikh uchyteliv muzychnoho mystetstva do intehrovanoho navchannia uchniv [Technology for preparing future music teachers for integrated student learning]. *Visnyk Natsionalnoho Universytetu "Chernihivskiy Kolehium" imeni T. H. Shevchenka. Seriya: Pedahohichni Nauky*, 1 (157), 44–48 [in Ukrainian].

Ilchenko, V., Huz, K., & Oliinyk, I. (2019). Intehratsiia zmistu osvity yak vyklyk chasu [Integration of educational content as a challenge of our time]. *Vytoky Pedahohichnoi Maisternosti*, 24, 85–89 [in Ukrainian].

Kozhushko, S. P., Lebid, O. V., & Oliinyk, I. V. (2025). Interaktyvni metody navchannia yak zasib formuvannia komunikativnoi kompetentnosti maibutnikh vykladachiv obrazotvorchogo mystetstva pozashkilnykh zakladiv osvity [Interactive teaching methods as a means of developing communicative competence of future visual arts teachers in extracurricular education]. *Perspektyvy ta Innovatsii Nauky. Seriya: Pedahohika, Psykholohiia, Medytsyna*, 5(51), 746–758 [in Ukrainian].

Kolomiets, V. A., Savastu, N. I., & Shevchenko, H. V. (2025). Mystetska osvita yak instrument rozvytku tvorchoho potentsialu: suchasni pidkhody [Art education as a tool for developing creative potential: Modern approaches]. *Pedahohichna Akademiia: Naukovi Zapysky*, 14, 1–18 [in Ukrainian].

Komenda, O., Okhmaniuk, V., & Khmilevska, I. (2020). Formuvannya tvorchoi indyvidualnosti yak odne z naivazhlyvishykh zavdan mystetskoï osvity [Formation of creative individuality as one of the most important tasks of art education]. *Aktualni Pytannia Humanitarnykh Nauk*, 31(3), 316–327 [in Ukrainian].

Likhitska, L., & Starovoit, L. (2021). Pidhotovka maibutnoho uchytelia pochatkovoi shkoly do intehrovanoho vykladannia mystetskykh dyscyplin [Preparing future primary school teachers for integrated teaching of art disciplines]. *Naukovi Zapysky Vinnytskoho Derzhavnoho Pedahohichnoho Universytetu imeni Mykhaila Kotsiubynskoho. Serii: Pedahohika i Psykholohiia*, 67, 85–91 [in Ukrainian].

Lokshyna, O., Dzhurylo, A., Maksymenko, O., & Shparyk, O. (2022). PIDtrymka Yevropeiskoho Soiuzu intehratsii ukrainskykh ditei i molodi v systemi osvity derzhav-chleniv v umovakh viiny RF proty Ukrainy: stratehichni oriientyry ta uspishni praktyky [EU support for integration of Ukrainian children and youth into the education system of member states during the war of the Russian Federation against Ukraine: Strategic guidelines and successful practices]. *Ukrainian Pedagogical Journal*, 3, 5–19 [in Ukrainian].

Masol, L. M. (2020a). Intehratyvni tekhnolohii formuvannia predmetnykh kompetentnosti uchniv pochatkovoi shkoly u protsesi navchannia intehrovanoho kursu “Mistetstvo” [Integrative technologies for developing subject competencies of primary school students in teaching the integrated course “Art”]. *Mistetstvo ta Osvita*, 2 (96), 2–9 [in Ukrainian].

Masol, L. M. (2020b). Intehratsiia? Intehratsiia. Intehratsiia... Intehratsiia! (Politsentrychna intehratsiia zmistu zahalnoi mystetskoï osvity) [Integration? Integration. Integration... Integration! (Polycentric integration of the content of general art education)]. *Mistetstvo ta Osvita*, 1(95), 20–26 [in Ukrainian].

Tusheva, V. V. (2021). Zminy metodolohichnykh oriientyriv u doslidnytskomu poshuku v konteksti mystetskoï osvity [Changes in methodological guidelines in research search in the context of art education]. *Theory and Practice of Art Education: Collection of Scientific Papers / Zhytomyr National University named after I. Franko*, 2, 160–166 [in Ukrainian].

Shpitsa, R. I., & Koval, N. (2021). Rozvytok emotsiinoho intelektu uchniv pochatkovoi shkoly v konteksti mystetskoï osvity [Development of emotional intelligence of primary school students in the context of art education]. *Molodyi Vchytel*, 99(11), 197–200 [in Ukrainian].

Perales, F. J., & Aróstegui, J. L. (2021). The STEAM approach: Implementation and educational, social and economic consequences. *Arts Education Policy Review*, 1–9. <https://doi.org/10.1080/10632913.2021.1974997> [in English].

Pleasants, K. (2023). Integrative approaches in education: Bridging STEM and the Arts. *Xpertno International Journal of Interdisciplinary Research*, 1(1), 30–42. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10053569> [in English].

Özaltun, G. (2025). The contribution of art education to creativity: From individual development to social integration. *ARTic*, 8(1), 947–956. <https://doi.org/10.34010/artic.v8i1.17616> [in English].

Ortiz-Revilla, J., Sanz-Camarero, R., & Greca, I. M. (2021). Una mirada crítica a los modelos teóricos sobre educación STEAM integrada. *Revista Iberoamericana de Educación*, 87(2), 13–33. <https://doi.org/10.35362/rie8724634> [in English].

Ortiz-Revilla, J., Sanz-Camarero, R., & Greca, I. M. (2025). The place of the arts within integrated education. *Arts Education Policy Review*, 126(1), 38–49. <https://doi.org/10.1080/10632913.2023.2260917> [in English].

Дата надходження статті: 25.10.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК 7.03:159.942:355.01(477)

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.34>**Геращенко Олеся Олексіївна,***аспірантка Докторської школи імені родини Юхименків**кафедри культурології**Національного університету «Києво-Могилянська академія»**orcid.org/0009-0006-8425-6581**olesia.gerashchenko@ukma.edu.ua*

ПРОТИ АНЕСТЕЗІЇ: ЕСТЕТИЧНІ МЕХАНІЗМИ РЕАНІМАЦІЇ ЧУТЛИВОСТІ В УКРАЇНСЬКОМУ МИСТЕЦТВІ ВОЄННОГО ЧАСУ

Стаття досліджує потенціал сучасного українського мистецтва як простору для реанімації чутливості, тобто процесу відновлення здатності відчувати, сприймати й осмислювати досвід у ситуації тривалої війни. Вихідною точкою для аналізу є діагноз Сюзан Бак-Морсс щодо «анестезії модерності», коли надлишок візуальних і сенсорних стимулів притуплює чуттєве сприйняття та підмінює досвід його зображенням. У цьому контексті аналізується, як візуальна культура може діяти як де-анестезійний механізм, який уможливило утримання події в полі уваги без її спрощення, нормалізації чи витіснення в символічну периферію.

Запропонована аналітична рамка поєднує два операційні вектори – номіналізацію (мовне повернення сенсу в умовах виснаження мови й втрати її агентності) та матеріалізацію (тілесне втілення досвіду у формі, що чинить опір абстракції та повторюваному притупленню). Така перспектива дає змогу простежити, як художні практики реагують на розмивання меж між досвідом і його образом, між подією та її опосередкованими репрезентаціями.

На прикладі серії «Repeating Speech» Нікити Кадана, проєкту ательєнормально «Щирі вітання» та скульптури Марії Куліковської «Простріляний бюст з квітами та гільзами» демонструється, як художні жести реанімують перцептивність: повертають мові здатність означувати, а образу – тілесну вагу, тактильність й етичну присутність. Особлива увага приділяється тому, як жест повтору, зламаність лінії, тілесна матеріальність і сама логіка фіксації сліду перетворюються на інструменти опору десенсибілізації.

Розвідка обґрунтовує спроможність візуальної культури в умовах затяжного насильства не лише зберігати пам'ять про подію, а й підтримувати здатність розрізняти, співпереживати та діяти. Такий підхід дає змогу забезпечувати умови, за яких чутливість не згасає, а трансформується в етичну відповідальність.

Ключові слова: нормалізація, візуальна культура, травма, ідентичність, події практики, практика, трансформація, національний культурний простір, колективна пам'ять, образність, мистецтво, художня самосвідомість, перформанс, символічна цінність, візуальна структура, маргінальність, мовчазне страждання.

Herashchenko Olesia,*Postgraduate Student, Yukhymenko Family Doctoral School**Department of Cultural Studies**National University of "Kyiv-Mohyla Academy"**orcid.org/0009-0006-8425-6581**olesia.gerashchenko@ukma.edu.ua*

AGAINST ANESTHESIA: AESTHETIC MECHANISMS OF THE REANIMATION OF SENSIBILITY IN UKRAINIAN WARTIME ART

This article examines the potential of contemporary Ukrainian art as a space for the reanimation of sensibility e. i. the restoration of the capacity to feel, perceive, and make sense of experience under conditions of protracted war. The point of departure for analysis is Susan Buck-Morss's diagnosis of the "anaesthetics of modernity", in which the excess of visual and sensory stimuli dulls sensory perception and substitutes lived experience with its

representation. Within this framework, the article analyses how visual culture can function as a de-anaesthetising mechanism that keeps the event within the field of attention without simplifying it, normalising it, or displacing it to the symbolic periphery.

The proposed analytical framework brings together two operational vectors: nominalisation (the linguistic return of meaning under conditions of semantic exhaustion and the loss of linguistic agency) and materialisation (the bodily embodiment of experience in forms that resist abstraction and repetitive sensory dulling). This perspective makes it possible to trace how artistic practices respond to the blurring of boundaries between experience and its image, between the event itself and its mediated representations.

Through an analysis of Nikita Kadan's Repeating Speech series, ateliersnormale's project Sincere Greetings, and Maria Kulikovska's sculpture Shot Bust with Flowers and Shell Casings, the study demonstrates how artistic gestures reanimate perceptivity: returning to language its capacity to signify, and to the image its corporeal weight, tactility, and ethical presence. Special attention is given to the ways in which the gesture of repetition, the broken or interrupted line, bodily materiality, and the very logic of trace-making become instruments of resistance to desensitisation.

The article argues that under conditions of prolonged violence, visual culture is capable not only of preserving the memory of the event, but also of sustaining the capacity to discern, to empathise, and to act. Such an approach creates conditions in which sensibility does not fade but is transformed into ethical responsibility.

Key words: normalisation, visual culture, trauma, identity, eventfulness, artistic practice, transformation, national cultural space, collective memory, imagery, art, artistic self-awareness, performance, symbolic value, visual structure, marginality, silent suffering.

Постановка проблеми та актуальність.

Війна за незалежність України (Закон України «Про засади державної політики національної пам'яті Українського народу», 2025) створила ситуацію «абсолютної події» (Sewell Jr., 1996), коли наявні мовні, естетичні та інституційні рамки не вміщують пережитого. У публічному просторі це проявляється як мовна втома та зсув виняткового в «прозорість» буденного. Візуальні образи, що мали б активувати увагу та емпатію, часто або шокують до оніміння, або, навпаки, анестезують чутливість, розчиняючи травму в потоці повторюваних сигналів. На рівні повсякдення співіснують дві суперечні траєкторії: рутинізація (як ресурс стабілізації) та нормалізація (як «повзуча домовленість» із ненормальним). У цій напрузі постає наукова та практична проблема: як зробити так, щоб візуальна культура не притлумлювала відчуття, а реанімувала їх, підтримуючи етичне мислення та суспільну взаємодію без ретравматизації та внутрішньої капітуляції.

Актуальність статті зумовлена і науковими, і суспільними потребами. Науково – це внесок у дослідження візуальної культури через концептуалізацію реанімації чутливості. Практично ж результати дають підстави проєктувати формати, які в умовах тривалої війни підтримують психологічну стійкість спільноти, не редукуючи травматичного досвіду.

Мета статті – дослідити, як сучасне українське мистецтво функціонує як простір реанімації

чутливості в сенсі повернення здатності сприймати й осмислювати досвід війни без його притлумлення. Через аналіз механізмів номіналізації та матеріалізації як перформативних мистецьких практик стаття простежує, як візуальна культура чинить опір нормалізації насильства, утримуючи події в полі етичної уваги та пам'яті.

Аналіз останніх публікацій. Спираючись на міждисциплінарне поле, яке поєднує теорії культурної травми, візуальної перцепції та соціальних механізмів виробництва реальності, стаття пропонує власну аналітичну рамку осмислення шляхів реанімації чутливості в українському мистецтві воєнного часу.

Початкову оптику для осмислення травматичного досвіду забезпечує теорія культурної травми у версії Джеффри Александера (Alexander, 2004), де травма розглядається як публічна, дискурсивна конструкція, що відбувається через наративізацію спільнотами власної болісної історії. Її розвиток у працях Н. Кривди (Kryvda, 2020) та Т. Гундорової (Hundorova, 2013) акцентує український контекст – постколоніальну травматизацію, розрив культурної тяглості та необхідність реінтерпретації минулого як умови набуття цілісної ідентичності. У цьому полі сьогодні функціонують також дослідження довготривалого воєнного стану як соціального середовища адаптації та «нової нормальності» (Bohutskyi, 2025).

Ключовою для статті є критика анестезії модерності, запропонована Сюзан Бук-Морсс

(Buck-Morss 1992), яка показує, як надлишок сенсорних стимулів притлумлює здатність відчувати. Її робота переосмислює бенямінівську концепцію шоку та втрати аури (Benjamin, 1936/1968) у термінах перцептивного виснаження – процесу, який у контексті української війни стає не абстракцією, а щоденною реальністю.

На перетині мистецтва, матеріальності та перцепції перебувають праці, що формують ключові поняття запропонованого дослідження. Ролан Барт в есе «Сай Твомблі» (Barthes, 1979) розробляє концепт тілесності письма та «недосконалого жесту», що особливо релевантно для аналізу серії «Repeating Speech» Нікіти Кадана. Джудіт Батлер (Butler, 1993) уводить поняття дискурсивних меж матеріального, що дає змогу прочитати тілесні форми в скульптурах Марії Куліковської як політичні акти.

Правові зміни у сфері національної пам'яті (Закон України «Про засади державної політики національної пам'яті Українського народу» № 4579-IX, 2025) визначають інституційний ландшафт, у якому функціонують як мистецькі практики, так і культурна політика загалом. Цей контекст впливає на механізми видимості, архівації та комеморації воєнного досвіду.

Методологія дослідження ґрунтується на поєднанні підходів, які дають змогу описати сучасне українське мистецтво як середовище, здатне відновлювати чутливість у ситуації тривалої війни. На основі інтеграції окремих елементів візуальних студій, досліджень перформативності жесту й матеріальності письма, матеріалорієнтованої естетики та теоретичних напрацювань, що стосуються перцептивного виснаження та анестезії модерності, розроблено такий аналіз, який дає змогу розглядати конкретні художні рішення як формальні елементи творів, здатні реорганізувати увагу глядача та взаємодіяти з досвідом війни, не втрачаючи чутливості.

Інтерпретація художніх дій як носіїв сенсу здійснюється, спираючись зокрема на ідеї Ролана Барта про перформативність жесту й тілесність письма.

Матеріалорієнтована естетика дає змогу аналізувати, як фізична субстанція твору формує досвід сприйняття.

Ці методи об'єднані в концепті «реанімації чутливості», який містить два операційні вектори: номіналізацію та матеріалізацію.

Номіналізація передбачає повернення смислової визначеності в умовах семантичного виснаження мови. Матеріалізація, своєю чергою, спрямована на збереження тілесного виміру досвіду через форму та матеріал. Разом вони описують механізми, завдяки яким мистецькі практики можуть протидіяти притлумленню сприйняття.

Метод соціально-історичної контекстуалізації дає змогу розглядати мистецькі кейси у зв'язку із ширшими соціальними та історичними умовами воєнного часу. Це допомагає уникнути редукції мистецтва до ілюстративної функції і натомість зосередитися на тому, як художні практики працюють із досвідом насильства, пам'яті та зміненої чутливості.

Виклад основного матеріалу. У ситуації «абсолютної події» настає момент, коли стає видимою внутрішня наполегливість чуття та думки: попри втому понять і виснаження символічних ресурсів, не зникає потреба дотику, осмислення, артикулювання. У сучасній візуальній культурі такі моменти загострюють не лише естетичне переживання, а й питання ідентичності – колективної, культурної та тілесної, що постає внаслідок досвіду травми та соціальних зламів. Як зауважує Наталія Кривда (2020, с. 45–52), саме колективна травма формує підґрунтя групової ідентичності та зумовлює нові культурні способи співпереживання.

У статті висунуто припущення, що довготривала війна, занурюючи суспільство в стан постійної напруги, може запускати два зовні схожі, проте сутнісно різні процеси – рутинізацію та нормалізацію. Саме розрізнення між ними дає змогу зрозуміти, як культура, мистецтво та художня самосвідомість, навіть у виснаженому стані, можуть продовжувати бути простором опору притлумлення чутливості. У цьому контексті варто згадати й працю А. Богуцького (2025, с. 307–309), який розглядає соціокультурні практики нової «нормальності» як адаптивні механізми тривалого воєнного стану, що виявляються через культурні ритуали, перформативні дії та побутові подієві практики.

У соціальній теорії рутинізація – це вироблення процедур «повсякденної життєздатності» (м'язова пам'ять дій, інституційні протоколи, побутові алгоритми), які знижують тривожність і дають змогу діяти, попри обставини крайньої небезпеки. Її розуміють як низку стабілізаційних

практик, що забезпечують від когнітивного виснаження: у контексті соціології повсякдення рутинізація переносить частину свідомих зусиль із площини рефлексії в автоматизовані навички (Бергер і Лукман, 1966), зменшуючи сенсорний тиск надміру зовнішніх стимулів, про який писав Г. Зіммель (1903). У ширшому вимірі це форма підтримання так званої онтологічної безпеки, про яку писав Ентоні Гіденс (Giddens, 1984, р. 50–64): внутрішнього відчуття впорядкованості світу, що дає змогу індивіду зберігати ідентичність та агентність.

Загалом це життєдайний механізм підтримання спроможності жити та діяти в умовах «абсолютної події» – подієвого зламу, що не вписується в наявні схеми інтерпретації та перетворює самі правила соціальної взаємодії (Sewell Jr., 1996).

У контексті війни рутинізація виявляється в практиках, які формують нові контури звичного: у повторюваних перевірках тривожних сигналів, складанні «тривожної валізки», перевірці стрічки новин за певним ритмом, розкладі евакуаційних дій, колективних алгоритмах реагування на повітряну тривогу або у відновленні роботи закладів культури під час обстрілів. Ці дії не є втечею від реальності, а радше інструментом повернення до неї, способом стабілізувати сприйняття, створюючи мінімальні зони контролю у світі, де втрата контролю стала нормою. Саме тому рутинізація у воєнному контексті може розглядатися як форма мікроопору деструкції, що підтримує здатність діяти й відчувати попри руйнування. У певному сенсі рутинізація постає не лише як соціологічна категорія, а і як складник національного культурного простору, у якому культура щодня «підтримує» суспільство через звичні події практики та мистецькі форми. У художньому полі рутинізація може проявлятися через перфоманс, повтор, жест, у яких тілесна дія набуває символічної цінності.

Такі візуальні структури фіксують не лише досвід, а й колективну пам'ять, оскільки повторення стає способом утримання реальності в межах чуттєвого. Як показує Тамара Гундорова (2013, с. 214–219), у транзитній культурі постколоніальної доби маргінальність і нестабільність досвіду стають не слабкістю, а способом творення нової чутливості й ідентичності, що проростає з травми.

Нормалізація, на відміну від рутинізації, у цій статті розглядається не лише як усталений соціологічний термін, а і як уточнена аналітична категорія, що позначає процес поступового звикання до виняткового, семантично-нормативний зсув, унаслідок якого досвід насильства починає сприйматися як «звичайний». У соціології та політичній теорії термін має різні відтінки значення: у Мішеля Фуко нормалізація описує дисциплінарні механізми влади, спрямовані на формування «нормального» суб'єкта (Foucault, 1975), тоді як Ервінг Гофман трактує її як рамкування досвіду – процес уписування подій у знайомі схеми сприйняття (Goffman, 1974). У запропонованій оптиці поняття набуває культурно-семантичного змісту: ідеться не про дисциплінарний контроль, а про звикання свідомості до екстраординарного, коли війна інтегрується в повсякденність, втрачаючи статус винятку та водночас чуттєву виразність.

Якщо рутинізація в класичному розумінні (Berger & Luckmann, 1966, Giddens, 1984) забезпечує стабільність і підтримує життєздатність у стані кризи, то нормалізація позначає протилежний рух – втрату сприйняттевої напруги через закріплення надзвичайного у звичних формах. У цьому сенсі вона перегукується з критикою символічного насильства П'єра Бурдьйо, який описував механізм непомітного впровадження владних структур у повсякденність, коли домінантні норми сприймаються як «самоочевидні» завдяки повторюваності їхніх знаків і формул (Bourdieu, 1991). У контексті війни цей механізм проявляється у сфері медіа та культури: регулярні повідомлення про обстріли, евфемізми на кшталт «ескалація» чи «чергова атака», ритуалізована візуальність фронту створюють поле сприйняття, у якому насильство поступово перетворюється на фонову норму.

Нормалізація є не одномоментним актом, а повзучим процесом, своєрідним «мовчазним договором» між медійними, інституційними та побутовими практиками, який переводить аномальне у реєстр звичного. Якщо рутинізація є адаптивною відповіддю на хаос, то нормалізація є інтеграцією хаосу в упорядкованість, що знижує тривогу, але ціною притлумлення чутливості. Небезпека полягає в трансформації досвіду насильства на прозору повсякденність.

Людинаводночасживеврізнихсвітовихрежимах – буденному, естетичному, сакральному,

ігровому (Schuetz, 1945, p. 533–576). Кожен із них має власну логіку дії та способи осмислення досвіду. Саме здатність перемикатися між цими режимами, розрізняючи їхні межі, забезпечує внутрішню цілісність – ми можемо водночас діяти в реальності повсякденного, співпереживати в естетичній і шукати сенс у сакральній.

У контексті війни цей механізм розрізнення виявляється особливо вразливим. Нормалізація, про яку йшлося вище, діє саме через стирання порогу між винятковим і буденним, коли екстраординарне втрачає свою відмінність і входить до режиму щоденного сприйняття. Ідеться не про повне злиття всіх «реальностей» – естетичної, сакральної чи ігрової, а про втрату здатності відчувати перехід між ними, тобто втрату моменту усвідомлення. Саме цей момент переходу і є простором, де формується рефлексія: коли він зникає, зникає і сама можливість побачити подію як подію.

Зі свого боку, Сюзан Бак-Морсс розглядає «режими» не як множинні світи смислу, а як структури чуттєвого сприйняття, способи організації досвіду, що визначають, наскільки тіло і свідомість залишаються відкритими до світу. На відміну від Шюца, який аналізує перемикавання між «реальностями» різних типів дії, Бак-Морсс описує зміщення всередині самої сфери сприйняття: коли естетичні режими перетворюються на анестетичні, форма починає не відкривати досвід, а глушити його (Buck-Morss, 1992, p. 6–7).

Попри різні рівні аналізу, в обох концепціях простежується спільна динаміка – втрата переходу. У Шюца це зникнення моменту міжсвітової межі, де відбувається сенсотворення, у Бак-Морсс – зникнення перцептивного порогу, який відділяє живе від притлумленого відчуття. В обох випадках наслідок подібний: досвід втрачає інтенсивність, переходячи в режим автоматичного сприйняття, де подія розчиняється у звичному.

У межах рамкового підходу Ервінга Гофмана (1974) процес нормалізації можна розглядати як «вписування» радикально нового в наявні схеми інтерпретації (фрейми), коли для нього не створено окремої категорії. Такий механізм забезпечує когнітивну узгодженість, однак водночас змінює структуру сприйняття події, переводячи її з площини виняткового в площину

звичного. У цьому полягає головна відмінність між рутинізацією та нормалізацією: якщо рутинізація підтримує життєздатність, допомагаючи зберігати мінімальний рівень функціонування в умовах кризи, то нормалізація діє як семантична асиміляція, яка поступово знімає афективну напругу й унеможливорює глибоке осмислення досвіду.

Унаслідок цього відбувається кілька взаємопов'язаних процесів. По-перше, епістемічне зсування: межа між подією та її репрезентацією розмивається, а мова починає заміщати досвід, формуючи стан «лінгвістичної втоми» та візуальної прозорості насильства. По-друге, нормативна десенсибілізація: ненормальне отримує мовну легітимність, а повторюваність травматичних образів знижує поріг емоційної чутливості. По-третє, афективне знекровлення, описане Сюзан Бак-Морсс (1992, p. 12–14), коли форми репрезентації набувають функції анестетиків, які підтримують адаптацію, але блокують здатність до чуттєвої реакції.

Зіставлення з концепцією культурної травми Джеффри Александера (2004) дає змогу уточнити, що йдеться не про колективне опрацювання досвіду, яке веде до символічної стабілізації (рутинізації), а про передчасну семантичну інтеграцію травми, коли подія ще не осмислена, але вже включена до звичного наративу. Така ситуація не завершує циклу травми, а, навпаки, перериває його, перетворюючи досвід на нейтральний фон і знижуючи потенціал суспільства до рефлексії, колективного пам'ятання та дії.

Сумарний ефект становить внутрішню капітуляцію без формальної згоди: війна інтегрується в повсякденність як кероване відхилення. Саме тому протидія нормалізації потребує відновлення здатності розрізняти – через точне називання подій, контекстуалізацію та підтримання таких форм репрезентації, які повертають тілесну, часову та просторову вагу досвіду.

У ситуації «абсолютної події», коли усталені категорії не спрацьовують, теперішнє вислизає з мовних форм, а майбутнє – з уяви, культура схильна перетворюватися з джерела сенсів на тимчасовий резервуар значень – місце, де зберігається первинний запас смислу, але не гарантується його дієвість. Водночас у контексті візуальної культури видається доцільним

розглянути перспективу «реанімації чутливості» як вузьковизначеного операційного комплексу де-анестезійних зсувів. Такий підхід дозволив би утримувати винятковість події у полі уваги без ретравматизації та зберегти рятівні механізми рутини, водночас перешкоджаючи семантичній і нормативній нормалізації.

Під реанімацією чутливості в контексті війни розуміється процес відновлення здатності відчувати, сприймати та осмислювати досвід, який травма або надмір стимулів зробили недоступним для чуттєвого переживання. Це не повернення до «довоєнної» емоційності, а формування нової, стійкішої сенсорної структури, здатної витримувати контакт із болем, не розчиняючись у ньому. Як пише Сюзан Бак-Морсс, «після шоку модерності головним завданням стає не уникнути відчуття, а навчитися відчувати знову» (Buck-Morss, 1992, p. 16). Отже, реанімація чутливості – це робота проти анестезії, яку продукує надлишок образів і мови в стані війни, на користь здатності тіла та свідомості взаємодіяти зі світом через дотик, рух, погляд.

Теоретичну основу цього підходу становить інтерпретація Бак-Морсс беньямінівського діагнозу модерності. У своїй реконструкції вона простежує, як слово «естетика» повертається до свого початкового значення – чуттєвого сприйняття світу, втраченого після того, як воно звузилося до позначення суто мистецької сфери. Бак-Морсс описує синестетичну систему як нероздільну єдність зовнішніх відчуттів і внутрішніх образів пам'яті та очікування. Синестетична система постає як поле, де чуття і свідомість взаємно формують життєвий досвід. У модерності ця система зазнає історичного зсуву: внаслідок масового перенавантаження стимулів (швидкість, шум, травма, техніка, війна) вона починає виконувати захисну функцію, стаючи анестетичною.

Як показує Сюзан Бак-Морсс, коли сприйняття від'єднується від пам'яті, воно перестає бути досвідом: уже не «осідає» в суб'єкті й не стає формою орієнтації у світі. «Захисне око» сучасної людини відбиває враження, але не пропускає їх усередину: людину, за висловом Беньяміна, «обкрадено на досвід». Те, що мало б забезпечувати відкритість до світу, починає його глушити. У такому стані, за Бак-Морсс, естетика перетворюється на анестезію: тілесна

чутливість знижена, пам'ять витісняється, увага притлумлена (Buck-Morss, 1992, p. 10–13).

У цьому вимірі культурні форми – медійні формати, інституційні ритуали публічної культурної пам'яті, візуальні стилі масової репрезентації – можуть виконувати анестезійну функцію, тобто переводити травматичний зміст у керовано-сприйнятні рамки. Мається на увазі не «байдужість» культури, а перетворення безпосереднього болю на стандартизований образ або процедуру, що знижує сенсорне навантаження. С. Бак-Морсс показує, як у міжвоєнний період (після Першої світової війни) модерні медіуми – від плаката і кінохроніки до масових святкувань – виробляли режими «захисного сприйняття»: шок події переформатовувався у видовищні форми, де афект заміщувався композиційною цілісністю та ритуальною повторюваністю (Buck-Morss, 1992, p. 12–15). У цій логіці з'являється метафора «броньованого тіла»: фашистська естетика дисциплінованих масових тіл і блискучих поверхонь (паради, архітектоніка, кінообрази) моделює невразливий, «цілісний» соціальний організм. Бак-Морсс інтерпретує це як перетворення колективного страху та вразливості на видиму форму сили, а саме на політичну мобілізацію, що спирається на естетизовану анестезію (там само, с. 25–28).

У сучасному контексті тривалої війни подібні механізми простежуються на більш інших рівнях. Прикладами таких стабілізованих форм репрезентації можуть слугувати уніфіковані новинні тикери зі сталими мовними формулами на кшталт *черговий обстріл*, повторювані інфографіки втрат та ударів, а також ритуалізовані візуальні коди жалоби – чорно-білі аватарки, емблематичні свічки. Такі формати виконують корисну стабілізаційну роль (забезпечують орієнтацію), але водночас можуть сприяти поступовому зниженню інтенсивності переживання події.

Протидія можлива саме на рівні відновлення перцептивності як досвіду, що має пам'ять та тілесність. Мистецтво та візуальна культура в цьому розумінні здатні відновлювати контакт з уразливістю, відкривати простір співприсутності й рефлексії, тобто повертати можливість досвіду як такого. У межах цього поля завдання полягає у виробленні мовних і візуальних форм, здатних утримувати

травматичне в зоні уважності без його знеболення чи редукації. Називання та артикулювання досвіду не є «суто риторичними» актами: надане ім'я фіксує подію у свідомості та втілюється в слові й образі, неназвана травма має тенденцію «окаменівати» в тілі як глуха, постійна присутність болю. Перехід від безсловесного страждання до осмисленого досвіду повертає культурі роль не вітрини, а інструмента реанімації чутливості: така культура утримує винятковість події у видимості, зберігає можливість розрізнення й підтримує публічну спроможність до пам'ятання та відповідальної дії.

Два ключові вектори цього процесу – номіналізація та матеріалізація – працюють у різних регістрах, але з єдиною метою: порушити «прозорість» насильства, зробити його знову видимим й осмислюваним.

Номіналізація у воєнному контексті постає не лише як лінгвістичний процес, а і як індикатор зміни статусу мови щодо досвіду. Як показує Н. Ферклау, номіналізація «приглушує агентивність», перетворюючи дію на мовну речовинність, що фіксує слід без акту висловлення (Fairclough, 1989). У цьому значенні вона є симптомом втоми мови, моментом, коли висловлювання більше не діє, а лише залишає відбиток. Це відповідає тій ситуації, яку Сюзан Бак-Морсс описує як анестезію синестетичної системи, коли сприйняття відокремлюється від пам'яті, і «людину обкрадено на досвід» (Buck-Morss, 1992, р. 12–13). Однак у художньому вимірі номіналізація може стати не лише симптомом втрати, а й способом реанімації чутливості: через повтор, фіксацію та уповільнення вона повертає увагу до самого акту мовлення, робить мову тілесно відчутною. Так, художня номіналізація постає спробою повернути досвіду форму, придатну для сприйняття, коли дія відновлюється як жест, а не як повідомлення.

Стан «мовної втрати подиху» найточніше простежується в серії Нікіти Кадана «Repeating Speech» (2022–2023) (рис. 1). Політичні гасла, що колись мобілізували («Stand with Ukraine», «Stop Putin»), зникають не тому, що втратили правдивість, а тому, що стали занадто очевидними й надмірно повторюваними. Кадан виписує їх вугіллям до межі, коли слово перестає бути читабельним і переходить у фактуру. Процес писання перетворюється на дію, що реєструє втому висловлювання.



Рис. 1. Нікіта Кадан. «Stand with Ukraine» з серії «Repeating Speech» (2022–2023)

Так, номіналізація набуває тілесної форми: слово існує як залишок жесту, «завмерлий крик», візуальний осад неможливості говорити інакше. У цьому Кадан перегукується із Саєм Твомблі (рис. 2), однак навиворіт. Якщо, за Бартом, Твомблі «звільняє лінію від агресії» і перетворює письмо на естетичну гру (Barthes, 1979, р. 161), то в Кадана лінія є не грою, а виснаженням. У Твомблі сліди письма – це уламки насолоди й культури, у Кадана – уламки втоми, позбавленої можливості гри. Там, де Твомблі віддається афекту, Кадан утримує себе від плачу. Слово тут – не носій значення, а документ поразки мови в умовах війни.



Рис. 2. Сай Твомблі. Без назви (1971)

На іншому полюсі перебуває проєкт Каті Бучацької «Щирі вітання», створений у співпраці з нейровідмінними художниками ательєнормально та «Майстерні можливостей». Тут теж маємо клішовані мовні формули, що втратили ясність у воєнному часі. Виткані фрази – зокрема, цитата з роботи «Бажаю спокійної ночі» – звучать подвійно: автоматично і водночас із сумнівом. Проте на відміну від Кадана, де слово зводиться до залишку,

Бучацька показує, як жест може повернути слово до життя.

Шов, аплікація, вишивка – це відновлення тілесної агентності висловлювання (рис. 3). Цю агентність повертають нейровідмінні художники, чий досвід часто не вміщувався в нормативні моделі мови. Тут відбувається не просто інклюзія «інших голосів», а переміщення центру мовлення: те, що раніше було периферією, стає осердям. Вітання перестає бути кліше і стає взаємним жестом присутності, формою співбуття, що враховує вразливість мовців.



Рис. 3. Ательєнормально, Венеційська Біснале, травень 2024, Роб Баттерсбі

У цих мистецьких практиках ми бачимо різні способи роботи з номіналізацією: Кадан показує те, що Дюркгайм назвав аномією мови (Durkheim, 1893) – коли слово може лише повторюватися, але не говорити. Натомість Бучацька демонструє повернення агентності – коли слово знову може бути сказане, бо хтось бере на себе ризик сказати. Обидва приклади стають формою трансформаційного мистецького жесту, який відкриває спосіб осмислення мовчазного страждання.

Розглянуті приклади, на нашу думку, окреслюють те, що Сюзан Бак-Морсс визначає як критичний поріг сучасності межу між анестезією та відновленням чуттєвості (Buck-Morss, 1992, р. 6–7). У першому випадку мова й візуальні форми втрачають здатність активувати відчуття, перетворюючись на механізми «продовження життя» ціною притуплення сприйняття. У другому – художні практики, через тілесну та матеріальну дію, дають змогу сприйняттю «отямитися», тобто повернути собі зв'язок із досвідом та іншими. Так, можливо припустити, що реанімація чутливості в мистецтві відбувається тоді, коли форма не ілюструє досвід, а включає його

у власну візуальну структуру, коли естетичний акт стає актом співпереживання.

Поняття матеріалізації в сучасній теорії мистецтва виходить за межі матеріальності як фізичної властивості об'єкта. Як підкреслює Джудіт Батлер, «матеріалізація є процесом, через який тіло набуває значення в полі влади та історії» (Butler, 1993 р. 9). У візуальному мистецтві це означає, що матеріал не лише виражає, а діє – він утримує в собі слід події, втілює пам'ять й опирається на забуття.

У цьому сенсі матеріалізація функціонує як антипод анестезії образу, про яку пише Сюзан Бак-Морсс (1992, р. 6): масова візуальність знеболює досвід, матеріал відновлює чуттєву присутність. Матеріал не «представляє» подію, а осаджує її, діючи в іншому реєстрі – через текстуру, температуру, щільність, тобто через перцептивні складники, які протидіють абстракції.

Прикладом мистецької стратегії матеріалізації, яка повертає чуттєвий досвід, є робота «Простріляний бюст з квітами та гільзами» (2024) Марії Куликівської (рис. 4). Прозорий епоксидний зліпок її тіла, прострілений бойовими набоями та насичений маркерами війни – квітами, гільзами, пшеницею – не метафоризує, а фіксує травму. Жіноче тіло постає крихким, але непоступливим носієм досвіду, а матеріал – посередником між тілом і пам'яттю. Куликівська «говорить ізсередини» події, перетворюючи власну тілесність на носія досвіду війни, що не допускає дистанції споглядання. Її скульптура – це не образ, а зліпок події, де прозорість не очищує, а загострює реальність.

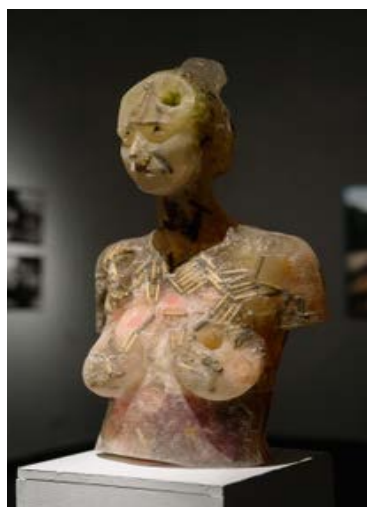


Рис. 4. Марія Куликівська. «Простріляний бюст з квітами та гільзами» (2024)

Історичний резонанс цієї логіки мистецької стратегії можна простежити в практиці Йозефа Бойса. У його міфологізованій автобіографії Крим постає місцем порятунку, а «теплі медіуми» – повсть і сало – матеріальними архівами турботи. У *Fat Chair* (1964) маса жиру, що сповзає зі стільця, позбавляє предмет утилітарності, перетворюючи його на носія пам'яті та тління (рис. 5), у *Felt Suit* (1970) порожній повстяний костюм є контуром відсутнього тіла. Бойс, як і Куликівська, переводить війну в матеріальний осад, який чинить опір забуттю. У нього повсть і жир утримують тепло виживання, у Куликівської прозора епоксидна смола й гілзи фіксують щільність болю. У кожному випадку матеріал є носієм досвіду, а не його символом. Так реалізується те, що Лора Маркс називає *haptic visuality* – тактильною візуальністю, коли бачення здійснюється не через дистанцію, а через дотик (Marks, *The Skin of the Film*, 2000).



Рис. 5. Йозеф Бойс. «Fat Chair» (1964)

У такому підході матеріалізація виконує функцію реанімації чутливості, адже повертає тілесну спроможність бачити й відчувати, не редукуючи травми до зображення чи символу. У контексті війни останнє набуває характеру етичної (відповідальної) присутності: матеріал і текстура твору змушують глядача залишатися в контакті з побаченим, не відвертати погляду.

У цьому сенсі доречно згадати думку Влади Ралко: «ми або беремо на себе відповідальність існувати в контексті побаченого, або зголошуємося на добровільну сліпоту» (Ралко,

2024, с. 11). Її висловлювання не лише посилює тезу Батлер про тіло як місце значення і влади, а й переносить її в площину сучасного досвіду війни, де візуальне сприйняття стає простором морального вибору.

Висновки. У роботі запропоновано дві мистецькі стратегії, що окреслюють операційну логіку реанімації чутливості у воєнному контексті: номіналізацію та матеріалізацію.

Номіналізація в цьому дослідженні розуміється не як лінгвістичне приглушення дії (як у Fairclough, 1989), а як її естетичне перевідкриття – спроба повернути слову вагу досвіду там, де воно зруйноване повтором або втратило зв'язок із подією. Через художній жест, який фіксує залишок дії, мова знову стає простором естетичного переживання, а не лише опису.

Матеріалізація постає як процес відновлення тілесної валідності там, де образ ризикує розчинитися у власній репродукованості. Ідеться про мистецтво, яке не просто зображує досвід, а матеріально його засвідчує, стає місцем його присутності, відчутним на дотик.

Синтез цих двох векторів формує механізм спротиву притлумленню, тобто протидії повзучій нормалізації, яка непомітно перетворює виняткове на звичне. Саме через поєднання мовного й тілесного, символічного та матеріального мистецтво утримує досвід війни в полі уваги – не дозволяючи йому стати прозорим, споживним чи забутим.

У цьому контексті реанімація чутливості постає як процес відновлення здатності сприймати й осмислювати досвід, не втрачаючи з ним чуттєвого зв'язку. Це не повернення до «попередньої» емоційності, а формування нової, витривалої сенсорної структури, спроможної витримати контакт із болем, зберігаючи ясність свідомості. Реанімація чутливості діє проти анестезії війни – проти звикання, автоматизму, моральної втоми. Вона повертає перцептивну присутність там, де реальність загрожує перетворитися на інформаційний шум, чим утримує етичну увагу до того, що відбувається.

Цей подвійний жест – мовний і тілесний, семантичний і сенсорний – утримує подію в полі уваги, повертаючи їй вагу досвіду, здатність бути пережитою без редукції. Він дає змогу війні залишатися явищем, яке не можна «перегорнути» чи спожити, – явищем, що вимагає співприсутності, розрізнення й дії.

Список використаних джерел:

- Alexander, J. C. (2004). Toward a theory of cultural trauma. In J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. J. Smelser, & P. Sztopka (Eds.), *Cultural trauma and collective identity* (pp. 1–30). University of California Press.
- Barthes, R. (1979). Cy Twombly. In *The responsibility of forms* (pp. 157–176). Hill and Wang.
- Benjamin, W. (1936). The work of art in the age of mechanical reproduction. In H. Arendt (Ed.), *Illuminations* (H. Zohn, Trans.). Schocken Books (1968).
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Anchor Books.
- Bogutskyi, A. (2025). *Sociocultural Practices of the New “Normality”: Adaptation to the Prolonged State of War. Ukrainian Culture: Past, Present, Ways of Development*, (50), 302–311.
- Buck-Morss, S. (1992). Aesthetics and anaesthetics: Walter Benjamin’s artwork essay reconsidered. *October*, 62, 3–41.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. Routledge.
- Durkheim, É. (1893). *De la division du travail social*. Félix Alcan.
- Fairclough, N. (1989). *Language and power*. Longman.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. University of California Press.
- Goffman, E. (1974). *Frame analysis: An essay on the organization of experience*. Harper & Row.
- Gundorova, T. (2013). *Transit Culture: Symptoms of Postcolonial Trauma*. Kyiv: Hrani-T.
- Kryvda, N. (2020). *Collective Trauma and Group Identity*. Kyiv: Kyiv University Press.
- Marks, L. U. (2000). *The skin of the film: Intercultural cinema, embodiment, and the senses*. Duke University Press.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the virtual: Movement, affect, sensation*. Duke University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception*. Routledge & Kegan Paul.
- Ralko, V. (2024). *Faces of the Eye. Curatorial Reflections [Exhibition catalogue]*. Berlin, p. 11.
- Rancière, J. (2000). *Le partage du sensible: Esthétique et politique*. La Fabrique.
- Schuetz, A. (1945). On multiple realities. *Philosophy and Phenomenological Research*, 5(4), 533–576.
- Sewell, W. H. Jr. (1996). Historical events as transformations of structures: Inventing revolution at the Bastille. *Theory and Society*, 25(6), 841–881.
- Simmel, G. (1903). The metropolis and mental life. In D. Levine (Ed.), *On individuality and social forms* (pp. 324–339). University of Chicago Press (1971).
- Verkhovna Rada of Ukraine. (2025). *Law of Ukraine “On the Foundations of the State Policy of National Memory of the Ukrainian People”* of August 21, 2025, No. 4579-IX. *Official Bulletin of the Verkhovna Rada of Ukraine*, No. 34. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/4579-20>
- Нікіта Кадан, Stand with Ukraine, із серії «Repeating Speech», вугілля, папір, 2023. Джерело: bazilik.media
- Твомблі, С. (1971). *Untitled*. Літографія. У Р. Барт (1979). *The Responsibility of Forms*. Hill and Wang.
- Роб Баттерсбі, Ательєнормально, Венеційська Бієнале, травень 2024.
- Марія Куликівська (Куліковська), «Простріляний бюст з квітами та гільзами», 2024. Фото: Руслан Сингаєвський.
- Бойс, Й. (1963). *Fat Chair*. У А. Борер (ред.), *The Essential Joseph Beuys* (обкладинка). Кембридж : The MIT Press. [Courtesy of Katia Rid].

References:

- Alexander, J. C. (2004). Toward a theory of cultural trauma. In J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. J. Smelser, & P. Sztopka (Eds.), *Cultural trauma and collective identity* (pp. 1–30). University of California Press.
- Barthes, R. (1979). Cy Twombly. In *The responsibility of forms* (pp. 157–176). Hill and Wang.
- Benjamin, W. (1936). The work of art in the age of mechanical reproduction. In H. Arendt (Ed.), *Illuminations* (H. Zohn, Trans.). Schocken Books (1968).
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Anchor Books.
- Bogutskyi, A. (2025). *Sociocultural Practices of the New “Normality”: Adaptation to the Prolonged State of War. Ukrainian Culture: Past, Present, Ways of Development*, (50), 302–311.
- Buck-Morss, S. (1992). Aesthetics and anaesthetics: Walter Benjamin’s artwork essay reconsidered. *October*, 62, 3–41.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. Routledge.
- Durkheim, É. (1893). *De la division du travail social*. Félix Alcan.
- Fairclough, N. (1989). *Language and power*. Longman.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. University of California Press.
- Goffman, E. (1974). *Frame analysis: An essay on the organization of experience*. Harper & Row.
- Gundorova, T. (2013). *Transit Culture: Symptoms of Postcolonial Trauma*. Kyiv: Hrani-T.

- Kryvda, N. (2020). *Collective Trauma and Group Identity*. Kyiv: Kyiv University Press.
- Marks, L. U. (2000). *The skin of the film: Intercultural cinema, embodiment, and the senses*. Duke University Press.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the virtual: Movement, affect, sensation*. Duke University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception*. Routledge & Kegan Paul.
- Ralko, V. (2024). *Faces of the Eye. Curatorial Reflections [Exhibition catalogue]*. Berlin, p. 11.
- Rancière, J. (2000). *Le partage du sensible: Esthétique et politique*. La Fabrique.
- Schuetz, A. (1945). On multiple realities. *Philosophy and Phenomenological Research*, 5(4), 533–576.
- Sewell, W. H. Jr. (1996). Historical events as transformations of structures: Inventing revolution at the Bastille. *Theory and Society*, 25(6), 841–881.
- Simmel, G. (1903). The metropolis and mental life. In D. Levine (Ed.), *On individuality and social forms* (pp. 324–339). University of Chicago Press (1971).
- Verkhovna Rada of Ukraine. (2025). *Law of Ukraine “On the Foundations of the State Policy of National Memory of the Ukrainian People”* of August 21, 2025, No. 4579-IX. *Official Bulletin of the Verkhovna Rada of Ukraine*, No. 34. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/4579-20>
- Kadan, N. (2023). Stand with Ukraine (серія Repeating Speech). Bazilik.media.
- Twombly, C. (1971). Untitled. У R. Barthes (1979), *The responsibility of forms* (s. n.). Hill and Wang.
- Buttersby, R. (2024, May). *Atelienormally [Інсталяція]*. Venice Biennale
- Kulykivska, M. (2024). *Prostriljanyj bjyst z kvitamy ta hilzamy*. R. Synhaievskyi.
- Beuys, J. (1963). *Fat chair [Скульптура]*. У A. Bowers (Ed.), *The essential Joseph Beuys* (обкладинка). MIT Press. Courtesy of Katia Rid.

Дата надходження статті: 31.10.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Голотенко Павло Ігорович,

*аспірант кафедри культурології та музеєзнавства
факультету культурології та соціальних комунікацій*

Харківської державної академії культури

orcid.org/0000-0002-8096-1957

holotenko11@gmail.com

СВІТОВА ХУДОЖНЯ КУЛЬТУРА В НАУКОВІЙ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ВАСИЛЯ ШЕЙКА, ОЛЕКСАНДРА ГАВРЮШЕНКА, ОЛЕКСАНДРА КРАВЧЕНКА: ІСТОРІОГРАФІЧНИЙ АСПЕКТ

Статтю присвячено історіографічному дослідженню п'яти томного підручника 1999–2001 років «Історія художньої культури», авторами якого є Василь Миколайович Шейко, Олександр Анатолійович Гаврюшенко та Олександр Васильович Кравченко. Автори належать до колективу тих науковців Харківської державної академії культури, діяльність яких мала вирішальне значення для офіційного визнання культурології як самостійної галузі гуманітаристики в науково-освітній системі незалежної України.

Ознайомлення зі змістом культурологічних публікацій крупної літературної форми, зокрема таких видатних представників культурологічної думки, як В. Шейко, О. Гаврюшенко та О. Кравченко, допомагає розібратися з багатьма особливостями та складними проблемами культурного буття сучасного цивілізованого суспільства. Водночас стаття спрямована на виявлення концептуальних основ науки про культуру, на популяризацію культурологічного знання та культурологічної літератури, великий дефіцит якої спостерігається в українських книгарнях на теперішній час.

Обраний предметом дослідження літературно-культурологічний цикл тематично охоплює розвиток художньої культури різних країн та народів світу від часів кам'яного віку й доби стародавності до кінця ХХ століття. У матеріалі всіх п'яти підручників докладний аналіз історичних фактів супроводжується теоретичним осмисленням їх значення, завдяки чому виявляються причини та сутність культурних процесів, ідейно-естетичні характеристики й цінність творів мистецтва тощо.

У статті при дослідженні змісту кожної книги виявляється об'єкт і предмет дослідницької уваги, проблематика, ключові структурно-тематичні положення, а також основні пізнавальні прийоми науково-культурологічного інструментарію, завдяки яким автори у своїх книгах не лише розкрили особливості різних видів мистецтва, а й показали сферу художньої культури як складову частину великої цілісної культурної системи.

Ключові слова: світова художня культура, теорія та історія культури, культурологічна література, Василь Шейко, Олександр Гаврюшенко, Олександр Кравченко.

Holotenko Pavlo,

Postgraduate Student at the Department of Cultural Studies and Museology,

Faculty of Cultural Studies and Social Communications

Kharkiv State Academy of Culture

orcid.org/0000-0002-8096-1957

holotenko11@gmail.com

WORLD ARTISTIC CULTURE IN THE SCIENTIFIC INTERPRETATION OF V. SHEIKO, O. HAVRYUSHENKO, O. KRAVCHENKO: HISTORIOGRAPHIC ASPECT

The article is devoted to the historiographical study of the five-volume textbook “History of Artistic Culture” of 1999–2001, authored by Vasyl Mykolayovych Sheyko, Oleksandr Anatoliyovych Gavryushenko, and Oleksandr Vasylovich Kravchenko. The authors belong to the group of scientists of the Kharkiv State Academy of Culture,

whose activities were of decisive importance for the official recognition of cultural studies as an independent branch of the humanities in the scientific and educational system of independent Ukraine.

Familiarization with the content of cultural publications of a large literary form, in particular by such prominent representatives of cultural thought as V. Sheiko, O. Havryushenko and O. Kravchenko, helps to understand many features and complex problems of cultural existence of modern civilized society. At the same time, the article is aimed at identifying the conceptual foundations of the science of culture, at popularizing cultural knowledge and cultural literature, a great deficit of which is observed in Ukrainian bookstores at the present time.

The literary and cultural cycle chosen as the subject of the study thematically covers the development of artistic culture of various countries and peoples of the world from the Stone Age and the era of antiquity to the end of the 20th century. In the material of all five textbooks, a detailed analysis of historical facts is accompanied by a theoretical understanding of their meaning, thanks to which the causes and essence of cultural processes, ideological and aesthetic characteristics and value of works of art, etc. are revealed.

In the article, when studying the content of each book, the object and subject of research attention, the issues, key structural and thematic provisions, as well as the main cognitive techniques of the scientific and cultural tools, thanks to which the authors in their books not only revealed the features of various types of art, but also showed the sphere of artistic culture as an integral part of a large holistic cultural system, are revealed.

Key words: world artistic culture, theory and history of culture, cultural literature, Vasyl Sheiko, Oleksandr Havryushenko, Oleksandr Kravchenko.

Постановка проблеми. На теперішній час є гострий дефіцит науково-культурологічних книжкових видань. В асортименті фізичних книгарень найбільших міст України література з теорії та/або історії культури майже повністю відсутня. Щодо цього ситуація в інтернет-книгарнях не набагато краще. Основна причина цього – украй обмежена кількість нових видань та перевидань попередніх книг культурологічного жанру. Люди наразі мають доступ до повноцінних культурологічних публікацій переважно лише в бібліотеках та інтернеті в електронному форматі. Однак, як відомо, для багатьох такий формат не підходить і далеко не всі видання на сьогодні є в інтернеті.

Є серйозна загроза зникнення культурологічних видань з українського ринку на невизначений час. Придбати власні книги цієї категорії для людей стало набагато складніше. Такі обставини можуть призвести до знецінення та забуття культурології як соціально й практично важливої галузі знання.

З огляду на це, особливої актуальності набуває популяризація культурологічної освіти і науки, зокрема через ознайомлення зі змістом деяких раніше виданих книг. У такому контексті варті уваги праці фахівців Харківської державної академії культури (далі – ХДАК). Їх науково-літературна та педагогічна активність мала вирішальне значення для юридичного визнання культурології як самостійної галузі освіти й науки в Україні.

Такі науковці, як В. Шейко, О. Гаврюшенко та О. Кравченко, є одними з найбільш крупних культурологів ХДАК. Водночас вони належать до числа провідних культурологів у всеукраїнському

масштабі. Зокрема, заслуговують на увагу їхні книги про світову художню культуру, історіографічному аналізу яких присвячена ця стаття.

Аналіз досліджень та публікацій. Предметне поле статті становлять тематично-змістові особливості п'ятитомника «Історія художньої культури» В. Шейка, О. Гаврюшенка та О. Кравченка. Перша книга – «Первісність. Стародавній світ» (1999), друга – «Візантія. Арабо-мусульманський світ. Китай. Японія» (2001), третя – «Середньовіччя. Відродження» (2001), четверта – «Західна Європа XVII і XVIII ст.» (2001), п'ята – «Західна Європа XIX–XX ст.» (2001). До теперішнього часу єдиним оприлюдненим дослідженням п'ятитомника залишалася робота «Від неоліту до наших часів» (Рашевський, 2001). Ба більше, як виявилось в результаті бібліотечно-пошукової практики, цю роботу знайти й отримати дуже проблематично, а для пересічного читача – майже нереально. У монографії «Харківська державна академія культури: до 80-річчя з дня заснування» висвітлюється діяльність факультетів, кафедр та основний літературний доробок крупних науковців ХДАК (2009).

Мета – виявити культурологічно-методологічну специфіку, практичну цінність та новизну інформативного матеріалу книг з історії художньої культури, написаних авторським колективом у складі трьох авторитетних культурологів України – В. Шейком, О. Гаврюшенком й О. Кравченком.

Завдання – провести історіографічний аналіз серії п'яти підручників 1999–2001 років «Історія художньої культури» В. Шейка, О. Гаврюшенка, О. Кравченка, що передбачає виявлення

в змісті кожної книги об'єкта, предмета, проблематики, окремих тематичних аспектів та комплексу наукових підходів до їх осмислення.

Практичне значення статті – допомогти сформувати здатність сприймати мистецтво як структурний елемент соціокультурного життя. Важливо «бачити» культуру не лише в її окремих частинах та проявах. Слід також брати до уваги існування об'єктивних взаємозв'язків між різними культурними сферами, зокрема взаємозв'язків мистецтва з етикою, з мовою тощо. З нібито, на перший погляд, багатьох «відокремлених» одне від одного сфер складається культура в її цілісності. Усвідомлюючи своє місце та можливості в глобальному світі культури, людина визначатиме належну модель своїх практичних дій.

Відомо, що обрані предметом дослідження підручники активно задіяні в науково-навчальних практиках закладів вищої освіти різних міст України. Так само матеріали статті можуть знадобитися в процесі підготовки фахівців в галузі культурології, книгознавства, музеєзнавства тощо.

Методи дослідження безпосередньо зумовлюються метою і завданням статті. Ключове значення має культурологічний підхід, завдяки якому виявлено багатоаспектну культурологічну специфіку змістовного матеріалу обраних п'яти книг. У межах означеного підходу можна виокремити ті його ґносеологічні засоби, що мають найбільш вагоме значення. Зокрема, історіографічний підхід дав змогу докладно ознайомитися з тематикою та змістом обраної літератури, яка стала відчутним внеском у збагачення й прогрес культурологічної думки незалежної України. Аналітичний метод знадобився для виявлення тих основних культурологічних підходів та методів, які автори використали у своїх підручниках для належного вивчення художньої культури.

Основний текст статті. Підручник є одним із найбільш поширених жанрів науково-навчальних видань, де в зручній для сприйняття формі надається виклад результатів наукових досліджень. Головна культурна функція підручника як літературно-інтелектуального продукту полягає в тому, щоб надати суспільству об'єктивні знання про навколишній світ та забезпечити науково-інформативну базу для освітнього процесу (Швецова-Водка, 2007, с. 319–321).

Протягом 1999–2001 років видано серію п'яти культурологічних підручників під

загальною назвою «Історія художньої культури» авторського колективу в складі Василя Шейка, Олександра Гаврюшенка та Олександра Кравченка. У книгах висвітлюється специфіка художньо-естетичних практик різних народів та країн світу впродовж історії людської культури від часів кам'яного віку до сучасності. Досить примітно те, що кожен підручник позначається саме як «книга», а не як «частина», оскільки їх зміст характеризується внутрішньою завершеністю і самодостатністю. Кожна окрема книга може бути використана незалежно від іншої і тому не повинна сприйматися як обов'язковий «розділ», який неможливо оминати.

Означена серія підручників розрахована на широкий загал читачів. Матеріал є доступним для сприйняття і розуміння не лише фахівців, а й середньостатистичної публіки. Це важлива перевага літературних праць подібного жанру, у чому виявляється їх прикладне соціальне значення.

Зміст підручників має логічну предметно-тематичну структуру. Як правило, кожна окрема тема розпочинається з хронологічного переліку ключових подій та фактів. Це допомагає краще орієнтуватися в художній культурі впродовж історії, а також сприяє формуванню здатності до цілісного охоплення та усвідомлення розвитку мистецтва в межах певного соціокультурного середовища. Органічним завершенням до відповідного тематичного матеріалу є словник, де уточнюється зміст важливих концептів, серед яких трапляються як загально-культурологічні, так і предметно-спеціалізовані. Окрім того, у словнику надаються основні відомості про культурних діячів, які посідають помітне місце в історії мистецтва.

Буде не зайвим указати на оформлення заголовної трислівної назви «Історія художньої культури» всіх п'ятих підручників: два слова назви «історія» і «культури» написані крупним шрифтом, а слово «художньої» – малим. Таке оформлення назви не є випадковим. Так, автори акцентують на тому, що в книгах історичний розвиток мистецтва досліджується в контексті культурного розвитку суспільства загалом. Такий підхід є надійним засобом усвідомлення сутності художньо-творчої діяльності. У такому разі людська культура та її локальна галузь художньої культури співвідносяться між собою як об'єкт і предмет дослідження, які мають однаково вагоме значення.

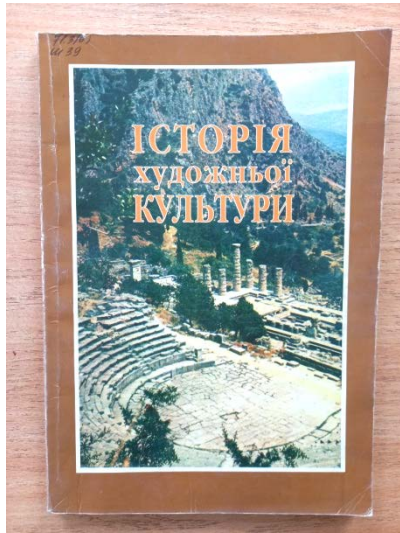


Рис. 1.

Перша книга циклу присвячена вивченню культурних практик у сфері мистецтва доби первісного суспільства й стародавнього світу (рис. 1). У розділі *про культуру прадавнього людства* надається чітке поняття про види художньої творчості, які за часом існування були найпершими, а саме малювання, скульптура, різновиди декоративно-ужиткового мистецтва та ін. Розвиток художніх практик при цьому аналізується не ізольовано від усього іншого світу, а саме у зв'язку з деякими важливими питаннями культурного буття людей. Це, наприклад, питання щодо виготовлення й використання знарядь праці, ролі емпіричного досвіду, найдавніших форм людського світогляду, специфіки міфологічної свідомості та раціонального мислення.

Особлива увага приділяється аналізу однієї з ключових проблем стосовно процесу та часу виникнення культурно-творчої діяльності в житті прадавніх людей. З огляду на це, у цьому контексті порушують питання культурологічного значення щодо антропогенезу, походження релігії та мови, які в сучасній науці, своєю чергою, так само залишаються дискусійними (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 1999, с. 12, 13, 21). Для демонстрації рівня складності та культурологічної суті означеної проблеми доречно навести такі фрагменти авторського тексту: «Елементарні знаряддя праці (...) людина почала виготовляти сотні тисяч років тому. Ще десятки тисяч років повинні були пройти, щоб рука і мозок дозріли

для творчості»; «Становлення естетичних рефлексій відбувалося в єдності з формуванням магічних почуттів, раціональних знань, практичних умінь. Нерозривне поєднання елементів культури, дій, ідей (...), прийнято позначати поняттям “синкретизм”» (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 1999, с. 13, 18).

У контексті *доби стародавності* проводиться докладний аналіз художньої культури народів перших прадавніх країн Сходу – Месопотамії (Дворіччя), Індії та Єгипту, а також народів античної цивілізації – Греції та Риму. Матеріал дослідження підкріплюється наведенням фрагментів оригінальних текстів з літературних першоджерел того часу. Власне, це є одним із «первинних методів» дослідження, який належить до групи найважливіших аналітичних засобів (Шейко, Кушнарченко, 2020, с. 150).

Одним із таких давньоєгипетських першоджерел є релігійна лірика – заклинання, молитви, народні гімни та пісні, що пов'язані з культом тих чи інших богів (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 1999, с. 38–43, 53, 60–66). Серед інших письмових пам'яток – звернення фараонів, поезія на честь фараонів, поетичний діалог «Розмова розчарованого зі своєю душею» тощо (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 1999, с. 59–61). Вони збереглися на матеріальних носіях різного типу – на стінах гробниць, святилищ, папірусі тощо. Окрім того, наводять оригінальні тексти давньогрецького історика культури Геродота (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 1999, с. 48–50).

Означений матеріал стає в пригоді для аналізу світогляду давніх єгиптян, який мав безпосереднє вираження в усіх видах творчості, у піктографічній писемності як особливому виді мистецтва, у характерних рисах скульптури та архітектури (храми, піраміди тощо), у релігійних культурах, невід'ємним складником яких були певні види художніх практик.

Задля найбільш повноцінного виявлення особливостей мистецтва античного світу використовують деякі тексти грецьких та римських мислителів – поеми «Іліада» та «Одіссея» Гомера, поема «Енеїда» Вергілія, сатиричні опуси Ювенала, відомості з дослідницьких праць архітектора Вітрувія, історика Гая Светонія Транквіла тощо (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 1999, с. 141–149, 158, 167–168, 180, 184–189, 191–192, 197).

Згадані першоджерела містять у собі цікаві та важливі відомості про культурні традиції, світогляд і вірування давніх греків та римлян, про культурну політику та діяльність окремих представників верховної влади. У творах тогочасної художньої літератури міститься багато унікальних відомостей, які відображають різноманітні сторони повсякденного життя суспільства, зокрема характерні риси художньої діяльності. Усе це розглядається в тісному зв'язку з ідейно-естетичними особливостями архітектури, літератури, театрального мистецтва та інших сфер художньої культури. На рівні з працями власне наукового жанру автори підручників означену ненаукову літературу так само використовують як першоджерела для вивчення історії та культурного значення артоб'єктів.

У другому підручнику цього циклу розглядається специфіка культурно-художніх практик доби середньовіччя у Візантії, Китаї, Японії, а також країн та народів Арабо-мусульманського світу (рис. 2).

У розділі про *візантійську культуру* увага здебільшого приділяється аналізу архітектури, скульптури, іконопису та мозаїки. У дослідженні використовується значна кількість письмових джерел (або їхні копії), збережених до сьогодні. Серед них трактат візантійського історика Прокопія Кесарійського «Про споруди», у якому йдеться про технологію будівництва, про естетико-виражальні риси образотворчого та архітектурного мистецтва (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 14–17). Це також тексти з «Хронографії» Михайла Пселла, де

міститься аналіз не лише технічно-художніх особливостей споруджень, а і їх впливу на почуття та свідомість людей (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 37).

Розглядаючи аспекти розвитку архітектури в культурі Візантії, автори підручника з'ясовують імена видатних діячів, тривалість часу будування, кількість задіяних робітників, застосований будівельний матеріал, конкретні дані просторових розмірів конструкцій тощо. Досліджується архітектура таких споруд, як імператорський будинок Триконх, Храм Святої Софії, базиліка Сант Апполінаре Нуово, храм святого Георгія та ін.

Із числа зразків візантійської ікони та мозаїки розглядаються «Зоя і Костянтин Мономах перед Христом» XI століття, «Григорій Чудотворець» XII століття та багато інших. Серед рельєфів – Диптих «Циркові ігри» V століття, Триптих «Апостоли» X століття тощо.

Автори підручника часто осмислюють мотивацію і причини зведення монументальних скульптур, малювання ікон, будування храмів, палаців, архітектурно-паркових комплексів та інших знакових споруджень. Наприклад, ідеться про те, як «при імператорі Феоділі споруджують ряд нових будівель (...). Вони були задумані, найімовірніше, з метою перевершити славу палаців багдадських халіфів» (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 28). В іншому місці згадується Іоанн Дамаскін, який казав: «Якщо до тебе прийде один із язичників говорячи: покажи мені твою віру... ти відведеш його в церкву і поставиш (...) святих зображень». Автори підручника підкреслюють, що «із цих слів зрозуміло, якого величезного значення надавали візантійці живопису як засобові впливу на свідомість віруючих» (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 22).

Досліджуючи художні практики візантійської культури, автори встановлюють зв'язок з іншими сферами діяльності та з важливими історичними подіями. Проводяться паралелі з політичними процесами, чим робиться наголос на проблемі розвитку мистецтва поза політикою (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 25, 26). Такий відомий історичний феномен, як «Іконоборчий рух», розглядається не лише як складний драматичний етап розвитку іконописного живопису, а і як прямий наслідок соціокультурних політичних процесів

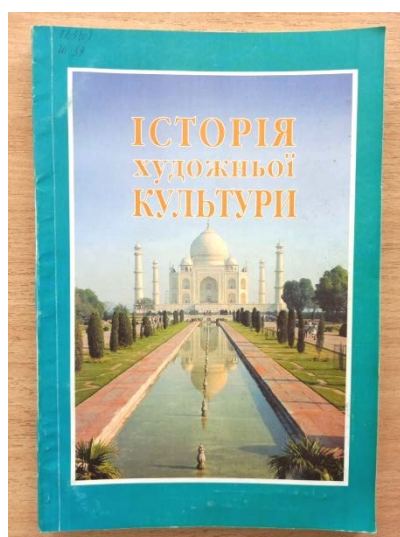


Рис. 2.

та вид церковно-ідеологічної боротьби (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 26–29). Своєю чергою, виявляється, що ці явища культурної динаміки спричиняються війнами із зовнішніми ворогами, про що також ідеться у використаних літературних джерелах очевидців тих жахливих подій – історика Микити Хоніата та ін. (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 26, 43–48). Так формується усвідомлення, що художні культурні практики не існують самі по собі, а перебувають у межах та є частиною глобального світу людської культури.

Дослідження художньої культури *арабомусульманських народів* у підручнику розподіляється на окремі тематичні блоки за ознакою географічно-культурних регіонів – це Аравійський півострів (Аравія, «Острів арабів»), Єгипет, регіон Магриба північно-західної Африки і т. д.

Автори підручника посилаються на збережені пам'ятки писемності тих далеких часів. Зокрема, це зафіксовані написи на стінах архітектурних споруджень, роздуми щодо питань естетики ісламського богослова Аль-Газалі. Серед використаних писемних джерел найважливішим, напевно, слід уважати Коран – священне писання ісламської релігії світового значення, яка є ідеологічною основою культурного життя арабів та інших народів, що дотримуються ісламського віровчення. Автори зазначають, що Коран «до дрібниць регламентує всі сторони життя мусульманина; він головний поради́ник і керівник у всіх життєвих ситуаціях» (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 62). З огляду на це, проводиться аналіз особливостей арабського міфологічно-релігійного світогляду, який визначав самоусвідомлення людини, спосіб її самовираження, естетичні почуття, традицію сприйняття навколишнього світу, що відображалось у творах мистецтва (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 62–65, 75).

Серед наявних художніх практик автори переважно аналізують арабську архітектуру, літературу, орнаментику, каліграфну писемність та книжкове мистецтво. Зумовлено це тим, що саме ці практики були одними з найбільш розвинутих в арабській культурі. З тексту підручника зрозуміло, що порівняно менший розвиток скульптури й живопису був наслідком заборони ісламського віровчення щодо зображення будь-яких конкретних богів та живих істот (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 73).

Літературна творчість та пов'язана з нею писемна книжкова продукція мали велику культурну цінність. Як зазначається в тексті підручника, араби усвідомлювали потужну силу слова, вираженого через писемність у літературі. Згідно з ісламським віровченням, людина має прагнути до нових знань, бо так удосконалюється людський розум. Книги – це скарбниця знань та науки, що відіграє визначальну роль у формуванні людської особистості (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 75, 79). Своєю чергою, писемність і книги використовували як засіб поширення ісламської ідеології. Зрештою, видання книги мало не лише суто прикладне, а й естетичне значення (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 102).

Майстри літературної сфери діяльності – перекладачі, переписувачі, палітурники та ін. – перебували на високому соціальному положенні. «Думка поета цінувалася більше, ніж будь-кого іншого, тому що його вислови були завжди влучними й гострими. Його судження мали силу закону» (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 63, 102, 116). У контексті аналізу арабської літературної творчості розглядаються опуси як анонімних, так і відомих авторів – це Абу Нувас, Ібн Зейдун та ін.

При дослідженні мистецтва архітектури розглядають такі визначні спорудження, як Велика мечеть у Кордові, Мавзолей Тадж-Махал в Агрі, Храм «Купол скелі» в Єрусалимі тощо. Окрім того, увага часто звертається на загальну кількість будівель та закладів у крупних культурних центрах з великою чисельністю населення (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 116). Якщо йдеться про життєдіяльність крупного архітектора, то зазначається кількість побудованих ним споруд з урахуванням їх соціокультурного значення (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 100).

Аналогічно до розділу про мистецтво Візантії, автори підручника виявляють взаємозв'язок арабських художніх практик з іншими явищами соціокультурної реальності. Наприклад, простежується інтенсивна культурна взаємодія арабів з африканцями та індусами в процесі тісної торговельно-грошової комунікації на заході Аравії в часи середньовіччя. Це, зрештою, сильно сприяло генезису великого центру арабської культури – міста Мекка, з високим рівнем розвитку економіки,

мистецтва, релігійної культури тощо (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 61). Ідеться також про загарбницькі війни арабів, які на нових захоплених територіях утворювали свої міста, про цілеспрямовану депортацію найкращих діячів мистецтва в малорозвинуті міста задля їх перетворення на «культурні центри» тощо (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 67, 93, 99).

Останні два розділи підручника присвячуються вивченню особливостей художньо-естетичних практик у середньовічних країнах далекого сходу – *Китаю та Японії*. Переважно йдеться про живопис, літературу, архітектуру та скульптуру. Примітно, що в тексті надається аналіз деяких аспектів теорії художньої творчості, зокрема етико-естетичного й утилітарного значення. порушується питання щодо призначення мистецтва – воно спонукає до роздумів, створює певний настрій, навчає людину відчувати естетику в очевидних, простих речах буденного життя, передає істину (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 166–169, 171).

Аналізуючи художню культуру Китаю та Японії автори посилаються на тексти китайського художника й теоретика мистецтва Ши Тао, японського художника Нисікава Сукенобу, фрагменти з японських народних легенд і т. д. (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 144, 145, 164, 175–177).

Специфіка художньої культури цих країн так само досліджується з урахуванням визначальних аспектів існування людської культури загалом – міфології, народних звичаїв, етичних норм, релігійних принципів тощо.

У підручнику акцентується увага на тому, що основу китайського світогляду становлять поняття про ієрархічно-централізовану державу, про мудрість знань людей попередніх поколінь та їхній «правильний» життєвий досвід (культ предків). Звідси – прагнення зберегти та відтворити традиції минулого, які містили в собі «справедливе», «ідеальне». Це становило фундамент культурного порядку в суспільстві та безпосередньо вплинуло на творчу діяльність. Серед великої множини китайських релігійно-філософських шкіл найбільш впливовими були конфуціанство, легізм, даосизм, а також буддизм, що проник у Китай із Центральної Азії (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 129–135).

Завдяки цьому стає зрозумілим, що кожне з віровчень було джерелом натхнення для творчості багатьох поколінь митців. Світоглядні теорії водночас визначили деякі ідейно-символічні властивості художньої продукції. Так, зображення майже завжди мають певну символічність: квадрат означає землю, коло – небо, хмари та грім на вигляд як спіраль (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 130, 143).

Японська художня творчість так само характеризується образним символізмом. Зокрема, дзеркало було символом сонця і божественності, меч – це влада і могутність, орнаментика містила в собі анімістичні ідеї і мотиви, релігійні храми та палаци правителів становили собою образну модель світобудови (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 155, 156, 166).

Автори безпосередньо вказують на те, що специфіка японського мистецтва до XV століття зумовлювалася релігійним світоглядом, де базовими положеннями є поклоніння природним стихіям та культ предків. Загалом, ідеться про вплив на мистецтво поширених у Японії анімізму, синтоїзму та буддизму. Від XV століття більшої актуальності набуває філософія Дзен, яка визначила нову тенденцію розвитку не лише в художній галузі, а й культурного розвитку суспільства загалом (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 168–171).

У підручнику висвітлюється процес тривалої міжкультурної комунікації корінного японського населення з китайцями і корейцями, унаслідок їхньої міграції до Японії. Так, з'ясовується одна з головних причин подібності художньої культури японців та сусідніх іноземців. У підручнику зазначено, що певний час навіть існував еталон освіченого японця – це насамперед той, хто добре знає китайську культуру. Водночас наголошується, що японці зберігали свої національні традиції та відповідно до них адаптували запозичені елементи іноземних культур, що також стосується сфери художньої творчості (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 155–158).

Третя книга присвячена аналізу художньо-естетичних практик різних народів європейського континенту в добу Середніх віків та Відродження (рис. 3).

У матеріалі книги виявляється актуальна проблема встановлення чітких хронологічних меж певного історичного періоду. Як відомо,



Рис. 3.

у науці є декілька версій щодо початку й завершення середньовічних часів в історії світової культури. Автори зазначають, що кінець епохи Середньовіччя умовно припадає на початок XVII століття (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 8). Проте безпосередньо в контексті історичного розвитку європейського мистецтва Середньовіччя триває не довше ніж до XV століття (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 10). Відповідно весь наступний час до початку XVII століття – це доба Відродження, або Ренесансу. При цьому початок самої доби є досить приблизним і розмитим: це може бути XIII, XIV, або XV століття, залежно від культурних процесів у межах окремих європейських країн (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 98).

У підручнику досліджуються переважно такі культурно-художні практики, як література, архітектура, живопис та скульптура. Для більш ґрунтового та цікавого аналізу автори звертаються до первинних літературних джерел і наводять з них деякі оригінальні фрагменти. Серед них «Книга ремесел» Етьєна Буало з викладом статутів ремісничих цехів скульпторів, художників, ткачів бавовни та ін. (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 21–23). Надаються фрагменти з приватного листування італійського культурного діяча Рафаеля Санті – одного з найбільших представників Ренесансу (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 145).

Розглядаються оригінальні зразки літературно-художніх творів, які, з одного боку, є власне основним предметом аналізу,

а з іншого – першоджерелом інформації щодо особливостей тогочасної культури. Наприклад, стосовно «Поєми про Сіда» автори зазначають, що її зміст «дуже близький до історичної основи. (...) Опис повсякденного буття та боротьби іспанців із маврами невідомий хуглар супроводжує величезною кількістю подробиць і деталей, характерних для того часу. Поєма дає чітке уявлення про озброєння іспанських та мавританських воїнів, про тактику битв, військову термінологію» (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 61, 62).

Розвиток видів європейського мистецтва впродовж означеного періоду автори аналізують з урахуванням об'єктивно-історичних умов розвитку суспільства загалом. Зокрема, ідеться про стрімкий занепад античної культури та поширення християнства, про зміцнення національно-місцевих «варварських» культур, про стабільне відчуття народними масами тривожності й трагізму з причини постійних війн, що призводили до смертоносних та руйнівних наслідків. Окрім того, встановлюються ознаки культурної спільності населення різних європейських країн – феодальна організація соціального життя, релігійно-ідеологічна єдність тощо. Відповідно, цим зумовлювалася схожість мистецтва європейських народів тих часів (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 8, 9).

Важливим аспектом аналізу художньої середньовічної та ренесансної культури є встановлення міжкультурної комунікації різних, але географічно близьких одне до одного народів. Так, під час огляду особливостей іспанського фольклорно-героїчного епосу простежується тісна взаємодія іспанської культури щонайменше з трьома іншими культурами – з античною, християнською та арабською (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 58–62). На цій підставі можуть застосовуватись такі поняття, як «арабізована Іспанія» і т. д. (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 77).

Одним із центральних культурологічних аспектів дослідження є виявлення католицько-теологічної парадигми в соціокультурній реальності Середньовіччя. Ця ідеологія визначала людське світосприйняття, ціннісні орієнтири, структуру суспільства тощо. Католицьке християнство вміщує такі базові положення, як монотеїстичний теоцентризм, домінування духовного світу й знецінювання

світу матеріального, поняття про боголюдину та ін. Звісно, все це відображалось у творах мистецтва (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 10–15).

Аналогічно до мистецтва середньовічного періоду, ідейно-естетичні основи з'ясовують у художній творчості доби Ренесансу. Такі основи забезпечував передовий на той час філософський гуманістичний світогляд, який протистояв християнському віровченню. Гуманізм заперечував церковну диктатуру, аскетизм та інші настанови «правильного життя», які панували попередні тисячу років. Натомість представники гуманізму стверджували антропоцентризм, гармонійне поєднання матеріального й духовного, повне право людини на задоволення тілесних та розумово-чуттєвих потреб. Автори підручника наголошують на тому, що гуманізм доби Відродження слід розуміти не більше ніж як новий і передовий тип світогляду на той час, оскільки середньовічна релігійна ідеологія і відповідне їй мистецтво не зникли, а продовжували паралельно існувати далі. Світогляд епохи, що залежний від культурно-історичних процесів, становить сутність будь-якого мистецтва (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 98, 99).

З огляду на це, слід зауважити, що автори підручника не випадково визначають художню творчість не просто як сферу мистецтва, а як вид культури, а твори мистецтва – це культурні феномени (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 19, 77).

У четвертому підручнику означеної літературної серії висвітлюється художня

культура країн Західної Європи впродовж XVII та XVIII століть (рис. 4). Розкривається специфіка двох провідних стилевих напрямів цього періоду – бароко та класицизму. Розвиток мистецтва вивчається в межах культури таких країн, як Англія, Голландія (Нідерланди), Німеччина та Франція. Окремо проводиться аналіз художніх практик на території Фландрії – культурно-історичного регіону, що розташовується одразу на території Бельгії, Голландії та Франції. Примітно те, що в самій назві книги чітко прописано «Західна Європа», але водночас у змісті йдеться про культуру Італії, яка географічно є південною, а не західною країною Європи.

Вивчення естетичних особливостей бароко і класицизму проводиться здебільшого на прикладі скульптури, архітектури, літератури та живопису. При цьому для кращого розуміння сутності мистецтва увага приділяється аналізу поступової трансформації людської свідомості впродовж XVII століття. Зазначається, що «зміна світоглядних орієнтирів людини у світі неминуче тягне за собою і глибокі зрушення в літературі й мистецтві» (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 16). Також до уваги беруть глобальні революційно-культурні події, які були виявленням складної перехідної фази від Середньовіччя до наступної епохи Нового часу.

Зокрема, поза увагою не залишаються події жахливої Тридцятирічної християнської війни, яка супроводжувалася грабінництвом, катуваннями простих мирних людей та іншими злочинами. Війна спричинила низку змін у тогочасній європейській культурі. Серед наслідків завершення війни: з німецького Бранденбурзького князівства сформувалося королівство Пруссія, на вищому офіційному рівні була визнана незалежність Голландії, міжнародного значення набула французька мова, тоді як латинська й італійська його втратили тощо. Означені події та процеси безпосередньо впливали на мистецьке життя не лише в межах новоутворених держав, а й на континенті загалом (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 8).

Сам факт війни був показником кардинальних змін світогляду значної частини європейського населення. Водночас, як зазначається в матеріалі підручника, оновлення людського світогляду спричинила наукова революція, яка спростувала «оптимістичний» гуманізм

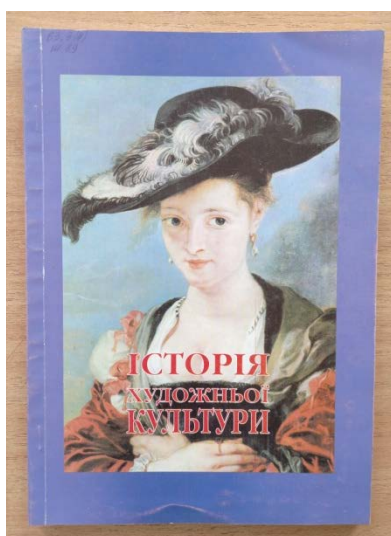


Рис. 4.

та загальноприйняте раніше уявлення про антропоцентризм доби Відродження. Результати досліджень мислителів у галузі «точних» наук зруйнували попередню картину світу. Виникає нове фізико-механічне натуралістичне уявлення про навколишній світ, нове розуміння природи речей та законів цієї природи. Приходить усвідомлення того, що люди насправді ще багато чого не знають і не розуміють. «Оптимістичний» гуманізм вступає в конфронтацію з «трагічно-песимістичним». Відтепер у науці, разом з теоретичним методом пізнання, не менш важливого значення набуває практично-експериментальний принцип (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 9–12).

Трагізм революційно-військових подій, розчарування в попередніх ідеалах, невизначеність і суперечливість людської особистості – усе це прояви системної кризи культурного розвитку й трансформації людської свідомості, які зумовлювали одне одного.

Життєва реальність західноєвропейського суспільства безпосередньо впливала на ідейно-естетичні властивості художнього напрямку бароко. Майже вся німецька література XVII століття відтворює в собі жахливу атмосферу воєнного часу. Творчість бельгійського художника Якоба Йорданса передає атмосферу мирного щасливого життя бельгійців у поствоєнний час, коли минули важкі роки примусового насадження католицизму та придушення місцевої етнонаціональної культури з боку іспанців. У живописі Рейна Рембрандта передається емпіричний дух наукового процесу тощо (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 8, 9, 78, 79).

Примітно, що бароко розглядається не просто як стильовий напрям мистецтва. А також визначається як особливий період європейської культури, коли одночасно існували різні ідеології, коли для філософії, науки та мистецтва діяли однакові принципи й закономірності, коли фактично існували одразу декілька художніх напрямів. У цьому разі це власне бароко, а також класицизм та побутовий реалізм, з яких провідним був перший. У культурі бароко поєднуються християнське Середньовіччя та антично-гуманістичне Відродження. Цим пояснюється відновлення часткового впливу релігії на художні практики: в архітектурі створюються проекти в готичному стилі, у живописі

й літературі стають актуальними релігійні жанри тощо (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 13–20).

Аналізуючи феномен класицизму в європейській художній культурі, автори висвітлюють деякі світоглядно-естетичні аспекти культури античності, оскільки вони утворюють собою концептуальне підґрунтя класицизму. Ідеться про можливість пізнання гармонії Всесвіту через мистецтво, про античний антропоцентризм та тілесно-чуттєве сприйняття, про такі ключові поняття античної культури, як «середина», «розмірність», «божественний розум» тощо. Примітно те, що розвиток класицизму автори аналізують не від XVIII століття, як це трапляється в багатьох випадках, а вже від доби Відродження. Тому в підручнику розглядається ренесансний класицизм, а потім класицизм XVII та XVIII століть. Автори осмислюють фундаментальні положення художньої системи класицизму, які були чітко окреслені ще в XV столітті італійським науковцем та діячем мистецтва Леоном-Баттіста Альберті (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 21–45).

Розкриваючи специфіку західноєвропейської художньої культури XVII та XVIII століть, автори, зокрема, вказують на цікаву парадоксальну проблему неузгодженості теоретичного обґрунтування мистецтва з реальним творчим процесом (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 14–16, 20, 21).

Остання **п'ята книга** цього циклу написана про художню культуру XIX–XX століть



Рис. 5.

переважно західноєвропейських країн – Англії, Іспанії та ін. У книзі також висвітлюється художнє життя в США, бо це є невід’ємною частиною історії загальноєвропейського мистецтва (рис. 5).

У матеріалі підручника акцентується переважно на розвитку літератури, живопису, архітектури і скульптури. Серед багатьох прогресивних на той час стильових напрямів особлива увага приділяється аналізу романтизму, модерну, фовізму, дадаїзму, кубізму та сюрреалізму. Інші художні течії також розглядаються, але більш стисло й лаконічно.

Аналогічно до попередніх праць, матеріал поточної книги значною мірою ґрунтується на літературних джерелах, які стають у пригоді для осмислення своєрідності й проблем художньої культури XIX та XX століть. Серед них – листи і статті Анрі Матісса про сутність художньої творчості, «Дегуманізація мистецтва» Хосе Ортега-і-Гассета, «Архітектура і суспільство» Оскара Німеєра та ін.

Специфіка художньої культури означеного періоду досліджується як у контексті соціокультурної реальності загалом, так і на прикладі конкретних творчих досягнень культурних діячів певної сфери мистецтва. Ґрунтовно аналізується діяльність таких письменників, як Вальтер Скотт, Генріх Гейне та Віктор Гюґо. Серед скульпторів, творчість яких береться до уваги, це Оґюст Роден, Еміль Бурдель та ін. У сфері архітектурних проєктів згадується про діяльність Антоніо Гауді, Ле Корбюзє тощо.

Як зазначається в матеріалі підручника, творчість кожного діяча мистецтва об’єктивно зумовлювалася культурно-історичною атмосферою тих часів. Установлення такого зв’язку допомагає знайти відповідь на ключове питання: «Чому мистецтво останніх минулих століть було саме таким, а не якимось іншим?». Наприклад, у контексті аналізу діяльності англійського літератора Вальтера Скотта зазначається, що в Англії на той час людей масово цікавила історія культури від Стародавності до Нового часу. Своєю чергою, такий суспільний запит був викликаний революційними подіями на межі XVIII–XIX століть, учасниками яких були народні маси. Відбулося глобальне переусвідомлення понять та цінностей, люди перебували в стані культурного шоку, вони почали розуміти свою роль як творців національної

історії та культури. Такі зміни в житті суспільства на письменника здійснили сильний вплив, не випадково він зрештою став «батьком історичного роману» в Англії (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 11, 12).

Відомо, що багато людей не замислюються над історією архітектурних об’єктів, які перебувають навколо них. Однак сприйняття архітектури і ставлення до неї суттєво змінилося б тоді, якщо розуміти соціокультурну обумовленість самого її створення та її естетичних властивостей. Так, у підручнику йдеться про всесвітньовідому Ейфелеву вежу, яку споруджено в 1889 році не «для слави міста і країни», не просто «для краси», а саме під впливом глобальної модернізації суспільства – промислової революції. Вежа символізувала потужність техніки і початок нового індустріального віку в історії культури (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 122).

Автори книги встановлюють зв’язок між ідейно-естетичною специфікою мистецтва та світоглядними особливостями епохи. Багато діячів мистецтва XIX століття були прибічниками поширених на той час філософії ірраціоналізму Артура Шопенгауера, філософії життя Фрідріха Ніцше та позитивізму Оґюста Конта (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 80, 97–100). У другій половині століття ці філософські напрями існували паралельно одне з одним. Ірраціоналізм здійснив найбільший вплив на романтизм та імпресіонізм, де пріоритетне значення мають живі почуття, суб’єктивні враження тощо. Філософія життя проявилася здебільшого у творчості реалістів, де головне значення має критика зла й несправедливості в житті людини. Позитивізм більш повно втілювався в натуралізмі з акцентом на «чистий» опис і максимальну конкретизацію фактів.

Ідеологічний та художньо-естетичний плюралізм другої половини XIX століття ще більш посилювався у XX столітті. У тексті підручника зазначається, що така еволюція мистецтва відбувалася не сама по собі, а все-таки залежно від радикальних інновацій у культурному житті суспільства. Окрім промислово-технічної революції та військово-політичних потрясінь, також мали значення винайдення фотографії, телефона, електроенергії тощо.

До того ж зміст цього підручника зосереджується саме на історії, водночас досить багато

уваги приділяється філософсько-теоретичним проблемам європейської художньої культури останніх століть. Зокрема, аналізуються теорії мистецтва Генріха Гейне, Огюста Конта та Іпполіта Тена, досліджується естетика будівництва в модерні, модернізмі та постмодернізмі, осмислюється сутність авангардного мистецтва XX століття тощо (Шейко, Гаврюшенко, Кравченко, 2001, с. 37, 38, 97–100, 123, 153–155, 188–191).

Висновки. Проаналізовані п'ять підручників належать до числа найперших виданих книг у незалежній Україні з історії та теорії світової художньої культури. Книги стали значним внеском у розвиток науково-культурологічної думки, що важливо для гуманізації та підвищення інтелектуально-освітнього рівня сучасного українського суспільства.

У книгах сфера творчо-естетичної діяльності показана в органічній єдності з іншими культурними явищами та процесами, завдяки чому простежується художньо-культурна динаміка суспільства в її достатній повноті та цілісності. Для цього автори у своїх підручниках використовують

комплексно-синтетичний спосіб осмислення обраного предмета (художня культура) і об'єкта (культура). Таким засобом є культурологічний підхід, який інтегрує в собі комунікативний, семіотичний та інші «ракурси бачення» для вивчення мистецтва як частини цілісної культурної системи.

Головною перевагою підручників є вихід за вузькопрофільні галузеві межі та забезпечення більш об'єктивного погляду на мистецтво. При дослідженні культурних феноменів у сфері мистецтва ключове значення має виявлення особливостей загальноісторичної атмосфери життя суспільства. У змісті книг добре продемонстровано, наскільки можливим або неможливим розвиток мистецтва в ізоляції від навколишнього світу культури – від релігії, від політики і т. д. Мистецтво так чи інакше перебуває в системі координат соціокультурної реальності. Як будь-яка адекватна цілеспрямована діяльність людини, художня творчість – це різновид культурної практики. Відповідно, твори мистецтва є культурними феноменами, що є елементами глобального культурного світу, створеного людством.

Список використаних джерел:

- Рашевський, В. (2001). Від неоліту до наших часів. Нова книга. № 7/8. С. 13–14.
- Швецова-Водка, Г. М. (2007). Документознавство. Київ : Знання. 398 с.
- Шейко, В. М., Гаврюшенко, О. А., Кравченко, О. В. (2001). Історія художньої культури. Візантія. Арабо-мусульманський світ. Китай. Японія. Харків : ХДАК. 181 с.
- Шейко, В. М., Гаврюшенко, О. А., Кравченко, О. В. (2001). Історія художньої культури. Західна Європа XVII і XVIII ст. Харків : ХДАК. 183 с.
- Шейко, В. М., Гаврюшенко, О. А., Кравченко, О. В. (2001). Історія художньої культури. Західна Європа XIX–XX ст. Харків : ХДАК. 205 с.
- Шейко, В. М., Гаврюшенко, О. А., Кравченко, О. В. (1999). Історія художньої культури. Первісність. Стародавній світ. Харків : ХДАК. 210 с.
- Шейко, В. М., Гаврюшенко, О. А., Кравченко, О. В. (2001). Історія художньої культури. Середньовіччя. Відродження. Харків : ХДАК. 189 с.
- Шейко, В., Кушнарченко, Н. (2020). Культурологічні та мистецтвознавчі дослідження: теорія і методологія. Харків : ХДАК. 338 с.
- Шейко, В. М., Каністратенко, М. М., Кушнарченко, Н. М., Рижанова, А. О., Петруня, Ю. О. ... Суконько, Л. В. (2009). Харківська державна академія культури : до 80-річчя з дня заснування. Харків : ХДАК. 196 с.

References:

- Rashevskiy, V. (2001). *Vid neolitu do nashykh chasiv [From the Neolithic to the present day]*. Nova knyha. №7/8 [in Ukrainian].
- Shvetsova-Vodka, H. M. (2007). *Dokumentoznavstvo [Document studies]*. Kyiv : Znannia [in Ukrainian].
- Sheiko, V. M., Havriushenko, O. A., Kravchenko, O. V. (2001). *Istoriia khudozhnoi kultury. Vizantiia. Arabo-musulmanskyi svit. Kytai. Yaponiia [History of artistic culture. Byzantium. Arab-Muslim world. China. Japan]*. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].
- Sheiko, V. M., Havriushenko, O. A., Kravchenko, O. V. (2001). *Istoriia khudozhnoi kultury. Zakhidna Yevropa XVII i XVIII st. [History of artistic culture. Western Europe of the 17th and 18th centuries]*. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Sheiko, V. M., Havriushenko, O. A., Kravchenko, O. V. (2001). *Istoriia khudozhnoi kultury. Zakhidna Yevropa XIX–XX st. [History of artistic culture. Western Europe 19th–20th centuries]*. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Sheiko, V. M., Havriushenko, O. A., Kravchenko, O. V. (1999). *Istoriia khudozhnoi kultury. Pervisnist. Starodavni svit [History of artistic culture. Primitiveness. Ancient world]*. [in Ukrainian].

Sheiko, V. M., Havriushenko, O. A., Kravchenko, O. V. (2001). *Istoriia khudozhnoi kultury. Serednovichchia. Vidrozhennia [History of artistic culture. Middle Ages. Renaissance]*. [in Ukrainian].

Sheiko, V., Kushnarenko, N. (2020). *Kulturolohichni ta mystetstvoznavchi doslidzhennia: teoriia i metodolohiia [Cultural and art studies: theory and methodology]*. [in Ukrainian].

Sheiko, V. M., Kanistratenko, M. M., Kushnarenko, N. M., Ryzhanova, A. O., Petrunia, Yu. O. ... Sukonko, L. V. (2009). *Kharkivska derzhavna akademiia kultury : do 80-richchia z dnia zasnuvannia [Kharkiv State Academy of Culture : to the 80th anniversary of its founding]*. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Дата надходження статті: 11.10.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК 111.852:159.925]:130.2

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.36>

Дорошенко Тетяна Сергіївна,
 здобувач вищої освіти спеціальності культурологія
 Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв
orcid.org/0009-0003-4388-0175
t.doroshenkocult@gmail.com

КОНЦЕПЦІЯ ЕСТЕТИЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ В КУЛЬТУРОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ

У роботі досліджено та проаналізовано поняття «естетичний досвід» та його осмислення через філософські категорії (квалія, переживання, трансцендентальність), а також зосереджено увагу на формуванні поняття естетичного інтелекту як категорії, що інтегрує чуттєве сприйняття й раціональне осмислення творів мистецтва. Методологічну основу становлять аксіологічний та феноменологічний підходи, що розроблені в роботах провідних філософів – І. Канта, Т. Адорно, М. Гайдеггера, У. Еко, Г. Гумбрехта. Окрему увагу приділено координатному підходу, що описаний у праці «Філософії творчості» сучасного українського філософа Валерія Сіверса. У статті обґрунтовується, як поняття «естетичний інтелект» виявляє себе як здатність індивіда поєднувати досвід споглядання мистецтва з трансцендентальним переживанням і культурним смислотворенням. Розкрито взаємозв'язок понять «переживання», «квалія», «трансцендентальність» і «мистецтво» в контексті сучасного мислення. Концепція естетичного інтелекту передбачає здатність людини сприймати, аналізувати, інтерпретувати та створювати мистецтво. Результат дослідження в тому, що естетичний інтелект – це спосіб мислення, через яке індивід може зробити перехід від *зовнішнього до внутрішнього* й назад, чим здобути естетичний досвід через мистецтво, яким він може поділитися з іншими індивідами (спостерігачами). Естетичний інтелект можна визначити як синтетичну здатність людини поєднувати чуттєво-емоційне переживання із символічним осмисленням (у нашому випадку) – з інтерпретацією творів мистецтва.

Ключові слова: творчість, мистецтво, трансцендентальність, переживання, квалія, естетичний інтелект.

Doroshenko Tetiana,
 Higher Education Applicant of Culturology
 National Academy of Culture and Arts management
orcid.org/0009-0003-4388-0175
t.doroshenkocult@gmail.com

THE CONCEPT OF AESTHETIC INTELLIGENCE IN CULTURAL DISCOURSE

The work first explores and analyzes the concept of “aesthetic experience” and its understanding through philosophical categories (qualia, experience, transcendence), and also focuses on the formation of the concept of “aesthetic intelligence” as a category that integrates sensory perception and rational understanding of works of art. The methodological basis is the axiological, phenomenological and semiotic approaches developed in the works of leading philosophers I. Kant, T. Adorno, M. Heidegger, W. Eco, G. Humbrecht. Special attention is paid to the coordinate approach described in the work “Philosophy of Creativity” by the modern ukrainian philosopher Valeriy Sivers. The article justifies how the concept of “aesthetic intelligence” reveals itself as the ability of the individual to combine the experience of contemplation of art with transcendental experience and cultural meaning formation. The relationship between the concepts of “survival”, “qualia”, “transcendentality” and “art” in the context of modern thinking is revealed. The concept of “aesthetic intelligence” implies a person’s ability to perceive, analyse, interpret and create art. The result of the article is that “aesthetic intelligence” is a way of thinking through which an individual can make a transition from external to internal and backward, thus gaining aesthetic experience through art which he can share with other individuals (observers). Aesthetic intelligence can be defined as the synthetic ability of a person to combine sensory-emotional experience with symbolic understanding (in our case) – with the interpretation of works of art.

Key words: creativity, art, transcendence, experience, qualia, aesthetic intelligence.

Актуальність теми дослідження. Проблема дослідження взаємозв'язку людської свідомості й початку створення культури завжди судорожно «тривожила» дослідників – істориків і філософів, культурологів та психоаналітиків. Однак паралельно з тим у процесі досліджень залишала кровоточиві рани (майже стигмати) однобічного погляду – що таке свідомість та як з нею працювати у філософсько-культурологічному дискурсі. У нашому дослідженні поняття естетичного інтелекту постає як ключовий інструмент для розуміння мистецтва, зокрема через свідомість. Зупинимось на дефініції «Культура» як способі існування людських смислів. Людина крізь роботу свідомості нашаровує смисли на такі поняття, як Істина, Любов, Добро, Воля, Свобода, Мистецтво, Естетика тощо. У цьому випадку, культура дає можливість «існувати» цим поняттям у різних царинах і різних цивілізаціях. Саме в античні часи сталося «вивільнення» Логоса з міфологічного світогляду, тим самим призвело до появи філософії і здобуло проблеми – непорозуміння в різних дискусійних питаннях щодо вищеперелічених понять. *Свідомість – це вища форма відтворення, відображення та породження дійсності*, а отже, це «нашарування смислів» про Буття, суще та світ у процесі пізнання дає роздвоєднання в акті розуміння трактування одних і тих самих речей. Саме це «нашарування», будемо сподіватися, не треба потім «утилізувати». У цьому й полягає складність звести Істину, Мистецтво та Суб'єкта до *об'єктивного*. Що таке свідомість та самосвідомість людей – філософи й науковці досі досліджують. Через математичну схему можемо запропонувати уявити рівняння, де є конкретне число (предмет культури чи твір мистецтва) помножено на знак безкінечності (породження нашої реальності через Свідомість), яке дорівнює теж знаку безкінечності, що стовідсотково буде тотожне поняттю Свідомості. Тож складність завдання полягає вже на цьому рівні. Також важливо зазначити, що може виникнути проблема, пов'язана з візуальним мисленням та естетичною рефлексією творів мистецтва кожного індивіда (Спостерігача), де постає все ж гостра потреба зробити перехід із *суб'єктивного до об'єктивного* (наскільки це можливо та дозволено нашим мисленням). Поняття естетики та інтелекту в кожній епосі

змінюється внаслідок історико-культурних змін, однак для того, щоб «ухопити» хоч би мінімальне трактування, що таке суперечне словосполучення «естетичний інтелект», ми змушені кристалізувати ці два поняття, поєднати їх та дати життя, хоч воно матиме суперечності в самій квінтесенції.

Мета дослідження – проаналізувати поняття естетичного інтелекту та його осмислення через філософські категорії (кваліа, переживання, трансцендентальність) та естетичний досвід споглядання мистецтва.

Методологія дослідження становить культурологічний, семіотичний, історичний та аксіологічний підходи через застосування координатного підходу, що дає змогу окреслити зв'язки між естетичним досвідом, мистецтвом та переживанням як філософською категорією.

Аналіз досліджень і публікацій. Методологічну основу дослідження становлять концепції естетичного досвіду, краси та творчості, які значно вплинули на сучасну культурологічну парадигму. Оскільки задана тематика має гromізкий фундамент у царині Естетики та Творчості, то наукові культурологічні дослідження у сфері естетичного досвіду та естетичного інтелекту є малодослідженим. У Еко в праці «Історія краси» (2004 р.) здійснює історико-культурний аналіз естетичних ідеалів від античності до постмодерну. Він вивчає, як поняття краси змінювалося в різні епохи, що допомагає осмислити естетику як результат культурних установлень. Його метод – це поєднання семіотичного підходу з історичною герменевтикою, що дає змогу дослідити, як мистецтво створює культурну комунікацію через знаки й символи, змінюючи при цьому саме сприйняття краси. Т. Адорно в праці «Теорія естетики» (1970 р.) обґрунтовує діалектичну природу мистецтва як соціального феномену. Для Т. Адорно естетичне не можна редукувати до краси – воно містить у собі напругу, розрив і навіть дискомфорт. Його метод передбачає аналіз суспільних суперечностей, утілених у формі твору мистецтва. І. Кант указував на розрізнення краси та піднесення, тому в його роботі «Естетика» він дає суб'єктивістське тлумачення як «естетичного», так і «піднесеного», а також використовує поняття «Трансцендентальність», з яким ми будемо працювати в цьому дослідженні щодо «естетичного інтелекту». І. Кант

розглядає у своїй іншій роботі «Критика естетичної здатності судження» «піднесене» як акт споглядання природи (на прикладі зоряного неба), тому це важливий момент щодо процесу «споглядання» та «естетики» в нашому дослідженні. Праці, які стосуються дослідження «творчості», належать до наукової спадщини М. Гайдеггера, а саме – у роботі «Витоки художнього твору» (1935–1937 р.) він описує процес творчості як подію розкриття істини буття. Гайдеггер досліджує, що справжня сутність мистецтва не в красі, а в тому, що мистецтво стає місцем розкриття Істини. Філософ впроваджує абсолютно інший підхід і вказує, що творчий акт – це не просто виготовлення «артефактів», а онтологічна подія, де істина (aletheia) виходить із прихованості. Г. Гумбрехт досліджує в роботі «Продуктування присутності. Що значення не може передати» моменти досвіду, який стосується естетичної сторони акту споглядання за мистецтвом. Згідно з його концепцією, «культура присутності» дає змогу подіям (які пов'язані зі спогляданням за мистецтвом) набувати більшої цінності й переживатися глибше, що впливає не лише на емоції, а й на наші тіла.

Сучасні наукові журнали дають змогу зрозуміти напрям думок провідних науковців зі сфери філософії, cultural studies та загалом гуманітарних наук на тему естетики, естетичного досвіду й естетичного переживання. У статті «Про необхідність більш адекватного способу розуміння переживання естетичних питань» («About the Need for a More Adequate Way to Get an Understanding of the Experiencing of Aesthetic Items») (С.-С. Carbon, 2023) автор аналізує феномен естетичного досвіду, акцентуючи увагу на його контекстуальності. Claus-Christian Carbon стверджує, що справжнє естетичне переживання можливе лише тоді, коли враховано соціальні, перцептивні та ситуаційні обставини, що впливають на сприйняття. У своїй статті «Естетичні звички у виконавських мистецтвах» («Aesthetic Habits in Performing Arts») (А. Бертінетто, 2025) Бертінетто аналізує функціонування звичок у виконавських мистецтвах: він стверджує, що звички – це не просто рутина, а виконавські ресурси, що підтримують і трансформують творчість. Автор спирається на філософські традиції когнітивної науки, прагматизму та феноменології. У статті «Про

епістемологічні переваги концепції «інтервенційного естетичного поля» («On Some Epistemological Advantages of the Notion of “Intervenient Aesthetic Field”») (Г. Маттеуччі, 2022) Маттеуччі аналізує концепцію естетичного поля як міжособистісного та реляційного простору, що активується під час естетичного досвіду. Він критикує традиційний дуалізм «суб'єкт-об'єкт» у філософії сприйняття та постулює, що естетичне поле – це динамічна структура, у якій взаємодіють емоції, досвід, сприйняття та соціальні практики. Він спирається на ідеї Арнольда Берлеанта та соціологію Бурдьє, щоб стверджувати, що це «поле» має інтервенційний характер.

Українські сучасні філософи теж досліджують поняття творчості, краси та мистецтва у філософсько-культурологічному дискурсі. Так, В. Сіверс у роботі «Філософія творчості» розглядає питання творчості у трьох координатах – гносеологічній, естетичній та моральній. Автор досліджує творчість як онтологічний та екзистенційний процес, що забезпечує відтворення буття через постійне подолання меж між буттям і небуттям, де також зазначає важливість поняття квалія, віртакс та візакс, жертви, Спостерігача, які пов'язані із ціннісною енергією. Ще однією важливою працею є книга «Ерос і Психея. Кохання і культура Європи» сучасного філософа Володимира Єрмоленко, яка дає підґрунтя в нашому дослідженні для «проявлення» онтогносеологічного дискурсу щодо естетичного інтелекту стосовно конкретних творів мистецтва. Автор досліджує ідею любові, еротизму та духовної близькості в європейській культурі, починаючи від античності до сучасності. Ярослав Стрельцов у статті «Естетичний досвід та естетичні судження: особливості взаємозв'язку» досліджує сутність і взаємозв'язок естетичного досвіду та естетичного судження. Автор стверджує, що «онтологічною характеристикою естетичного досвіду є те, що він не зводиться до «чистої» раціональності, тобто не є чимось, що є «пристосованим» до повного й остаточного досягнення самим лише розумом» (Стрельцов, с. 187). У статті О. В. Спінеєвої «Естетичний досвід як накопичення естетичних переживань» розглядається концепт естетичного досвіду як накопичення естетичних переживань різної міцності, тривалості та глибини. Тож, як ми бачимо, теми

Естетики, краси, мистецтва та творчості досліджено багато, однак недостатньо зроблено для розвитку таких концепцій у цьому напрямі.

Виклад основного матеріалу. Поняття «естетичний інтелект» не повністю досліджено та не до кінця розгорнуто в дискурсі культурології. Ми маємо вже сталі поняття – «емоційний інтелект», «штучний інтелект», «соціальний інтелект», – однак словосполучення «естетичний інтелект» приходить до нас з бізнесу та маркетингу, щоб бути в русі концепцій «суспільства переживань» («суспільство вражень») Герхарда Шульца та «суспільства споживання» Жана Бодріара в сучасному світі. Ми ж підходимо до цієї проблематики з погляду культурології та частково філософії. А саме ми використаємо аксіологічний та семіотичний методи, через які розберемо ціннісний та символічно-чуттєвий аспекти творів мистецтва через «естетичний інтелект».

Ізраїльський історик та філософ Юваль Харарі звертає увагу на початок розвитку інтелекту в наших предків, а саме – він указує, що «приблизно 70 тисяч років тому *Homo sapiens* почали робити вельми особливі речі. Період від 70 до 30 тисяч років тому «бачив» винайдення кораблів, олійних ламп, луків і стріл, а також голок (що було дуже важливо для пошиття теплого одягу). Перші предмети, які з певністю можна назвати творами мистецтва й коштовностями, як і перші несуперечливі докази існування релігії, торгівлі та соціальної стратифікації, також датовані саме цим періодом. Більшість дослідників вважає, що ці безпрецедентні досягнення були продуктом революції в когнітивних здібностях *sapiens*» (Харарі, с. 36). Із цього випливає, що цей момент можна трактувати як появу нового виміру буття, де творчість (створення подібних речей) – це не прикраса реальності, а передумова її людського освоєння. У цій логіці тема інтелекту як розумової здатності предків виникає природно. Паралельно з тим, це вже не просто «когнітивні» процеси – це онтологічний зсув у тому, як людина мислить про нашу природу та світ і як вона існує в ньому. Тож інтелект з еволюцією згодом став фундаментом для розвитку та побудови нашого світу (світогляду) або світобудови, що переходить з реального світу в Символічний.

Щодо питання що таке Естетика, то це філософська царина, що вивчає природу

краси, мистецтва, естетичного досвіду. Тому для сприйняття Краси крізь чуттєвий досвід людина пізнає та споглядає. Якщо інтелект – це про когнітивні навички та раціональність, то естетика – про чуттєвий аспект. У дослідженні словосполученні «естетичний інтелект» і полягатиме наша робота із синтезом протилежних понять.

Ціннісний координатний підхід у книзі «Філософія творчості» сучасного філософа Валерія Сіверса полягає в аналізі трьох фундаментальних категорій – Істина – Краса – Добро, або альтернативна назва координат – гносеологічна, естетична та моральна. У праці Сіверса вказано на одне з ключових понять Гайдеггера – Алетея, а саме: «Творіння – це виникнення буття з небуття. Гайдеггер бачить його онтологічну царину як пустоту, що не охоплена множиною смислів наявного в уявленні у вигляді перспективи тіні, що її з'їдає схід Сонця чи білої плями криги, яка тане на очах. Ніщо, з якого виникає творіння, само оточує все наявне, і тільки завдяки якомусь неймовірному, навіть не інтелектуальному, а швидше душевно-вольовому зусиллю при читанні цього тексту можна на мить уявити, про що йдеться. Йдеться про алетею – істину, що промайнула в просвіті буття. Чи тоді відбувається творення, чи воно вже є на момент її, алетей явленості, це важливо, але залишиться поза рядками цього тексту. Адже занадто високе наближення зрештою так змінює картинку сприйняття, що робить її геть іншою» (Сіверс, с. 111). Концепція Гайдеггера про Істину (Алетея – *aletheia*) як «розкриття» сущого виявляється особливо доречною для нашого дослідження, а саме, коли в акті художнього споглядання відбувається виведення буття з небуття – подія істини. Цей процес можна трактувати як «активацію» інтелекту (пізніше й естетичного інтелекту), до якого ми підходимо ще на один крок ближче. Але таких кроків треба зробити ще декілька.

«Творчість – це суперечність, що постійно реалізується, відновлюється, чим забезпечує існування як таке. Із цього випливає, зокрема, що існування має постійно створюватися. Але все створене хоч і приречене на зникнення, не хоче миттєво йти в небуття і намагається себе в будь-який спосіб закріпити й відтворити. І в цьому процесі живить існування і нового, і попереднього доробку» (Сіверс, с. 9). Тобто

в частині «але все створене... намагається себе закріпити й відтворити» означає, що кожен результат творчого акту прагне зберегтись у часі – у пам'яті, матеріалі, тексті, культурі. Це прагнення до самозбереження і повторення – один із головних імпульсів мистецтва, науки, традиції. Однак варто зауважити, що нове не заперечує минулого, а водночас і оновлює, і живить те, що вже було створено. Творчість – це внутрішньо напружений, діалектичний процес. Вона передбачає боротьбу між наявним і новим, між космосом і хаосом, прекрасним та потворним, божественним та людським, світлим і темним. Ця суперечність не знищує, а, навпаки, живить процес творення.

Тепер від поняття творчості переходимо до поняття «мистецтво» – як «основи творчої діяльності незалежно від історичного смислу» (Сіверс, с. 108). У часи античності мистецтво мало «збуджувати» людей, тобто притягувати їх до себе через різні афекти та переживання та мало мати ефект у вигляді *катарсису*, тобто вивільнення емоцій та моральне піднесення чи *моральне очищення* (зв'язок з третьою заданою координатою) в процесі «дотику» з мистецтвом. В аксіологічному аспекті людина надає цінності те, що їй приємно «для ока», а також для її душі та переживань. Тому тут і відразу виникає поняття Прекрасного як однієї з двох категорій Естетики. Люди бажають бачити гарні картини, слухати приємну музику, дивитися якісні вистави в театрі чи гортати симпатичний глянцеви́й журнал. Це пов'язано саме з приємними відчуттями, коли ми хочемо «доторкнутися» до мистецтва, але так, щоб воно ніяк негативно на нас не вплинуло. Це питання згодом порушать філософи-постмодерністи у XX столітті. Зокрема, Жан Бодріяр напише свою працю «Прозорість зла», де вкаже про трансестетику як про те, що «все стає естетичним: політика перетворюється на спектакль, секс – на рекламу та порнографію, комплекс заходів – на те, що прийнято називати культурою». Тобто всі сфери діяльності людини «залучають» естетику задля свого збереження і водночас її спотворюють. Потім і зачатки Метамодерну будуть «кричати» про важливість нової щирості, незалежно від потворної чи прекрасної форми. Повертаючись до катарсису, ми маємо зауважити ще одну важливу деталь з філософії Гайдеггера – має відбутися «здійснення» (яку позначає В. А. Сіверс

як «*схоплена дія*»), тобто має відбутися певне «зіткнення» Спостерігача з мистецтвом, від якого має відбутися катарсис. Наприклад, твір мистецтва не просто має опис чогось, а він має нести ідею та суть (квінтесенцію), тобто те невидиме, яке пронизує душу людини. І при цьому поштовху відбувається «*Естетичне переживання*» в суб'єкта, який спостерігає за Мистецтвом. Ось це *Переживання* – це спосіб прориву через буденне в напрямку до Трансцендентального (те, що поза чуттєвим досвідом індивіда, однак спрямоване на його внутрішнє), де головною дією стає «формотворення як самовиявлення». У цьому сенсі «естетичний інтелект» є не лише здатністю «розуміти» мистецтво, а бути ним, тобто формувати свою реальність (за красою і смислом). Звернемо увагу, що створювати мистецтво та споглядати за ним – це різні дії. Тому одне з визначень – що таке «естетичний інтелект» ми вже можемо частково встановити. Це форма буттєвої відповіді індивіда на смисли, які артикулюються через художню матерію, тобто саме через Мистецтво. Рухаючись трьома заданими координатами, виявляємо гносеологічну (пізнавальну) – людина хоче пізнавати цей світ; моральну (катарсис як моральне очищення) та естетичну, тобто ту, яка стосується в цьому разі мистецтва, зокрема й категорії Прекрасного. Але вже на цьому моменті є суперечності у зв'язку з двома категоріями Естетики – Прекрасного і Потворного. «Спостерігач фіксує не пізнану красу, а стан досягнення краси, процесуальність пізнання її. Але цей стан є фіксацією міри потворності, як і сам цей ступінь є його суб'єктивним враженням» (Сіверс, с. 179). Тобто щодо цього питання Прекрасного та Потворного не диференціюються, тому, коли ми вказуємо на естетичний аспект, тут може бути два напрями.

Тепер ми беремо наступну частину: «Спостерігач – Переживання – Трансцендентальність». Гарним прикладом для цього є доба Ренесансу, що вивільнила розум від «непорукних догм» Середньовіччя. Як указує сучасний філософ В. Єрмоленко в книзі «Ерос і Психея. Кохання та культура Європи», що «Ренесанс був епохою пошуку гармонії, а для гармонії треба навчитися поєднувати непоєднуване. Тканина ренесансної культури зіткана з багатьох різних ниток. Тілесне та безтілесне, релігійне

й сексуальне, християнське та античне, благочестивість та насолода» (Єрмоленко, с. 25). Саме в цей період, створюється мистецтво, яке дає поштовх людині досягти *Переживання*, які дають змогу зазирнути в себе (трансцендентальність) і, по суті, описати чуттєвий досвід при взаємодії з мистецтвом. *Споглядання мистецтва є ключовим механізмом активації «естетичного інтелекту» за умови присутності Переживання*. Це не пасивне милування, а акт уваги до *форми як носія смислу*. Відповідно до традиції феноменології споглядання не просто відтворює образ, а творить досвід буття – відкриває горизонти іншого бачення. У цьому процесі мистецтво стає «подією істини» (Гайдеггер), а спостерігач набуває досвіду, який змінює його онтологічний стан. При спогляданні за мистецтвом відбувається «зупинка часу» або, можливо, більш точно – «схоплена дія» того, як спостерігач фіксує момент дотику з мистецтвом. Коли ми стоїмо перед фрескою Мікеланджело «Страшний суд», ми можемо відчутти «подію істини» через мистецтво, хоч це і стосується релігійної тематики цієї роботи. Там зображено друге пришествя Христа та апокаліпсис, тобто в цій події два непокінчені аспекти – народження та смерть, Ерос і Танатос, створення та руйнування. Спостерігач фіксує («схоплена дія») цю протилежність через переживання щодо і форми (живопис), і смислу (ідея). У ланцюжку «Спостерігач – Переживання – Трансцендентальність» саме вектор внутрішніх порухів душі дає потенціалу Спостерігача доєднатися до Істини через мистецтво та повернутися назад «гострою стрілою»

до *внутрішнього*. Ще яскравіше це виражено в епоху Бароко. Мистецтво «працює» із символами як чуттєвими втіленнями ідеального (Е. Кассирер), а творчість – це пошук причетності до способу розширення смислів (Сіверс, с. 229). Розширюючи смисли, візьмо за приклад цього часу для пояснення Трансцендентальності два контroversійні моменти в історії мистецтв, що пов'язані з роботами двох митців – «Марія Магдалина в екстазі» (1606) ранньобарокового живописця Мікеланджело Караваджо (1571–1610) і «фрагмент скульптури Екстаз святої Терези» (1652) барокового скульптора-мага Лоренцо Берніні (1598–1680).

Коли ми звертаємо увагу на переживання Спостерігача при дотику з мистецтвом, то варто не забувати і про фіксацію переживання тих, хто є в центрі твору мистецтва. У такому разі переживанням стає екстаз – як вихід людини за власні межі. Платон указував, що екстаз – це стан людини, у якому душа вивільняється зі свого тіла й поєднується з божественним, що підносить її до Істини, тобто духовного просвітлення (гносеологічна координата). У цих прикладах зображено момент релігійного екстазу двох святих людей. «Зупинка часу», яку митець сам спеціально зупиняє або сповільнює у творі мистецтва, є необхідністю для самого художника / скульптора, а також для Спостерігачів за мистецтвом. З одного боку, митець сам робить (штучно створює) «кваліа» (властивість чуттєвого досвіду) зображеної жінки і сам же його «схоплює». Сучасний український художник та теоретик мистецтва Тіберій Сільваші згодом напише про концепцію «Сконденсованого часу»



Рис. 1. Мікеланджело да Караваджо.
Марія Магдалина в екстазі, 1606



Рис. 2. Лоренцо Берніні.
Фрагмент скульптури
Екстаз святої Терези, 1652

в книзі «Дерево Одиссея» (2020 р.) про момент стану зупинки як художника, так і спостерігача за мистецтвом. Творці стають спостерігачами 2-го порядку, а ми як спостерігачі – взагалі 3-го порядку, тому що ми не спостерігаємо вживу за жінкою, ми тільки можемо повірити митцю щодо її кваліа релігійного екстазу. Але кваліа є єдиним. Тільки кількість спостерігачів може змінюватися. В. Єрмоленко пише, що «за епохи бароко еротичне повернеться не як краса тіла, а як краса переживання, не як краса зовнішня, а як краса внутрішня. Емоція, переживання, досвід – ось категорії божественного, значно більше, ніж форма і геометрія, натякатиме у своїх скульптурах Берніні чи у своїх картинах Караваджо. У картинах бароко, у його к'яроскуро, тіла виступають із темряви на світло; вони є рухом енергії, е-мотію, від темряви до світла, від спантеличення до ясності, від самозамкненості до розкриття іншому. Бароківі тіла – це вже не тіла божественної досконалості, це тіла, прострілені божественною присутністю» (Єрмоленко, с. 72). Тут ми переходимо на вищий щабель – поняття Трансцендентальності. У цьому разі це слова або відчуття Бога (як зовнішнього аспекту) всередині самої людини, після якого й відбувається відчуття релігійного екстазу. Це Трансцендентальність, яка поза чуттєвим досвідом людини все ж стає її чуттєвим досвідом іншого рівня. І це Караваджо передає на полотні, а Берніні – у мармурі. Цікаво є те, що свідчення реальної людини Терези Авільської стали «свідченням нового релігійного містичного досвіду, що змінював релігійну психологію Європи. Це були часи, коли релігія чимраз більше ставала справою інтимності. Коли Бога пізнавали не через ренесансну пропорцію, не через досконалі закони – а через персональну і навіть інтимну зустріч» (Єрмоленко, 78). В естетичному досвіді за творами мистецтва стоїть щось більш вагоме та важливе, ніж просто шматок мармuru чи полотна. Тут зберігається таємниця, але, попри неї, через матеріальні форми мистецьких практик та ідей (світ ідей за Платоном) можна доторкнутися до *внутрішнього*.

Через «гострі стріли» рухів від *внутрішнього до зовнішнього і навпаки* ми можемо, майже травмуючись (інакше не вийде), визначити, що таке естетичний досвід і що він містить. Тож елементи естетичного досвіду – це

об'єкт, Спостерігач, який споглядає за твором мистецтва, за умови відстані (дистанції) між ними, момент Переживання та Трансцендентальності. Естетичний досвід у цьому сенсі є способом інтуїтивного зближення зі смыслом буття. Це наближає його до концепції *кваліа* як безпосередньо пережитих частин естетичного досвіду, які не піддаються об'єктивному опису, але є основою естетичного пізнання. Звідси впливає, що Естетичний інтелект – це спосіб мислення, через яке індивід може зробити перехід від *зовнішнього до внутрішнього* і навпаки, так набутти естетичного досвіду через мистецтво, яким він може поділитися з іншими індивідами. Естетичний інтелект можна визначити як синтетичну здатність людини поєднувати чуттєво-емоційне переживання із символічним осмисленням (у нашому випадку) твору мистецтва. Він виникає на перетині споглядання та переживання мистецтва і пов'язаний із глибокими когнітивними процесами, що не редукуються до раціонального знання.

У ХХ столітті Постмодерн віщує кінець всього дійсного (хоча насправді це почав ще Ніцше з концепцією «Бог помер»): Тойнбі «Занепад Європи», Ролан Барт «Автор помер»; Умберто Еко «Нове Середньовіччя»; Артур Данто «Кінець мистецтва», Френсіс Фукуяма «Кінець історії». Однак в українському мистецтві, а точніше в українському футуризмі знаходимо цікаву деталь – не про кінець усього, а про *зсув*. У контексті цього розглянемо статтю «Давид Бурлюк: Фактура живопису» О. Кашуби-Вольвач про українського художника-футуриста Давида Бурлюка, який, як зазначає авторка, у своїй практиці активно використовував принцип «зсуву», що містить технічний вимір у живописі. О. Кашуба-Вольвач указує: «Від кінця 1900-х до кінця 1920-х років характеризуються багаточисливим живописом, що відповідає бурлюківським деклараціям про самостійну функцію живописної поверхні та одному з головних його принципів – «зсуву», або «зрушенню». Виявилося, що ранні твори 1907–1908 років були написані «по сирому» і деякі роботи «струшувалися» одразу ж після нанесення фарбової маси, про що сам художник згадував у своїх мемуарах». Ми ж пропонуємо розглянути також смисловий вимір цього феномену. Цей «канон зрушеної конструкції» має не лише естетичну

(або технічну), а й епістемологічну функцію, даючи змогу розглядати творчість як акт деконструкції і нової збірки форми. Так, на реальному прикладі ми можемо зазначити естетичний інтелект у випадку Давида Бурлюка, що це не просто художній смак футуриста, а й здатність здійснити інтелектуальний прорив через чуттєве. Ми хочемо розширити роздуми про мистецькі техніки Бурлюка і піти шляхом міркувань про «канон зсуву конструкції» через філософсько-культурологічну сферу. А саме – «стала конструкція» у XX столітті більше працює. Через культурні, економічні, релігійні, політичні зміни відбувається великий зсув, який ми беремо з технічно-мистецької царини у сферу культурно-філософську. Зсув полягає у виникненні нових форм та підходів до форми та смислу в мистецтві зокрема. Актуальне мистецтво після Двох світових війн зробило взагалі концептуальний поворот (до речі, поворот фіксує не лише випадковий зсув, а й природну зміну чи тенденцію), а саме – коли твір мистецтва роз'єднаний у формі та змісті. Тож з огляду на це, питання Естетики в процесі споглядання за мистецтвом кардинально змінилося. Відбувся зсув у тому, що якщо змінюється те, що притаманне та необхідне для мистецтва, то автоматично змінюється естетичний досвід та естетичні переживання тепер уже за «новооформленим» мистецтвом. Твір, що пов'язаний з інформацією (в інформаційному постіндустріальному суспільстві) – уже є частиною імітації або симуляції тієї ж речі. Старі медіуми в сучасний час уже не спрацьовують. Коли настала інформаційна реальність, тоді і мистецтво, і сприйняття мистецтва кардинально змінилося. Тобто при спогляданні за сучасним мистецтвом *кваліа* або ж переживання можуть не відбутися на тому самому рівні, як при спогляданні за Марією Терезою. Однак процес Споглядання, що переходить в Естетичний досвід, а згодом і в Естетичний інтелект, можуть активізуватися при доторку не з формою, а зі смислом творів сучасних митців. Інша справа, що стосується Трансцендентальності, оскільки це залежить тільки від суб'єктивного досвіду індивіда.

Якщо при спогляданні барокового мистецтва ми могли вказувати на перетворення *внутрішнього на зовнішнє і навпаки*, то тільки тому, що форма і смисл були поєднані одним цілим. І тут цей ефект спрацьовує на інших суб'єктів. У сучасному мистецтві цей зв'язок може бути розірваний. Він не втрачений, але категорії Естетики – Прекрасне і Потворне – тепер розрізняються та характеризуються по-різному.

Ганс Ульріх Гумбрехт у роботі «Продуктування присутності. Що значення не може передати» пише, що культура кінця XX та початку XXI ст. переорієнтовується на «культуру присутності». Автор робить акцент на предметності світу, на його просторовості, коли предметність є передумовою виробництва значень. Ось цей зсув теж відбувся через такий підхід, що відкрив можливість подолати дистанцію між свідомістю та світом. Й ось ми знову в точці, з якої починали це дослідження. Свідомість та досвід людини, що стосується сфери мистецтва, є доволі непізнаним для нас. Але світ ідей (за Платоном) та світ художніх матеріалів ми можемо аналізувати й синтезувати. У такому разі ми можемо остаточно визначити складники «естетичного інтелекту». Це чуттєве сприйняття, аналітичне осмислення, продуктування нових ідей (нашарування смислів) та момент Переживання, тобто катарсис при дотику з мистецтвом. Тож аналіз і синтез «естетичного інтелекту» рухається поруч з філософськими категоріями у сфері мистецтва.

Висновки. Концепція естетичного інтелекту передбачає здатність людини сприймати, аналізувати, інтерпретувати та створювати твори мистецтва. Результат дослідження в тому, що «естетичний інтелект» – це спосіб мислення, за допомогою якого індивід може зробити перехід від *зовнішнього до внутрішнього* і навпаки, чим набути естетичного досвіду шляхом споглядання за творами мистецтва і яким він зможе поділитися з іншими індивідами (спостерігачами). Естетичний інтелект можна визначити як синтетичну здатність людини поєднувати чуттєво-емоційне переживання із символічним осмисленням (у нашому випадку) твору мистецтва.

Список використаних джерел:

- Адорно, Т. (2002). Теорія естетики. Київ : Основи. 518 с.
 Бергсон, А. (2010). Творча еволюція. Київ : Видавництво Жупанського. 316 с.
 Гумбрехт, Г. У. (2019). Розладнаний час. Харків : IST Publishing. 104 с.

- Єрмоленко, В. (2023). Ерос і Психея. Кохання і культура в Європі. Львів : Видавництво Старого Лева. 496 с.
- Кант, І. (2007). Естетика. Львів : Аверс. 360 с.
- Кант, І. (2007). Критика естетичної здатності судження. Львів : Аверс. С. 212 с.
- Кашуба-Вольвач, О. (2012). Давид Бурлюк: фактура живопису. *Актуальні проблеми мистецької практики і мистецтвознавчої науки*, 4, 96–100.
- Сіверс, В. А. (2017). Філософія науки : навч. посіб. Київ : НАКККиМ. 144 с.
- Сіверс, В. А. (2023). Філософія творчості : підручник. Київ : НАКККиМ. 292 с.
- Сіверс, В. А. (2024). Методологія ціннісного координатного підходу в моделі альтернативного розуміння свідомості. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, № 1, 49–55.
- Сільваші, Т. (2020). Дерево Одиссея. Київ : ArtHuss. 288 с.
- Спінєєва, О. В. (2012). Естетичний досвід як накопичення естетичних переживань. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*, Вип. 2, 160–166.
- Харарі, Ю. Н. (2024). Sapiens: Людина розумна. Коротка історія людства. Київ : BookChef. 544 с.
- Bertinetto, A. (2025). Aesthetic Habits in Performing Arts. *Philosophies*, 10(1), 11. <https://doi.org/10.3390/philosophies10010011>
- Carbon, C. C. (2023). About the need for a more adequate way to get an understanding of the experiencing of aesthetic items. *Behavioral Sciences*, 13(11), 907. <https://doi.org/10.3390/bs13110907>
- Matteucci, G. (2022). On Some Epistemological Advantages of the Notion of “Intervenient Aesthetic Field”. *Philosophies*, 7(1), 17. <https://doi.org/10.3390/philosophies7010017>
- Eco, U. (2010). History of Beauty. New York : Rizzoli. 404 p.

References:

- Adorno, T. (2002). Teoriia estetyky [Theory of Aesthetics]. K. : Osnovy. 518 s. [in Ukrainian].
- Bergson, A. (2010). Tvorchia evoliutsiia [Creative Evolution]. K. : Vydavnytstvo Zhupanskoho. 316 s. [in Ukrainian].
- Gumbrecht, H. U. (2019). Rozladnanyi chas [Disrupted Time]. K. : IST Publishing. 104 s. [in Ukrainian].
- Yermolenko, V. (2023). Eros i Psykheia. Kokhannia i kultura v Yevropi [Eros and Psyche: Love and Culture in Europe]. K. : Vydavnytstvo Staroho Leva. 496 s. [in Ukrainian].
- Kant, I. (2007). Estetyka [Aesthetics]. K. : Avers. 360 s. [in Ukrainian].
- Kant, I. (2007). Krytyka estetychnoi zdatnosti sudzhennia [Critique of the Power of Judgment]. In Estetyka [Aesthetics]. K. : Avers. pp. 15–212. [in Ukrainian].
- Kashuba-Volvach, O. (2012). Davyd Burliuk: faktura zhyvopysu [David Burliuk: Texture of Painting]. *Aktualni problemy mystetskoï praktyky i mystetstvoznavchoi nauky*, 4, 96–100 [in Ukrainian].
- Sivers, V. A. (2017). Filosofiia nauky: navch. posib. [Philosophy of Science: Textbook]. K. : NAKKKiM. 144 s. [in Ukrainian].
- Sivers, V. A. (2023). Filosofiia tvorchosti: pidruchnyk [Philosophy of Creativity: Textbook]. K. : NAKKKiM. 292 s. [in Ukrainian].
- Sivers, V. A. (2024). Metodolohiia tsinnisnoho koordynatnoho pidkhotu v modeli alternatyvnoho rozuminnia svidomosti [Methodology of the Value Coordinate Approach in the Model of Alternative Understanding of Consciousness]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv*, № 1, 49–55 [in Ukrainian].
- Silvashi, T. (2020). Derevo Odiseia [Odysseus' Tree]. K. : ArtHuss. 288 s. [in Ukrainian].
- Spinieieva, O. V. (2012). Estetychnyi dosvid yak nakopychennia estetychnykh perezhyvann [Aesthetic Experience as Accumulation of Aesthetic Feelings]. *Dukhovnist osobystosti: metodolohiia, teoriia i praktyka*, Vyp. 2, 160–166 [in Ukrainian].
- Kharari, Yu. N. (2024). Sapiens: Liudyna rozumna. Korotka istoriia liudstva [Sapiens: A Brief History of Humankind]. K. : BookChef. 544 s. [in Ukrainian].
- Bertinetto, A. (2025). Aesthetic Habits in Performing Arts. *Philosophies*, 10(1), 11. <https://doi.org/10.3390/philosophies10010011> [in English].
- Carbon, C. C. (2023). About the need for a more adequate way to get an understanding of the experiencing of aesthetic items. *Behavioral Sciences*, 13(11), 907. <https://doi.org/10.3390/bs13110907> [in English].
- Matteucci, G. (2022). On Some Epistemological Advantages of the Notion of “Intervenient Aesthetic Field”. *Philosophies*, 7(1), 17. <https://doi.org/10.3390/philosophies7010017> [in English].
- Eco, U. (2010). History of Beauty. New York : Rizzoli. 404 p. [in English].

Дата надходження статті: 29.10.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Конюхов Сергій Вадимович,

*кандидат історичних наук, доцент кафедри історії,
музеєзнавства і культурної спадщини
Національного університету «Львівська політехніка»
orcid.org/0000-0002-9908-5555
Serhii.v.koniukhov@lpnu.ua*

Стасюк Іван Михайлович,

*кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри історії,
музеєзнавства і культурної спадщини
Національного університету «Львівська політехніка»
orcid.org/0000-0002-4003-3670
ivan.m.stasiuk@lpnu.ua*

РОЛЬ МІЖНАРОДНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ У ЗБЕРЕЖЕННІ ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ УКРАЇНИ ПІД ЧАС ВІЙНИ У 2022-2025 РОКАХ

Проаналізовано питання діяльності міжнародних організацій та їх роль у збереженні історико-культурної спадщини України під час війни. Визначено, що важливими функціями більшості організацій є не лише нормотворча діяльність у сферах комунікації, науки, а й використання методів документування пошкоджень, оцифрування об'єктів та реставрації. Наголошено на тому, що підтримка міжнародних організацій залежить від напрямку їх діяльності. Розкрито особливості діяльності окремих організацій на конкретних прикладах. Окреслено роль міжнародних організацій у збереженні цифрової культурної спадщини та активну підтримку музеїв, неурядових громадських організацій в Україні, які працюють над збереженням історико-культурної спадщини. Указано на роль активної міжінституційної співпраці з метою обміну досвідом та розробки сучасних підходів до збереження культурної спадщини під час війни. Проведено аналіз досліджень і публікацій, які стосуються збереження, консервації, реставрації та історико-культурної спадщини під час війни.

Наведено конкретні приклади захисту культурної спадщини (використання металевих каркасів, захисних сіток та мішків з піском), який широко застосовують в Україні після повномасштабного вторгнення Росії.

У статті досліджено особливості збереження історико-культурної спадщини через створення цифрової документації, 3D-моделювання. Оцифрована культурна спадщина може бути корисною як для реставрації та відновлення пошкоджених об'єктів, так і для створення віртуальних турів.

На основі результатів проведеного аналізу діяльності міжнародних організацій сформульовано висновок про функціональні напрями збереження історико-культурної спадщини України під час війни: нормативно-правовий, віртуально-цифровий, фізичний, культурно-просвітницький та житловий.

Ключові слова: реставрація, історико-культурна спадщина, оцифрування, громадські організації, охорона культурної спадщини.

Koniukhov Serhii,
*Candidate of Historical Sciences,
 Associate Professor at the Department of History, Museology and Cultural Heritage
 Lviv Polytechnic National University
 orcid.org/0000-0002-9908-5555
 Serhii.v.koniukhov@lpnu.ua*

Stasiuk Ivan,
*Candidate of Historical Sciences, Associate Professor,
 Associate Professor at the Department of History, Museology and Cultural Heritage
 Lviv Polytechnic National University
 orcid.org/0000-0002-4003-3670
 ivan.m.stasiuk@lpnu.ua*

THE ROLE OF INTERNATIONAL ORGANIZATIONS IN PRESERVING THE HISTORICAL AND CULTURAL HERITAGE OF UKRAINE DURING THE WAR IN 2022-2025

The issue of international organizations and their role in preserving the historical and cultural heritage of Ukraine during the war is analyzed. It was determined that the important functions of most organizations are not only rule-making activities in the fields of communication and science, but also the use of methods of documenting damage, digitizing objects, and restoration. It was emphasized that the support of international organizations depends on the direction of their activity. The peculiarities of the activities of individual organizations are revealed using specific examples. The role of international organizations in the preservation of digital cultural heritage and the active support of museums, non-governmental public organizations in Ukraine, which work on the preservation of historical and cultural heritage, are outlined. The role of active inter-institutional cooperation with the aim of sharing experience and developing modern approaches to the preservation of cultural heritage during the war is indicated. An analysis of research and publications related to the preservation, conservation, restoration and historical and cultural heritage during the war is conducted.

Specific examples of the protection of cultural heritage (the use of metal frames, protective nets and sandbags), which is widely used in Ukraine after the full-scale invasion of Russia, are showed.

The article examines the features of the preservation of historical and cultural heritage through the creation of digital documentation, 3D-modeling. Digitized cultural heritage can be useful both for the restoration and recovery of damaged objects, and for the creation of virtual tours.

Conclusion was based on the results of the analysis of the activities of international organizations and formulated on the functional areas of preserving the historical and cultural heritage of Ukraine in the time of war: regulatory and legal, virtual and digital, physical, cultural and educational, and residential.

Key words: restoration, historical and cultural heritage, digitization, public organizations.

Постановка проблеми. Від часу вторгнення Росії на територію України зберігається постійна небезпека для музеїв, їхніх колекцій та монументів. Росія вбила тисячі людей під час свого наступу в Україні, а мільйони українців змусила стати біженцями. Під час свого просування по території України та повітряних атак Росія знищила велику частину культурної спадщини.

Охорона культурної спадщини – це складник національної безпеки держави. Тому свою політику в цій сфері повинна формувати держава, забезпечуючи стабільне фінансування реставраційних робіт, а також загальнонаціональну

промоцію охорони культурної спадщини та збереження пам'яток культури, історії та архітектури.

Аналіз досліджень і публікацій. Над питанням збереження історико-культурної спадщини під час війн та збройних конфліктів працювала низка науковців, серед яких варто виокремити роботи Д. Мераї (Méraï, 2023), Р. О'Кіфа, К. Перона (O'Keefe, Péron, Musayev, Ferrari, 2016), І. Кизименко та А. Кравченко (Kravchenko, Kyzymenko, Husieva, Krasilnikova, 2022) та ін. Більшість науковців у своїх дослідженнях порушують питання участі міжнародних організацій у збереженні та проведенні

заходів для порятунку, захисту та можливої евакуації окремих культурних об'єктів.

Теоретичні основи та практичні складники охорони нерухомих об'єктів культурної спадщини в умовах агресивної війни, розв'язаної Росією на території України, проаналізувала М. Міщенко (Міщенко, 2023). Науковиця аргументувала, що в контексті забезпечення захисту нерухомих об'єктів культурної спадщини методи «фізичного захисту» не можуть застосовуватися до всіх їхніх видів.

Практики міжнародної взаємодії в допомозі збереження культурної спадщини у воєнному конфлікті в Україні, зокрема історичний досвід нормотворчої роботи міжнародної громадськості, досліджено в науковій статті М. Рогожі (Рогожа, 2023).

Мистецтвознавець та керівник відділу реставрації живопису О. Рішняк провів дослідження загроз об'єктам культурної спадщини України в умовах російської агресії та опрацював можливі шляхи захисту пам'яток з використанням досвіду країн, що пережили воєнні конфлікти (Рішняк, 2022).

А. Павловська, М. Пабіч, О. Івашко, А. Дмитренко, Т. Козловські та П. Бігай (Павловська, Пабіч, Івашко, Дмитренко, Козловський, Бігай, 2023) у своїй статті проаналізували проблеми збереження, а також захисту та реставрації об'єктів культурної спадщини й музейних колекцій в умовах війни; звернули увагу на те, що однією з особливостей нинішньої війни є масове знищення Росією історико-культурної спадщини України, розграбування музеїв на окупованих територіях та вивезення експонатів.

Мета дослідження – проаналізувати рівень залученості міжнародних організацій у проекти реставрації, консервації та діяльності у сфері збереження історико-культурної спадщини під час російсько-української війни.

Для досягнення цієї мети під час дослідження актуальними є такі завдання:

- аналіз міжнародних нормативно-правових документів, пов'язаних із збереженням історико-культурної спадщини;
- розгляд звітів міжнародних організацій, які стосуються збереження та відновлення культурної спадщини в Україні;
- дослідження конкретних прикладів утілення інноваційних технологій та використання цифровізації для збереження

історико-культурної спадщини України в умовах війни;

– представлення конкретних практичних кейсів, пов'язаних зі збереженням та промоцією історико-культурної спадщини.

Методи дослідження. Дослідження проведено із застосуванням методів, що ґрунтуються на усталених загальнологічних підходах: аналізу, індукції, методів конкретизації та наукового узагальнення.

Виклад основного матеріалу. Захист культурної спадщини відображений у міжнародному праві, яке фокусується на спадщині під час збройних конфліктів. Відповідно до міжнародних документів, сьогодні Україна справедливо звинувачує Росію в навмисному нападі на ідентичність та пам'ять через завдання шкоди культурним цінностям; грабунок і знищення історико-культурної спадщини. Культурна спадщина символізує національну ідентичність і впливає на кордони, можливість мобілізувати суспільство до боротьби.

Як показали нещодавні події, російська армія воює не лише з українцями, а й з пам'ятками історії, культури та архітектури на території України. Наприклад, у Бородянці росіяни у 2022 році обстріляли пам'ятник Тарасу Шевченку, вистріливши йому в скроню та лоб, а також пам'ятник Архангелу Михаїлу, якому вистрілили в голову.

Від атак дронами та ракетних обстрілів під час російсько-української війни страждають не лише будівлі та люди, а й пам'ятники. Одним із поширених засобів захисту культурної спадщини, який широко застосовують в Україні, є захист пам'ятників мішками з піском, металевими каркасами та захисними сітками.

Такі засоби захисту пам'ятників та інших матеріальних культурних цінностей були апробовані під час оборони міст Європи в роки Першої світової війни. У той час мішки з піском почали масово потрапляти в міський пейзаж Парижа. Щоб захистити відомі пам'ятники від бомбардувань та осколків снарядів, мешканці міста вибудовували захист з мішків з піском, зберігали важливі твори мистецтва в безпечних місцях та знімали вітражі із соборів та інших будівель. Ще одним креативним методом захисту було зміцнення вікон ґратами зі стрічки, хоча ефективність цього методу проти вибуху залишається сумнівною.

Після початку повномасштабного вторгнення в Україну постали нові виклики перед світовими організаціями. Від виконання звичної повсякденної роботи, спрямованої на підтримку мистецтва, митців та іншого довелося швидко переключитися на підтримку сотень закладів культури: архівів, музеїв задля охорони культурної спадщини в різних регіонах України. Міжнародні громадські організації, які працюють у сфері історико-культурної спадщини, по-різному відреагували на військове вторгнення Росії в Україну. Перші ініціативи були спрямовані на підвищення рівня обізнаності населення. ЮНЕСКО опублікувала заяву, у якій закликала до захисту культурної спадщини, зокрема всесвітньої, засуджувала будь-які атаки на історико-культурну спадщину. У заяві Міжнародної ради з охорони пам'яток та історичних місць (ICOMOS) наголошено на вразливому становищі культурної спадщини й апеляції до відповідних міжнародних договорів та конвенцій. Наступними були численні заяви різноманітних міжнародних організацій (серед яких Міжнародний альянс захисту культурної спадщини в зоні конфліктів (ALIPH Foundation) та Міжнародний центр з дослідження збереження та реставрації культурних цінностей (ICCROM)) щодо спадщини України як частини світової мережі як важливого елементу української ідентичності. Серед перших кроків до співпраці визначено теми тренінгів, які будуть проводити для українських фахівців; розвиток фахової мережі на підтримку спадщини; фінансову підтримку проєктів; підтримку документування пошкоджень тощо (ICOMOS and ICCROM undertook a joint mission to Ukraine).

ICCROM, через свою флагманську програму «Перша допомога та стійкість культурної спадщини в часи кризи» (FAR), а також у партнерстві з Музеєм Майдану та Ініціативою реагування на надзвичайні ситуації у сфері спадщини (HERI), організував дводенний онлайн-семінар з розробки методології спільної оцінки збитків та ризиків для об'єктів спадщини, пошкоджених або перебувають під загрозою знищення. У семінарі, який відбувся 11 та 12 квітня 2022 року, взяли участь понад 77 фахівців з музеїв, мистецьких установ, меморіальних місць, архівів, відділів культури, науково-дослідних інститутів та університетів, а також неурядових і приватних закладів культури із

14 регіонів України, включно з Чернігівом, Харківом, Миколаєвом, Донецьком та Кримом (Protecting endangered heritage in Ukraine).

Улітку 2022 року Міжнародна рада музеїв (ICOM) опублікувала «Червоний список» культурних об'єктів в Україні, що перебувають під загрозою. Серед перелічених у цьому списку є: 1) документи, рукописи, книги; 2) ікони; 3) твори образотворчого мистецтва; 4) релігійні об'єкти; 5) предмети ужиткового мистецтва; 6) нумізматики; 7) археологічні об'єкти (Red list of cultural objects at risk, 2022).

Для більш глибокого розуміння залученості міжнародних організацій у збереженні історико-культурної спадщини під час російсько-української війни наведемо декілька прикладів.

Захист окремих невеликих музеїв у межах проєкту (ALIPH) відбувся на Чернігівщині. У Чернігівському музеї Григорія Галагана вдалося захистити низку об'єктів історико-культурної спадщини (Голубка, Портарескул, 2006). Окрім того, вдалося облаштувати фондосховища в приміщенні музею та оцифрувати, створити електронні версії документів, мап, книг, живопису, музики, кіно тощо. Над збереженням Вознесенської церкви в селі Лукашівка, Чернігівського обласного молодіжного центру, будівлі Музею українських старожитностей Василя Тарновського працювали разом Штаб порятунку спадщини та представники міжнародних організацій ICOMOS і ICCROM (International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property (ICCROM), 2022).

У багатьох випадках ідеться не лише про фізичний захист пам'яток від обстрілів артилерії, ракет та атак безпілотників. Адже потрібно враховувати коливання температури, збереження необхідної вологості. Багато музейних експонатів надзвичайно чутливі. Із цією метою з боку міжнародних організацій реалізовано необхідну консультаційну допомогу та матеріали для допомоги з видаленням вологи і збереження пам'яток сухими. Вікна, заklenі вітражами, зашиті металевими конструкціями, а скульптури огорнуто паропроникною вітрозахисною мембраною та металевією кліткою. Колекції вдалося вберегти, перевезти в безпечне місце, чим уникнути значних пошкоджень.

В іншій області України, Одеській, зважаючи на велику кількість пошкоджених та зруйнованих об'єктів культурної спадщини, низка країн

через міжнародну організацію ЮНЕСКО взяла участь у відновленні та консервації архітектурних пам'яток (Тютюкін, 2024). У разі випадку експерти міжнародної організації надаватимуть консультації з документування руйнувань, методики збереження (зокрема, дотримання відповідної кліматизації (температури та вологості), необхідних пакувальних матеріалів, отримання інструментів та спорядження для збереження збірок) й реставрації об'єктів, фінансову, організаційну та іншу допомогу.

На основі різного рівня залученості міжнародних організацій та їх ролі в збереженні історико-культурної спадщини України під час війни можемо виділити локальний, регіональний та загальнонаціональний рівні. Відповідно до прикладів співпраці з міжнародними організаціями належать такі, що надають допомогу та підтримку державі загалом (Міжнародна рада з охорони пам'яток та історичних місць, Міжнародний альянс захисту культурної спадщини в зоні конфліктів, Міжнародний центр з дослідження збереження та реставрації культурних цінностей, Міжнародна рада музеїв та ЮНЕСКО). На регіональному рівні для реалізації окремих проєктів, які мають на меті більш деталізований підхід, діють Фонд Герди Хенкель, Фонд принца Клауса, Асоціація з реагування на загрози культурній спадщині тощо. На локальні ініціативи для збереження історико-культурної спадщини скерована міжінституційна співпраця українських наукових, культурних та пам'яткоохоронних закладів із закордонними партнерськими організаціями.

З огляду на категорії «знищено», «пошкоджено», «зруйновано», можемо виокремити три підходи до залучення міжнародних організацій: консервацію, реставрацію та відбудову (реконструкцію). Актуальність використання того чи іншого методу втілюється після закінчення аналізу стану та надання звіту експертів. Так, наприклад, діяльність організації ЮНЕСКО покликана утворити якісно нові міжнародні цифрові інтегровані ресурси всіх видів та типів історичних документів з архівів, бібліотек для збереження культурної спадщини не лише України, а й світу загалом (UNESCO sites as partners for Education for Sustainable Development, 2022).

Нині найчастіше щодо приміщень, які зазнали ушкоджень, використовують метод консервації – припинення подальшої руйнації

та фізичне збереження споруди, але в умовах війни цей підхід іще переводить постраждалі об'єкти в іншу площину – меморіалізації. «Місцеві громади воліють якнайшвидше позбутися травматичної пам'яті та загоїти всі «рани» в публічному просторі, – розповідає Ігор Пошивайло (Голубка, Портарескул, 2006).

Варто зазначити й важливість житлового напрямку у сфері збереження історико-культурної спадщини. Адже будівлі громади повинні втілювати ефективність, функціональність. Водночас стратегія відродження районів України, постраждалих від війни, повинна враховувати важливість культурної спадщини регіонів, щоб у такий спосіб стати символом єдності історії та сучасної архітектури.

При плануванні відновлення занедбаного об'єкта необхідно врахувати не лише технічний стан, а й юридичні питання та доцільність його використання в майбутньому. Для вирішення таких питань в Україні науковці спільно з неурядовими громадськими організаціями розробляють можливості ревіталізації та розвитку, відновлення та реконструкції (Конюхов, Стасюк, 2019). У разі реалізації проєкту *Peremoha hub*, спрямованого на формування локації, де відбуваються культурні заходи: від зустрічей книжкових клубів до конкурсів і кінопоказів («Оживити» старі будівлі: що таке ревіталізація і чому вона необхідна Україні, 2024). Відновлення відбувається завдяки співпраці з французькою міжнародною агенцією технічної співпраці *Expertise France*. Для реалізації цього проєкту проведено зустрічі з місцевим населенням та вказано на потребу у формуванні простору з творчими майстернями: для гончарства, малювання, роботи по дереву. Отже, ефективна стратегія розвитку міста полягає в проведенні органічного балансу, стійкості взаємодій і зворотних зв'язків між соціально-економічними та культурними вимірами.

У 2020 році затверджено Нову Лейпцизьку хартію, яка перенесла акцент із практичних рішень для розвитку міст до більш широкого бачення (*New Leipzig Charter. The transformative power of cities for the common good*, 2020). Автори документа визначили міста не лише як щільно забудовані системи, а і як поліцентричні, у яких відбувається культурна, соціальна, екологічна та економічна взаємодія. Поступовий історичний розвиток міст зробив їх центрами для втілення соціокультурних інновацій.

Організація відновлення житла пошкоджених та знищених війною територій для

проведення ревіталізаційних заходів потребує житлового напрямку.

Після руйнівних подій російсько-української війни відновлення окремих історичних будівель, об'єктів, збережених та визнаних музеями пам'яток дасть змогу використовувати історично цінні фрагменти будівель як вдалі акценти на новітньому етапі розвитку відроджених регіонів, міст та окремих локацій. Так, відремонтовані та рекультивовані території можуть отримати цінні й важливі місця, пов'язані з історією міста. І це також формуватиме усвідомлення мешканцями необхідності зберегти історико-культурну спадщину.

Наслідки воєнних злочинів щодо культурної спадщини фіксують різноманітні громади, волонтери, місцеві ініціативи. Для цього команда Українського інституту за підтримки проєкту USAID і за участі креативної агенції Green Penguin Media створила спецпроєкт «Листівки з України», який ілюструє різницю між станом будівель до й після бомбардувань і обстрілів («До» і «після»: проєкт «Листівки з України» показує, що Росія зробила з культурними об'єктами, 2022).

Трагічний вплив російсько-української війни на культурну спадщину можна проаналізувати з погляду Дрезденської декларації ІКОМОС (ICOMOS. Declaration of Dresden on the 'Reconstruction of Monuments Destroyed by War, 1982), яка базується на матеріалах симпозиуму «Реконструкція пам'яток, зруйнованих війною». Із цього документа можна визначити деякі ключові аспекти, які варто взяти до уваги під час процесу відновлення України після закінчення війни. У ньому підкреслюється важливість:

- розуміння необхідності збереження та відновлення об'єктів історико-культурної спадщини з погляду їх нематеріальної, інтелектуальної та духовної цінності;
- усвідомлення процесу збереження спадщини як сполучної ланки між народом та його землею;
- усвідомлення заходів щодо відновлення та реставрації історичних об'єктів і музейних колекцій як свідчень історії та збереження пам'яті людства;
- тлумачення реставрації пам'ятки з міркувань її значення та змісту, окрім суто консерваційних заходів;
- дотримання особливої турботи щодо процесу реставрації пам'яток, зруйнованих війною.

Ще одним проєктом, що підтримує Україну в збереженні її історичної та культурної

спадщини, є SUM, координований 4CH (Європейським центром компетенції зі збереження культурної спадщини). Діяльність SUM полягає в порятунку цифрової документації української культурної спадщини. Ці цифрові тексти, зображення, малюнки та 3D-моделі можуть бути надзвичайно корисними для відновлення та, за необхідності, реконструкції пошкоджених культурних цінностей, а також для збереження та передання української культури й історії майбутнім поколінням. Українські набори даних почали завантажуватися через інтернет та безпечно зберігатися на серверах. Приблизно 100 терабайтів наразі очікують на розгляд або вже були передані в межах проєкту, у якому бере участь величезна кількість організацій, від великих міських установ до відносно невеликих музеїв за межами основних центрів. Передання займає багато часу через значні труднощі з української сторони в зборі наборів даних та підтримці інтернет-з'єднання в умовах війни (SUM – Save the Ukraine Monument, 2022).

Сьогодні українські волонтери та науковці вказують і на проблеми, пов'язані із залученням міжнародних громадських організацій до збереження історико-культурної спадщини. Зокрема, Олег Рибчинський указує на відсутність системності та координації дій у сфері збереження культурної спадщини; розробку науково-методичних засад формування цифрового ресурсу пам'яток культури, технологію формування цифрових каталогів; недостатню розвинену комунікацію між представниками різних професій у сфері збереження культурної спадщини (Рибчинський, 2022).

Зрештою, важливою для України є і проблема функціонування реєстрів культурної спадщини, адже більшість історико-культурних пам'яток не мають науково опрацьованої облікової документації.

Окреме питання, яке викликає значні дискусії, стосується долі пам'ятників імперського минулого, а саме Російської імперії та Радянського Союзу. Російська агресія проти України по-новому актуалізувала цю проблему в українському суспільстві. Іноді такі пам'ятники були спонтанно демонтовані та знищені, розписані патріотичними написами та графіті або розфарбованими в різні кольори. Однак здебільшого така спадщина була передана до музеїв. Громадська думка щодо цього питання розділилася: частина населення вважає, що ці пам'ятники

слід знищити взагалі; інша стверджує, що багато з них були створені видатними скульпторами й повинні бути передані до відповідних виставок, присвячених тоталітарному мистецтву; ще інша категорія громадян стверджує, що ці пам'ятники, які довгий час інтерпретувалися як витвори мистецтва, варто зберегти на місці.

Загалом, понад два десятки партнерських міжнародних організацій сьогодні підтримують збереження, реставрацію та відбудову пам'яток культурної спадщини в Україні. З-поміж них можемо назвати: Світовий фонд пам'яток, Фонд світової спадщини, Музей мистецтв Метрополітен, Польський інститут у Києві, Фонд Герди Хенкель, Фонд принца Клауса, Асоціацію з реагування на загрози культурній спадщині – СНІЕФ тощо. Від початку повномасштабного вторгнення Росії на територію України саме українські громадські організації стали ініціаторами порятунку спадщини, надаючи допомогу сотням музеїв та культурним установам України. Завдяки ініціативі громадських організацій вдалося отримати фінансове забезпечення й від загальноєвропейської федерації асоціації культури Europa Nostra та Фонду світової спадщини (Global Heritage Fund) у партнерстві з Міжнародним альянсом із захисту спадщини в зонах конфлікту – фондом АЛПФ (ALIPH Foundation) (International alliance for the protection of heritage, 2022).

Висновки. Залученість міжнародних організацій у процеси збереження, консервації та відновлення історико-культурної спадщини України, яка перебуває в загрозовому стані, є значною. Комунікація української влади, а також неурядових громадських організацій України з міжнародними громадськими організаціями дали змогу врятувати від руйнувань та знищення низку пам'яток історії і культури. Однак подеколи така допомога все ще є фрагментарною і не має цілісного характеру. Отже, діяльність у сфері збереження історико-культурної спадщини повинна ґрунтуватися на комунікації між органами державної влади, українськими неурядовими організаціями та міжнародними спільнотами. Тому важливо налагодити постійну організацію підтримки збереження історико-культурної

спадщини на різних рівнях – місцевому та загальнодержавному. Такі кроки дадуть змогу диверсифікувати джерела фінансування, більш чітко скоординувати діяльність різних міжнародних організацій відповідно до загального напрямку їх роботи. Відповідно, це сприятиме систематизації та інституційному розвитку охорони історико-культурної спадщини; дасть змогу формувати аналітичні та інформаційні продукти, що сприятимуть посиленню інтересу з боку громадян, експертного середовища до охорони історико-культурної спадщини.

Отже, у результаті аналізу діяльності міжнародних організацій у сфері збереження історико-культурної спадщини України можемо виокремити такі напрями:

1. Нормативно-правовий, який скерований на посилення міжнародного тиску та контролю. Передбачає посилення відповідальності за здійснення деструктивної діяльності стосовно історичної і культурної спадщини. Окрім того, пошук втрачених об'єктів має привести до справедливої реституції вкрадених культурних цінностей.

2. Віртуально-цифровий, який покликаний здійснити моніторинг зруйнованої / втраченої спадщини та оцифрувати наявну (сканування, фотограметрію) з фіксацією метаданих відповідно до міжнародних стандартів.

3. Фізичний, який допоможе захистити пам'ятки від обстрілів артилерії, ракет та атак безпілотників за допомогою вітрозахисної мембрани, металевих конструкцій і мішків із піском.

4. Культурно-просвітницький, який здатний налагодити комунікативні платформи для взаємодії. Проведення художніх планерів, публічних дискусій, наукових заходів та творчих ініціатив не лише дасть змогу об'єднати наукову та творчу спільноту, а й залучить увагу світової громадськості до питання руйнівного впливу російської агресії на історичну та культурну спадщину України.

5. Житловий, який став актуальним у зв'язку з втратою житла великою кількістю громадян України. Перетворення покинутих виробничих комплексів на сучасні житлові простори дасть змогу підвищити функціональну значущість окремих споруд, історичних ансамблів.

Список використаних джерел:

Голубка, М., Портарескул, Ю. (2022). Майбутнє малих міст. Рятуючи спадщину. *Чернігівщина: земля старих секретів*. URL: <https://pragmatika.media/rjatujuchi-spadshhinu-chernigivshhina-zemlja-starih-sekretiv/>

«До» і «після»: проєкт «Листівки з України» показує, що Росія зробила з культурними об'єктами. URL: <https://life.pravda.com.ua/culture/2022/08/23/250118/>

Конюхов С. В., & Стасюк І. М. (2019). Ревіталізація музейного простору та її вплив на розвиток міста. *Hileya: Scientific Bulletin/Gileya*. С. 77–81.

Міщенко, М. О. (2023). Пам'ятки у системі формування національної ідентичності за умов війни. Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур. *Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія»*. С. 88–92.

«Оживити» старі будівлі: що таке ревіталізація і чому вона необхідна Україні URL: <https://pragmatika.media/news/ozhyvyty-stari-budivli-shcho-take-revitalizatsiia-i-chomu-vona-neobkhidna-ukraini/>

Павловська, А., Пабіч, М., Івашко, О., Дмитренко, А., Козловський, Т., Бігай, П. (2023). Проблеми збереження, охорони та реставрації об'єктів культурної спадщини та музейних колекцій в умовах війни. *Музеологія і культурне дідактиство*. № 11. С. 17–40.

Рогожа, М. (2023). Збереження культурної спадщини України в умовах війни: практики міжнародної взаємодії. *Українські культурологічні студії*. № 1 (12). С. 10–14.

Рибчинський, О. (2022). Аналіз програм збереження культурної спадщини України. *Комплексні наукові дослідження в реставрації пам'яток архітектури. Колективна монографія*. Львів : НУ «Львівська політехніка», «Растр-7». С. 17–33.

Рішняк, О. (2022). Культурна спадщина у воєнному конфлікті: міжнародний досвід другої половини ХХ – початку ХХІ ст. та українська дійсність. *Укр. іст. журн*. № 4. С. 159–173.

Тютюкін, В. (2024). Міжнародна реакція на руйнування українських пам'яток культурної спадщини та допомога з їх збереження: одеський досвід. URL: <https://odessa.online/hto-i-yak-dopomagaye-ukrayini-vidnoviti-zrujnovani-pam-yatki-kulturnoyi-spadshhini-odeskij-dosvid/>

ICOMOS and ICCROM undertook a joint mission to Ukraine. URL: <https://www.iccrom.org/news/joint-icomos-iccrom-mission-ukraine>

ICOMOS. (1982) Declaration of Dresden on the 'Reconstruction of Monuments Destroyed by War. URL: www.icomos.org/en/charters-and-texts/179-articles-en-francais/ressources/charters-and-standards/184-the-declaration-of-dresden.

International alliance for the protection of heritage. (2022) URL: <https://www.aliph-foundation.org/en/projects/protecting-cultural-heritage-in-ukraine>

International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property (ICCROM). URL: www.iccrom.org/about/overview/history.

Kravchenko, A., Kyzymenko, I., Husieva, N., & Krasilnikova, O. (2022). Crime against memory or cultural genocide? On the destruction of the cultural heritage of Ukraine during Russian aggression in the XXI century. *European Journal of Transformation Studies*, 10(2), pp. 206–234.

Mérai, D. (2023). Heritage in War: A Key to Define the Future of Ukraine. URL: <https://revdem.ceu.edu/2023/03/28/heritage-in-war-a-key-to-define-the-future-of-ukraine/>

NEW. LEIPZIG. CHARTER. The transformative power of cities for the common good. Adopted at the Informal Ministerial Meeting on Urban Matters on 30 November 2020. URL: https://urbact.eu/sites/default/files/2023-05/new_leipzig_charter_final.pdf

O'Keefe, R., Péron, C., Musayev, T. and Ferrari, G. (2016). Protection of cultural property, military manual. Manual. UNESCO, Paris, 91p.

Protecting endangered heritage in Ukraine. URL: <https://www.iccrom.org/news/protecting-endangered-heritage-ukraine>

Red list of cultural objects at risk. URL: <https://icom.museum/wp-content/uploads/2022/11/Emergency-Red-List-Ukraine—English.pdf>

SUM – Save the Ukraine Monument. (2022). URL: www.4ch-project.eu/sum/.

Simon, D. (2021). Co-productive tools for transcending the divide: Building urban–rural partnerships in the spirit of the New Leipzig Charter. *Land*, 10(9), 894 p.

UNESCO sites as partners for Education for Sustainable Development. URL: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000393024>

References:

Holubka, M., Portareskul, Yu. (2022). Maibutnie malykh mist. Riatiuchy spadshchynu. *Chernihivshchyna: zemlia starykh sekretiv* [The future of small towns. Saving heritage. Chernihiv region: land of old secrets]. Retrieved from: <https://pragmatika.media/rjatujuchi-spadshhynu-chernigivshhina-zemlja-starih-sekretiv/> [in Ukrainian].

“Do” і “після”: проєкт “Lystivky z Ukrainy” pokazuie, shcho Rosiia zrobyla z kulturnymy ob'ektyamy. [“Before” and “after”: the “Postcards from Ukraine” project shows what Russia has done to cultural sites]. Retrieved from: <https://life.pravda.com.ua/culture/2022/08/23/250118/> [in Ukrainian].

Koniukhov, S. V., & Stasiuk, I. M. (2019). Revitalizatsiia muzeinoho prostoru ta yii vplyv na rozvytok mista. [Revitalization of the museum space and its impact on the development of the city]. *Hileya: Scientific Bulletin. Gileya*. pp. 77–81. [in Ukrainian].

Mishchenko, M. O. (2023). Pamiatky u systemi formuvannia natsionalnoi identychnosti za umov viiny. Problemy kulturnoi identychnosti v sytuatsii suchasnoho dialohu kultur [Monuments in the system of national identity formation under war conditions. Problems of cultural identity in the situation of modern dialogue of cultures]. *Ostroh: Vydavnytstvo Natsionalnoho universytetu "Ostrozka akademiia"*. pp. 88–92. [in Ukrainian].

"Ozhvyty" stari budivli: shcho take revitalizatsiia i chomu vona neobkhidna Ukraini ["To revitalize" old buildings: what is revitalization and why it is necessary for Ukraine]. Retrieved from: <https://pragmatika.media/news/ozhyvty-stari-budivli-shcho-take-revitalizatsiia-i-chomu-vona-neobkhidna-ukraini/> [in Ukrainian].

Pavlovska, A., Pabich, M., Ivashko, O., Dmytrenko, A., Kozlovskiy, T., Bihai, P. (2023). Problemy zberezhenia, okhorony ta restavratsii ob'ektiv kulturnoi spadshchyny ta muzeinykh kolektsii v umovakh viiny [Problems of preservation, protection and restoration of cultural heritage objects and museum collections in wartime]. *Muzeolohiia i kulturne didychstvo*. №11. pp. 17–40. [in Ukrainian].

Rohozha, M. (2023). Zberezhenia kulturnoi spadshchyny Ukrainy v umovakh viiny: praktyky mizhnarodnoi vzaiemodii [Preservation of the cultural heritage of Ukraine in wartime: practices of international interaction]. *Ukrainski kulturolohichni studii*. № 1 (12). pp. 10–14. [in Ukrainian].

Rybchynskiy, O. (2022). Analiz prohram zberezhenia kulturnoi spadshchyny Ukrainy. Kompleksni naukovy doslidzhennia v restavratsii pamiatok arkhitektury [Analysis of cultural heritage preservation programs of Ukraine]. *Kolektyvna monohrafiia*. Lviv: NU "Lvivska politehnika", "Rastr-7". pp. 17–33. [in Ukrainian].

Rishniak, O. (2022). Kulturna spadshchyna u voiennomu konflikti: mizhnarodnyi dosvid druhoi polovyny XX – pochatku XXI st. ta ukrainska diisnist. [Cultural heritage in military conflict: international experience of the second half of the 20th – start of the 21st century and Ukrainian reality] *Ukr. ist. zhurn*. № 4. pp. 159–173. [in Ukrainian].

Tiutiukin, V. (2024). Mizhnarodna reaktsiia na ruinovannia ukrainskykh pamiatok kulturnoi spadshchyny ta dopomoha z yikh zberezhenia: odeskyi dosvid [International response to the destruction of Ukrainian cultural heritage sites and assistance with their preservation: the Odessa experience]. Retrieved from: <https://odessa.online/hto-i-yak-dopomagaye-ukrayini-vidnoviti-zruinovani-pam-yatki-kulturnoyi-spadshhiny-odeskij-dosvid/> [in Ukrainian].

ICOMOS and ICCROM undertook a joint mission to Ukraine. Retrieved from: <https://www.iccrom.org/news/joint-icomos-iccrom-mission-ukraine>

ICOMOS. (1982). Declaration of Dresden on the 'Reconstruction of Monuments Destroyed by War. Retrieved from: www.icomos.org/en/charters-and-texts/179-articles-en-francais/ressources/charters-and-standards/184-the-declaration-of-dresden.

International alliance for the protection of heritage. (2022). Retrieved from: <https://www.aliph-foundation.org/en/projects/protecting-cultural-heritage-in-ukraine>

International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property (ICCROM). Retrieved from: www.iccrom.org/about/overview/history.

Kravchenko, A., Kyzymenko, I., Husieva, N., & Krasilnikova, O. (2022). Crime against memory or cultural genocide? On the destruction of the cultural heritage of Ukraine during Russian aggression in the XXI century. *European Journal of Transformation Studies*, 10(2), pp. 206–234.

Mérai, D. (2023). Heritage in War: A Key to Define the Future of Ukraine. Retrieved from: <https://revdem.ceu.edu/2023/03/28/heritage-in-war-a-key-to-define-the-future-of-ukraine>

NEW. LEIPZIG. CHARTER. The transformative power of cities for the common good. Adopted at the Informal Ministerial Meeting on Urban Matters on 30 November 2020. Retrieved from: https://urbact.eu/sites/default/files/2023-05/new_leipzig_charter_final.pdf

O'Keefe R., Péron C., Musayev T. and Ferrari G. (2016). Protection of cultural property, military manual. Manual. UNESCO, PARIS. 91 p.

Protecting endangered heritage in Ukraine. Retrieved from: <https://www.iccrom.org/news/protecting-endangered-heritage-ukraine>

Red list of cultural objects at risk. Retrieved from: <https://icom.museum/wp-content/uploads/2022/11/Emergency-Red-List-Ukraine-English.pdf>

SUM – Save the Ukraine Monument. (2022). Retrieved from: www.4ch-project.eu/sum/.

Simon, D. (2021). Co-productive tools for transcending the divide: Building urban–rural partnerships in the spirit of the New Leipzig Charter. *Land*, 10(9), 894 p.

UNESCO sites as partners for Education for Sustainable Development. Retrieved from: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000393024>

Дата надходження статті: 01.11.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК 070:316.774:004.738.5:332.8

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.38>**Міщенко Вячеслав Васильович,***аспірант кафедри зв'язків з громадськістю і журналістики**Київського університету культури**orcid.org/0009-0001-1004-7027**mvvslava@gmail.com*

МЕХАНІЗМИ МОНЕТИЗАЦІЇ ВІДЕОБЛОГІВ У НІШІ НЕРУХОМОСТІ: ГЛОБАЛЬНІ ТРЕНДИ ТА УКРАЇНСЬКИЙ ДОСВІД

У статті проаналізовано особливості розвитку відеоблогів у сфері нерухомості як нового формату цифрової журналістики. У межах дослідження висвітлено комунікативні, жанрові та культурні аспекти цього явища, що поєднує журналістську аналітику, візуальну презентацію та персоналізований стиль спілкування з аудиторією. Здійснено порівняльний аналіз глобального та українського сегментів відеоблогінгу, який дозволив визначити спільні тенденції та локальні особливості: відмінності у масштабах аудиторії, рівнях професіоналізації, формах подачі та стратегіях взаємодії з глядачами. Окрему увагу приділено функціям відеоблогів як складової сучасної медіакультури – інформаційно-аналітичній, емоційно-комунікативній, маркетинговій та освітній. Визначено, що українські відеоблогери у тематиці нерухомості, діючи переважно автономно, формують гібридну модель журналістики, у якій поєднуються професійна експертність, особистісний стиль та елементи нативної реклами.

У статті підкреслюється значення етичного маркування контенту, розвитку авторських брендів, мультиплатформенності та використання інноваційних технологій для підвищення довіри та ефективності журналістської комунікації. Результати дослідження поглиблюють теоретичне розуміння трансформації журналістики у цифрову добу та мають практичне значення для формування нових стандартів якості у сфері медіа-комунікацій.

Ключові слова: цифрова журналістика, відеоблог, контент, нерухомість, комунікація, медіакультура, авторський бренд.

Mishchenko Viacheslav,*Postgraduate Student at the Department of Public Relations and Journalism**Kyiv University of Culture**orcid.org/0009-0001-1004-7027**mvvslava@gmail.com*

MECHANISMS OF VIDEO BLOG MONETIZATION IN THE REAL ESTATE NICHE: GLOBAL TRENDS AND THE UKRAINIAN EXPERIENCE

The article explores the evolution of real estate video blogs as an emerging form of digital journalism. It examines the communicative, genre, and cultural dimensions of this phenomenon, which merges journalistic analysis, visual storytelling, and personalized audience interaction. A comparative study of global and Ukrainian segments reveals both shared trends and distinctive national features concerning audience scale, professionalism, narrative formats, and engagement strategies. Particular attention is devoted to the core functions of video blogs as elements of contemporary media culture – informational-analytical, emotional-communicative, marketing, and educational. The research identifies that Ukrainian real estate vloggers, working mostly independently, establish a hybrid model of journalism combining professional expertise, personal expression, and elements of native advertising. The study emphasizes the importance of ethical transparency, author branding, multiplatform strategies, and the adoption of innovative technologies to strengthen audience trust and enhance the effectiveness of journalistic communication. The findings contribute to a deeper understanding of journalism's digital transformation and offer practical insights for improving quality standards in media communication.

Key words: digital journalism, video blogging, real estate, media culture, communication, content, author branding.

Аналіз останніх досліджень і публікацій.

У сучасній медіатеорії відеоблогінг розглядається як форма цифрової журналістики, що поєднує особисту комунікацію, авторське бачення і професійні стандарти створення контенту. За спостереженням О. Михайлюти, блогінг в Україні має тенденцію до зростання, а його суспільний вплив постійно посилюється (Михайлюта, 2021, с. 108). Від початку 2000-х років блогосфера еволюціонувала від аматорських щоденників до медійного феномену з власною економікою та структурою впливу. Розвиток відеоблогінгу, зокрема через сервіси YouTube, LiveJournal, Blogger, став поштовхом до трансформації інформаційного простору і поступового злиття традиційної журналістики з незалежним авторським контентом (Антонова та ін., 2020, с. 9).

Платформи, що дозволяють поширення відеоконтенту, відіграють ключову роль у нових комунікаційних стратегіях. Зокрема, YouTube істотно змінює способи презентації об'єктів нерухомості, дозволяючи створювати не лише рекламний, але й аналітичний, консультативний і оглядовий контент (Кім та ін., 2010; Рауніар, 2014). Наприклад, огляди у форматі 360° не просто презентують житло, а й створюють ефект присутності, чим суттєво розширюють можливості журналістського наративу. У цьому контексті відеоконтент виступає не лише як інструмент продажу, а як форма комунікації з потенційним інвестором чи покупцем, що значно підвищує рівень медіавзаємодії.

За результатами досліджень Б. Лу, В. Фан та М. Чжоу, відеоконтент, розміщений на візуальних платформах, позитивно впливає на рівень довіри до автора, зростання аудиторного охоплення та підвищення ймовірності взаємодії (Лу, 2016). Водночас сам процес комунікації у сфері нерухомості все частіше відбувається в середовищі соціальних медіа, що зумовлює потребу адаптації журналістських стратегій до форматів TikTok, Facebook Watch, Instagram Reels, Telegram-каналів тощо.

Дослідження економіки творців (creator economy), зокрема у праці Б. Рідера та співавт., демонструє, що комерціалізація медіаконтенту через цифрові платформи стає не лише звичною практикою, але й умовою професійної діяльності незалежних авторів (Рідер, 2023). Попри помітне зростання ролі відеоконтенту

у сучасній журналістиці, нішеві напрями, зокрема відеоблоги у сфері нерухомості, залишаються малодослідженими. Вони поєднують журналістику, комунікацію та елементи візуальної культури, створюючи нові способи осмислення простору, довіри й емоційного залучення аудиторії. У цьому форматі поєднуються інформаційність, особистий тон оповіді та стратегічна логіка впливу – риси, які сьогодні визначають розвиток цифрової журналістики загалом. Український контекст надає цій темі особливого виміру. В умовах війни, нестабільності й стрімкої цифровізації відеоблогінг про нерухомість стає не лише медіапрактикою, а й способом фіксації змін у повсякденності, уявленнях про дім, безпеку, комфорт. У цьому сенсі він виконує культурну функцію – зберігає, транслює та переосмислює образи простору, які сьогодні для багатьох стають символами стійкості та відновлення. Отже, тема відеоблогів про нерухомість виходить за межі суто економічного чи маркетингового аналізу. Вона пов'язана з ширшими питаннями – як журналістика в нових умовах вибудовує довіру, як працює з емоційним досвідом аудиторії і як медіа формують культуру сприйняття простору. Саме це робить дослідження подібних форматів важливим для розуміння трансформацій української медіакультури в епоху цифрової реальності.

Метою статті є з'ясування журналістських і комунікативних особливостей відеоблогів у тематиці нерухомості, аналіз способів їх функціонування в цифровому медіапросторі та виявлення механізмів підтримки авторського контенту в умовах трансформації української журналістики. Дослідження спрямоване не лише на опис технічних чи економічних моделей, а насамперед – на розуміння культурного, інформаційного й соціального виміру цих форматів, їхнього значення у формуванні сучасної медіакультури.

Для досягнення мети у статті поставлено такі завдання:

1. Переосмислити поняття контенту відеоблогу у зв'язку з журналістською практикою та цифровими форматами подачі інформації.
2. Виокремити основні жанрові й стилістичні риси відеоблогів у тематиці нерухомості та з'ясувати, як вони формують сприйняття інформації аудиторією.

3. Проаналізувати значення авторського стилю, візуальної подачі та взаємодії з підписниками як чинників довіри й залучення.

4. Розглянути співвідношення журналістських і промоційних елементів у таких блогах та визначити, як зберігається баланс між інформуванням і впливом.

Методологія дослідження. Методологічну основу дослідження становить поєднання структурно-функціонального, порівняльно-аналітичного та культурологічного підходів, що дозволяє розглядати відеоблоги у сфері нерухомості не лише як комунікаційний інструмент, а й як елемент сучасної журналістської культури. Структурно-функціональний підхід застосовано для виокремлення основних складових контенту – інформаційної, візуальної, комунікативної та маркетингової – і визначення їхньої ролі у формуванні медіапродукту. Порівняльно-аналітичний підхід використано під час зіставлення жанрових моделей відеоблогів українського та світового сегментів, що дало змогу виявити спільні тенденції та локальні особливості подачі контенту. Культурологічний підхід забезпечив розгляд відеоблогів як частини медіакультури, у межах якої журналістська творчість поєднується з особистісним самовираженням і суспільними змінами. Методи дослідження включають контент-аналіз і якісний описовий аналіз відеоматеріалів з платформ YouTube, TikTok та Instagram, аналіз наукових джерел, а також елементи інтерпретативного аналізу, спрямованого на виявлення стильових і комунікативних особливостей відеоблогів про нерухомість. Застосування цих методів дало змогу виявити структуру, функції та динаміку розвитку тематичних відеоблогів як нової форми цифрової журналістики.

Виклад основного матеріалу. У сучасних умовах стрімкого розвитку цифрових технологій та динамічної трансформації інформаційного простору відеоблогінг набуває дедалі більшого значення як форма сучасної журналістики. Відеоблоги у сфері нерухомості виступають не лише ефективним інструментом комунікації з цільовою аудиторією, а й джерелом стабільного доходу для контент-креаторів, журналістів, експертів галузі. Така тенденція обумовлює необхідність вивчення механізмів їхньої монетизації, що поєднує економічні, комунікаційні та етичні аспекти журналістської діяльності в цифровому середовищі.

Згідно з дослідженням В. В. Міщенко, серед ключових інструментів монетизації відеоконтенту у сфері нерухомості, що продукується у форматі відеоблогів, домінує розміщення реклами через цифрові платформи, зокрема Google AdSense. Такий формат передбачає демонстрацію рекламних відео до або під час основного контенту й функціонує за моделлю CPM (оплата за тисячу показів). Розмір доходу залежить від низки чинників: кількості переглядів, геолокації аудиторії, показника залученості, а також сезонності попиту на ринку нерухомості. Другим вагомим джерелом монетизації є спонсорські інтеграції, коли забудовники, агентства нерухомості, іпотечні установи або банки фінансують створення певного контенту чи розміщення брендової інформації у відео. Така форма співпраці передбачає винагороду за демонстрацію бренду або згадку про нього, що наближає авторів контенту до сфери брендової журналістики. Ще одним поширеним механізмом є партнерські програми (афілійований маркетинг). У межах таких програм автори відеоблогів отримують дохід за покупки або інші дії, здійснені глядачами через спеціальні посилання у відеоописах. Найбільш ефективними виявляються партнерства з агентами з нерухомості, іпотечними брокерами та компаніями, що надають онлайн-сервіси з оцінки нерухомого майна (Міщенко, 2024).

Окрім зазначеного, у сфері відеожурналістики про нерухомість активно використовується просування супутніх послуг, серед яких: онлайн-консультації, юридичний супровід угод, доступ до аналітичних звітів ринку, ексклюзивні бази даних об'єктів. Такі сервіси, зазвичай, рекламуються у форматі call-to-action, посилань у відеоописах або візуальних елементів самого відео. Монетизаційні моделі реалізуються на платформах, які суттєво відрізняються за алгоритмами просування контенту, аудиторією та можливостями моніторингу результатів. Серед них: YouTube, TikTok, Instagram, Facebook Watch, LinkedIn Video та Pinterest. Найбільшою ефективністю у контексті довготривалого, журналістсько орієнтованого відеоконтенту відзначається YouTube, тоді як TikTok забезпечує активну взаємодію у форматі короткого відео, створюючи нові можливості для монетизації (Міщенко, 2024).

Світові тенденції у сфері монетизації відеоконтенту демонструють зміну парадигми – від

класичних рекламних форматів до інтерактивних, гібридних і гнучких моделей. Як зазначено у дослідженні, платформи запроваджують нові інструменти – CPV (оплата за перегляди), елементи інтерактивності, автоматичну адаптацію реклами до інтересів аудиторії, а також впровадження штучного інтелекту для прогнозування популярності контенту. Також спостерігається зміна споживчої поведінки: аудиторія очікує не лише красивих зображень об'єктів нерухомості, а й глибокої аналітики, експертної оцінки, порівняльного аналізу та персоналізованих порад. Це сприяє трансформації журналістського підходу до формату edutainment – поєднання навчального та розважального контенту (Адевумі, 2024).

Значно зросла роль підписної монетизації (наприклад, YouTube Channel Memberships), краудфандингу (Patreon), донатів під час прямих ефірів та інтеграції e-commerce (наприклад, через TikTok Shop). Крім того, бренди дедалі частіше обирають нішевих інфлюенсерів із лояльною та високозалученою аудиторією, навіть якщо вона не є масовою (Адевумі, 2024).

У сфері нерухомості такі процеси мають особливу вагу через високу вартість транзакцій, потребу у візуалізації простору та попит на якісний відеоконтент (відеотури, 360-градусні огляди, інтерв'ю з експертами). Як приклад успішного застосування моделей монетизації у межах відеожурналістики, таблиця 1 демонструє порівняння стратегій провідних світових YouTube-каналів (YouTube, 2025). У контексті дослідження монетизаційних стратегій відеоблогів про нерухомість особливої уваги заслуговують приклади провідних YouTube-каналів, що успішно поєднують журналістський підхід

із комерційною ефективністю. Такі канали, як Graham Stephan, Enes Yilmazer, Ryan Serhant та BiggerPockets, реалізують комплексні бізнес-моделі, що виходять далеко за межі базової реклами AdSense. Їхні монетизаційні стратегії включають спонсорські інтеграції, афілійовані програми, платні освітні продукти (відеокурси, консультації), продаж брендованого контенту та розвиток власних онлайн-сервісів.

Варто підкреслити, що ефективність таких моделей значною мірою залежить від журналістської достовірності, персонального бренду та довіри з боку аудиторії. Наприклад, Ryan Serhant поєднує освітній контент із авторською експертизою у сфері елітної нерухомості, а BiggerPockets вибудовує власну медіаплатформу з акцентом на кейси та подкасти, що підкріплюють журналістську аналітику.

Щодо українського сегменту, то у таблиці 2 представимо аналіз українських YouTube-каналів про нерухомість. У національному контексті важливо підкреслити, що український сегмент відеоблогінгу про нерухомість продовжує формуватися як експертна, суспільно важлива, часто викривальна медіаекосистема. Наприклад, канали *«Нерухомість без цензури»* та *«Кто Строит»* стали помітними завдяки сміливому журналістському підходу до висвітлення корупції, фейкових обіцянок забудовників і порушень прав інвесторів. Такий тип контенту має не лише інформаційну, а й соціальну вагу, формуючи запит на прозорість і підзвітність у секторі житлового будівництва.

Крім того, українські автори активно використовують елементи журналістики даних: графіки, рейтингування ЖК, інтерв'ю

Таблиця 1

Ключові стратегії монетизації найбільших глобальних YouTube-каналів у сфері нерухомості

№	Канал YouTube	Підписники (червень 2025)	Основна тематика	Стратегії монетизації
1	Graham Stephan @GrahamStephan	5,1 млн	Інвестиції, нерухомість, фінанси	YouTube AdSense (CPM), спонсорські інтеграції, партнерські програми, продаж курсів
2	Enes Yilmazer @EnesYilmazer	4,0 млн	Розкішна нерухомість, тури	Спонсорство брендів, реклама, YouTube Premium, мерч, інтеграції з забудовниками
3	Ryan Serhant @RyanSerhant	1,3+ млн	Елітна нерухомість, кар'єра рієлтора	Продаж курсів, реклама, партнерські угоди, просування власного агентства
4	BiggerPockets @biggerpockets	1,2 млн	Інвестування, подкасти, кейси	Платні підписки, реклама, просування платформи, партнерські програми

Джерело: складено за (YouTube, 2025)

Таблиця 2

Порівняльний аналіз каналів про нерухомість в Україні

Назва каналу	Підписники (станом на червень 2025)	Основна тематика	Формати контенту	Канали монетизації	Унікальні сильні сторони
ПРО Нерухомість Києва (@prokievrealstate)	24,8 тис.	Аналітика, інвестиції, юридичні аспекти	Аналітичні огляди, співпраці з експертами	AdSense, консультації, партнерства, сайт	Глибина аналітики, нішевість (лише Київ), освітній підхід
Нерухомість без цензури (@nbcrealestate)	24,5 тис.	ЖК-огляди, правові питання, інвестиції	Журналістика, розслідування, кейси	AdSense, консультації, спонсорство, сайт	Прямолінійність, глибока довіра, міжнародний фокус
Кто Строїт (@KtoStroit_com)	8,4 тис.	Затримки будівництва, аналітика, демографія	Графіки, рейтинги, калькулятори	AdSense, сайт, консультації, юридичні партнери	Прозорість, макроаналіз, інструментальність
Щоденник Інвестора (@Дневник- Инвестора)	9,1 тис.	Інвестиції, новобудови, міжнародна нерухомість	Особисті кейси, огляди ЖК, ROI- аналіз	AdSense, Patreon, Telegram, консультації	Суб'єктивний стиль, практичність, активне ком'юніті
Шукаю Житло (@shukaiuzhytlo)	92 тис.	Огляди новобудов, урбаністика, ремонт	Лайфстайл, урбан-огляди, особистий досвід	AdSense, Patreon, спонсорство, бренд	Найбільший україномовний канал, формат «15-хв місто», гумор
ЛУН (@lunua)	28,9 тис.	Освіта, аналітика, шоу, урбаністика	Аеробльоти, інтерв'ю, креативні кампанії	Просування сервісу, партнери, YouTube	Продакшн, соціальні меседжі, інновації

Джерело: складено за (YouTube, 2025)

з експертами, правову аналітику, що підвищує довіру до контенту та створює основу для стійкої монетизації. Сучасні формати, як-от «відео-огляди з суб'єктивною думкою», «інтерв'ю в урбаністичних локаціях», або «аналітика із залученням відкритих даних» – розширюють як інформаційну, так і комерційну привабливість контенту.

Аналіз сучасного контенту в українському сегменті відеоблогів про нерухомість дає змогу виокремити кілька сталих форматів, які відповідають як потребам аудиторії, так і умовам монетизації. Кожен із них відображає спробу поєднати журналістську аналітичність, комунікативну ефективність та комерційну доцільність.

Огляди житлових комплексів (ЖК) – є найпопулярнішим жанром, зокрема на каналі «Шукаю Житло». У цьому форматі особливу увагу приділяють візуальній якості зйомки, монтажу, а також суб'єктивній експертній оцінці з позиції споживача.

Ринкова аналітика – представлена каналами «ПРО Нерухомість Києва», «Кто Строїт», «Щоденни Інвестора», де регулярно публікуються прогностичні огляди, графіки, розрахунки прибутковості (ROI), що відображає

журналістсько-аналітичний підхід до інформування глядача.

Юридична проблематика – реалізується як у форматі колаборацій із юристами (*LawyerAndrii, MonitorEstate*), так і у вигляді журналістських розслідувань, орієнтованих на виявлення правопорушень у сфері нерухомості.

Інтерв'ю та колаборації – набувають форми шоу або подкастів (наприклад, «ЖИТЛУН» від ЛУН), що забезпечує тематичне розширення та посилення міжмедійної взаємодії.

Урбаністика та лайфстайл – дедалі частіше інтегруються в оглядовий контент, демонструючи зміну акцентів серед молодшої аудиторії на комфорт міського середовища, соціальну інфраструктуру та естетику середовища проживання.

Моделі доходу українських відеоблогів у сфері нерухомості, як правило, мають гібридний характер і включають:

YouTube AdSense – базовий, але недостатній для стабільної комерціалізації джерело.

Консультації та експертні послуги – основна форма доходу для каналів із високим рівнем довіри (наприклад, «Щоденник Інвестора», «ПРО Нерухомість Києва»).

Партнерські згадки та нативна реклама – часто реалізуються через інтеграції

з юридичними, дизайнерськими та ріелторськими агентствами.

Просування власних платформ і ресурсів – зазвичай йдеться про сайти з калькуляторами, рейтингами, методичними матеріалами (напр., ktostroit.com, thecapital.com.ua).

Краудфандинг / Patreon – ефективний механізм прямої підтримки глядачів (напр., канали «Шукаю Житло», «Щоденник Інвестора»).

Колаборації з брендами та ЗМІ – приклади: ЛУН співпрацює з банками, забудовниками, медіаінфлюенсерами.

Таким чином, український сегмент відеоблогінгу про нерухомість формує експертно-орієнтовану екосистему з чітко вираженим журналістським вектором: глядачі очікують не лише рекламного огляду об'єктів, а й доступного аналітичного та правового контенту. Це стимулює розвиток критичного підходу, зростання темпів урбаністичного діалогу та глибшу спеціалізацію каналів.

Разом із тим, варто акцентувати увагу на ключових проблемах та бар'єрах монетизації, які стримують розвиток українських відеоблогів у цій галузі:

1. Низька платоспроможність аудиторії. Економічна нестабільність, викликана війною та інфляцією, ускладнює використання платних підписок, консультацій або доступу до контенту на комерційних платформах (Patreon, Telegram).

2. Обмеженість ринку рекламодавців. Небажання багатьох блогерів співпрацювати напряму з забудовниками (зادля збереження довіри) звужує коло потенційних партнерів.

3. Юридичні ризики. Висвітлення конфліктних тем, як-от порушення прав інвесторів, затримки будівництва або махінації з документами, може спричинити скарги, тиск або судові позови, особливо для критично налаштованих каналів.

4. Алгоритмічна конкуренція. Уміння залишатися в рекомендаційній видачі YouTube потребує не лише регулярності контенту, а й високої залученості.

5. Висока трудомісткість створення якісного відео. Професійна зйомка, монтаж, збір даних, журналістські розслідування – усе це потребує часу, ресурсів та команди.

6. Обмежена частка інвесторської аудиторії. Для багатьох каналів це означає вузький ринок послуг, орієнтованих на глибоку аналітику.

Отже, українські відеоблогери, що працюють у сфері нерухомості, функціонують у складному та мінливому середовищі, яке вимагає постійної адаптації, гнучкого поєднання журналістських стандартів з підприємницькими підходами, а також стратегічного бачення у формуванні довгострокової моделі монетизації.

Для глибшого розуміння специфіки функціонування медійних платформ у ніші відеоблогів про нерухомість доцільно провести зіставлення глобальних і локальних (українських) моделей монетизації. У таблиці 3 представлено основні відмінності за ключовими критеріями. З огляду на таблицю, варто підкреслити, що український відеоблогінг про нерухомість формується на стику журналістики, підприємництва та особистого брендингу. Його розвиток значною мірою обумовлений низкою локальних чинників – від порівняно невеликого розміру аудиторії до високої залежності від зовнішніх економічних факторів. На відміну від глобального ринку, де функціонує добре структурована продюсерська модель із чітким розподілом ролей, українські автори, як правило, поєднують у собі функції журналіста, маркетолога, оператора та експерта. Український відеоконтент переважно створюється з мінімальними технічними витратами: зйомки ведуться на телефон, монтаж обмежений, проте завдяки цьому досягається ефект «живої» комунікації з глядачем. Змістове наповнення сконцентроване переважно на житловому ринку великих міст, юридичних нюансах оформлення угод, первинному аналізі інвестиційної привабливості та життєвих кейсах.

Моделі монетизації, хоч і численні, мають низку бар'єрів: невисокі доходи з AdSense, обмежений доступ до рекламодавців, слабкий розвиток краудфандингу та платного контенту, відсутність звички у глядача платити за інформацію. Водночас досить поширеним є поєднання рекламної інтеграції з основним змістом відео, що, попри етичні ризики, є дієвим способом збереження доходу.

Окремої уваги заслуговує розуміння функціонування YouTube як глобальної платформи (Геральдес, 2010). Його бізнес-модель базується на принципі монетизації уваги аудиторії, яку продають рекламодавцям. Автори контенту, водночас, розділяються на учасників

партнерської програми (YouTube Partner Program, YPP) і тих, хто перебуває поза нею. Навіть за наявності доступу до YPP доходи залишаються надзвичайно нерівномірними, що відображено у понятті аспіраційної кривої – більшість творців вкладає значні ресурси у створення контенту, сподіваючись на успіх, який досягає лише незначна частка (табл. 4) (Шапіро та ін., 2019).

Навіть найменші канали, які не приносять суттєвих прибутків, відіграють важливу роль у загальній екосистемі YouTube, виступаючи як джерела інновацій та свіжих форматів, які можуть пізніше масштабуватися. Сьогодні розвиток українських відеоблогів про нерухомість визначається не стільки технічними чи фінансовими аспектами, скільки пошуком власного голосу у цифровому просторі, і цей формат поступово перетворюється на майданчик для публічного обговорення, де журналістика поєднується з особистим досвідом і довірою

глядача; автори не лише показують об'єкти чи ринки, а створюють контекст – пояснюють, як змінюються міста, що стоїть за вибором житла, які соціальні процеси формують попит і смаки. Такі канали стають частиною ширшої медіакультури, де інформація має не рекламну, а суспільну цінність. Їхня сила – у щирості, відкритості й умінні говорити мовою, зрозумілою аудиторії, тому відеоблогінг у сфері нерухомості поступово виходить за межі прикладного коментаря й набуває рис сучасної журналістики, що фіксує зміни у способі життя, архітектурних практиках та уявленні про простір людини.

Висновки. Проведене дослідження засвідчило, що відеоблоги у сфері нерухомості еволюціонують від простих інформаційних оглядів до нової форми цифрової журналістики, де поєднуються аналітика, емоційна комунікація та елементи просвітництва. Сучасний український медіапростір демонструє поступове утвердження авторських моделей

Таблиця 3

Порівняльна характеристика моделей монетизації відеоблогів про нерухомість у глобальному та українському медіапросторі

Аспект	Глобальні канали (на прикладі топ-4)	Український ринок відеоблогів про нерухомість
Масштаб аудиторії	Мільйони підписників, переважно міжнародна англомова аудиторія	Від 10 тис. до 150 тис. підписників, переважно локальна аудиторія з України або української діаспори
Основна тематика	Інвестиції, розкішна нерухомість, кар'єра ріелтора, огляди об'єктів, освітній контент	Огляди новобудов, вторинного ринку, порівняння ЖК, аналіз цін, іноді – юридичні аспекти купівлі
Формати відео	Професійні тури, динамічний монтаж, 4K-зйомка, дрони, сценарії, титри	Огляди без сценарію, відео з телефона, відео-екскурсії, простий монтаж, акцент на «близькість до глядача»
Моделі монетизації	YouTube AdSense, партнерки, спонсорство, курси, мерч, власні агенції	Партнерські угоди з забудовниками, платні інтеграції, прямі продажі, консультації, обмежене використання AdSense
Обмеження	Висока конкуренція, необхідність підтримувати якість та імідж	Обмежена купівельна спроможність аудиторії, малий ринок, відсутність звички до платного контенту
Специфічні особливості	Медіа як бізнес із командою, чітке розмежування реклами та контенту	Авторські канали, часто ведуться самими ріелторами, контент і реклама поєднуються, реклама подається нативно
Мови контенту	Англійська	Українська, російська (частково), іноді англійські субтитри

Джерело: складено за (YouTube, 2025)

Таблиця 4

Оцінка рекламного доходу за рівнями підписників

Рівень підписників	10M+ (Diamond)	1M–10M (Gold)	100k–1M (Silver)	10k–100k (Bronze)	1k–10k (Opal)	<1k
Кількість каналів	517	14969	138284	769472	3491938	31727531
Частка переглядів	9,8%	27,5%	25%	17,6%	11,4%	8,6%
Частка доходу	10,7%	30,1%	27,4%	19,2%	12,5%	0%
Середній річний дохід, дол.	1707446	165892	16346	2058	295	–

Джерело: (Шапіро та ін., 2019)

журналістики, і на відміну від глобальних медіакоманд, українські відеожурналісти здебільшого діють автономно.

Подальші перспективи розвитку українського відеоблогінгу у сфері нерухомості

полягають у мультиплатформенності та розширенні форматів взаємодії з аудиторією та посиленні міжсекторальних партнерств із урбаністичними, культурними й фінансовими інституціями тощо.

Список використаних джерел:

Антонова, З. О., Жиловська, Т. Л., Руденко, А. І. (2020). Психологічні особливості блогінгу як різновиду віртуального емоційного лідерства. *Теорія і практика сучасної психології*. Вип. 2. С. 8–13. URL: http://www.tpsp-journal.kpu.zp.ua/archive/2_2020/3.pdf (дата звернення: 14.06.2025).

Відеоплатформа Youtube. URL: <https://www.youtube.com/> (дата звернення: 14.06.2025)

Михайлюта, О. О. (2021). Розважальна функція аматорського відеоблогінгу в соціальних комунікаціях. International scientific and practical conference. Wloclawe. URL: <http://baltijapublishing.lv/omp/index.php/bp/catalog/download/108/2997/6355-1?inline=1> (дата звернення: 14.06.2025).

Міщенко, В. В. (2024). Монетизація відеоконтенту про нерухомість: механізми та ефективність. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського*. Серія: Філологія. Журналістика. Т. 35 (74). № 6. С. 362–367. DOI: <https://doi.org/10.32782/2710-4656/2024.6/55>

Adewunmi, O. (2024). Monetization strategies for content creators. *IOSR Journal of Economics and Finance*. № 15(6). p. 57–66. DOI: <https://doi.org/10.9790/5933-1506055766>

Geraldes, J. 2005-2010 YouTube Facts & Figures (History & Statistics). João Geraldes. 09.09.2010. URL: <https://joaogeraldes.wordpress.com/2010/09/09/2005-2010-youtube-facts-figures-history-statistics/> (дата звернення: 14.06.2025).

Kim, W., Jeong, O.-R., Lee, S.-W. (2010). On social Web sites. *Inf. Syst.* №35. P. 215–236. DOI: <http://doi.org/10.1016/j.is.2009.08.003>

Lu, B., Fan, W., Zhou, M. (2016). Social presence, trust, and social commerce purchase intention: An empirical research. *Comput. Hum. Behav.* № 56. P. 225–237. DOI: <http://doi.org/10.1016/j.chb.2015.11.057>

Rauniar, R., Rawski, G., Yang, J., Johnson, B. (2014). Technology acceptance model (TAM) and social media usage: An empirical study on Facebook. *J. Enterp. Inf. Manag.* №27. P. 6–30. DOI: <http://doi.org/10.1108/JEIM-04-2012-0011>

Rieder, B., Borra, E., Coromina, Ò., Matamoros-Fernández, A. (2023). Making a Living in the Creator Economy: A Large-Scale Study of Linking on YouTube. *Social Media + Society*. №9(2). DOI: <https://doi.org/10.1177/20563051231180628>

Shapiro, R., Aneja, S. (2019). Taking root: The growth of America's new creative economy, 97 p. URL: <https://www.recreatecoalition.org/wp-content/uploads/2019/02/ReCreate-2017-New-Creative-Economy-Study.pdf> (дата звернення: 14.06.2025)

References:

Antonova, Z. O., Zhylovska, T. L., & Rudenok, A. I. (2020). Psychological features of blogging as a type of virtual emotional leadership. *Theory and Practice of Modern Psychology*, (2), 8–13. Retrieved from: http://www.tpsp-journal.kpu.zp.ua/archive/2_2020/3.pdf

YouTube. (n.d.). Video platform. Retrieved from: <https://www.youtube.com/>

Mykhailiuta, O. O. (2021). Entertainment function of amateur video blogging in social communications. In International scientific and practical conference (Włocławek, Poland). Retrieved from: <http://baltijapublishing.lv/omp/index.php/bp/catalog/download/108/2997/6355-1?inline=1>

Mishchenko, V. V. (2024). Monetization of real estate video content: Mechanisms and effectiveness. *Scientific Notes of V. I. Vernadsky Taurida National University. Series: Philology. Journalism*, 35(74), (6), 362–367. <https://doi.org/10.32782/2710-4656/2024.6/55>

Adewunmi, O. (2024). Monetization strategies for content creators. *IOSR Journal of Economics and Finance*. № 15(6). p. 57–66. DOI: <https://doi.org/10.9790/5933-1506055766>

Geraldes, J. 2005-2010 YouTube Facts & Figures (History & Statistics). João Geraldes. 09.09.2010. Retrieved from: <https://joaogeraldes.wordpress.com/2010/09/09/2005-2010-youtube-facts-figures-history-statistics/> (дата звернення: 14.06.2025).

Kim, W., Jeong, O.-R., Lee, S.-W. (2010). On social Web sites. *Inf. Syst.* №35. P. 215–236. DOI: <http://doi.org/10.1016/j.is.2009.08.003>

Lu, B., Fan, W., Zhou, M. (2016). Social presence, trust, and social commerce purchase intention: An empirical research. *Comput. Hum. Behav.* № 56. P. 225–237. DOI: <http://doi.org/10.1016/j.chb.2015.11.057>

Rauniar, R., Rawski, G., Yang, J., Johnson, B. (2014). Technology acceptance model (TAM) and social media usage: An empirical study on Facebook. *J. Enterp. Inf. Manag.* №27. P. 6–30. DOI: <http://doi.org/10.1108/JEIM-04-2012-0011>

Rieder, B., Borra, E., Coromina, Ò., Matamoros-Fernández, A. (2023). Making a Living in the Creator Economy: A Large-Scale Study of Linking on YouTube. *Social Media + Society.* №9(2). DOI: <https://doi.org/10.1177/20563051231180628>

Shapiro, R., Aneja, S. (2019). Taking root: The growth of America's new creative economy, 97 p. Retrieved from: <https://www.recreatecoalition.org/wp-content/uploads/2019/02/ReCreate-2017-New-Creative-Economy-Study.pdf> (дата звернення: 14.06.2025)

Дата надходження статті: 14.10.2025

Дата прийняття статті: 10.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Agnieszka Patalong,
magistra filologii polskiej,
absolwentka Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi
orcid.org/0009-0001-5055-228X
agnieszka_patalong@wp.pl

POLSZCZYŻNA W PRZESTRZENI CYFROWEJ: MEMY, SLANG INTERNETOWY I ICH KULTUROWE ZNACZENIE

Praca analizuje memy internetowe i slang cyfrowy jako współczesne formy komunikacji, które stały się trwałym elementem kultury online.

Rozwój technologii sprawił, że użytkownicy internetu aktywnie współtworzą treści i nowe praktyki komunikacyjne.

W artykule omówiono teoretyczne podstawy funkcjonowania memów i slangu oraz ich znaczenie w kulturze młodzieżowej.

Badanie empiryczne dotyczy sposobów interpretowania i wykorzystywania tych zjawisk przez polskich użytkowników internetu.

Celem było rozpoznanie ich kulturowej i komunikacyjnej roli w procesach kształtowania współczesnej tożsamości.

Podjęto próbę potwierdzenia tezy, że memy internetowe stanowią współczesną, cyfrową formę folkloru, pełniąc funkcje podobne do tradycyjnych form kultury ludowej – komentują rzeczywistość, utrwalają wspólnotowe kody interpretacyjne, tworzą humorystyczne opowieści i budują więzi społeczne, jednocześnie uczestnicząc w krytyce społecznej i politycznej. Starano się również udowodnić, że polski slang internetowy i memy mają istotny wpływ na kształtowanie współczesnej tożsamości młodzieży, umożliwiając ekspresję emocji, opinii, poczucia przynależności grupowej i komunikację generacyjną, przy czym zachowują lokalną specyfikę kulturową mimo globalnych trendów w internecie.

Wyniki pokazują, że memy i slang to nie tylko humor i skrót językowy, lecz także narzędzia budowania wspólnoty i wyrażania postaw.

Słowa kluczowe: internet, kultura, memy, przestrzeń cyfrowa, slang internetowy.

Patalong Agnieszka,
Master of Polish Philology,
graduate of the Academy of Humanities and Economics in Łódź
orcid.org/0009-0001-5055-228X
agnieszka_patalong@wp.pl

POLISH LANGUAGE IN THE DIGITAL SPHERE – MEMES, INTERNET SLANG, AND THEIR CULTURAL SIGNIFICANCE

The study analyzes internet memes and digital slang as contemporary forms of communication that have become a permanent element of online culture.

The development of technology has enabled internet users to actively co-create content and new communicative practices.

The theoretical foundations of the functioning of memes and slang, as well as their significance in youth culture, are discussed.

Empirical research focuses on the ways these phenomena are interpreted and used by Polish internet users.

The aim was to identify their cultural and communicative role in the processes of shaping contemporary identity.

An attempt was made to confirm the thesis that internet memes constitute a contemporary, digital form of folklore, performing functions similar to traditional forms of folk culture—they comment on reality, preserve

communal interpretative codes, create humorous narratives, and build social bonds, while also participating in social and political critique. It was also sought to demonstrate that Polish internet slang and memes have a significant impact on shaping contemporary youth identity, enabling the expression of emotions, opinions, group belonging, and generational communication, while maintaining local cultural specificity despite global trends on the internet.

The results show that memes and slang are not only humor and linguistic shortcuts but also tools for building community and expressing attitudes.

Key words: internet, culture, memes, digital space, internet slang.

Паталонг Агнешка,
магістерка польської філології,
випускниця Академії гуманітарно-економічної освіти в Лодзі
orcid.org/0009-0001-5055-228X
agnieszka_patalong@wp.pl

ПОЛЬСЬКА МОВА В ЦИФРОВОМУ ПРОСТОРИ – МЕМИ, ІНТЕРНЕТ-СЛЕНГ ТА ЇХ КУЛЬТУРНЕ ЗНАЧЕННЯ

Робота аналізує інтернет-меми та цифровий сленг як сучасні форми комунікації, які стали постійним елементом онлайн-культури.

Розвиток технологій дав змогу користувачам інтернету активно співтворити контент та нові комунікативні практики.

Розглянуто теоретичні основи функціонування мемів та сленгу, а також їх значення в молодіжній культурі.

Емпіричне дослідження стосується способів інтерпретації та використання цих явищ польськими користувачами інтернету.

Мета – виявити їх культурну та комунікативну роль у процесах формування сучасної ідентичності.

Здійснено спробу підтвердити тезу, що інтернет-меми становлять сучасну, цифрову форму фольклору, виконуючи функції, подібні до традиційних форм народної культури – вони коментують реальність, закріплюють спільні коди інтерпретації, створюють гумористичні оповіді та будують соціальні зв'язки, одночасно беручи участь у соціальній та політичній критиці. Також намагалися довести, що польський інтернет-сленг та меми значно впливають на формування сучасної молодіжної ідентичності, дозволяючи виражати емоції, думки, відчуття групової належності та поколінневу комунікацію, при цьому зберігаючи локальну культурну специфіку, незважаючи на глобальні тренди в інтернеті.

Результати показують, що меми та сленг – це не лише гумор і мовні скорочення, а й інструменти побудови спільнот та вираження позицій.

Ключові слова: інтернет, культура, меми, цифровий простір, інтернет-сленг.

Wstęp. Nie ulega wątpliwości, że rozwój technologii cyfrowych sprawił, że współczesna komunikacja coraz częściej przybiera formy wykraczające poza tradycyjne modele przekazu. W przestrzeni internetu użytkownicy nie są już wyłącznie odbiorcami treści, lecz aktywnymi uczestnikami kultury, współtworzącymi nowe formy ekspresji i narracji. Jednym z najbardziej charakterystycznych przykładów tego procesu są memy internetowe oraz slang cyfrowy, które stały się trwałym elementem komunikacji online i ważnym składnikiem współczesnej kultury młodzieżowej.

Niniejsza praca podejmuje próbę analizy memów oraz slangu internetowego w perspektywie komunikacyjnej i kulturowej, uwzględniając zarówno ich teoretyczne ujęcie, jak i funkcjonowanie

w praktyce – w doświadczeniu rzeczywistych użytkowników polskiej przestrzeni cyfrowej. Prezentowane badanie (jedno przeprowadzałam) empiryczne ma na celu rozpoznanie sposobów, w jakie Polacy interpretują, wykorzystują i wartościują te zjawiska, a także określenie ich znaczenia dla współczesnych procesów tworzenia tożsamości kulturowej.

Analiza głównych publikacji. Rozważania zacznę od wskazania, że idea mema, którą zaproponował Richard Dawkins (1996), a która następnie rozwijana była przez badaczy kultury cyfrowej, w moim przekonaniu idealnie oddaje logikę funkcjonowania praktyk komunikacyjnych w sieci. Szczególnie dobrze zauważalne jest to w środowisku Web 2.0, które radykalnie poszerzyło możliwości aktywnego uczestnictwa

użytkowników. Należy jednak dodać, że w literaturze nie brakuje sporów wokół teorii memetyki¹, jednak Limor Shifman (2015) w znacznym stopniu je neutralizuje, przyjmując dwa kluczowe założenia: po pierwsze, że nie należy na siłę kopiować modeli biologicznych do całej sfery kultury; po drugie, że w wymianie i przekształcaniu memów to człowiek – a nie abstrakcyjny „gen kultury” – pełni rolę głównego „agenta”.

Memy internetowe można rozumieć jako zespół powiązanych ze sobą komunikatów cyfrowych, które łączy określony schemat treściowy, wizualny lub narracyjny. Ich istnienie jest rezultatem świadomej i interaktywnej aktywności użytkowników, którzy nie tylko odbierają daną formę, lecz także odpowiadają na nią, przetwarzają ją i dopasowują do własnych potrzeb komunikacyjnych. Tego typu treści funkcjonują w obiegu sieciowym dzięki temu, że są wielokrotnie udostępniane, imitowane lub twórczo modyfikowane, tworząc dynamiczny i nieustannie rozwijający się zestaw wariantów (Szabla, 2018).

Internetowy mem to szczególnie gatunek medialny, ściśle związany z kulturą uczestnictwa i jednocześnie stanowiący jedno z najbardziej intrygujących zjawisk współczesnej kultury cyfrowej. Sama nazwa „mem” wywodzi się z koncepcji rozwijanej w ramach nurtu socjobiologii i neoewolucjonizmu, gdzie odnosiła się do jednostki kulturowej podlegającej procesom analogicznym do ewolucji biologicznej. Jednak wraz z dynamicznym rozwojem technologii cyfrowych – zwłaszcza pojawieniem się mediów społecznościowych, powszechnym dostępem do internetu oraz upowszechnieniem urządzeń mobilnych – znaczenie tego terminu uległo istotnej transformacji (Kamińska, 2024).

L. Shifman (2015) wyróżnia kilka właściwości memów, które okazują się szczególnie ważne przy analizie współczesnej cyberkultury. Jedną z nich jest przejście od działania jednostkowego do oddziaływania zbiorowego. Platformy internetowe sprawiają, że pojedynczy komunikat – żart, obraz, komentarz czy nagranie – może błyskawicznie zostać podchwycony przez innych, zyskać szeroki zasięg, a ostatecznie wpłynąć na sposób myślenia i zachowania całych grup użytkowników (Wołoszyn, 2019). Mechanizm ten jest

wzmacniany przez fakt, że w kulturze internetowej ogromną wagę przykładają się do praktyk udostępniania. *Sharing* – udostępnianie – stał się podstawowym doświadczeniem wspólnotowym, stopniowo zastępując wcześniejsze modele rozpowszechniania treści i dóbr. W tym sensie rozpowszechnianie memów nie jest jedynie technicznym działaniem, ale jednym z kluczowych gestów budowania cyfrowej wspólnoty (Gumkowska, 2016).

Kolejną funkcją memów jest sposób ich powielania. W przypadku treści internetowych reprodukcja nie polega już wyłącznie na prostym kopiowaniu, lecz naciągłym „przeformatowywaniu” komunikatów – czasem subtelnym, a czasem radykalnym. Choć cyfrowe narzędzia pozwalają użytkownikom jednym kliknięciem udostępnić oryginalny materiał, duża część internautów woli samodzielnie przetworzyć mem, dodając coś od siebie. Ten pozornie zbędny wysiłek staje się wręcz jednym z wyróżników kultury online. W tej logice funkcjonują dwa zasadnicze mechanizmy. Pierwszy to klasyczna imitacja – powtarzanie znanej formuły, która (formuła) w świecie offline istniała (formuła) od zawsze, ale dopiero internet uczynił ją tak przejrzystą. Sieć umożliwia zestawianie dziesiątek wariantów jednego motywu, dzięki czemu proces kopiowania staje się sam w sobie widocznym elementem kultury. Drugim mechanizmem jest remiks, czyli twórcze rozkładanie komunikatu na części i budowanie go od nowa z domieszką świeżych, często humorystycznych lub intertekstualnych dodatków. W efekcie mem staje się czymś w rodzaju cyfrowej „zabawki”, którą użytkownicy nieustannie modyfikują (Boroch, 2011).

Trzecia właściwość memów, istotna dla analizy środowiska sieciowego, dotyczy logiki konkurencji i selekcji. Choć rywalizacja o uwagę odbiorców nie jest wynalazkiem epoki internetu, to właśnie w jej ramach zyskała ona wyjątkową intensywność. Platformy cyfrowe niemal w czasie rzeczywistym odsłaniają statystyki aktywności użytkowników – liczbę wyświetleń, reakcje, komentarze – i te dane stają się sygnałami, które wpływają na decyzje komunikacyjne. Użytkownicy chętniej udostępniają to, co już osiągnęło wysoki poziom popularności, co dodatkowo napędza dynamiczną selekcję memów. W rezultacie procesy rywalizacji, widoczne choćby wrosnących licznikach odsłon, zyskują niespotykany wcześniej rozpęd i zaczynają kształtować krajobraz kultury internetowej (Szagun, 2021).

¹ Memetyka bada ewolucję kultury, koncentrując się głównie na jej walorach komunikacyjnych: komunikacji interkulturowej; komunikacji kulturowej.

W cyfrowym ekosystemie mem przestał być jedynie abstrakcyjną ideą przekazywaną między ludźmi, a stał się wizualno-tekstową formą komunikatu, funkcjonującą w nieustannym obiegu, przetwarzaniu i reinterpretacji. Pod znaną, zapożyczoną nazwą zaczęło rozwijać się zjawisko całkowicie nowe: złożona praktyka komunikacyjna, łącząca humor, komentarz społeczny, kreatywność użytkowników oraz mechanizmy wirusowego rozprzestrzeniania się treści (Chaciński, 2020). W efekcie współczesne memy nie tylko odzwierciedlają aktualne nastroje i problemy, lecz także aktywnie kształtują dyskurs kulturowy, stając się jednym z kluczowych narzędzi ekspresji i budowania wspólnot w sieci. Memy są jednocześnie proste i zaskakująco złożone. Potrafią spłycać poważne refleksje do żartu, ale wymagają od odbiorcy obycia z kulturą popularną. Rozpoznanie schematu mema staje się dziś kluczowe, by w pełni uczestniczyć w internetowych rozmowach, gdzie „śmieszne obrazki” pełnią rolę komentarzy i puent. Dzięki temu można też docenić trafność dobrze dobranego mema. Połączenie obrazu i tekstu nie służy jedynie popisowi znajomością internetowych tropów. Memy – podobnie jak emotikony – pozwalają wyrazić emocje i uzupełniają komunikację online, która z definicji pozbawiona jest mimiki, gestów i tonu głosu. Dzięki nim wypowiedzi zyskują emocjonalny kontekst, którego w sieci często brakuje (Maciąg, 2013).

Mem można uznać za spójny, celowy i świadomy wytwór ludzkiej kultury, ponieważ jego tworzenie wymaga zarówno aktywności intelektualnej, jak i zaangażowania w praktyki kulturowe (Kamińska, 2024). Warto jednak podkreślić, że to autor mema musi wykazać się kreatywnością oraz umiejętnością twórczego łączenia elementów wizualnych i tekstowych. Niezbędna jest także pewna orientacja w kontekstach kulturowych – od bieżących wydarzeń po elementy popkultury czy kodów komunikacyjnych funkcjonujących w danej społeczności. Dzięki temu twórca może zbudować porozumienie z odbiorcą, odwołać się do jego doświadczeń i wspólnej wiedzy, a tym samym sprawić, że mem stanie się nie tylko komunikatem humorystycznym, lecz także komentarzem kulturowym, który rezonuje w danej grupie użytkowników (Dołęga, 2021).

Slang internetowy z kolei to specyficzny sposób porozumiewania się użytkowników sieci,

który opiera się na skrótach, uproszczeniach i charakterystycznych wyrażeniach powstałych z potrzeby szybkiej, dynamicznej komunikacji. Jest to rodzaj współczesnego kodu językowego, ułatwiającego wyrażanie emocji, reakcji i myśli w krótkiej formie, szczególnie w mediach społecznościowych, czatach czy memach. Slang internetowy nieustannie się rozwija, zmieniając się wraz z kulturą online (Panek, 2016). Jako przykłady można wskazać: BTW – *by the way*, czyli „przy okazji/swoją drogą”; OMG – *oh my God*, czyli „o mój Boże”; LOL – *laughing out loud*, czyli „głośny śmiech”.

Memy i slang internetowy wpisują się w szerszy kontekst współczesnej kultury internetowej. Zagadnienia te stanowią zasadniczy przedmiot części badawczej pracy.

Cel. Celem badania było rozpoznanie kulturowych i komunikacyjnych aspektów funkcjonowania memów oraz slangu internetowego, ze szczególnym uwzględnieniem ich znaczenia w procesach konstruowania współczesnej tożsamości kulturowej.

Prezentacja materiału. Badanie empiryczne zostało zrealizowane na przełomie trzeciego i czwartego kwartału 2025 roku i objęło 190 aktywnych użytkowników cyberprzestrzeni. Zastosowano w nim metodę sondażu diagnostycznego, umożliwiającą uzyskanie danych dotyczących sposobów, w jakie Polacy postrzegają oraz wykorzystują język i humor w przestrzeni cyfrowej. Kwestionariusz badawczy został zaprojektowany w taki sposób, aby umożliwić identyfikację wzorców interpretacyjnych i praktyk komunikacyjnych związanych z memami oraz slangiem internetowym. Pytania miały charakter zarówno ilościowy, jak i jakościowy, co pozwoliło na uchwycenie nie tylko częstotliwości występowania określonych zjawisk, lecz również ich subiektywnej oceny oraz funkcji przypisywanych im przez użytkowników sieci.

W próbie badawczej dominowały kobiety (n=150), natomiast mężczyźni stanowili 21,0% ogółu (n=40). Najliczniejszą kategorię wiekową reprezentowali respondenci w wieku 26–40 lat (n=95; 50,0%), następnie osoby w wieku 18–25 lat (n=45; 23,7%) oraz 41–50 lat (n=40; 21,0%). Grupy najmłodsza (poniżej 18 lat) i najstarsza (51–60 lat) miały charakter marginalny, reprezentując po 2,65% badanej populacji. Struktura demograficzna próby wskazuje

zatem na przewagę osób dorosłych, aktywnych zawodowo i społecznie, co może mieć wpływ na sposób percepcji oraz interpretacji zjawisk kultury internetowej. W odpowiedzi na pierwsze pytanie, zdecydowana większość respondentów (n=95; 51,9%) deklarowała codzienny kontakt z treściami humorystycznymi odwołującymi się do elementów tożsamości narodowej, regionalnej, historycznej bądź stereotypowej. Kolejna duża grupa (n=75; 41,0%) wskazała, iż zetknięcie z tego rodzaju materiałami następuje kilka razy w tygodniu, natomiast jedynie 20 osób (10,9%) przyznało, że ma z nimi kontakt sporadyczny. Dane te potwierdzają powszechność funkcjonowania treści humorystycznych w środowisku cyfrowym oraz ich znaczenie w codziennych praktykach komunikacyjnych użytkowników internetu. Analiza opinii dotyczących statusu kulturowego memów wskazuje, że znaczna część respondentów dostrzega w nich element współczesnego folkloru. Równe grupy badanych (po 65 osób; 34,2%) uznały, że memy pełnią funkcję analogiczną do tradycyjnych form folkloru bądź stanowią jego przekształconą, nowoczesną odmianę. Nieco mniejsza grupa (n=55; 28,9%) wyraziła w tej kwestii ambiwalentne stanowisko, natomiast jedynie 2,7% badanych zdecydowanie odrzuciło możliwość klasyfikowania memów w kategoriach folkloru. Wyniki te wskazują, że w świadomości społecznej memy coraz częściej funkcjonują jako współczesne artefakty kultury ludowej, przeniesione w przestrzeń wirtualną, co koresponduje z obserwacjami badaczy zajmujących się problematyką cyfrowego folkloru i memetyki.

W dalszej części badania respondenci zostali poproszeni o wskazanie funkcji, jakie – ich zdaniem – pełnią memy internetowe. Najczęściej wymienianą była funkcja rozrywkowa, wskazana przez 165 osób (86,8%), co potwierdza dominującą rolę memów jako narzędzia służącego rozładowaniu napięcia i oderwaniu od codziennych obowiązków. Ponad połowa badanych (n=100; 52,6%) postrzega memy jako formę komentarza społecznego lub politycznego, nadając im tym samym walor krytyczny i refleksyjny wobec rzeczywistości społecznej. Znacząca liczba respondentów (n=45; 23,7%) wskazała także na funkcję integracyjną memów, podkreślając ich rolę w budowaniu wspólnoty i poczucia przynależności grupowej. Równocześnie 23,7%

uczestników badania dostrzega w memach istotny czynnik utrwalania języka potocznego i rozwoju slangu internetowego, co potwierdza ich znaczenie w kształtowaniu współczesnych kodów komunikacyjnych. Jedynie marginalna grupa respondentów (n=5; 2,6%) wskazała inne, mniej powszechne funkcje memów. Najwięcej respondentów (n=95; 50%) zadeklarowało, że gdy nie rozumieją żartu lub mema opartego na slangowym wyrażeniu, po prostu ignorują go i przewijają dalej. Oznacza to, że dominującą reakcją jest brak chęci zgłębiania tematu. Drugą najczęściej wybieraną odpowiedzią było szukanie wyjaśnienia w internecie (n=60; 31,6%), co pokazuje, że część osób preferuje samodzielne zdobywanie wiedzy i poszerzanie słownictwa. Na pytanie znajomych o znaczenie żartu lub mema zdecydowało się 35 badanych (18,4%), co z kolei oznacza, że pewna grupa korzysta ze wsparcia społecznego w takich sytuacjach. W żadnym przypadku nie pojawiła się odpowiedź wskazująca na poczucie wykluczenia z rozmowy, co może oznaczać, że niezrozumienie slangu nie wpływa negatywnie na komfort społeczny ankietowanych.

W badaniu okazało się również, że najczęściej typowanym elementem slangu internetowego charakterystycznym dla polskiej przestrzeni cyfrowej okazało się wyrażenie „XD”, które wskazało aż 140 badanych (73,7%). Wynik ten potwierdza dużą popularność tej prostej formy ekspresji emocjonalnej, szczególnie wśród młodszych użytkowników internetu. Na drugim miejscu znalazło się słowo „lol” (j. ang. *laughing out loud*) – wskazało je 80 ankietowanych (42,11%), co świadczy o tym, że mimo upływu czasu nadal jest ono obecne w komunikacji online². Kolejne pozycje zajmują zwroty „stary/stara” (n=40; 21,1%) oraz „mordo” (n=35; 18,42%), które pełnią funkcję potocznych, koleżeńskich form zwracania się do rozmówcy w środowisku cyfrowym. W dalszej kolejności znalazło się słowo „cringe” – n=30; 15,79%, co pokazuje, że pojęcie to zadomowiło się w języku młodzieżowym, szczególnie w kontekście oceniania zachowań w sieci. Znacznie rzadziej wybierane były zwroty „essa” (n=15; 90%), a także „P”, „Sigma” oraz „Fr”, które otrzymały po 5 wskazań (2,63% odpowiedzi). Można zatem uznać, że nie stanowią one dominujących elementów komunikacji w badanej grupie.

² Jego obecność w Oxfordzkim Słowniku od 2011 roku świadczy o wpływie tej frazy na kulturę online.

Analiza zebranych danych wskazuje, że znacząca większość respondentów dostrzega wyraźny wpływ internetowego slangu młodzieżowego na codzienny język mówiony. Aż 140 badanych (73,68%) uznało, że oddziałuje on na komunikację w sposób zdecydowany, natomiast 40 osób (21,05%) oceniło jego wpływ jako częściowy. Jedynie nieliczni ankietowani stwierdzili, że slang ten raczej nie wpływa na ich codzienne porozumiewanie się. Wyniki te dowodzą, że język internetu staje się istotnym komponentem współczesnych praktyk komunikacyjnych, szczególnie wśród młodszych generacji. Przenikanie elementów slangu sieciowego do rozmów prowadzonych w środowisku szkolnym, zawodowym czy rodzinnym odzwierciedla dynamiczne procesy zmian zachodzących we współczesnej polszczyźnie. Niewielki odsetek osób niedostrzegających wpływu może wskazywać na mniejszą podatność na te zjawiska wśród przedstawicieli starszych pokoleń oraz osób o ograniczonej aktywności internetowej.

Wyniki badania dotyczącego emocji wywoływanych przez memy i internetowe żarty językowe wskazuje, że dominującą reakcją odbiorców jest śmiech i rozbawienie (n=140; 73,68%). Potwierdza to rozrywkowy charakter tych treści, stanowiących istotny element kultury internetowej. Niewielka grupa respondentów (5 osób; 2,63%) deklarowała zaskoczenie lub dostrzeganie absurdu, natomiast 20 osób (10,53%) podchodziło do memów w sposób refleksyjny, analizując ich znaczenie w kontekście kulturowym i językowym. Kolejne 20 osób odczuwało irytację bądź trudności w interpretacji, co może być konsekwencją różnic pokoleniowych lub ograniczonej znajomości kodów komunikacyjnych obowiązujących w środowisku internetowym. Zaledwie kilka osób pozostawało wobec tych treści obojętnych. Wyniki te potwierdzają, że memy pełnią funkcję nie tylko rozrywkową, lecz także kulturową, ujawniając różnicowanie kompetencji językowych i kulturowych odbiorców.

W odpowiedziach dotyczących różnic między polskimi a anglojęzycznymi memami i slangiem internetowym ujawniły się dwie dominujące perspektywy. Część ankietowanych nie dostrzegała istotnych różnic, wskazując na globalny charakter internetu oraz intensywną cyrkulację wzorców komunikacyjnych. Jednocześnie duża grupa respondentów podkreślała istnienie wyraźnych

odmienności kulturowych i językowych. Zwracano uwagę, że polskie memy znacznie częściej odnoszą się do lokalnych realiów społecznych, politycznych i kulturowych, a ich humor bywa bardziej ironiczny, absurdalny i trudniejszy do odczytania dla osób spoza polskiego kręgu kulturowego. Memy anglojęzyczne uznawano z kolei za bardziej uniwersalne, silniej osadzone w globalnej popkulturze i operujące specyficznymi skrótami oraz gramami słownymi typowymi dla języka angielskiego. Część respondentów zauważała również postępujące zacieranie różnic, będące efektem intensywnego przenikania anglojęzycznych trendów do polskiej przestrzeni internetowej.

Zgromadzone dane jednoznacznie wskazują również, że memy i slang internetowy pełnią ważną rolę w procesie kształtowania tożsamości współczesnej młodzieży. Ponad 81% badanych (65 osób – „zdecydowanie tak”, 90 osób – „raczej tak”) dostrzega wpływ tych elementów na młode pokolenie. Zaledwie niewielki odsetek respondentów wyraził pogląd przeciwny, co sugeruje, że kultura internetowa staje się znaczącym czynnikiem socjalizacyjnym. Memy oraz slang funkcjonują nie tylko jako forma rozrywki, lecz także jako narzędzia ekspresji emocji, opinii i przynależności grupowej, współtworząc symboliczny wymiar tożsamości młodych ludzi.

Analiza odpowiedzi dotyczących „symboli polskiego internetu” ukazuje wielowarstwowy charakter tego zjawiska. Respondenci wskazywali zarówno elementy o charakterze uniwersalnym, takie jak „XD” (20 wskazań) czy „trollface” (10 wskazań), jak i motywy silnie osadzone w polskiej kulturze i humorze internetowym. Do najczęściej przywoływanych należały figury stereotypizowane, takie jak „Janusz” (15 wskazań), „Janusz internetu” (12 wskazań), „nosacz” (10 wskazań), a także postacie znane z polskiej popkultury – m.in. „Hanka Mostowiak” (10 wskazań) czy „Janusz i Halina” (5 wskazań). Wskazywano również na symbole wynikające z medialnych wydarzeń, takie jak „2137” czy popularne swego czasu „ale urwał”. Pojawiały się również odniesienia do nowszych trendów językowych i memicznych, m.in. „brainrot”, „elo mordo” czy „Janusz i Grażyna”. Świadczy to o płynnej i dynamicznej naturze polskiego slangu internetowego, który łączy tradycyjne

motywy z elementami współczesnej globalnej kultury cyfrowej.

Konkludując, zjawisko „symbolu polskiego internetu” należy uznać za konstrukcję wieloaspektową, obejmującą zarówno utrwalone kulturowo postacie i cytaty, jak i zmienne, dynamicznie powstające elementy komunikacji cyfrowej. Wyniki badania pokazują, że polska memosfera w istotnym stopniu opiera się na humorze lokalnym, wspólnych doświadczeniach kulturowych oraz powszechnie rozpoznawalnych motywach, które współtworzą tożsamość użytkowników polskiego internetu.

Wnioski. Memy internetowe są odbierane jako formy humoru silnie zakorzenione w kulturze i doświadczeniach zbiorowych. Większość respondentów deklaruowała codzienny lub częsty kontakt z treściami humorystycznymi odnoszącymi się do elementów polskiej tożsamości narodowej, regionalnej czy historycznej. Wskazuje to na ich stałą obecność w komunikacyjnej rzeczywistości użytkowników sieci oraz na rolę, jaką odgrywają w podtrzymywaniu i reinterpretowaniu wspólnych narracji kulturowych. Co więcej, memy są postrzegane jako współczesna, cyfrowa odmiana folkloru. Znaczna część osób badanych przypisuje im funkcje typowe dla tradycyjnych form przekazu ludowego – komentowanie rzeczywistości, utrwalanie wspólnotowych kodów interpretacyjnych, tworzenie humorystycznych opowieści oraz budowanie więzi społecznych. Wskazuje to na dynamiczną transformację folkloru, który w warunkach kultury cyfrowej przybiera postać obrazkowo-tekstowych form komunikacji. Niewątpliwie memy pełnią wielofunkcyjną rolę w życiu społecznym internautów. Dominująca funkcja rozrywkowa współwystępuje z funkcją komentatorską, integracyjną i językotwórczą. Memy pełnią także funkcję krytyczną – stają się narzędziem diagnozowania zjawisk społecznych i politycznych, często w sposób ironiczny

lub satyryczny. Można pokusić się o stwierdzenie, że nie są one jedynie „treściami humorystycznymi”, ale stanowią wartościowy materiał do badań nad komunikacją społeczną i kulturą współczesną. Slang internetowy – szczególnie w formie skrótów, wyrażen emocjonalnych oraz zapożyczeń anglojęzycznych – intensywnie przenika do codziennego języka użytkowników. Zdecydowana większość respondentów deklaruje, że zauważa jego wpływ na własną komunikację. Potwierdza to tezę o rosnącej roli internetu jako przestrzeni kształtującej współczesną polszczyznę i przyspieszającej procesy językowych zmian. Polski slang internetowy oraz polska memosfera zachowują swoistą specyfikę kulturową, mimo globalnych trendów w komunikacji cyfrowej. Polskie memy częściej odnoszą się do lokalnych realiów, wykorzystując charakterystyczny humor absurdalny, a ich odbiór wymaga kompetencji kulturowej typowej dla polskiego kręgu odbiorców. Wyniki te potwierdzają, że kultura internetowa – choć globalna – reprodukuje i wzmacnia lokalne elementy tradycji, doświadczeń i narracji społecznych. Memy i slang internetowy pełnią istotną rolę w procesach budowania tożsamości współczesnej młodzieży. Umożliwiają ekspresję emocji i opinii, budują poczucie przynależności grupowej i stanowią narzędzie komunikacji generacyjnej. Wskazuje to na ich funkcję socjalizacyjną, szczególnie w obszarze kultury młodzieżowej.

Wyniki badania potwierdzają, że polska przestrzeń cyfrowa tworzy specyficzny, dynamiczny i złożony ekosystem komunikacyjny, w którym memy i slang internetowy pełnią funkcję nie tylko rozrywkową, lecz także kulturową, tożsamościową i językotwórczą. Współczesna polszczyzna cyfrowa stanowi obszar intensywnych przemian, a analizowane zjawiska mogą być traktowane jako istotny materiał badawczy dla językoznawców, kulturoznawców i socjologów.

Bibliografia:

- Boroch, R. (2011). Przeciw memetyce, *Hybris*, 15, 62–99.
- Chaciński, P. (2020). Memy jako kanon kulturowy i ich wpływ na język, *Polszczyzna w dobie cyfryzacji*, 20, 217–230.
- Dawkins, R. (1996), *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa.
- Dołęga, P. (2021). Memy na języku polskim. Opis specyfiki i próba klasyfikacji, *Kształcenie Literackie. Dydaktyka Polonistyczna*, 7(16), 237–252.
- Gumkowska, A. (2016). Mem i mikroblog jako nowa forma gatunkowo-komunikacyjna. Czy kicz może zdefiniować gatunek?, W: *Kicz w języku i komunikacji*, B. Kudra, E., Szkudlarek-Śmiechowicz (Red.), Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kamińska, M. (2024). Mem internetowy jako gatunek medialny. Historia, środki wyrazu i funkcja w kulturze. *Napis*, XXX, 107–123.

- Maciąg, R. (2013). *Pragmatyka Internetu. Web 2 .0 jako środowisko*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Panek, A. (2016). Język w przestrzeni internetu, *Przestrzeń Społeczna*, 1(11), 1–25.
- Shifman, L. (2015). *Memes in Digital Culture*; M. Strangelove, Post-TV. Piracy, Cord-Cutting, and the Future of Television, Toronto.
- Szabla, E. (2018). Charakterystyka memów internetowych w kontekście wybranych zagadnień prawa autorskiego, *Prawo Mediów Elektronicznych*, 2, 44–51.
- Szagun, D. (2021). Funkcje form komicznych (memów internetowych i dowcipów) związanych z pandemią COVID-19, *Poznańskie Studia Polonistyczne Seria Językoznawcza*, vol. 28 (48)/1, 255–270.
- Wołoszyn, M. (2019). Czy memy są tekstami kultury, *Toruńskie Studia Biologiczne*, 1(22), 9–28.

References:

- Boroch, R. (2011). Against memetics, *Hybris*, 15, 62–99.
- Chaciński, P. (2020). Memes as a cultural canon and their impact on language, *Polszczyzna w dobie cyfryzacji*, 20, 217–230.
- Dawkins, R. (1996). *The Selfish Gene*, trans. M. Skoneczny, Warsaw.
- Dołęga, P. (2021). Memes in the Polish language: Description of specificity and an attempt at classification, *Kształcenie Literackie. Dydaktyka Polonistyczna*, 7(16), 237–252.
- Gumkowska, A. (2016). Meme and microblog as a new genre-communicative form. Can kitsch define a genre?, In B. Kudra & E. Szkudlarek-Śmiechowicz (Eds.), *Kitsch in language and communication*, Lodz: University of Łódź Press.
- Kamińska, M. (2024). Internet meme as a media genre: History, means of expression, and function in culture, *Napis*, XXX, 107–123.
- Maciąg, R. (2013). *Pragmatics of the Internet. Web 2.0 as an environment*, Cracow: Jagiellonian University Press.
- Panek, A. (2016). Language in the internet space, *Przestrzeń Społeczna*, 1(11), 1–25.
- Shifman, L. (2015). *Memes in Digital Culture*; M. Strangelove, Post-TV. Piracy, Cord-Cutting, and the Future of Television, Toronto.
- Szabla, E. (2018). Characteristics of internet memes in the context of selected copyright issues, *Prawo Mediów Elektronicznych*, 2, 44–51.
- Szagun, D. (2021). Functions of comic forms (internet memes and jokes) related to the COVID-19 pandemic, *Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza*, 28(48)/1, 255–270.
- Wołoszyn, M. (2019). Are memes cultural texts?, *Toruńskie Studia Biologiczne*, 1(22), 9–28.

Дата надходження статті: 29.10.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Сошніков Андрій Олександрович,

*доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри культурологічних дисциплін та*

образотворчого мистецтва

Комунального закладу «Харківська гуманітарно-педагогічна академія»

Харківської обласної ради

orcid.org/0009-0003-1240-6091

soshnikov.ao1972@gmail.com

ВАРВАР НА ТРОНІ: АПОКРИФІЧНІ ОПОВІДАННЯ ПРОКОПІЯ КЕСАРІЙСЬКОГО ПРО ЖИТТЄТВОРЧІСТЬ ІМПЕРАТОРА ЮСТИНІАНА I (527–565)

Стаття охоплює життя та правління імператора Юстиніана I, який правив Східною Римською імперією з 527 по 565 рік. Його правління визначено як золотий вік імперії. У статті аналізується його вплив на європейську цивілізацію, зокрема через його законодавчі ініціативи, зусилля за відновлення імперії та ставлення до культури, політики й релігії. Основну інформацію про Юстиніана подають праці історика Прокопія, які містять контрастну оцінку його діяльності. Обговорюється значення важливих творів, як-от «Військова історія», «Таємна історія», «Про споруди». У статті проаналізовано правління Юстиніана, що включає його військові кампанії, законодавство (*Corpus Juris Civilis*), культурну й релігійну політику, а також особисті стосунки із дружиною Феодорою. Акцентується на тому, як Юстиніан формував основи для сучасної юридичної системи, на його відносинах з народом, через циркові видовища та політичні партії. Окрім цього, досліджується його імідж як правителя на основі творів Прокопія, які подають суперечливі погляди на його режим. Оцінювання правління Юстиніана залишається складною темою, оскільки його досягнення та недоліки сповнені суперечностей. Він продемонстрував стратегічну майстерність у військових кампаніях, але також зіткнувся із внутрішніми проблемами та релігійними конфліктами. Незважаючи на жорсткість його правління, він залишив значний юридичний спадок, а його особистість стала символом складності історії Візантії. Юстиніан I, якого вшановували навіть його наступники, залишається важливою фігурою в історії, відзначеною як великими досягненнями, так і серйозними недоліками. Складний образ імператора, що викликав як захоплення, так і критику, продовжує цікавити істориків і поціновувачів давнього минулого по всьому світу.

Ключові слова: Візантія, Східна Римська імперія, Юстиніан I, Кодекс Юстиніана, повстання «Ніка», Війни Юстиніана, Юстиніанова чума, соціокультурний синтез, життєтворчість.

Soshnikov Andriy,

Doctor of Philosophical Sciences, Doctor of Philosophy,

Associate Professor, Professor at the Department of Cultural Disciplines and Creative Arts

Municipal Establishment “Kharkiv Humanitarian-Pedagogical Academy”

of the Kharkiv Regional Council

orcid.org/0009-0003-1240-6091

soshnikov.ao1972@gmail.com

BARBARIAN ON THE THRONE: APOCRYPHAL TALES OF PROCOPIUS OF CAESAREA ABOUT EMPEROR JUSTINIAN I (527–565)

The article covers the life and reign of Emperor Justinian I, who ruled the Eastern Roman Empire from 527 to 565. Analyzing his reign, often defined as a golden age, the article examines his influence on European civilization, particularly through his legislative initiatives, efforts to restore the empire, and relations with culture,

politics, and religion. The primary information about Justinian is provided by the works of the historian Procopius, which contain a contrasting assessment of his activities. The significance of important works, such as “The Wars”, “The Secret History”, and “On Buildings”, is discussed. The article analyzes Justinian’s reign, including his military campaigns, legislation (Corpus Juris Civilis), cultural and religious policies, as well as his personal relationship with his wife Theodora. Emphasis is placed on how Justinian formed the foundations for the modern legal system, and on his relationship with the people through circus spectacles and political parties. Additionally, his image as a ruler is examined based on the works of Procopius, which present contradictory views of his regime. The assessment of Justinian’s reign remains a complex topic, as his achievements and shortcomings provoke controversy. He demonstrated strategic mastery in military campaigns but also faced internal problems and religious conflicts. Despite the harshness of his rule, he left a significant legal legacy, and his personality became a symbol of the complexity of Byzantine history. Justinian I, who was honored even by his successors, remains an important figure in history, marked by both great achievements and serious flaws. The complex image of the emperor, which evoked both admiration and criticism, continues to hold the interest of historians and connoisseurs of the ancient past worldwide.

Key words: Byzantium, Eastern Roman Empire, Justinian I, Code of Justinian, “Nika” revolt, Wars of Justinian, Justinianic Plague, socio-cultural syntheses, life-creation.

Актуальність дослідження. Імператор Юстиніан I правив Східною Римською імперією з 527 по 565 рр. Його правління називають «золотим віком» імперії, він відіграв ключову роль у формуванні основ, які істотно вплинули на розвиток європейської цивілізації. Проблема в тому, що основну інформацію про правління цього імператора ми отримуємо із трьох творів, що залишив історик Прокопій із Кесарії, який жив, нібито, у 490–563 рр. Британський історик Аверіл Кемерон вважає, що Прокопій більше проявив себе як майстерний репортер, ніж як історик, адже його головною перевагою були детальні описи, а не глибокий аналіз (Cameron, 1985, р. 241). Його праці створюють контрастне враження про Юстиніана, змішують захоплення римськими традиціями із критикою імператора як «варвара на троні», який їх руйнував.

Огляд літератури. Перший твір Прокопія, «Військова історія», що містить дані про воєнні кампанії часів Юстиніана I (Procopius, 1914, I; Procopius, 1914, II; Procopius, 1914, II; Procopius, 1914, IV; Procopius, 1914, V), став відомий і був надрукований лише в 1607 р., що викликає сумніви щодо автентичності. Не виключено, що це могла бути пізня компіляція або навіть фальсифікація XVI ст. (Cameron, 1985, р. 241).

Другий твір, «Таємна історія» (оригінальна назва – «Анекдоти») (Procopius, 1914, VI), знайдений у 1623 р., ще більше загострює полеміку довкола образу Юстиніана. Цей памфлет, просякнутий сатирою і навіть елементами скандалу з порнографічним присмаком, що завзято критикує імператора та його дружину Феодору, також може бути підробкою.

Ентоні Калделліс, греко-американський історик і візантиніст, професор класичної літератури в університеті Чикаго, припускає, що «Таємна історія» розповідає про небезпеки «правління жінок». Прокопій уважав, що жінки не здатні очолювати імперію, за винятком тих, які демонструють риси, властиві чоловічим чеснотами (Kaldellis, 2004, р. 144–147). На думку А. Кемерон, у VI ст. «жіночу поведінку» зазвичай визначали як «інтриганську» і таку, що «активно втручається в суспільні справи» (Cameron, 1985, р. 68–69).

Третій твір, «Про споруди» (Procopius, 1914, VII), начебто був написаний на замовлення Юстиніана, вихваляє його будівельні проекти, але його стиль натякає на іронію, яка проявляється навіть серед надмірних похвал. Виявлення і публікація цього твору сталися в 1603 р., що також викликає питання щодо походження і автентичності.

Отже, твори Прокопія Кесарійського по суті є апокрифами, тобто творами, в яких основна розповідь поповнювалася вигадками багатої фантазії.

Мета статті – спираючись на основні джерела інформації – роботи історика Прокопія, що містять як позитивні, так і негативні оцінки, надати всебічний огляд правління Юстиніана I, приділяючи увагу його досягненням, невдачам і значному впливу на правову систему й культуру.

Виклад основного матеріалу дослідження. Юстиніан, народжений приблизно в 483 р. в маленькому македонському селищі, досяг успіху завдяки своєму дядькові, імператору Юстину I. Юстин, колишній простий

селянин і солдат, став імператором у 518 р. Незважаючи на свою обмежену освіту, він розумів важливість знань і дав Юстиніану можливість навчатися. До початку правління дядька Юстиніан уже мав всі необхідні навички для управління державою. У 527 р. він став співправителем, а після смерті Юстина отримав трон.

Юстиніан одружився із красунею Феодорою, жінкою із сумнівним минулим, яка колись була актрисою. «Таємна історія» Прокопія малює у згущених фарбах її розпусне життя в юні роки. «Батько її був, – каже автор, – сторожем ведмедів у цирку, і вона стала театральною актрисою, перетворилася на жінку, яка розважала, чарувала та скандалізувала багатьох чоловіків своєю любов'ю». Вона на деякий час зникає зі столиці до Африки, після повернення до Константинополя є вже не колишньою легковажною актрисою. Залишивши сцену, вона веде добропорядний спосіб життя, цікавиться церковними питаннями, пряде вовну. Саме тоді її помітив Юстиніан, якого вразила її нова скромність і краса. Він наблизив Феодору до двору, надав їй титул патриції та невдовзі одружився з нею (Procopius, 1914, VI, 103–113). Зі вступом на престол вона стала імператрицею, а її постать набрала символічного значення в історії – як перетворення грішниці на святу. Її вплив на Юстиніана та його управлінську діяльність був значним. Вона проявляла видатні таланти політика й управлінця. Це дає підстави припустити, що розповіді Прокопія про її розпусне минуле містять значну долю перебільшень або ж зовсім є попередженими домислами.

Ім'я Юстиніан означає «Справедливий» і асоціюється з поняттям юстиції, яка об'єднує ідеї справедливості та правосуддя. Саме Юстиніан I запровадив знаменитий Кодекс юстиції, відомий як *Corpus Juris Civilis*, що складався із чотирьох розділів. Перший розділ, «Інституції», був створений як підручник для студентів юриспруденції. Другий розділ, «Дигести», або «Пандекти», містить приблизно 10 тисяч цитат із праць видатних римських юристів. У цей збірник включено коментарі щодо законів, аналіз загальних принципів, окремі випадки та правові прецеденти. Третій розділ є «Кодексом» Юстиніана I, до складу якого ввійшли законодавчі акти, чинні до його правління. Четвертий розділ, відомий як «Новели», включає закони, ухвалені за часів Юстиніана I. Цікаво,

що останній розділ частково дублює попередні частини корпусу, водночас додаючи положення, які регулюють церковне життя тогочасного християнського суспільства. Це наштовхує на припущення про можливу пізнішу редакцію чи доповнення. Варто зазначити, що *Corpus Juris Civilis* не позбавлений серйозних недоліків. Оскільки основна частина наших знань про античне право ґрунтується саме на цьому джерелі, його слабкі сторони впливають на розуміння всієї історії римського права. Наприклад, нині майже відсутня інформація про біографії видатних юристів античності, які колись були відомі та шановані. Випадково збереглися праці Цицерона, що використовувалися як навчальні матеріали, однак його промови – навіть судові – охоплюють лише незначну частину юридичної спадщини того часу. До того ж Цицерон не вважався видатним правником. Натомість суттєвий внесок у розвиток римського права зробили такі особи, як Гай і Юлій Павло. Значна частина уривків у «Дигестах» належить Гаю, однак про цього автора відомо зовсім мало – навіть його повне ім'я залишається загадкою. Схожа ситуація з Юлієм Павлом: відомо лише те, що його праці частково ввійшли до зазначених збірок. Показовим є те, що масштабна кодифікація законів була проведена лише під час правління Юстиніана I – приблизно через 300 років після активної діяльності цих юристів. Причини відсутності подібного систематизованого корпусу раніше залишаються незрозумілими, адже юридична робота велася і раніше, зокрема під час кодифікації преторських едиктів (*Justinian's Code*).

Попри загальний культурний занепад у сфері філософії, економіки та військової справи, за часів Юстиніана I було виконано величезний обсяг робіт: аналіз і систематизація значної кількості документів зі скороченням дублювань і усуненням суперечностей. Однак достовірність нинішнього варіанту Кодексу Юстиніана викликає запитання. Хоча факти про створення Кодексу за його правління є досить переконливими, сучасний вигляд документа має апокрифічний характер.

Юстиніан I переслідував маніхеїв, несторіан, монофізитів і аріан. У 529 р. він закрив філософську школу в Афінах, що є підтвердженням його намірів взяти під контроль інтелектуальне життя імперії.

Візантійське суспільство, позбавлене політичної свободи, знаходило розваги в циркових видовищах. На Константинопольському іподромі проходили змагання, театральні вистави й ігри, зокрема й кінські перегони й цькування диких звірів. Тут щедро роздавали хліб і гроші глядачам, яких там могло зібратися до 50 тисяч.

Це місце вражало своєю грандіозністю й багатством декоративних елементів, серед яких особливо виділялася велетенська бронзова скульптура Алкіда Тригеспера роботи майстра Лізімаха. Окрім цього, тут містилися знамениті статуї, як-от осел із погоничем, римська вовчиця, численні художні композиції, які зображали сцени з битв звірів. Однією з таких композицій була сцена боротьби василіска з аспідом. Серед інших композицій виділявся величезний мідний орел, що тримав змію в пазурах. Цей витвір створив Аполлоній Тіанський, щоби захистити Візантію від отруйних змій. Особливістю архітектурного задуму було те, що розправлені крила орла відкидали тінь на землю, виконуючи роль своєрідного сонячного годинника. Циркові сцени контрастували зі скульптурною грацією Олени, яка стала символом краси, що привела Грецію до стін Трої. Поруч демонструвалися статуї переможців змагань на колісницях Іподрому. Серед цієї різноманітності форм і вражень височів загадковий обеліск Стародавнього Єгипту, вкритий ієрогліфами, що здавався сховищем мудрості давно забутої епохи. У центрі овальної арени Іподрому, де проводилися найважливіші змагання – кінні перегони, розташовувалося довге підвищення, яке серед учасників називали «хребтом». Воно було прикрашене статуями та рідкісними реліквіями, серед яких особливе місце належало жертovníку із храму Оракула Аполлона Дельфійського.

Спортивні клуби уболівальників Іподрому були важливими центрами соціального життя, де різні групи підтримували своїх вершників, функціонуючи як потужні корпорації. Вони об'єднували людей із різних соціальних верств, включаючи аристократію і простолюдинів.

Ці клуби стали політичними партіями, відображали настрої міського населення. Назви партій, як-от «зелені» (прасини), «сині» (венети), «червоні» (русати), «білі» (альбати), походять з міфології, а їхні кольори символізували різні

сезони або стихії. Партії уболівальників, відомі у Візантії як «деми», стали важливою ареною для вираження суспільної думки. Але це також призвело до ворожнечі між прихильниками різних кольорів. Одна партія могла підтримувати імператора, тоді як інша ставала притулком для незадоволених. Вони сприяли конфліктам між самодержавством і опозицією. Зрештою, кількість партій скоротилася до двох – «сині» і «зелені» взяли на себе роль головних гравців політичного й релігійного протистояння, яке продовжувало розбурхувати державу. Часто відбувалися сутички між розлюченими натовпами.

Конфлікт між групами «синіх» і «зелених» досяг свого апогею за часів правління імператора Юстиніана в 532 р. Це стало результатом наростання напруження між язичництвом і християнством, а також політичними амбіціями, що вилилися в масові заворушення в Константинополі. Під час цих подій заколотники використовували слово «Ніка!» (*vika* – «перемагай!») як пароль для розпізнавання своїх. Ці події описані в кількох літописах, серед яких особливу цінність має «Великодня хроніка» (*Chronicon Paschale*, 1989), що відзначається безпосередністю викладу та близькістю до самих подій, а факти структуровані за днями тижня та датами. На основі цієї хроніки працювали літописці Феофан і Малала. Натомість опис Прокопія більше акцентований на оцінці подій і поєднанні окремих епізодів, що призводить до браку об'єктивності та фактичної послідовності.

Натовпи, озброєні та сповнені ненависті, відкрито зішлись в запеклій боротьбі, залишали по собі сліди насильства, грабежів і вбивств. Юстиніан намагався приборкати бунт і заборонив ігри на Іподромі, але його зусилля виявилися марними, оскільки обидві партії уболівальників об'єдналися проти імператорської влади.

Коли ситуація загострилася, Юстиніан вирішив відновити ігри на Іподромі, але це лише спровокувало новий спалах насильства. Натовп почав вимагати його відставки, закликати до обрання нового імператора. Військові, які мали підтримати Юстиніана, почали переходити на бік повсталих, що призвело до хаосу в місті.

Дізнавшись про новий перебіг подій, Юстиніан втратив усю рішучість. Він розпорядився перевозити скарби та коштовності з палацу

на кораблі, готуючи втечу. Здавалося, декілька миттєвостей – і він міг утратити трон. Однак імператора врятувала його дружина Феодора. Колишня танцівниця, яку багато хто зневажав за її минуле, продемонструвала надзвичайну сміливість і твердість. Вона виступила з палкою промовою: «Зараз не час розмірковувати, чи пристойно жінці проявляти мужність перед чоловіками й діяти рішуче у важкі часи. Коли ситуація стає критичною, треба шукати найкраще рішення, навіть якщо само воно здається небезпечним. Моя думка така: втеча – це вигнання, а для тих, хто царював, вигнання гірше за смерть. Я не боюся смерті, але відмовитися від порфіри й почути, як перехожі більше не називають мене пані? Нестерпно! Якщо ти бажаєш врятуватися втечею, василевсе, це можливо: золота вдосталь, море поруч, судна готові. Але чи не пошкодуєш ти про те, що обрав життя у вигнанні замість славної смерті? Я ж вважаю, що царська влада – найкращий саван» (Procopius, 1914, I, p. 231–232). Хоча Прокопій дещо літературно вдосконалив її слова, немає підстав сумніватися в тому, що Феодора справді сказала щось подібне. Її рішучість, навіть якщо вирази були менш блискучими, стала вирішальним фактором у переломний момент цієї кризи. Завдяки появі генерала Велізарія, який зібрав війська, що залишилися відданими імператорові, вдалося придушити повстання.

Наслідки повстання «Ніка» були катастрофічними: тисячі людей загинули, а імператор втратив контроль над ситуацією. Після жорстоких репресій, які слідували за придушенням бунту, Юстиніан зміг утримати трон, але його правління стало символом жорстокості та політичних інтриг. Хоча «деми» знову отримали окремі права, їхня сила була значно зменшена, а Юстиніан продовжував правити за допомогою хитромудрих маневрів для контролю над обома партіями.

Повстання «Ніка» не варто сприймати лише як наслідок сутички церковних партій. Радше це було прагнення міських спільнот і сенату захистити свої давні права перед натиском цезаризму. Зрештою, перемогу здобув цезар, а демократичні тенденції зазнали остаточної поразки.

До здобутків Юстиніана часто зараховують масштабну будівельну діяльність, зокрема відновлення собору Святої Софії

в Константинополі в період 532–537 рр. після його знищення під час повстання. Однак достовірність цієї інформації сумнівна. Назва храму також породжує неоднозначність з погляду християнської культури. Софія не є конкретною особою чи мученицею, хоча у традиції християнства існує легенда про святу Софію та її дочок – Віру, Надію і Любов. Проте цей храм їм не присвячений. Насправді його назва уособлює «Божественну мудрість», але такий концепт прямо не згадується в Біблії. Водночас Софія як символ мудрості широко представлена в античній традиції, особливо через культ Афіни Паллади. Можливо, відбулося своєрідне переосмислення, адаптація язичницької культової традиції, оскільки храм міг стати християнським варіантом місця, присвяченого Афіні Паладі. Подібні випадки були поширені, як, наприклад, у Римі, де Пантеон було перетворено на християнську церкву.

Після того як Юстиніан I придушив внутрішній опір у державі, він успішно провів низку воєн, які, згідно з офіційною версією, були спрямовані на відновлення Римської імперії в її колишніх кордонах. Воєнні кампанії Юстиніана мали як наступальний, так і оборонний характер. Наступальні операції здійснювалися проти германських держав Західної Європи, які раніше перебували під владою Римської імперії, але згодом втратили її контроль. Оборонні бої велись із Персією на сході та зі слов'янськими племенами на півночі.

У 523 р. імператор Юстиніан I відправив армію під керівництвом Велізарія проти королівства вандалів у Північній Африці. Вандальська столиця Карфаген насолоджувалася невимушеним спокоєм. Незважаючи на довгий шлях через п'ять морів та затримку на Сицилії, наближення візантійського флоту залишилося непоміченим. Подібно до бурі, що приносить хмару сарани, ромеї стрімко висадилися на узбережжі Африки. Поразка вандалів була не лише наслідком більшої сили ворога – вони зазнали краху через власну розгубленість і втрату бойового духу. Колись військовий народ послабшав і втратив здатність захищатися, вражений насолодою розкішного життя. Після тріумфу Юстиніан урочисто заявив, що Бог дарував йому милість – повернення імперії однієї з колишніх римських провінцій та знищення народу вандалів для встановлення єдності віри. Залишки

цього народу швидко зникли, мов попів в океанських водах. Від них не лишилося пам'яток чи могил, які б нагадували про їхнє існування, не залишилося і слідів їхньої мови чи культури. Питання про те, ким були вандалі, до якого племені належали, назавжди залишилося без відповіді. Їхня історія стала загадкою, похованою разом з їхніми тілами.

У Карфагені й інших містах вандальського королівства Візантія здобула фантастичну здобич: золото, дорогоцінне каміння та срібло. Ці багатства були своєрідною мандрівною скарбницею. Колись вандалі в часи своєї могутності грабували Італію, Рим і Грецію. Тепер їхні трофеї, зокрема артефакти, що побували в Римі, потрапили до рук візантійців. Серед цих цінностей були скарби, награвовані Тітом у Єрусалимі, залишки коштовностей Мітрідата, володарів Пергаму та Пальміри. Тут були й набагато давніші речі: багатства перського царя Дарія та володарів долини Інду, завойовані військами Олександра Македонського, а згодом вилучені римлянами зі сховищ останнього македонського царя Персея. Значна частина цих скарбів була розділена між воїнами. Багато із цих скарбів розійшлося між воїнами. Велізарій після вандальського походу став найбагатшою людиною Середземномор'я.

Золото, що пройшло крізь руки багатьох поколінь і цивілізацій, продовжує свою нескінчену подорож. Частишки цього золота, яке входило до скарбів різних стародавніх цивілізацій, нині можна знайти в сучасних прикрасах – брошках, кільцях, браслетах. Іноді стародавні коштовності несподівано повертаються до нашого часу. Так сталося у XX ст., під час Другої світової війни. Хайле Селасіє, імператор Ефіопії, яка перебувала під окупацією італійських військ Муссоліні, знайшов політичний притулок у Великій Британії. У складні часи він намагався отримати позику, запропонувавши в заставу масивну таріль з Єрусалимського храму, яка належала до коштовностей ефіопської корони. Однак з'ясувалося, що ця таріль зроблена зі свинцю й лише покрита золотом. Точний шлях храмових скарбів до Ефіопії залишається загадкою. Відомо лише, що вони переважно походять із Соломонового храму в Єрусалимі, який був зруйнований римськими легіонами. Частина цих священних скарбів тоді потрапила до римських скарбниць.

Вторгнення до Італії в 535 р. було назване було вимушеним. У своїх указах Юстиніан I називав себе Цезарем Флавієм Юстиніаном, царем Аламів, Готів, Франків, Німців, Антів, Аланів, Вандалів та Африканців. Оголошуючи війну готам, він зазначав, що вони силою захопили Італію і не хочуть добровільно її повернути. Один із його військових загонів розпочав завоювання Далмації – території, яка входила до складу остготського королівства. Інша армія, під командуванням Велізарія доставлена морем, зайняла Сицилію, а згодом, продовживши наступ, заволоділа Неаполем і Римом. Остготська столиця Равенна відкрила свої ворота Велізарію, після чого короля остготів було захоплено в полон та відправлено до Константинополя. Після цієї перемоги Юстиніан додав до свого титулу «Цар Африканський і Вандальський» нове звання – «Готський».

Однак ситуація змінилася з появою у 541 р. нового енергійного короля остготів Тотіли. Він швидко відновив військові сили свого народу та повернув контроль над значною частиною територій в Італії й на прилеглих островах. Додатковим викликом для Юстиніана I стала епідемія чуми. Хоча сучасники детально описували першу хвилю епідемії 541–542 рр., подальші спалахи залишили набагато менше документальних згадок. Прокопій Кесарійський писав, що під час піку епідемії в Константинополі щодня помирало до 10 тисяч осіб. Проте достовірність цієї цифри сумнівна, оскільки інші джерела того часу не повідомляють про настільки катастрофічні наслідки (Mordechai, 2019). Можливо, Прокопій свідомо перебільшував масштаб подій, щоб виставити Юстиніана в негативному світлі як нездатного правителя і людину, через яку божий гнів спіткав Візантію.

Велізарія відкликали з Італії, а завершити війну випало іншому видатному полководцю Візантії – Нарсесу. Його військовий талант дозволив здолати готів у вирішальних битвах. Під час однієї з них загинув Тотіла. Після виснажливої двадцятирічної війни, у 554 р. Італія, Далмація та Сицилія були приєднані до Візантійської імперії. Однак результатом цих завоювань стала спустошена Італія: промисловість і торгівля завмерли на тривалий час, поля залишалися бездоглядними через брак робочої сили. Ослаблений і розорений півострів

незабаром став легкою здобиччю для лангобардів, які захопили більшу його частину. За ними прийшли й інші варвари, що нападали як сушею, так і морем. Візантія з великими труднощами утримувала лише кілька прибережних територій. Падіння Італії як центра імперської могутності почалося ще за правління Октавіана Августа, коли стало зрозуміло, що країна вже не здатна забезпечувати легіони молодій імперії. У період Юстиніана I півострів вступив в епоху занепаду, яка згодом стала відомою як Середньовіччя. Колись величний Рим перетворився на занедбане та зруйноване місто. На площах і вулицях стародавньої столиці імперії сіяли хліб та пасли худобу.

Візантія, хоча й повернула собі втрачені території та закріпилася на них, змушена була постійно боротись із повстаннями італійських міст. Генуя, Венеція і Піза неодноразово згадувалися у військових звітах як осередки опору. Юстиніан реагував на ці виклики саркастично, надсилаючи війська для придушення бунтів.

Остання завойовницька кампанія Юстиніана була спрямована на Піренейський півострів, її здійснили в рік завершення остготської війни (554 р.). Проте під владу імператора перейшла лише невелика частина південно-східної Іспанії, зокрема й міста Карфаген, Малага й Кордова.

Отже, завдяки тривалим і виснажливим війнам, що тривали понад 20 років, Юстиніану вдалося підкорити королівство вандалів у Північній Африці й остготів в Італії. У вестготів він також відвоював частину південної Іспанії, а Середземне море фактично стало внутрішнім озером Візантії. Однак деякі регіони колишньої Римської імперії, як-от Галлія, Британія і Північна Іспанія, лишилися не приєднаними до Візантії.

Розширення імперії обійшлося надто дорого. Високі податки розоряли населення, змушуючи його залишати рідні землі й шукати притулку серед «варварів». Повстання спалахували одне за одним, і Юстиніан жорстоко їх придушував. Захист кордонів ставав дедалі важчим випробуванням для імперії. На східному фронті ситуація загострилася через перського царя Хозроя Ануширвана, прозваного Справедливим. Його активні воєнні дії змусили покликати Велізарія з Італії, але той не зміг зупинити наступ противника. Перси вторглися

до Сирії і досягли узбережжя Середземного моря. Юстиніану вдалося укласти тимчасове перемир'я на п'ять років шляхом виплати значної грошової суми. Урешті зтяжні конфлікти виснажили й державу Хозроя, що дозволило укласти мир між двома державами на 50 років у 562 р. Тим часом оборонні війни на Балканському півострові мали інший характер. У цей період слов'яни вперше згадуються в історії під іменем «склавини» – вони проникли аж до Коринфського перешийка й берегів Адріатичного моря.

Останні роки життя Юстиніан проводив у стані апатії та втрати інтересу до управління імперією. Смерть його дружини Феодори в 548 р. стала для нього болісним ударом. Позбавлений моральної підтримки, імператор поступово здавався під тягарем проблем, втрачав контроль над ситуацією у країні. Юстиніан прожив довге життя, залишаючись на троні до своїх 82 років. Він помер у листопаді 565 р., не залишивши спадкоємця – власних дітей у нього не було після смерті Феодори. Влада в імперії без опору перейшла до його племінника Юстина, який правив до 578 р.

Висновки. Оцінювання правління імператора Юстиніана I залишається складною темою, навколо якої і досі ведуться численні дискусії. У сучасному погляді на його діяльність дедалі більше проявляється критичний тон, що став своєрідним трендом. Це, зокрема, стосується його рішень щодо знищення культурно розвиненого та високо романізованого Остготського королівства в Італії, а також його нездатності ефективно вирішувати внутрішні проблеми, які загострилися в 540-х рр. Наступним поколінням нелегко дати однозначну оцінку – назвати Юстиніана I виключно «гарним» або «поганим» правителем. Найрозумніше підходити до оцінки з визначенням його масштабних досягнень поряд із численними недоліками. Юстиніан I справляє враження суперечливого лідера: він демонстрував неабияку стратегічну майстерність, водночас часто виявляв очевидні слабкості. Це був складний політик, який демонстрував і стратегічну спритність, і відверті слабкості. Влада в його руках трималася завдяки суворій централізації, і хоча він впровадив низку значних реформ, їх здійснювали через вузьке коло довірених осіб. Цей підхід обернувся тим, що

проблема престолонаслідування залишилася невіршеною. Окрім того, хоч Юстиніан був майстром політичних інтриг і успішно усував опонентів, він зазнавав труднощів у вирішенні релігійних конфліктів і суперечок. Жорсткість його правління мала врівноважувальні моменти людяності, найяскравіше проявлені у стосунках із дружиною Феодорою. Водночас багато проблем його часу залишилися відкритими, а частина рішень спричинила нові труднощі. Незважаючи на це, його корпус законів став юридичним фундаментом для багатьох держав і суттєво підняв значення його особистості в історії. Юстиніана називали Великим навіть найближчі наступники, а згідно з легендою, хрестоносці четвертого походу в 1204 р. нібито знайшли його нетлінні останки у гробниці. Данте ж увічнив Юстиніана у своєму творі, помістивши його в раю серед праведників і благодійників людства. У його вуста він вкладає такі слова:

Там був я цезар, тут Юстиніан.
Займався вогнем я першої любові,
Коли закони очищав з оман.
Ізмалку я в одну, не в дві Христові
Природи твердо вірив, мов граніт.
І щиро віддавався цій обмові,
Але благословенний Агапіт, в казаннях
церковних
Відкрив мені святої правди світ.
Повірив я у суть речей ґрунтовних
І добре бачу, змивши смертний бруд,
Як святість одрізняє од діл гріховних.
Я прилучивсь до церкви без облуд,
І бог мене вкрив ласкою такою,
Що вклав я все життя в величний труд.
Вручив я Велізарієві зброю,
І небеса сприяли в війнах їй,
І міг я скуштувати супокою (Данте Аліґ'єрі,
1976, с. 408).

Цей вірш точно відображає світогляд імператора й складність його історичної спадщини.

Список використаних джерел:

- Данте Аліґ'єрі. (1976). *Божественна комедія*. Київ: Дніпро.
- Cameron, A. (1985). *Procopius and the Sixth Century*. London: Duckworth.
- Chronicon Paschale 284–628 AD*. (1989). Liverpool: Liverpool University Press.
- Justinian's Code by Fred H. Blume*. <https://www.uwyo.edu/lawlib/blume-justinian/ajc-edition-2/books/>
- Kaldellis, A. (2004). *Procopius of Caesarea: Tyranny, History and Philosophy at the End of Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mordechai, L. (2019). Rejecting Catastrophe: The Case of the Justinianic Plague. *Past & Present*, 244, 1, August, 3–50.
- Procopius. (1914). *History of the Wars*, I. London: S. Heinemann; New-York: The "Macmillan Co".
- Procopius. (1914). *History of the Wars*, II. London: S. Heinemann; New-York: G. P. Putnam's Sons.
- Procopius. (1914). *History of the Wars*, III. London: S. Heinemann; New-York: G. P. Putnam's Sons.
- Procopius. (1914). *History of the Wars*, IV. London: S. Heinemann; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Procopius. (1914). *History of the Wars*, V. London: S. Heinemann; New-York: Royal College of Physicians.
- Procopius. (1914). *History of the Wars*, VI. London: S. Heinemann; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Procopius. (1914). *On Buildings. General Index*, VII. London: S. Heinemann; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

References:

- Dante Alighieri. (1976) *Bozhestvenna komediia* [The Divine Comedy]. Kyiv: Dnipro. [in Ukrainian].
- Cameron, A. (1985). *Procopius and the Sixth Century*. London: Duckworth. [in English].
- Chronicon Paschale 284–628 AD* (1989). Liverpool: Liverpool University Pres. [in English].
- Justinian's Code by Fred H. Blume*. Retrieved from: <https://www.uwyo.edu/lawlib/blume-justinian/ajc-edition-2/books/>
- Kaldellis, A. (2004). *Procopius of Caesarea: Tyranny, History and Philosophy at the End of Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. [in English].
- Mordechai, L. (2019). Rejecting Catastrophe: The Case of the Justinianic Plague. *Past & Present*, 244, 1, August, 3–50. [in English].
- Procopius. (1914). *History of the Wars*, I. London: S. Heinemann; New-York: The "Macmillan Co". [in English]

Procopius. (1914). History of the Wars, II. London: S. Heinemann; New-York: G. P. Putnams Sons. [in English].

Procopius. (1914). History of the Wars, III. London: S. Heinemann; New-York: G. P. Putnams Sons. [in English].

Procopius. (1914). History of the Wars, IV. London: S. Heinemann; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. [in English].

Procopius. (1914). History of the Wars, V. London: S. Heinemann; New-York: Royal College of Physicians. [in English].

Procopius. (1914). History of the Wars, VI. London: S. Heinemann; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. [in English].

Procopius. (1914). On Buildings. General Index, VII. London: S. Heinemann; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. [in English].

Дата надходження статті: 29.10.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК 316.77:008(477)(100)«2004/2024»

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.41>**Фурдичко Андрій Орестович,**

*доктор мистецтвознавства, професор, заслужений артист України,
завідувач кафедри естрадного співу,
Київського національного університету культури і мистецтв
orcid.org/0000-0001-8651-1562
akniaz@ukr.net*

Овчаренко Святослав Вадимович,

*доктор філософії з культурології,
старший викладач кафедри музичного мистецтва
Київського національного університету культури і мистецтв
orcid.org/0000-0003-1855-9358
Researcher ID: HIR-6443-2022
ovcharenko-svyatoslav@ukr.net*

ЕВОЛЮЦІЯ СТРАТЕГІЙ КУЛЬТУРНОЇ САМОРЕПРЕЗЕНТАЦІЇ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ УЧАСТІ В ПІСЕННОМУ КОНКУРСІ «ЄВРОБАЧЕННЯ»

У статті проаналізовано еволюцію стратегій культурної саморепрезентації України в межах пісенного конкурсу «Євробачення» як інструмента м'якої сили з акцентом на виявлення ключових наративів та їхньої ролі у формуванні міжнародного іміджу держави. Для реалізації поставлених завдань застосовано метод якісного контент-аналізу виступів України на конкурсі «Євробачення» у період з 2003 по 2024 рік. Джерельну базу становлять відеозаписи виступів, тексти пісень, режисерські та сценографічні рішення, а також офіційна документація конкурсу. До вторинних джерел належать наукові статті, аналітичні публікації, медіа-матеріали, присвячені питанням культурної дипломатії, формування національного бренду та політичним аспектам конкурсу. У ході дослідження з'ясовано, що участь України в конкурсі «Євробачення» упродовж 2003–2024 років засвідчує наявність послідовної й динамічної стратегії культурної самопрезентації, що включає інтеграцію національних символів, гібридні музичні стилі та багатомовні виконавські практики. З часом українські виступи все активніше поєднували естетичні інновації з прихованими або відкритими політичними повідомленнями, відображаючи зміни геополітичного контексту та ідентифікаційних орієнтирів країни. Таким чином, конкурс «Євробачення» виступає не лише як музична сцена, а як потужна платформа культурної дипломатії та інструмент національного брендингу. Наукова новизна дослідження полягає у здійсненні комплексного аналізу стратегій культурної самопрезентації України на «Євробаченні» в межах культурологічного та мистецтвознавчого підходів за період 2003–2024 років. Незважаючи на зростання значущості конкурсу як засобу культурної дипломатії й репрезентації на міжнародній арені, досі бракує системних міждисциплінарних досліджень, які б поєднували естетичний, музикознавчий, сценографічний і політико-комунікативний аналіз у динаміці розвитку українських виступів. Упродовж 2003–2024 років конкурс «Євробачення» слугував для України не лише музичним змаганням, а й стратегічною платформою культурної дипломатії, за допомогою якої країна конструювала та трансливала свій міжнародний імідж. Художні рішення, мовні стратегії та політичні меседжі в українських виступах відображають динаміку національної ідентичності в умовах складних внутрішніх і зовнішніх трансформацій.

Ключові слова: культурна дипломатія, культурна саморепрезентація, медійна репрезентація, музична культура України XXI століття, національний брендинг, пісенний конкурс «Євробачення», перформативні стратегії.

Furdychko Andriy,

*Doctor of Arts, Professor, Honored Artist of Ukraine,
Head of the Department of Pop Singing,
Kyiv National University of Culture and Arts
orcid.org/0000-0001-8651-1562
akniaz@ukr.net*

Ovcharenko Svyatoslav,

*PhD in Cultural Studies,
Assistant Professor at the Department of Music Art,
Kyiv National University of Culture and Arts
orcid.org/0000-0003-1855-9358
Researcher ID: HIR-6443-2022
ovcharenko-svyatoslav@ukr.net*

THE EVOLUTION OF UKRAINE'S CULTURAL SELF-REPRESENTATION STRATEGIES IN THE CONTEXT OF PARTICIPATION IN THE EUROVISION SONG CONTEST

The aim of the study is to analyze the transformation of Ukraine's cultural self-representation strategies within the framework of the Eurovision Song Contest as a tool of soft power, and to identify the key narratives and their role in shaping the country's international image. Research methods that contribute to solving the tasks set are: qualitative content analysis of Ukraine's ESC entries from 2003 to 2024. Primary data sources include performance recordings, lyrics, staging, and official ESC documentation. Secondary sources comprise academic articles, media reports, and scholarly analyses focusing on cultural diplomacy, nation branding, and the political dimensions of the ESC. The study reveals that Ukraine's participation in the Eurovision Song Contest between 2003 and 2024 demonstrates a deliberate and evolving strategy of cultural self-presentation, characterized by the integration of national symbols, hybrid musical styles, and multilingual performance practices. Over time, Ukrainian entries have increasingly combined aesthetic innovation with subtle and overt political messaging, reflecting the country's shifting geopolitical context and identity aspirations. Eurovision has thus functioned not only as a stage for musical performance but also as a platform for cultural diplomacy and nation branding. The scientific novelty of this study lies in its comprehensive cultural and art criticism-based analysis of Ukraine's strategies of cultural self-presentation in the Eurovision Song Contest from 2003 to 2024. Despite the contest's growing significance as a tool of cultural diplomacy and a medium for shaping a nation's international image, there remains a notable lack of systematic, interdisciplinary research that integrates aesthetic, musicological, scenographic, and political-communicative perspectives on Ukraine's performances in their temporal development. This research is the first to trace the evolution of Ukraine's representational practices at Eurovision with a focus on the interplay between artistic expression and national narrative against the backdrop of shifting socio-cultural and political contexts. As such, it fills a scholarly gap within contemporary Ukrainian and European integration discourse, offering a novel framework for interpreting the Eurovision Song Contest as a site of symbolic cultural dialogue. Between 2003 and 2024, the Eurovision Song Contest served for Ukraine not merely as a musical competition, but as a strategic platform of cultural diplomacy through which the nation constructed and projected its image. Artistic choices, language use, and political messaging in Ukrainian entries reflect the evolving national identity amid complex domestic and international transformations.

Key words: cultural diplomacy, cultural self-representation, media representation, musical culture of Ukraine in the 21st century, national branding, Eurovision Song Contest, performative strategies.

Постановка проблеми. У контексті сучасного геополітичного протистояння та інформаційної війни Україна дедалі активніше використовує культурні платформи для зміцнення свого міжнародного іміджу та консолідації внутрішньої ідентичності. Пісенний конкурс «Євробачення» як один із наймасштабніших і найвпливовіших європейських заходів виступає

потужним інструментом культурної дипломатії, формуючи уявлення про державу не лише як про музичного виконавця, але і як про носія демократичних цінностей, солідарності та історичної пам'яті. Актуальність досліджуваної теми особливо зросла після повномасштабного вторгнення Російської Федерації у 2022 році, коли перемога Kalush Orchestra

з піснею «Стефанія» перетворила сценічний виступ на гасло національної стійкості та символ підтримки українського народу. Одночасно простежується трансформація з фольклорно орієнтованого шоу формату 2000-х років до політизованих і насичених історичними алюзіями виступів останніх років. Це засвідчує зміну стратегічних пріоритетів у сфері культурної самопрезентації, що потребує всебічного аналізу як у межах теорії культурної дипломатії, так і в межах кейс-дослідження ідентичності. Отже, дослідження стратегій самопрезентації України на пісенному конкурсі «Євробачення» є важливим для розуміння механізмів м'якої сили, оцінки ефективності культурних ініціатив у міжнародних публічних комунікаціях та вивчення процесів конструювання національної ідентичності в умовах сучасних викликів.

Аналіз останніх досліджень і публікацій.

У межах сучасних досліджень культурної самопрезентації України на пісенному конкурсі «Євробачення» окреслено низку тематичних напрямів, однак на сьогодні відсутній цілісний міждисциплінарний підхід до вивчення цього феномену. Так, В. Даниленко (2024) досліджує явище інформаційно-музичної війни між Росією та Україною, доводячи, що музичний контент у цифровому середовищі виконує функції інструменту гібридного протистояння. Водночас у цьому дослідженні не розкрито особливості внутрішніх стратегій репрезентації України на «Євробаченні». У межах медіаінтерпретативного підходу М. Дружинець (2019) розглядає конкурс у контексті телевізійних вокальних шоу як чинник європеїзації українського культурного простору, акцентуючи на механізмах локалізації європейського формату. Проте у його праці залишаються недостатньо опрацьованими сценографічні та мовні аспекти. У свою чергу, Я. Кириленко (2023) зосереджується на перформативному та сценографічному вимірах репрезентації українських переможних виступів, здійснюючи детальний аналіз хореографії та візуального оформлення сценічного образу. Водночас дослідження обмежується трьома кейсами і не охоплює музикознавчого та мовнополітичного аналізу. Композиційно-стилістичні параметри українських переможних пісень 2004, 2016 і 2022 років стали об'єктом дослідження В. Колоска (2022), який здійснює

глибокий музикознавчий аналіз, акцентуючи на інструментальних та жанрових характеристиках. Однак дослідник не враховує соціально-політичний контекст функціонування цих творів у просторі міжнародної комунікації. О. Ходченко та Є. Коверська (2024) інтерпретують «Євробачення» як дієвий інструмент культурної дипломатії та конструювання позитивного міжнародного іміджу України, проте у їхніх працях відсутній інтегрований аналіз музикознавчого, сценографічного та мовного компонентів конкурсної участі. Таким чином, попри значний внесок окремих дослідників у вивчення культурної репрезентації України на «Євробаченні», на сьогодні відсутнє комплексне міждисциплінарне дослідження, що поєднує аналіз інформаційного протистояння (Даниленко, 2024), медіаінтерпретацій європеїзаційних процесів (Дружинець, 2019), сценографічних та хореографічних рішень (Кириленко, 2023), музикознавчих характеристик (Колосок, 2022) та дипломатичних функцій конкурсу (Ходченко, & Коверська, 2024) у контексті еволюції виступів України на «Євробаченні» у 2003–2024 роках.

В ракурсі культурологічних та мистецтвознавчих досліджень пісенний конкурс «Євробачення» розглядається як вагомий інструмент культурної дипломатії та формування національного бренду. К. Фрікер і М. Глухович (2013) аналізують контексти пострадянських країн Східної Європи, демонструючи, що популярні музичні конкурси функціонують як платформи для візуалізації державних наративів. Водночас дослідники не звертаються до глибокого аналізу українського досвіду. Семіотичний підхід застосовує Г. Мязевич (2012), яка досліджує структуру візуальних і вербальних кодів у виступах українських учасників, однак її робота охоплює переважно період до 2010 року та не враховує подальших трансформацій у репрезентативних стратегіях. П. Джордан (2015) зосереджується на аналізі музичних, сценографічних та костюмних рішень у виступах представників України, виокремлюючи основні репрезентативні моделі. Проте його дослідження обмежується хронологічно подіями до 2014 року. М. Павлишин (2019) розглядає динаміку змін іміджу України крізь призму трьох перемог у конкурсі, доводячи наявність кореляцій між успіхами на «Євробаченні» та конкретними політичними

подіями. Однак відсутність порівняльного аналітичного підходу знижує рівень узагальнення отриманих результатів.

Цінний музикознавчий контекст пропонує М. Соневицька (2019), яка аналізує феномен «дикої» музики в Україні. Однак у її дослідженні відсутнє комплексне розглядення сценографічного виміру й мовної політики в контексті участі країни у конкурсі. Таким чином, попри вагомість окремих наукових напрацювань, на сьогодні відсутнє системне міждисциплінарне дослідження, що інтегрувало б музикознавчий, сценографічний, лінгвістичний та політико-комунікативний аспекти еволюції українських виступів на «Євробаченні» у 2003–2024 роках. Такий підхід є необхідним для комплексного осмислення цього явища як механізму культурної самопрезентації держави в умовах сучасних викликів.

Виклад основного матеріалу дослідження.

Від моменту свого дебюту у 2003 році Україна використовує пісенний конкурс «Євробачення» як ефективну платформу для презентації національної культури та конструювання ідентичності, ставши при цьому однією з найуспішніших країн-учасниць. За цей період Україна тричі здобула перемогу (2004, 2016, 2022) та регулярно посідала позиції у п'ятірці лідерів, що свідчить про поєднання популярності та вдалої стратегії культурного брендингу. Протягом понад двох десятиліть конкурсні виступи України зазнали значних трансформацій у жанровому, мовному, сценічному та смисловому вимірах, що, своєю чергою, корелює з внутрішніми соціополітичними процесами в країні (Яїр, 2019). На початковому етапі (початок 2000-х) Україна презентувала образ оптимістичного поп-артиста з елементами фольклору (зокрема, виступ Руслани 2004 року з композицією «Wild Dances»), натомість після 2014 року спостерігається помітне посилення політико-історичних мотивів, посилене використання рідної мови та більш виразне впровадження фольклорних тем у конкурсних номерах (наприклад, «1944» Джамали 2016 року, «Shum» гурту Go_A 2021 року, «Stefania» Калуж Оркестра 2022 року). Відтак, доцільно припустити що, перемоги України в рамках конкурсу ґрунтуються на «інтеграції традиційних музичних елементів із наративами буремної історії країни», що трансформує національні дискурси

у видовищний культурний продукт. Нижче наведено аналіз основних вимірів цієї еволюції.

Музично-стилістична палітра українських конкурсних номерів є доволі різноманітною – від поп-балад і фолк-року до хіп-хопу та пародійного диско, проте сталим трендом виступає синтез сучасних поп-музичних форм із національними етнічними елементами. Зокрема, проривним став виступ Руслани 2004 року з композицією «Wild Dances», у якій поєднувалися поп-денсова музика із гуцульськими карпатськими фольклорними ритмами. Композиція розпочиналася із звучання трембіти, а сценічні костюми танцюристів із хутра та шкіри формували образ «дикої жінки». Науковці інтерпретують цей виступ як «есенціалізацію» української традиції: сценографія та хореографія прямо зверталися до карпатських обрядових практик, демонструючи унікальність та позачасовість культури. Сучасні музичні інструменти (синтезатор, електрогітара) накладалися на традиційний вокал і військові барабанні ритми, символізуючи модернізацію культурної спадщини. Виступ Руслани 2004 року вважається вдалим прикладом «симуляції» традиції для міжнародної аудиторії (Fenn, Suleman, Efsthathiou, & Johnson, 2006). У наступні роки стиль України змістився в бік більш комерційного, англomовного попу. Так, у 2005 році гурт Гринджоли представив хіп-хоп–спрямований протестний гімн «Разом нас багато», пов'язаний із політичними подіями Помаранчевої революції. До кінця 2000-х років (виступ Ані Лорак з «Shady Lady» 2008 року, Альоші з «Sweet People» 2010 року тощо) Україна традиційно надсилала добре продумані англomовні поп-композиції з мінімальним етнічним забарвленням. Винятком стали виступ Верки Сердючки 2007 року з диско-китчем (без виразних українських культурних маркерів, проте з іронічною грою на східно-західних образах) та пісня Гайтани «Be My Guest» (2012), яка тонко віддзеркалювала її афро-українське походження через реггі-поп стиль (Дружинець, 2019).

У 2010-х роках спостерігалось відновлення тенденції до етнічного ф'южну. Пісня Джамали «1944» (2015) являла собою драматичну етно-балладу, виконану частково кримськотатарською мовою, з використанням модальних мелодій та східних інструментів. Текст пісні нагадує про сталінські депортації кримських

татар, що набуло особливого резонансу на тлі анексії Криму Росією у 2014 році. За словами самої виконавиці, композиція була створена у «стані безпорадності» після втрати сімейної землі. Традиційна гармонія, близька до стилю Сібеліуса, і кримськотатарський мелос ілюструють, як українські конкурсні номери почали використовувати фольклор як засіб передачі глибокої пам'яті та політичного підтексту (Jordan, 2015). У 2020-х роках українські номери на «Євробаченні» дедалі частіше класифікують як «електро-фолк» або «реп-фолк». Пісня гурту Go_A «Shum» (2021) є техно-треком українською мовою, що базується на стародавній веснянці. Вона поєднує трансів біти та синтезатори з фольклорними текстами і гіпнотичним приспівом. За оцінками аналітиків, «Shum» стала «інтенсивним і захопливим техно-гімном українською мовою», який значною мірою спирається на «давні українські фольклорні традиції». Аналогічно, пісня «Stefania» Калущ Оркестра (2022) поєднує реп-куплети з традиційними народними хорами та звучанням сопілки. Соліст вклонився матері в народному вбранні, а на сцені виступали брейк-дансери у вишиванках та народні музиканти. Цей номер є явною даниною поваги українським жінкам і матерям, вираженою через синтез хіп-хопу та фольклорних інструментів – це був перший у «Євробаченні» реп-номер і перша пісня-переможець, виконана повністю українською мовою.

Станом на 2023 рік Україна презентувала гібридні стилі, які акцентували також на мультикультуралізмі. Пісня гурту Tvorchі «Heart of Steel» (2023), створена у співпраці нігерійсько-українського та українського музикантів, виконувалася двома мовами. Композиція поєднувала електронні танцювальні ритми з епізодичним використанням бандури — традиційного українського струнного інструменту. Костюми солістів були синтезом сучасного стрітвеару та елементів народної вишивки, що символізувало поєднання глобальних і локальних культурних впливів. Як повідомляє NPR, учасники гурту підкреслюють, що репрезентують сучасну, «інклюзивну» українську ідентичність, аргументуючи, що «не обов'язково бути білим та православним», аби повноцінно ідентифікуватися як українець. Таким чином, музично Україна пройшла шлях від

«євро-англомовного» попу до творів, які акцентують на національному фольклорі (у звуковому плані або інструментарії) та дедалі активніше впроваджують українську мову й різноманітні культурні впливи (Ходченко, Коверська, 2024).

Сценографічні рішення українських учасників традиційно вирізняються театральністю, часто використовуючи народні костюми, національні символи та видовищні ефекти. Виконання Руслани у 2004 році (див. ілюстрацію) стало знаковим: артистка була вбрана у шаль із тваринного хутра та металеві браслети, танцювала на платформах із вогнем, втілюючи «дикий» енергетичний образ. Це виступ стало еталоном масштабного шоу. Аналогічно, виступ Верки Сердючки у 2007 році характеризувався гротескними костюмами (зірка з фольги, персонаж драг-квін) та вибуховою хореографією, що домінувала на сцені, хоч і не демонструвала безпосередньо українську культуру (Мяжевич, 2012). Протягом років українські колективи послідовно використовували візуальні мотиви, запозичені з фольклору або національної символіки. Зокрема, у 2021 році Go_A перетворили арену на містичний ліс. Музиканти виступали на світловій шестикутній платформі з електрично-блакитним контуром, оточеній полем розсипаних пелюсток. Великі LED-панелі демонстрували завихрені листя та символ, схожий на палаюче сонце, підсилюючи тематику пісні – відродження (див. нижче). Освітлення та цифрові декорації створювали «епічну», трансоподібну атмосферу, що відповідала жанру фолк-рейву. Цей високотехнологічний фольклорний образ сприяв успіху «Shum» як запам'ятовуваного сценічного номера. Сценографія Go_A у 2021 році відзначалася піднятою підсвіченою платформою та динамічними LED-візуалізаціями (зображення сонця і лісу), що органічно поєднували традиційні мотиви з сучасним видовищем (Даниленко, 2024).

На відміну від цього, у 2022 році Kalush Orchestra обрали шлях фольклорної автентичності. Під час виконання «Stefania» танцюристи демонстрували акробатичний брейк-данс та елементи гопаку на сцені. Фон прикрашали графіті з українськими гаслами та образами, пов'язаними з Днем матері, що пов'язувало воєнний патріотизм із традиційною культурою. У інтерв'ю музиканти зазначали, що представлені сценічні костюми і музика покликані

«здивувати Європу» справжньою українською культурою. Дует TVORCHI у 2023 році також використав сміливі візуальні рішення. Вони відобразили кольори українського прапора (синій і жовтий) у світлових ефектах і на LED-кубах, а чорні костюми артистів з золотими акцентами виглядали стримано і сучасно, символізуючи стійкість. Як зазначив один із учасників, представлена на Євробаченні композиція – це пісня «про сильних людей, які зберігають позитивне ставлення у складних обставинах». Ці приклади ілюструють, що українські делегації часто створюють масштабні шоу, які поєднують елементи фольклору (костюми, символіка, танці) з інноваційними технологічними ефектами. Як зазначається у звітах, «всі українські переможці... інтегрували традиційні музичні елементи... залишаючись водночас актуальними», використовуючи «епічні сценічні виступи» для просування національної ідентичності.

Таким чином, мова стала ключовим індикатором ідентичності. У перше десятиліття участі Україна здебільшого виконувала пісні англійською мовою, що є поширеною практикою на Євробаченні для максимального охоплення європейської аудиторії. Дебютна пісня «Hasta la Vista» (2003) була повністю англійською (з іспанським висловом), а у 2004 році «Wild Dances» поєднувала англійську та українську мови. Пісня «Razom nas bahato» (2005) містила українські та англійські тексти і була революційним гімном. Однак у період із 2006 до 2014 майже всі українські пісні виконувалися виключно англійською (наприклад, «Shady Lady» 2008 року, «Gravity» 2013 року). Помітний зсув відбувся після 2014 року. Пісня Джамали «1944» (2015) стала першою в історії участю мовою кримських татар на Євробаченні. У 2021 та 2022 роках Україна надіслала композиції, виконані повністю українською мовою. Пісня «Shum» гурту Go_A не містила англійських слів – вона була цілком заснована на українському фольклорному тексті, а «Stefania» Kalush Orchestra також виконувалася українською (за винятком одного слова в репі). Цей вибір був усвідомленим. Аналітики зазначають, що пізніші виступи України стали платформою для популяризації української мови і фольклору: наприклад, Atlantic Council відзначає, що композиція Go_A була «українськомовним

техно-гімном», який ознайомив світову аудиторію з «унікальним українським звуком». Внутрішній дискурс чітко пов'язує використання мови з патріотизмом. Співачка Тіна Кароль (Євробачення 2006) зауважила, що після повномасштабного російського вторгнення «всі більше пишаються тим, що вони українці, і всі переходять на українську мову та народні мелодії». Вона прогнозує, що в майбутньому «в нашій країні будуть лише українські пісні» (без російської музики), що свідчить про націоналістичний поворот. Цю думку підтримують спостерігачі, які відзначають, що пісні України 2021 та 2022 років – обидві україномовні – стали вірусними в Європі і навіть потрапили до світових чартів як перші повністю українські композиції, яким це вдалося (Колосок, 2022).

Ще одним важливим аспектом розвитку стала демонстрація мультикультурності України. Учасники дуету TVORCHI (Андрій Гуцуляк та Джеффри Кенні), які представляли країну у 2023 році, вирізнялися змішаним етнічним походженням. Вони свідомо формували образ інклюзивної ідентичності: Гуцуляк підкреслює, що учасники гурту називають себе «хлопцями з Тернополя», ніби натякаючи, що для того, щоб бути українцем, необов'язково бути білим чи православним християнином. Двомовний виступ (англійською та українською мовами) і жести єдності на сцені мали на меті популяризувати «інклюзивну українську ідентичність». Таким чином вибір мови та самоідентифікація виконавців стали інструментами сигналізації про розширення культурної ідентичності України за межі традиційних слов'янських стереотипів (Кириленко, 2023).

Хоча офіційні правила Євробачення забороняють прямий політичний зміст, українські виступи часто містять чіткий підтекст. Вже з перших років участі внутрішні події знаходили відображення у тематиці пісень. Пісня «Разом нас багато» (2005) фактично була гімном Помаранчевої революції («Разом нас багато, нас не подолати»), через що організатори Євробачення визнали її надто політичною і вимагали внести зміни. Проте на практиці вона залишалася тонко завуальованою протестною піснею. Аналогічно, композиція Джамали «1944» (2016) номінально присвячена депортації кримських татар за часів соціалістичного реалізму та ських репресій,

однак, виконавиця та експерти розуміли її як алегорію сучасної російської агресії в Криму. Війна 2022–2023 років посилила цю тенденцію. Пісня України на Євробаченні 2023 року «Heart of Steel» була буквально написана під час облоги Маріуполя. Гурт пояснював, що композиція є вшануванням стійкості українських воїнів, що опинилися в азовстальському металургійному комбінаті. Живі виступи (в Україні) містили явні згадки про військове вторгнення. Хоча подібна прямолінійна риторика на сцені Євробачення заборонена, походження пісні та її меседж про силу в умовах випробувань мають потужний емоційний резонанс. В інтерв'ю учасники гурту зазначають, що війна «постійно присутня в думках» під час виконань (Соневіцький, 2019).

Виступ дуету Alyona Alyona та Jerry Neil із композицією *Teresa & Maria* на пісенному конкурсі «Євробачення» 2024 року становить приклад складної культурної артикуляції, що поєднує елементи національної ідентичності з універсалістськими гуманістичними наративами в умовах глобалізованого медіапростору. Музичний твір репрезентує синтез сучасної поп-музики, репу та фольклорно-культурних алюзій, що дозволяє формувати жанрово гібридний продукт із високим комунікативним потенціалом як для внутрішньої, так і зовнішньої аудиторії. Семантичне ядро композиції вибудоване навколо символічних жіночих архетипів – образів Діви Марії та Матері Терези. Ці фігури функціонують як культурні метафори самопожертви, духовної стійкості та соціального служіння. Їхня інтеграція у художній простір виступу активує декілька рівнів культурного кодування: з одного боку, відбувається апеляція до християнської традиції, що історично закорінена в українському суспільстві; з іншого – здійснюється універсалізація меседжу через звернення до загальнолюдських етичних орієнтирів, релевантних у транскультурному контексті. У цілому, виступ із композицією *Teresa & Maria* може бути інтерпретований як інструмент публічної культурної дипломатії, що реалізує інноваційний підхід до репрезентації національного наративу через поєднання традиційних смислових маркерів та сучасних форм медіавираження. У цьому контексті пісня виконує функцію символічного ресурсу, спрямованого на конструювання

позитивного іміджу України у міжнародному культурному полі та посилення її суб'єктності в умовах воєнної кризи.

Відтак, внутрішньополітичний контекст надає результатам конкурсу додаткового символічного значення. Перемоги або високі місця України на Євробаченні інтерпретуються як чинники підвищення національного морального духу та консолідації суспільства. Зокрема, Тіна Кароль відзначала, що успіхи на цьому музичному форумі набули символічного статусу, підкреслюючи, що «всі перемоги вселяють надію на здобуття перемоги у війні», що свідчить про квазіпатріотичний характер сприйняття результатів конкурсу (Даниленко, 2024). У медійному дискурсі виступи України системно репрезентуються як прояви культурної дипломатії. Згідно з результатами низки досліджень, цілі України у сфері м'якої сили виявляються через виразну «оригінальність та естетичну виразність» конкурсних номерів, які протиставляють негативним стереотипам, поширеним за кордоном. Водночас, низка науковців наголошує, що Євробачення стало платформою, на якій відбувається актуалізація «політики протесту» в контексті процесів пострадянського національного конструювання. У цьому сенсі використання українськими представниками народних мотивів, мовних стратегій і культурного плюралізму на конкурсі можна розглядати як цілеспрямовану стратегію національного брендингу, що транслює образ сучасної України як держави, яка цінує національну спадщину, демонструє стійкість у складних обставинах та утворює єдність у різноманітності.

Нижче наведено узагальнену таблицю ключових конкурсних номерів України на Євробаченні, що ілюструє основні тенденції трансформації стратегій культурної самопрезентації в рамках міжнародного музичного конкурсу. Таблиця відображає хронологічну динаміку змін у мовній, жанровій та стилістичній парадигмах, а також особливості сценографічного вирішення, яке інтегрує традиційні національні символи з інноваційними мистецькими практиками. Представлений матеріал демонструє, як українські делегації використовують платформу Євробачення для конструювання та комунікації національної ідентичності, що корелює із соціокультурними та політико-історичними трансформаціями вітчизняного суспільства.

**Ключові конкурсні номери України на Євробаченні:
еволюція стратегій культурної самопрезентації**

Рік	Артист та пісня	Мова(и)	Жанр/Стиль	Результат	Культурні особливості
2004	Ruslana – Wild Dances	Англійська, українська	Поп-денс із гуцульськими фольклорними елементами	1 місце	Гуцульські костюми, трембіта, поєднання сучасної хореографії з традиційними ритуалами
2005	Гринджоли “Разом нас багато”	Українська, англійська	Хіп-хоп, протестний гімн	19 місце	Гімн Помаранчевої революції, тексти з політичним підтекстом
2016	Jamala – 1944	Англійська, кримськотатарська	Етно-балада	1 місце	Історична тема депортації кримських татар, політичний підтекст щодо анексії Криму
2021	Go_A – Shum	Українська	Електро-фольк/транс	5 місце	Електронна інтерпретація весняної української народної пісні, сценографія з неонову платформу та лісову символікою
2022	Kalush Orchestra – Stefania	Українська	Фольк-реп	1 місце	Перший переможець у жанрі реп та пісня повністю українською; поєднання хіп-хопу з народними інструментами; вшанування матерів
2023	TVORCHI – Heart of Steel	Англійська, українська	Електро-поп/поп-балада	6 місце	Білінгвальна пісня про стійкість у воєнний час, інклюзивність (учасник із Нігерії); сценічні образи у національних кольорах
2024	Alyona Alyona, Jerry Heil – “Teresa & Maria”	Англійська, українська	Етно-поп з елементами репу	3 місце	Посил жіночої сили та енергетики, що особливо актуалізується в умовах війни.

Висновки. Отже, упродовж досліджуваного періоду простежується чітка трансформація мовної стратегії українських заявок на конкурс «Євробачення» – від переважно англійськомовних композицій до зростаючого використання української та інших автохтонних мов. Починаючи з 2014 року, цей зсув відображає усвідомлену орієнтацію на підкреслення культурної самобутності в межах міжнародного публічного простору. Такий підхід є складовою ширшої комунікативної стратегії, що спрямована на репрезентацію України як держави з виразною культурною ідентичністю та здатністю до інтерпретації локального досвіду у глобальному контексті. Загальна еволюція української участі у «Євробаченні» засвідчує поступовий перехід від жанрово нейтрального поп-репертуару до інкорпорації елементів традиційної музичної спадщини, які поєднуються з сучасними стилістичними формами, такими як електроніка, хіп-хоп та поп. Сценічні постановки дедалі частіше базуються на візуальних образах, запозичених з фольклору, національної символіки та історичної пам’яті, що дозволяє здійснювати символічну

презентацію національного наративу в умовах транснаціонального медіапростору.

Особливу увагу слід звернути на послідовне зростання ролі української мови у конкурсних виступах після 2014 року. Використання української мови, як і активне залучення музичних інструментів, мелодики та візуальних кодів, пов’язаних із народною культурою, функціонує як інструмент культурної артикуляції та засіб публічної дипломатії. В умовах триваючих геополітичних викликів ці елементи набувають символічного навантаження, репрезентуючи на міжнародній арені образ України як політично суб’єктної, культурно автономної та стійкої нації. Таким чином, конкурс «Євробачення» постає не лише як музичне змагання, а як важлива платформа для проектування національної ідентичності. Українські заявки функціонують як складові ширшої стратегії культурної дипломатії, що передбачає створення візуалізованого і звучного наративу про модерну Україну – наративу, який поєднує спадкоємність традицій, інноваційність культурного виробництва та політичну релевантність у межах європейського контексту.

Наукова новизна дослідження полягає у здійсненні комплексного аналізу стратегій культурної самопрезентації України на «Євробаченні» в межах культурологічного та мистецтвознавчого підходів за період 2003–2024 років. Незважаючи на зростання значущості конкурсу як засобу культурної дипломатії й репрезентації на міжнародній арені, досі бракує системних міждисциплінарних досліджень, які б поєднували естетичний, музикознавчий, сценографічний і політико-комунікативний аналіз у динаміці розвитку українських виступів.

Перспективи подальших досліджень полягають у розробці комплексного міждисциплінарного підходу до аналізу культурної самопрезентації на міжнародних медіаплатформах, зокрема, через поєднання музикознавчих, лінгвістичних, сценографічних і політико-комунікативних аспектів. Доцільним є також порівняльний аналіз участі України з досвідом інших пострадянських країн, а також вивчення впливу конкурсних виступів на формування зовнішньополітичного іміджу держави та внутрішньої культурної ідентичності в умовах воєнного конфлікту.

Список використаних джерел:

- Даниленко, В. (2024). Інформаційні музичні війни Росії з Україною. In *The 10 th International scientific and practical conference "Topical aspects of modern scientific research" (June 13-15, 2024) CPN Publishing Group, Tokyo, Japan. 2024. 602 p.* (p. 469).
- Дружинець, М. (2019). Пісенний конкурс Євробачення та вокальні телевізійні талант-шоу як фактор європеїзації та євроінтеграції української культури. *Мистецтвознавчі записки*, (35), 280–287.
- Ходченко, О., & Коверська, Є. (2024). Конкурс «Євробачення» як інструмент культурної дипломатії. *Problems of World History*, (25), 176–190.
- Колосок, В. (2022). Аналіз характерних особливостей сучасних українських естрадних хітів на прикладі творів-переможців міжнародного пісенного конкурсу «Євробачення» 2004, 2016, 2022 років. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, (3), 233–239.
- Кириленко, Я. (2023). Українські переможці «Євробачення»: сценічно-виконавська репрезентація. *Theoretical and empirical scientific research: concept and trends*, 300–302.
- BBC. (2022, May 15). *Eurovision 2022: Ukraine wins with Kalush Orchestra's Stefania*. URL: <https://www.bbc.com/news/entertainment-arts-61455674> (дата звернення: 27.09.2025)
- DW News. (2016, May 15). *Jamala's '1944': Ukraine wins Eurovision with politically charged song*. URL: <https://www.dw.com/en/ukraine-wins-eurovision-2016/a-19261170> (дата звернення: 20.09.2025)
- European Broadcasting Union. (2004–2023). *Eurovision Song Contest results archive*. URL: <https://eurovision.tv> (дата звернення: 07.09.2025)
- Fenn, D., Suleman, O., Efstathiou, J., & Johnson, N. F. (2006). How does Europe make its mind up? Connections, cliques, and compatibility between countries in the Eurovision Song Contest. *Physica A: Statistical Mechanics and Its Applications*, 360(2), 576–598. <https://doi.org/10.1016/j.physa.2005.08.061> (дата звернення: 17.09.2025)
- Jordan, P. (2011). *The Eurovision Song Contest: Nation branding and nation building in Estonia and Ukraine* [Doctoral dissertation, University of Glasgow].
- Jordan, P. (2015). From Ruslana to Gaitana: Performing "Ukrainianness" in the Eurovision Song Contest. *Contemporary Southeastern Europe*, 2(1), 110–135. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2564013> (дата звернення: 07.09.2025)
- Miazhevich, G. (2012). Ukrainian nation branding and the Eurovision Song Contest: The semiotics of a nation's identity. *Europe-Asia Studies*, 64(8), 1457–1474. <https://doi.org/10.1080/09668136.2012.712263> (дата звернення: 07.09.2025)
- Pavlyshyn, M. (2019). Ruslana, Serdutchka, Jamala: National self-imaging in Ukraine's Eurovision entries. In J. Kalman & P. Jordan (Eds.), *Eurovisions: Identity and the international politics of the Eurovision Song Contest since 1956* (pp. 125–141).
- Sonevsky, M. (2019). *Wild music: Sound and sovereignty in Ukraine*. Wesleyan University Press.
- The Guardian. (2023, May 14). *Ukraine's TVORCHI deliver Eurovision message of unity amid war*. URL: <https://www.theguardian.com> (дата звернення: 01.10.2025)
- Yair, G. (2019). Douze point: Eurovisions and Euro-Divisions in the Eurovision Song Contest – Review of two decades of research. *European Journal of Cultural Studies*, 22(5–6), 1013–1029.

References:

- Danylenko, V. (2024, June). Informatsiini muzychni viiny Rosii z Ukrainoiu [Russia's informational music wars with Ukraine]. In *The 10th International Scientific and Practical Conference "Topical Aspects of Modern Scientific Research" (June 13–15, 2024)* (p. 469). CPN Publishing Group, Tokyo, Japan. [in Ukrainian].

Druzhynets, M. (2019). Pisenyi konkurs Yevrobachennia ta vokalni telebachni talant-shou yak faktor yevropeizatsii ta yevrointehratsii ukrainskoi kultury [Eurovision Song Contest and vocal television talent shows as a factor in the Europeanization and European integration of Ukrainian culture]. *Mystetstvoznavchi zapysky*, (35), 280–287. [in Ukrainian].

Khodchenko, O., & Koverska, Ye. (2024). Konkurs “Yevrobachennia” yak instrument kulturnoi dyplomatii [Eurovision Song Contest as a tool of cultural diplomacy]. *Problems of World History*, (25), 176–190. [in Ukrainian].

Kolosok, V. (2022). Analiz kharakternykh osoblyvosti suchasnykh ukrainskykh estradnykh khitiv na prykladi tvoriv-peremozhtsiv mizhnarodnoho pisennoho konkursu “Yevrobachennia” 2004, 2016, 2022 rokiv [Analysis of the characteristic features of modern Ukrainian pop hits using the example of the winning compositions of the international song contest «Eurovision» in 2004, 2016, 2022]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv*, (3), 233–239. [in Ukrainian].

Kyrylenko, Ya. O. (2023). Ukrainski peremozhtsi “Yevrobachennia”: stsenichno-vykonavska reprezentatsiia [Ukrainian Eurovision winners: stage and performance representation]. *Theoretical and Empirical Scientific Research: Concept and Trends*, 300–302. [in Ukrainian].

BBC. (2022, May 15). *Eurovision 2022: Ukraine wins with Kalush Orchestra’s Stefania*. Retrieved from: <https://www.bbc.com/news/entertainment-arts-61455674> [in English].

DW News. (2016, May 15). *Jamala’s ‘1944’: Ukraine wins Eurovision with politically charged song*. Retrieved from: <https://www.dw.com/en/ukraine-wins-eurovision-2016/a-19261170> [in English].

European Broadcasting Union. (2004–2023). *Eurovision Song Contest results archive*. Retrieved from: <https://eurovision.tv> [in English].

Fenn, D., Suleman, O., Efstathiou, J., & Johnson, N. F. (2006). How does Europe make its mind up? Connections, cliques, and compatibility between countries in the Eurovision Song Contest. *Physica A: Statistical Mechanics and Its Applications*, 360(2), 576–598. <https://doi.org/10.1016/j.physa.2005.08.061> [in English].

Jordan, P. (2011). *The Eurovision Song Contest: Nation branding and nation building in Estonia and Ukraine* [Doctoral dissertation, University of Glasgow]. [in English].

Jordan, P. (2015). From Ruslana to Gaitana: Performing “Ukrainianness” in the Eurovision Song Contest. *Contemporary Southeastern Europe*, 2(1), 110–135. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2564013> [in English].

Miazhevich, G. (2012). Ukrainian nation branding and the Eurovision Song Contest: The semiotics of a nation’s identity. *Europe-Asia Studies*, 64(8), 1457–1474. <https://doi.org/10.1080/09668136.2012.712263> [in English].

Pavlyshyn, M. (2019). Ruslana, Serdutchka, Jamala: National self-imaging in Ukraine’s Eurovision entries. In J. Kalman & P. Jordan (Eds.), *Eurovisions: Identity and the international politics of the Eurovision Song Contest since 1956* (pp. 125–141). Springer. [in English].

Sonevysky, M. (2019). *Wild music: Sound and sovereignty in Ukraine*. Wesleyan University Press. [in English].

The Guardian. (2023, May 14). *Ukraine’s TVORCHI deliver Eurovision message of unity amid war*. Retrieved from: <https://www.theguardian.com> [in English].

Yair, G. (2019). Douze point: Eurovisions and Euro-Divisions in the Eurovision Song Contest – Review of two decades of research. *European Journal of Cultural Studies*, 22(5–6), 1013–1029. [in English].

Дата надходження статті: 30.10.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК 351.85]130.02(477):008

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.42>

Хлібосолов Ігор Олексійович,
доцент кафедри гуманітарних наук
Київської муніципальної академії
естрадного та циркового мистецтва
 orcid.org/0009-0003-0493-0109
 i.khlibosolov@kmaecm.edu.ua

ПРОСТОРОВА ПАРАДИГМА ІДЕНТИЧНОСТІ НАЦІОНАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ В ГЛОБАЛЬНОМУ ВИМІРІ

Метою роботи є розкриття процесу формування просторової парадигми ідентичності національної культури, як центральної, базової проблеми, зумовленої комплексною взаємодією історичних, соціокультурних, мовних, релігійних чинників, а також динамікою громадянської та етнічної самосвідомості та регіональними відмінностями у контексті глобального виміру.

Методологія роботи. Дослідження просторової парадигми ідентичності національного культурного простору в його глобальному вимірі проведено із застосуванням методу аналізу дискурсу ідентичності на основі міждисциплінарного підходу, що дає змогу охарактеризувати різні аспекти культурологічної думки щодо формування українського контенту простору культури. Наукова новизна. Просторова парадигма ідентичності простору локальної культури в його глобальному вимірі відкриває проблему взаємодії національного культурного простору, його засад і цінностей із іншими просторами культури. Трансгресивний перехід української культури від концептів національної політики радянського періоду до глобального контексту розвитку світової культури відбувається посередництвом міжкультурних комунікацій на основі культурних практик. Взаємодія глобальних трендів розвитку культури та локальних культурних просторів і культур на сучасному етапі актуалізує проблему агресивності, інвазії культур і захисту національного культурного простору.

Висновки. На тлі глобального виміру просторової парадигми української культури спостерігається утвердження ідеї незалежності української держави та вибору європейського цивілізаційного вектору її розвитку як основи розвитку національного культурного простору та його ідентичності.

Ключові слова: ідентичність, національний культурний простір, просторова парадигма ідентичності, глобальний вимір, теорія культурного простору, українська культура.

Khlibosolov Igor,
Associate Professor at the Department of Humanities,
Kyiv Municipal Academy of Variety and Circus Arts
 orcid.org/0009-0003-0493-0109
 i.khlibosolov@kmaecm.edu.ua

SPATIAL PARADIGM OF NATIONAL CULTURAL IDENTITY IN A GLOBAL CONTEXT

The aim of the work is to reveal the process of forming a spatial paradigm of national cultural identity as a central, basic problem, caused by the complex interaction of historical, socio-cultural, linguistic, and religious factors, as well as the dynamics of civic and ethnic self-awareness and regional differences in the context of the global dimension.

Methodology. The study of the spatial paradigm of the identity of the national cultural space in its global dimension was conducted using the method of discourse analysis of identity based on an interdisciplinary approach, which makes it possible to characterize various aspects of cultural thought regarding the formation of the Ukrainian content of cultural space. Scientific novelty. The spatial paradigm of the identity of local cultural space in its global dimension reveals the problem of the interaction of national cultural space, its foundations and values with other cultural spaces. The transgressive transition of Ukrainian culture from the concepts of national policy of the Soviet period to the global context of world cultural development takes place through intercultural communication based on

cultural practices. The interaction between global trends in cultural development and local cultural spaces and cultures at the present stage raises the issue of the aggressiveness of cultural space, cultural invasion and the protection of national cultural space.

Conclusions. Against the background of the global dimension of the spatial paradigm of Ukrainian culture, there is a strengthening of the idea of the independence of the Ukrainian state and the choice of the European civilizational vector of its development as the basis for the development of the national cultural space and its identity.

Key words: identity, national cultural space, spatial paradigm of identity, global dimension, theory of cultural space, Ukrainian culture.

Актуальність теми дослідження. Звернення до просторової парадигми культури переживається з новими інтенціями у розумінні онтології цілісного сприйняття сучасного світу. Часові та просторові закономірності рівною мірою складають сутність як природничих, так і соціокультурних процесів. Найчастіше дослідники культури акцентують увагу на її часових параметрах, тим самим підкреслюючи її мінливість, рухливість, а в історичному вимірі – довготривалість. Проте феномен культури неможливо осягнути, якщо не брати до уваги й її просторових параметрів. Адже саме просторова парадигма дозволяє зрозуміти культуру як систему цілісності з особливою структурою та відповідними видами однорідності та, одночасно, багатовимірності.

Інтерпретація поняття «простір» у культурологічному контексті надає можливість використання його для репрезентації соціокультурних феноменів. Йдеться про те, що простір існує не стільки як абсолютна величина, скільки як результат творення. Тобто поняття передбачає насичення його конкретним контентом, а це означає, що визначення простору відбувається шляхом ідентичності та конструювання його змістів (Кравченко О.В., 2011).

Отже, просторова обумовленість соціокультурної діяльності набуває фундаментального значення у сучасному гуманітарному знанні та культурологічному дискурсі, оскільки передбачає винайдення певного порядку змістів у процесі взаємодії людини з навколишнім світом, а також конструювання нею свого внутрішнього світу. Образ просторових орієнтирів сформував у людини потребу самовизначення, ідентичності, що призвело до виокремлення національної, соціальної єдності просторового співіснування.

Аналіз досліджень і публікацій. До студіювання проблеми просторової парадигми ідентичності національної культури зверталася низка провідних вчених. Теоретичне осмислення

просторової організації культури у вітчизняній гуманітаристиці та культурології представлені працями Д. Чижевського, І. Дзюби, О. Гриценка, В. Добровольської, М. Поповича, Г. Романенко, В. Шейко, О. Кравченко, О. Копієвської, О. Олійник, О. Степанової (Доманської), Т. Злобіної, В. Євтуха, Л. Чернюк, Т. Пеппи, В. Піскун, В. Щербини.

Як свідчить О. Кравченко, «звернення до просторових змістів та оперування ними зумовлене характером культурних проблем, які вирішують людина або група людей у процесі ідентифікації. ... простір як фундаментальна світоглядна ідея є структурною одиницею культуротворчої діяльності. З одного боку йдеться про визнання культурної самоцінності будь-якого простору, з іншого – про можливість конкретизації культури та систематичного описування її в просторових категоріях, відповідних особливостям нашого світосприйняття» (Кравченко О.В., 2011, с. 54).

До просторової обумовленості функціонування культури звертається С. Садовенко. Дослідницею на основі міждисциплінарного підходу здійснено концептуалізацію поняття «хронотоп», яке постає властивістю буття, що виражається у зміні послідовності подій у часі та незмінному їх співіснуванні у просторі. С. Садовенко доводить, що хронотоп являє собою діалектичну єдність традиційних та інноваційних моделей буття людини у просторі і часі та завжди спирається на культурні архетипи, які визначають семантичне та ментальне поле культури (Садовенко С.М., 2021, с. 23), яке можливо оцінити як ідентичність.

Метою роботи є розкриття процесу формування ідентичності простору культури, як центральної, базової проблеми, зумовленої комплексною взаємодією історичних, соціокультурних, мовних, релігійних чинників, а також динамікою громадянської та етнічної самосвідомості та регіональними відмінностями.

Виклад основного матеріалу. Національно-культурний простір, як простір концептуальний, представляє певну історико-культурну ситуацію ідей та образів, що у процесі їх соціальної реалізації втілюють концепції нації. Це певним чином матеріалізується в архітектурі, мистецтві, світосприйнятті тощо. Змістоутворюючою константою тут виступає поняття простору, з яким асоціюються смисли й образи національної культури. Ф. Бродель в своїх працях розглядав культуру як локальний простір, у межах якого реалізується увесь процес життєдіяльності суспільства та здійснюється культурна ідентифікація (Бродель Ф., 2014, с. 32). М. Гайдеггер вважав, що людина під час освоєння географічного простору власне типологічні його ознаки переробляє соціально, створюючи іншу природу – культурний простір. І наслідком такої діяльності стає рукотворний світ «людських виробів», тобто «світ культури» (Феномен української культури, 1996).

У культурній сфері типологічно різні культури одночасно сполучаються та доповнюють одна одну, втягуючись в єдиний простір. Це обумовлює паралельне існування культурних просторів, їх розташування, зіткнення, проникнення один в один, взаємозбагачення. Т. Злобіна пропонує визначення культурного простору як сукупності процесів організації просторового середовища у культурі, як на фізичному (перебудови, реконструкції тощо), так і на символічному (означення, репрезентація та інтерпретація) рівнях. Причому культурний простір, стверджує авторка, є тим середовищем, особливості якого (зокрема, семантика, створення місць пам'яті, репрезентативний дискурс) впливають на формування історичної пам'яті та загальних ціннісно-світоглядних орієнтацій у суспільстві. Ідеї, представлені в культурному просторі, зумовлюють сприйняття та відтворення демократичних і громадянських ідеалів, специфіку національної ідентичності.

Особливого значення Т. Злобіна надає проблемі впливу ідеологій на формування культурного просторового середовища, наголошуючи на тому, що ідеологія не зводиться до певного набору закликів та гасел, а конститується звичними засобами комунікації і формами повсякденного життя, в тому числі і організацією культурного простору, забезпечуючи механізм формування суспільної солідарності.

Культурний простір набуває особливого значення у цьому процесі: адже сам спосіб організації простору, його репрезентації, практики його використання стають ідеологічно заангажованими. Така «ідеологізація» культурного простору є неминучим процесом, і питанням національної безпеки є контроль за присутністю (домінуванням) бажаної ідеології у культурному просторі держави (Злобіна Т.Г., 2009). По суті Т. Злобіна веде мову про ідентичність просторової парадигми культури, яка формується під впливом державної політики.

В. Добровольська у питанні просторової парадигми культури робить акцент на її віртуальний аспект. Вона стверджує, що «сучасна культурна концепція відображає ситуацію, що змінилася в світі у зв'язку з розвитком інформаційних технологій, телекомунікацій, мобільного зв'язку, глобальної мережі інтернет, які сформували світ віртуальної реальності, сприятливий для розвитку культури нового формату». Виникає чинник віртуального комунікаційного культурного середовища, який увібрав об'єкти цифрової культури, цифрової спадщини, що класифікуються як «віртуальна спадщина». За допомогою дистанційного доступу відбувається демократизація культурної спадщини, що визначається новим форматом культури, де цифрова культура стає і її складником, і водночас частиною світової культурної спадщини (Добровольська В. В., 2021, с. 76).

І, дійсно, людина у процесі життєво або антропологічно обумовленої діяльності створює власний, відмінний від природного життєвий простір, як простір свого проживання насичений ознаками соціокультурної діяльності. Такими ознаками виступають знаки і символи, вірування і значення, сенси і смисли, що у сукупності перетворюють топологічні ознаки в діяльнісний простір людини або «другу природу» – природу людського духу, що формує просторову парадигму культури. Просторові ознаки людської діяльності сприймаються у якості певних типів культури та виокремлюють такі її підтипи – народну, елітарну, сакральну і світську. Культурний простір є поліфункціональним, оскільки, з одного боку, реалізує розкриває процес функціонування, що співставляється із категорією «культурний простір», з іншого – виступає як ареал, що відбиває якісний стан функціонування власне культури

і фіксує монолітність, цілісність, єдність культури як феномену, що співставляється із категорією «простір культури». Диференціація функцій підкреслює дуальну природу культурного простору (Гриценко О.А., 2019).

Простір культури характеризує усталені явища, що мають статичний характер і виконує констатуючо-інформаційну роль, визначаючи саме існування культури. У ньому формуються ціннісні орієнтири, що надалі впливають на форму та наповнення культурного простору. Культурний простір розуміється як цінність у відповідних часових і просторових параметрах. Він має емоційно-інтелектуальну наповненість, презентуючи певну духовну структуру втілену у певних цінностях.

У такому форматі простір культури та культурний простір можна розглядати як комунікативні простори. Простір культури володіє внутрішньою структурою, що розкладає сприйняття будь-якого культурного і природного факту на когнітивні, ціннісні та регулятивні сенси. Культурний простір має структуру, що вміщує функції оцінки, зв'язки та прогнозування, які реалізують динаміку образної моделі світу. Культурний простір втілює в собі образну модель навколишньої дійсності.

У О. Кравченко ми знаходимо, що «національно-культурний простір» став еквівалентом «національної культури», так само як «простір культури» передбачає радше «культуру нації». Тобто поняття простір надає можливість актуалізувати ті аспекти культурних процесів, які видаються значимими у локальному контексті культури конкретного національного середовища (Кравченко О.В., 2011). Разом з цим, ці два простори не здатні існувати один без одного. Між культурним простором і простором культури існує єдність, яка виражається в тому, що обидва ці явища є характеристикою буття культури. О. Олійник доводить цю тезу на прикладі формування культурного простору міста, який розглядається як певна цілісна форма і відображає зміст, сенс і соціальний досвід, які складаються у певному просторі і часі. Розуміння культури впливає з комунікативно-знакового (сміслового) змісту співжиття у конкретному соціумі. Тобто кожна культурна форма, з одного боку, сповнюється специфічними смислами (цінностями, знаннями, нормами тощо), з якими пов'язана діяльність людей

у ній, а з іншого – задовольняє їх потреби у цих смислах. Міські простори сполучаються у творах людської виразності – образотворчих, архітектурних, літературних, театральних, музичних тощо (Олійник О.М., 2019, с.169).

Культурологічний дискурс наповнюється змістом про методологічні проблеми культурної антропології та етнокультурології. Людина з її етнокультурними традиціями постає центральною темою при розгляді проблеми національного культурного простору (Антропологічний код, 2020; Методологічні проблеми, 2011). Наука про людину, якою є антропологія у першопочатках, у ХХІ столітті доповнюється гуманістичним контентом, а саме: наукою про світ людини, стверджує В. Карпов. У цьому значенні культура вченим розглядається як складний феномен, творчий метод формування простору людського буття (Карпов В., Сиротинська Н., 2019; Карпов В., Бондик О., 2020), що підтверджується дослідженнями Г. Лимар в яких розширення уявлень про межі мистецтва або простір мистецтва українськими авангардистами розглядається з позицій антропологічного підходу до наукового пізнання (Лимар Г. М., 2023).

Подібної точки зору притримується О. Гриценко, який у своєму аналізі культурних трансформацій в сучасній Україні визначає національний культурний простір «як сукупність сфер суспільно-культурної діяльності, котрі в сукупності здатні забезпечувати культурні, мовні, інформаційні потреби громадян України» (Гриценко О.А., 2007, с. 29). У наукових розвідках Л. Троєльнікової теоретично обґрунтовується поняття «художньо-освітній простір», аналізується вміст художньої культури як складової художньо-освітнього простору та сутність художньої творчості, як дефініції художньо-освітньої життєдіяльності. Тобто художня освіта презентована як важлива складова сукупності сфер суспільно-культурної діяльності – національного культурного простору (Троєльнікова Л., 2010).

Національний культурний простір покликаний моделювати певну історико-культурну ситуацію, яка представлена панорамою ідей та образів, що у процесі їх соціальної реалізації втілюють концепції нації. Уявлення про національно-культурну означеність певної території складають передумови для її порівняння з аналогічними «іншими»

національно-культурними утвореннями і в такий спосіб легітимізують відповідний статус суспільства (Кравченко О.В., 2014).

Національний культурний простір можна вважати цілісним, якщо в ньому: по-перше, існують розвинені спільні символічні системи (мова, система цінностей, національна культурна спадщина тощо); по-друге, культурні потреби суспільства задовольняються передусім культурним продуктом національних виробників та національними каналами культурної комунікації; по-третє, у суспільстві немає значних груп, які б стабільно перебували поза сферою національних комунікаційних каналів (мереж), або знаходилися у полі інонаціонального культурного простору.

В культурологічному науковому дискурсі тематизовано поняття «культурні практики». У сформульованій авторській концепції Ольги Копієвської культурна практика постає як предметно-практична діяльність людини/людей, пов'язана зі створенням або поширенням культурних продуктів (Копієвська О. Р., 2014). Культурна практика зумовлена сферою смислів соціокультурного буття й індивідуального життя людини, а відтак постає основою структуризації культурного простору. Культурні практики визначаються як сукупність механізмів з виробництва (чи продукування) смислів і цінностей. Ця теза може бути продемонстрована формуванням ідентичності національної мілітарної айдентики (Oliveira, Humberto Nuno de, 2024). Дослідниця актуалізує питання динаміки розвитку культурних практик, що потребує концептуалізації проблематики трансформаційних процесів у добу глобалізації та виявлення особливостей глокального та локального розвитку національних культур (Копієвська О. Р., 2018, с. 3).

Зауважимо, що О. Копієвська вносить у дискурс питання взаємодії культурного простору України на глокальному та глобальному рівнях з іншими культурами і засвідчує входження до міжнародного простору культури. Український культурний простір на глобальному рівні представлений творами різних жанрів культури і мистецтва: М. Леонтовича, В. Сільвестрова, М.Скорика, К. Малевича, Д. Бурлюка та багатьох інших достойників. Глобалізація розглядається як складний, суперечливий процес, у якому національні держави і їх суверенітет

вплітаються в транснаціональне як процес «створення» світу шляхом утворення глобальних інституціональних структур та глобальних культурних практик і форм, включаючи всю різноманітність локального. Локальність розглядається як особливість, яка визначає неповторність національних культур, характерним для якої є ідентичність національного. Локальна культура, її практики є ґрунтом для національної ідеї, заснованій на традиціях, ментальності, цінностях (Копієвська О. Р., 2018, с. 4). А отже, локальна культура розуміється у значенні національний культурний простір.

Аналіз дискурсу про поступ культури виявив доповнення концепту національного культурного простору і виникнення нового поняття такого як креативні індустрії. У тексті Стратегії розвитку культури на період до 2030 року схваленій українським урядом 28 березня 2025 року зазначено, що у період з 2016 року поступальний розвиток культури відбувався «шляхом введення в українське правове поле терміну креативні індустрії», що пов'язано із Глобальним індексом інновацій, а про національний культурний простір не згадано, хоча європейський культурний простір визнано. Очевидно, що розробники такого документу не могли оминати таку важливу проблематику як формування національного культурного простору. У меті згаданої стратегії про це побіжно сказано. Метою Стратегії є утвердження культури в Україні як важливої складової української національної ідентичності та безпеки держави, спрямованої на зміцнення національної єдності, збереження та промоцію культурної спадщини, зміцнення людського капіталу шляхом формування цінностей, застосування творчості і самовираження, а також створення основи для відновлення та подальшого розвитку культурного простору, підвищення впізнаваності та конкурентоспроможності держави (Розпорядження Кабінету Міністрів України, 2025).

Виділимо це положення про «створення основи для відновлення та подальшого розвитку культурного простору» і зазначимо, що національний культурний простір створений і існує попри важкі воєнні випробування. Такий погляд авторів стратегії, а це 46 осіб представників державних інституцій і 771 представник неурядових організацій, засвідчує важливу актуальність наукового розгляду проблеми

ідентичності культурного простору як основи національної єдності.

Національний культурний простір у розумінні Інституту культурології Національної академії мистецтв України виглядає як сукупність державної стратегії підтримки розвитку мистецтв, бібліотечної і музейної справи, клубної діяльності, аматорського мистецтва та традиційної культури. Важливо, що до цього простору відноситься регіональна політика та підтримка культур етносів, мовна політика, культурно-мистецька освіта та зв'язки із закордонним українством (Кудерська Н.І., 2014).

Згідно із Законом України «Про культуру» від 2010 року культурний простір України – це сфера, в якій відповідно до законодавства провадиться культурна діяльність і задовольняються культурні, інформаційні та дозвілєві потреби громадян, що охоплює, зокрема, радіо і телебачення, періодичні друковані видання та книговидавничу продукцію, ринок культурних благ, а також культурно-мистецьке середовище (Про культуру, 2010).

Загальнонаціональний культурний простір має задіяти всю територію й усіх громадян України. Він покликаний задовольняти духовно-культурні потреби суспільства, передусім вітчизняним якісним культурним продуктом і національними каналами культурної комунікації; постійно нарощувати присутність українського культурного продукту на ринку й у структурі культурного споживання населенням усіх регіонів України. Він покликаний забезпечити існування розвиненої спільної символічної системи (державної мови, системи вартостей, національної культурної спадщини тощо), які є комунікаційною базою усього українського соціуму, а також інтеграцію української культури та мистецтва в європейський (глокальний рівень) і світовий (глобальний рівень) культурний простір; активне просування українського культурно-мистецького продукту на світовий ринок.

Отже, дослідження просторової парадигми національної культури у глобальному вимірі і концептуалізація поняття «національний культурний простір» дозволяє дійти висновку, що культурний простір являє собою певну концентрацію ціннісно-змістовних, часових, просторово-географічних смислів та вміщує у себе тип культури, що становить ментальність такого

простору, його духовний вміст. Тобто культурний простір можна визначити як інформаційно-емоційне або віртуальне середовище існування людини, яке формується на основі уявних культурних рис певної спільноти і забезпечує певний рівень її самовизначення.

Культурний простір має кордони, величину, здібність до розширення та зменшення, здатний взаємодіяти з іншими культурними просторами. Культурний простір – поліфункціональний, оскільки складається із сукупності відносно самостійних і взаємопов'язаних між собою структур, які реалізують функціонування суспільних систем з метою забезпечення просторового функціонування культури. Культурний простір набуває рис реальності під час зіткнення з явищами іншої культури або відчуття людиною дискомфорту всередині своєї культурної системи.

Взаємодія національних культурних просторів є виявом міжкультурної комунікації на глобальному та глокальному рівнях і є пізнанням національного коду. Міжкультурна комунікація збагачує традиції, цінності, урізноманітнює спільний простір та пропонує спільні пріоритети, може мати форму взаємного пізнання національної ідентичності. Проте, на тлі війни в Україні постає питання існування форм взаємодії культур в яких локальна культура не визнається, або культура меншин асимілюється під тиском державної політики, нав'язуванням певних уявлень про цінності і людину у суспільстві. Така взаємодія набуває форми стирання національної ідентичності локальної культури. Розуміння сутності національного культурного простору як простору ідентичності сприятиме уточненню завдань державної культурної політики.

Наукова новизна. Просторова парадигма ідентичності простору локальної культури в його глобальному вимірі відкриває проблему взаємодії національного культурного простору, його засад і цінностей із іншими просторами культури. Трансгресивний перехід української культури від концептів національної політики радянського періоду до глобального контексту розвитку світової культури відбувається посередництвом міжкультурних комунікацій на основі культурних практик. Взаємодія глобальних трендів розвитку культури та локальних культурних просторів і культур на сучасному

етапі актуалізує проблему агресивності культурного простору, інвазії культур і захисту національного культурного простору.

Висновки. На тлі глобального виміру просторової парадигми української культури спостерігається утвердження ідеї незалежності української держави та вибору європейського цивілізаційного вектору її розвитку як основи розвитку національного культурного простору та його ідентичності. Просторова парадигма національної культури характеризується комплексною взаємодією історичної спадщини, сучасних викликів та стратегічних імперативів, які спільно формують українську національну ідентичність. Цей теоретичний дискурс рішуче виходить за межі статичних, територіальних визначень культури, щоб підкреслити комунікативну, реляційну та безперервно сконструйовану природу культурного простору. Він критично позиціонує досягнення культурної цілісності та єдності не як невід’ємну даність, а як життєво

важливу, хоча й складну, національну мету, що вимагає постійних зусиль у досягненні глобального виміру української культури.

Важливо, що просторова парадигма підкреслює незамінну роль ефективної державної політики, розвитку надійних національних комунікаційних каналів та сприяння вітчизняному культурному виробництву та розвитку культурних індустрій як важливої основи досягнення національної згуртованості та побудови стійкості проти внутрішньої фрагментації і зовнішньої культурної агресії. Цей контекст вимагає не лише продовження академічних досліджень та уточнення теоретичної основи простору української культури у його глобальному вимірі, а й адаптивних та проактивних відповідей для забезпечення сталого розвитку, консолідації та захисту національного культурного простору України як наріжного каменю її суверенітету та ідентичності у європейському культурному просторі.

Список використаних джерел:

- Антропологічний код української культури і цивілізації. О.О. Рафальський (кер. авт. кол.), Я.С.Калакура, В.П.Коцур, М.Ф.Юрій (наук. ред.). К.: ІПіЕНД ім. І.Ф.Кураса НАН України, 2020. Кн.1. 432 с.; Кн.2. 536 с.
- Бродель, Ф. (2014). Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм XV–XVIII ст. Том 1. Структура повсякденності: можливе і неможливе. Перекл. Григорій Філіпчук. Київ: Основи. С.32, 137.
- Гриценко, О. А. (2007). Культурна трансформація в сучасній Україні: основні чинники та загальна характеристика змін. *V Культурологічні читання пам’яті Володимира Подкопаєва «Культурологічний дискурс сучасного світу: від національної ідеї до глобалізаційної цивілізації»*: Зб. матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції, Київ, 1-2 червня 2007 р. К.: Міленіум, С. 20–31.
- Гриценко, О. А. (2019). Культурний простір і національна культура: теоретичне осмислення та практичне формування: монографія. Київ: Інститут культурології НАМ України, 256 с.
- Добровольська, В. В. (2021). Еволюція наукових поглядів щодо поняття культури. *Бібліотекознавство. Документознавство. Інформологія*. № 2. С. 76–87.
- Злобіна, Т. Г. (2009). Роль культурного простору у процесі становлення української політичної нації : дис. ... канд. філос. наук : 21.03.01 ; Нац. ін-т стратег. дослідж. К., 218 с.
- Карпов, В., Сиротинська, Н. (2019). Neuroart: мистецтво пізнання людини. К. НАКККіМ, 80 с.
- Карпов В. В., Бондик О. В., Лимар Г. М., Наумов О. Г. (2020). Мистецтво та антропологія у дискурсі європейських студій. *Культура і сучасність: альманах*. К.: Ідея-Принт, № 1. С. 110 – 117.
- Копієвська, О. Р. (2014). Трансформаційні процеси в культурі сучасної України : моногр. Київ : НАКККіМ, 296 с.
- Копієвська, О. Р. (2018). Трансформаційні процеси в культурних практиках України: глобальний, глокальний контекст та локальні особливості (кінець XX – початок XXI ст.). Дис. док. культурології. 26.00.06. Київ: Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв, 487 с.
- Кравченко, О. В. (2011). Національний культурний простір сучасної України як культурологічна проблема. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, № 11. С. 51–55.
- Кравченко, О. В. (2010). Національний культурний простір як ідентифікаційна модель. *Вісник Харківської державної академії культури*, № 31. С. 4–11.
- Кудерська, Н. І. (2014). Право культурної спадщини. Загальна частина. Київ: НАКККіМ, 260 с.
- Лимар, Г. М. (2023). Антропологія мистецтва українського авангарду першої третини XX століття : дис. ... д-ра філософії... 023 Образотворче мистецтво, декоративне мистецтво, реставрація. Київ, 197 с.
- Методологічні проблеми культурної антропології та етнокulturології. Зб. наук. пр. Київ: Інститут культурології НАМ України, 2011. 480 с.

Олійник, О. М. (2019). Культурний простір, комунікація, місто. *Культура і мистецтво у сучасному світі*. Вип. 20, С. 169–177.

Про культуру: Закон України. URL: <https://www.president.gov.ua/documents/2778vi-12448>

Розпорядження Кабінету Міністрів України від 28 березня 2025 року № 293-р. «Про схвалення Стратегії розвитку культури на період до 2030 року та затвердження операційного плану її реалізації у 2025-2027 роках». URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/293-2025-%D1%80#Text>

Садовенко, С. М. (2021). Хронотоп української народної художньої культури: взаємозв'язок традицій та інновацій. Дис. на здоб. наук. ступ. док. культурології. Київ, НАКККІМ. с. 23.

Троєльнікова, Л. (2010). Культурна спадщина України в контексті формування сучасного художньо-освітнього простору. Вісник ДАКККІМ: наук. журн. К.: Міленіум, 2010. №4. С.79–84.

Феномен української культури: методологічні засади осмислення : [зб. наук. пр.] / [Є. Андрос та ін. ; відп. ред., авт. передм. В. Шинкарук, Є. Бистрицький] ; НАН України, Ін-т філос. К. : Фенікс, 1996. 478 с.

Oliveira, Humberto Nuno de, Lytvyn, Serhii, Karpov, Viktor. (2024). Military decorations of Ukraine for the War / Condecorações Militares da Ucrânia para a Guerra. Lisboa, Academia Falerística De Portugal. 171 p.

References:

Antropolohichniy kod ukrainskoi kultury i tsyvilizatsii (2020). [Anthropological code of Ukrainian culture and civilization] / O.O.Rafalskyi (ker. avt. kol.), Ya.S.Kalakura, V.P.Kotsur, M.F.Yurii (nauk. red.). K.: IPiEND im. I.F.Kurasa NAN Ukrainy, Kn.1. 432 s.; Kn.2. 536 s. [in Ukrainian].

Brodel, F. (2014). Materialna tsyvilizatsiia, ekonomika i kapitalizm XV-XVIII st. [Material civilization, economy and capitalism of the 15th–18th centuries]. Tom 1. Struktura povsiakdennosti: mozhlyve i nemozhlyve. Perekl. Hryhorii Filipchuk. Kyiv: Osnovy. [in Ukrainian].

Hrytsenko, O. A. (2007). Kulturna transformatsiia v suchasni Ukraini: osnovni chynnyky ta zahalna kharakterystyka zmin [Cultural transformation in modern Ukraine: main factors and general characteristics of changes]. V Kulturolohichni chytannia pamiati Volodymyra Podkopaieva “Kulturolohichniy dyskurs suchasnoho svitu: vid natsionalnoi idei do hlobalizatsiinoi tsyvilizatsii”: Zb. materialiv Vseukrainskoi naukovo-praktychnoi konferentsii, Kyiv, 1–2 chervnia. K.: Milenium. [in Ukrainian].

Hrytsenko, O. A. (2019). Kulturnyi prostir i natsionalna kultura: teoretychne osmyslennia ta praktychne formuvannia: monohrafiia [Cultural Space and National Culture: Theoretical Understanding and Practical Formation: Monograph]. Kyiv: Instytut kulturolohii NAM Ukrainy. [in Ukrainian].

Dobrovolska, V. V. (2021). Evoliutsiia naukovykh pohliadiv shchodo poniattia kultur [Evolution of Scientific Views on the Concept of Culture]. *Bibliotekoznavstvo. Dokumentoznavstvo. Informolohiia*. № 2. [in Ukrainian].

Zlobina, T. H. (2009). Rol kulturnoho prostoru u protsesi stanovlennia ukrainskoi politychnoi natsii [The Role of Cultural Space in the Process of Formation of the Ukrainian Political Nation] : dys. ... kand. filos. nauk : 21.03.01 ; Nats. in-t strateh. doslidzh. K. [in Ukrainian].

Karpov, V., Syrotynska, N. (2019). Neuroart: mystetstvo piznannia liudyny. [Neuroart: the art of human cognition]. K. NAKKKiM. [in Ukrainian].

Karpov, V. V., Bondyk, O. V., Lymar, H. M., Naumov, O. H. (2020). Mystetstvo ta antropolohiia u dyskursi yevropeyskykh studii [Art and anthropology in the discourse of European studies]. *Kultura i suchasnist: almanakh*. K.: Ideia-Prynt, № 1. [in Ukrainian].

Kopiiievska, O. R. (2014). Transformatsiini protsesy v kulturi suchasnoi Ukrainy : monohr [Transformational processes in the culture of modern Ukraine: monograph]. Kyiv : NAKKKiM. [in Ukrainian].

Kopiiievska, O. R. (2018). Transformatsiini protsesy v kulturnykh praktykakh Ukrainy: hlobalnyi, hlokalnyi kontekst ta lokalni osoblyvosti (kinets XX – pochatok XXI st.) [Transformational processes in cultural practices of Ukraine: global, glocal context and local features (late 20th – early 21st centuries)]. Dys. dok. kulturolohii. 26.00.06. Kyiv: Natsionalna akademiia kerivnykh kadriv kultury i mystetstv. [in Ukrainian].

Kravchenko, O. V. (2011). Natsionalnyi kulturnyi prostir suchasnoi Ukrainy yak kulturolohichna problema [National cultural space of modern Ukraine as a culturological problem]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv*, № 11. [in Ukrainian].

Kravchenko, O. V. (2010). Natsionalnyi kulturnyi prostir yak identyfikatsiina model [National cultural space as an identification model]. *Visnyk Kharkivskoi derzhavnoi akademii kultury*, № 31. [in Ukrainian].

Kuderska, N. I. (2014). Pravo kulturnoi spadshchyny [Law of cultural heritage]. Zahalna chastyna. Kyiv: NAKKKiM. [in Ukrainian].

Lymar, H. M. (2023). Antropolohiia mystetstva ukrainskoho avanhardu pershoi tretyny XX stolittia [Anthropology of the Art of the Ukrainian Avant-Garde of the First Third of the 20th Century]: dys. ... d-ra filosofii... 023 – Obrazotvorche mystetstvo, dekoratyvne mystetstvo, restavratsiia. Kyiv. [in Ukrainian].

Metodolohichni problemy kulturnoi antropologii ta etnokulturologii. (2011). [Methodological Problems of Cultural Anthropology and Ethnoculturology]. Zb. nauk. pr. Kyiv: Instytut kulturologii NAM Ukrainy. [in Ukrainian].

Oliinyk, O. M. (2019). Kulturnyi prostir, komunikatsiia, misto [Cultural Space, Communication, City]. *Kultura i mystetstvo u suchasnomu sviti*. Vyp. 20. [in Ukrainian].

Pro kulturu: Zakon Ukrainy. [On Culture: The Law of Ukraine]. Retrieved from: <https://www.president.gov.ua/documents/2778vi-12448> [in Ukrainian].

Rozporiadzhennia Kabinetu Ministriv Ukrainy [Order of the Cabinet of Ministers of Ukraine] vid 28 bereznia 2025 roku № 293-r. «Pro skhvalennia Stratehii rozvytku kultury na period do 2030 roku ta zatverdzhennia operatsiinoho planu yii realizatsii u 2025-2027 rokakh». Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/293-2025-%D1%80#Text> [in Ukrainian]

Sadovenko, S. M. (2021). Khronotop ukrainskoi narodnoi khudozhnoi kultury: vzaiemozv'iazok tradytsii ta innhovatsii [Chronotope of Ukrainian folk art culture: the relationship between traditions and innovations] Dys. na zdob. nauk. stup. dok. kulturologii. Kyiv, NAKKKIM. [in Ukrainian].

Troielnikova, L. (2010). Kulturna spadshchyna Ukrainy v konteksti formuvannia suchasnoho khudozhno-osvitnoho prostoru [Cultural heritage of Ukraine in the context of the formation of a modern artistic and educational space]. Visnyk DAKKKIM: nauk. zhurn. K.: Milenium. №4. [in Ukrainian].

Fenomen ukrainskoi kultury: metodolohichni zasady osmyslennia [The phenomenon of Ukrainian culture: methodological principles of understanding] : [zb. nauk. pr.] (1996). / [Ye. Andros ta in. ; vidp. red., avt. peredm. V. Shynkaruk, Ye. Bystrytskyi] ; NAN Ukrainy, In-t filos. K. : Feniks. [in Ukrainian].

Oliveira, Humberto Nuno de; Lytvyn, Serhii; Karpov, Viktor. (2024). Military decorations of Ukraine for the War / Condecorações Militares da Ucrânia para a Guerra. Lisboa, Academia Falerística De Portugal [in English/Portugal].

Дата надходження статті: 30.10.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Русаков Сергій Сергійович,
*кандидат філософських наук, доцент,
професор кафедри культурології,
богослов'я та релігієзнавства
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0002-8494-9445
s.s.rusakov@udu.edu.ua*

КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ У СУЧАСНОМУ АРТРИНКУ УКРАЇНИ: ФОРМУВАННЯ ЦІННОСТІ МИСТЕЦТВА ЯК ПРОЦЕС СМИСЛОТВОРЕННЯ

Автор здійснює культурологічний аналіз сучасного артринку України крізь призму культурних практик як механізмів формування культурної цінності мистецтва. Артринки розглядаються не як сукупність подій або економічних транзакцій, а як культурне поле, в рамках якого значущість мистецтва формується через регулярні практики інтерпретації, відбору, презентації та сприйняття. Особливу увагу приділено подієвому рівню сучасного артринку, який аналізується як автономна форма публічної актуалізації та інтенсифікації культурної цінності. Показано, що в умовах незавершеної інституціоналізації українського артринку культурна цінність не набуває стійкості сама собою, а постає як складний процес смислотворення, що потребує постійного відтворення практик підтримки значущості. Запропонований підхід дає змогу осмислити артринки України як культурний інститут в процесі становлення, де подієвий рівень співіснує з мінливістю критеріїв культурного визнання, а значущість мистецтва формується як результат взаємодії експертного посередництва, просторових і організаційних форм, публічного сприйняття та довіри. Аргументація спирається на аналіз подієвих, інституційних, експертних та рецептивних культурних практик сучасного українського артринку.

Ключові слова: культурні практики; артринки; культурна цінність; подієва культура; культурне визнання; смислотворення; артсвіт; експертне посередництво.

Rusakov Serhii,
*PhD in Philosophy, Associate Professor,
Professor at the Department of Cultural Studies,
Theology and Religious Studies,
Drahomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0002-8494-9445
s.s.rusakov@udu.edu.ua*

CULTURAL PRACTICES IN THE CONTEMPORARY UKRAINIAN ART MARKET: THE FORMATION OF ARTISTIC VALUE AS A PROCESS OF MEANING-MAKING

The author offers a cultural-studies analysis of the contemporary Ukrainian art market through the lens of cultural practices understood as mechanisms for the formation of the cultural value of art. The art market is examined not as a set of events or economic transactions, but as a cultural field within which the significance of art is shaped through regular practices of interpretation, selection, presentation, and reception. Particular attention is given to the event-based level of the contemporary art market, analysed as an autonomous form of public actualization and intensification of cultural value. The article shows that, under conditions of the still-incomplete institutionalization of the Ukrainian art market, cultural value does not acquire stability on its own but emerges as a complex process

of meaning-making that requires the continuous reproduction of practices sustaining significance. This approach makes it possible to conceptualize the Ukrainian art market as a cultural institution in the process of formation, where the event-based level coexists with the variability of criteria of cultural recognition, and where the significance of art is produced through the interaction of expert mediation, spatial and organizational forms, public reception, and trust. The argument is based on an analysis of event-based, institutional, expert, and receptive cultural practices in the contemporary Ukrainian art market.

Key words: cultural practices, art market, cultural value, event-based culture, cultural recognition, meaning-making, art world, expert mediation.

Вступ. Сучасний артринок відзначається розвиненою подієвою культурою, де переважає календар ярмарків, виставок і бієнале, а не стабільні критерії культурного визнання. У такому середовищі публічна присутність визначається інтенсивністю подій, тоді як довготривале визнання лишається нестійким. Подія виконує функцію тимчасового залучення, сприяючи входженню митців і творів мистецтва у публічну сферу, без переходу до стійкої ціннісно-сислової актуалізації.

С. Бауманн пише, що «прийняття аудиторією того, що діяльність артсвіту є легітимною культурою, високим або популярним мистецтвом, становить головний показник успіху артсвіту» (Baumann, 2007, р. 52). Однак така форма успіху стосується визнання артсвіту як соціального простору, а не стабільного культурного визнання окремих митців і творів. Відповідно культурна значущість мистецтва не впливає з факту участі у події або з інтенсивності публічної уваги, а формується через процеси смислотворення та культурного визнання.

У сучасному українському артринку ці процеси набувають особливої виразності. Як зауважує Т. Міронова, ключові інституції артринку орієнтовані передусім на приватні продажі та просування художників. Водночас, як показують дослідження світового артринку, сама участь у престижних подіях не гарантує стійкого культурного визнання. На перетині інтенсивної подієвої актуалізації та мінливості критеріїв значущості проявляється структурна проблема: культурна цінність мистецтва формується як складний процес смислотворення, що потребує постійного відтворення практик інтерпретації, відбору та рецепції.

Артринок розглядається нами як ціннісно-сисловий простір, в якому значущість мистецтва формується через взаємодію культурних практик. Це обумовлює необхідність звернення до попередніх досліджень, присвячених культурним практикам, механізмам визнання

та процесам формування культурної цінності мистецтва.

Аналіз досліджень і публікацій. Проблематика формування культурної цінності мистецтва розглядається в рамках соціології мистецтва, теорії соціальних практик і cultural studies. У працях С. Бауманна артсвіт аналізується як простір легітимації, де результати художньої діяльності формуються через процеси колективного узгодження. Н. Гайніх розглядає культурну значущість як результат процедур визнання та встановлення символічних меж, а не як внутрішню властивість об'єкта.

У культурологічних дослідженнях культурна цінність дедалі частіше осмислюється як процес смислотворення. П. Казшинська визначає її як інтерсуб'єктивно обґрунтований результат комунікативних практик, в рамках яких агенти узгоджують значущість мистецтва. Теорія соціальних практик (Т. Schatzki, А. Reckwitz) підкреслює, що культурні смисли та норми формуються через повторювані дії, інтерпретації та форми взаємодії.

Дослідження сучасного артринку (М. Ciotti, В. Cnossen, N. Bencherki, R. Kłeczek, M. Hajdas) показують, що культурна значущість мистецтва виникає як ефект взаємодії інституційних, експертних і рецептивних практик. В українському контексті окремі аспекти функціонування артринку аналізуються у працях Т. Міронової та інших дослідників, однак подієвий рівень артринку та його роль у формуванні культурної цінності мистецтва залишаються недостатньо осмисленими.

Мета статті полягає у культурологічному аналізі сучасного артринку України крізь призму культурних практик як механізмів формування культурної цінності мистецтва. У статті подієвий рівень розглядається не як самодостатній об'єкт, а як середовище інтенсифікації культурних практик, через які формується культурна цінність мистецтва.

У статті розрізняються кілька взаємопов'язаних понять. Під смислотворенням

розуміється процес узгодження значень в рамках культурних практик. Культурна цінність постає як результат цих процесів, тобто як інтерсуб'єктивно обґрунтована значущість мистецтва. Культурне визнання позначає соціальні механізми підтвердження цієї значущості в рамках артринку. Натомість значущість використовується як операційне поняття для опису того, як цінність проявляється і функціонує в конкретних подієвих, інституційних та рецептивних практиках.

Методологічну основу статті становить культурологічний підхід, поєднаний з теорією соціальних практик і соціологією мистецтва. Дослідження ґрунтується на якісному аналізі подієвих, інституційних, експертних і рецептивних практик сучасного українського артринку та інтерпретаційному аналізі окремих кейсів. Це дає змогу розглядати культурну цінність мистецтва як результат взаємодії практик смислотворення і культурного визнання.

Виклад основного матеріалу. Поняття культурних практик увійшло в академічний обіг в рамках британських Cultural Studies у 1970-х роках завдяки працям представників Бірмінгемської школи (Копієвська, 2019), а згодом було переосмислене в різних теоретичних традиціях. У нашій статті культурні практики розглядаються як повторювані форми діяльності та залученості, через які індивіди та спільноти включаються в культурні взаємодії та відтворюють усталені способи дії та інтерпретації. Йдеться не про нормативні уявлення про цінність, а про фактичні способи культурної участі, що структурують повсякденну та інституційну взаємодію та забезпечують відносну стабільність культурних смислів (Олійник, 2023).

У сучасній теорії практика розуміється не як абстрактна ідея, а як рутинізована соціальна дія, що поєднує поведінку, способи розуміння та взаємодію між учасниками культурного простору. Дослідницький інтерес зосереджується на тих повторюваних практиках, які формують приналежність до культурного середовища і стабілізують уявлення про значущість (Демчук Р., Олійник О., Буценко О., Король Д., Богуцький А., 2024). У працях Теодора Шацькі, наприклад, практика розглядається як впорядкована конфігурація дій, смислів, норм і матеріальних елементів, що відтворюється в часі та утримує соціальний порядок без зведення його ані до

інституцій, ані до суб'єктивних намірів (Schatzki, 2002); підхід Андреаса Реквіца загострює увагу на тому, що практики є носіями культурних смислів і нормативних очікувань, які структурують сприйняття, оцінювання та інтерпретацію соціальної реальності (Reckwitz, 2002). Для аналізу мистецтва це означає, що культурна цінність не може бути пояснена як внутрішня властивість твору або як зовнішнє підтвердження, яке механічно надається інституцією чи форматом, адже цінність виникає як ефект практик, а саме як певні способи дивитися, добирати, писати, розташовувати в просторі, сперечатись, довіряти чи відмовляти в довірі.

Практика охоплює не лише інтерпретацію та показ мистецтва, а й матеріальні дії: монтаж, освітлення, тексти, маршрути відвідувачів, зустрічі з аудиторією. Ці елементи формують умови значущості, визначаючи, що можна побачити та інтерпретувати.

Культурні практики як механізми формування культурної цінності дозволяють досягнути її часову природу. На відміну від економічної вартості, що фіксується в цінах і транзакціях, культурна цінність має нормативний і реляційний характер (Heinich, 2012), адже вона завжди «про відношення» (наприклад, до інших творів і мов, до історій, до спільнот, до очікувань) і здійснюється через критерії, які не завжди проговорені, але працюють як усталені практики. Узгодження смислів відбувається, наприклад, через порівняння, цитування, прив'язування до історій, уточнення контексту, повернення до роботи в іншому середовищі. Тут важлива не «кількість подій», а повторюваність дії, що утримує значення в обігу; культурне визнання часто працює як поступове утвердження значущості для конкретної спільноти.

У сучасних дослідженнях артсвіту наголошується, що культурна значущість мистецтва формується не як прямий наслідок подієвої видимості чи інституційної присутності, а як результат узгодження інтерпретацій, практик і форм визнання. З цієї перспективи участь у престижних виставках або інтенсивна публічна репрезентація не гарантують стабільності культурної цінності, оскільки остання постає як процес, що потребує постійного відтворення в практиках інтерпретації, оцінювання та рецепції. У сучасному українському артринку ця напруга між подієвою

актуалізацією та нестійкістю критеріїв значущості проявляється особливо виразно і вимагає розгляду артринку як простору смислотворення та культурного визнання. Як зауважує Т. Міронова, «галереї, центри сучасного мистецтва та аукціонні будинки налаштовані зараз передусім на приватні продажі та просування сучасних художників» (Міронова, 2023, с. 116). Схожу логіку простежує і Мануела Чіотті, яка, аналізуючи способи визнання мистецтва в глобальному артринку, пише, що «з аналітичної точки зору, одного лише твердження, що художник виставлявся на Art Basel, недостатньо» (Ciotti, 2020, р. 223). На перетині між інтенсивною подієвою актуалізацією та мінливістю критеріїв цінності проявляється структурна проблема сучасного артринку. Культурна значущість мистецтва не впливає з факту присутності у події, а формується через процеси смислотворення та колективного визнання, що підтверджує Патриція Казшинська, зазначаючи, що «у підсумку культурна цінність конституюється через смислотворення» (Kaszynska, 2025, р. 1).

В рамках такого підходу культурна цінність розглядається не як властивість твору, а як результат взаємодії між учасниками артринку. За визначенням П. Казшинської, вона є «комунікативним зусиллям смислотворення, у рамках якого множинні агенти погоджують значущість у світлі певних соціокультурних норм» (Kaszynska, 2025, р. 9). У соціології мистецтва Наталі Гайніх культурна значущість розглядається як нормативно і контекстуально зумовлена, залежна від способів визнання та символічних меж, а не як внутрішня властивість об'єкта (Heinich, 2012). У подієвій динаміці артринку ці процеси набувають особливої інтенсивності, адже оцінювання і визнання не функціонують як ізольовані механізми. Цінності, в рамках теорії практик, розуміються як спільні норми, що спрямовують дії та способи говоріння учасників взаємодії, а не як індивідуальні уподобання або суб'єктивні переживання (Schatzki, 2002; Reckwitz, 2002; Kłeczek & Hajdas, 2024).

Висока подієва насиченість створює враження, що культурна значущість отожднюється з публічною репрезентацією, наприклад, з тим, що відбулось, продемонстровано, прокоментовано, зафіксовано та включено до афіші. Водночас така логіка ігнорує структурну

опосередкованість процесів культурного визнання. Як зауважує Наталі Гайніх, «слід припинити вірити, що справжня творчість безпосередньо переходить з майстерні художника до ока глядача» (Heinich, 2012, р. 701). Подієва сцена надає лише тимчасовий спосіб публічності, в якому рамки уваги та мови оцінювання задаються інституціями, кураторськими підходами, професійною критикою і способами презентації.

Між подієвим темпом і темпом смислотворення не працює логіка «раз і назавжди», адже культурна значущість не є стабільно закріпленою, а щоразу вибудовується у процесах надання значень. Смислотворення тут не зводиться до зовнішнього «пояснення» твору, а означає спосіб, в який артсвіт узгоджує форми уваги, тобто визначає, що вважається змістовним питанням, аргументом або, навпаки, символічним жестом. Оцінювання і визнання, в рамках подієвого рівня артринку, не функціонують як ізольовані механізми: «динаміки оцінювання і валідації було непросто розплутати: фактично вони підсилювали одна одну» (Ciotti, 2020, р. 223). Така логіка взаємопідсилення узгоджується з підходом С. Бауманна, який пропонує мислити результати в артсвітах не в термінах бінарної опозиції «успіх / провал», а як безперервний процес: «виносячи поняття консенсусу на передній план у розумінні успіху, я пропоную спосіб осмислення результатів у мистецьких світах як континуальних, а не дихотомічних» (Baumann, 2007, р. 61). Відповідно, культурну цінність слід розуміти як «нормативну, інтерпретативну (герменевтичну) та інтерсуб'єктивно обґрунтовану» (Kaszynska, 2025, р. 8), що постійно відтворюється в конкретних культурних практиках.

Смислотворення не зводиться до консенсусу. Значущість може виникати як із підтримки, так і з конфлікту, якщо останній набуває форми культурних практик. Під час формування культурної цінності значущість є не «сумою думок», а домовленістю, що не знімає питання про власну культурну обґрунтованість і принципово не зводиться до економічної вартості.

Подієвий рівень артринку потребує окремого культурологічного аналізу, адже подія функціонує як форма публічної актуалізації, в якій культурні практики інтенсифікуються, стають видимими і підлягають колективній оцінці.

Вона не просто «показує» мистецтво, а задає межі участі, через які значущість стає соціально розпізнаваною (Cnossen & Bencherki, 2023).

Подієві формати не створюють культурної цінності безпосередньо, але інтенсифікують ті практики, що вже діють в артсвіті, створюючи особливу ситуацію публічного надання значущості. Подієвий рівень артринку також виробляє критерій значущості, зокрема критерій новизни, через який календар часто витісняє складне прочитання на користь наступної «актуальності». Відповідно подієва значущість може існувати як тимчасова «бульбашка», що потребує постійного відтворення і не гарантується самим фактом події (Lecler, 2024) і підтверджується дослідженнями подієвих форматів у сучасному мистецтві (Ciotti, 2023; Lecler, 2024).

На початку 2010-х років український артринк звернувся до формату бієнале як до способу публічної актуалізації культурної значущості. Міжнародна бієнале сучасного мистецтва ARSENALE 2012 у столичному Мистецькому Арсеналі стала спробою включення української артсцени у світовий артконтекст, концентруючи на певний час увагу медіа, інституцій і міжнародних фахівців. В такому подієвому форматі значущість формувалась завдяки масштабу, одночасності та символічній значущості присутності, а не через тривале відтворення практик інтерпретації чи рецепції. Подальша нестабільність проведення заходу, зокрема відкладення другої бієнале у 2014 році та її реорганізація у 2015-му, виявила межі подієвого способу визнання. Таким чином, інтенсивна публічна актуалізація не трансформувалась у стабілізовану культурну цінність поза межами самої події.

Для українського артринку, що перебуває в умовах незавершеної інституціоналізації, напруга між подієвістю та практиками є визначальною. У ситуації, де «стабільність» виглядає більш мрією про нормалізацію, ніж досвідом, культурна цінність формується як послідовність актів довіри і сумніву. У такому контексті артринк розглядається як культурний простір, в якому значення виробляються, випробовуються і переозначуються. Визнання в цьому середовищі не є нагородою за одноразову присутність, а постає як нетривка сукупність практик, здатна триматися лише доти,

доки відтворюються практики смислотворення.

У дискусіях про культурну цінність поширені два спрощення: естетичний есенціалізм, що зводить значущість до «якості», та інституційний автоматизм, коли формат або платформа автоматично надають визнання. В українському контексті обидва підходи регулярно дають збій.

Дискусії про сучасне мистецтво є складовою процесів формування культурної цінності. Наталі Гайніх стверджує, що відторгнення, іронія та звинувачення в «несправжності» або «порожнечі» можна розглядати як форми нормативного реагування, через які в просторі мистецтва окреслюються символічні межі допустимого та недопустимого (Heinich, 2012). Коли критичне неприйняття набуває мови, повторюється і входить в публічні обговорення, воно теж бере участь у встановленні кордонів того, що саме вважати мистецтвом і якої роботи воно вимагає від глядача. В українському артринку повторювані практики інтерпретації, відбору, презентації та рецепції виконують компенсаторну функцію, адже вони тимчасово підтримують відносну узгодженість в ситуації інституційної нестабільності (Русаков, 2019), однак не стабілізують її остаточно, зокрема там, де підтвердження значущості спирається на персональні репутації й не встигає перетворитися на тривалі процедури.

Проблема тривалості культурної значущості в українському артринку особливо виразно проявляється у сфері культурної пам'яті, де відсутність музею сучасного мистецтва та систематизованих колекцій тривалий час унеможлилювала передачу значущості між поколіннями. Ініціативи 2010-х років, спрямовані на створення цифрових архівів і концептуалізацію Музею сучасного мистецтва, формують практику архівування як механізм забезпечення тяглості: збір, оцифрування і повторна презентація матеріалів про українське мистецтво формують інфраструктуру повернення до подій і творів. У такому контексті архівування не «надає» значущість, а протидіє її провисанню, перетворюючи фрагментарні спогади, приватні колекції та розрізнені документи на спільний ресурс колективного узгодження смислів, адже саме через такі тривалі практики фіксації і перевірки стає можливим підтримання культурної значущості поза подієвими піками та індивідуальними репутаціями.

Окремий часовий вимір проявляється у практиках залучення аудиторії. Навчитись цінувати сучасне мистецтво означає навчитись входити у певний спосіб уваги, де «незрозуміле» не обов'язково є «порожнім», а дискомфорт може бути частиною досвіду. Повторювані форми взаємодії з публікою, наприклад, медіації, екскурсії, дискусії, тексти, визначають траєкторію погляду і формують звички інтерпретації, тобто працюють як механізми виробництва критеріїв культурної значущості (Kłeczek & Hajdas, 2024).

Показовим прикладом культурної практики є освітня програма платформи «Ізоляція» (Донецьк, 2010–2014), що діяла як регулярний медіаційно-освітній формат при виставковій інституції. Лекції, публічні дискусії, авторські екскурсії та зустрічі з митцями супроводжували виставкові проекти, формуючи для публіки стійкий контекст взаємодії з сучасним мистецтвом. У цьому випадку рецепція не зводилась до одностороннього відвідування події, а відтворювалася як практика залучення, в рамках якої аудиторія поступово опановувала прийнятні способи уваги та інтерпретації. Таким чином, значущість мистецтва тут не задавалася наперед експертною номінацією і не виникала автоматично з подієвої видимості, а формувалась через повторювані практики навчання уваги, робота з неоднозначністю та включення мистецтва в колективні форми обговорення. Саме ця повторюваність дає змогу розглядати аудиторію не як пасивного споживача, а як співучасника процесів культурного визнання. Хоча цей приклад не фокусується на комерції чи відвідуваності, його роль в артринку опосередкована через становлення підготовленої, зацікавленої публіки, адже арттринок складається не лише з митців і продавців, але й з публіки, яка надає мистецтву цінність своїм інтересом і розумінням.

Процеси культурного визнання мистецтва в сучасному артринку здійснюються через сукупність культурних практик експертного посередництва. У цьому сенсі важливою є роль функціонерів артринку як активних агентів регуляції: в українському контексті саме вони, за спостереженням Т. Міронової, «задають тон та регулюють процеси розвитку сучасного мистецтва» (Міронова, 2023, с. 117). Кураторство, мистецька критика, експозиційні рішення та публічні інтерпретації формують рамки,

у межах яких мистецтво стає значущим. Центральним тут є епістемічний авторитет, зокрема здатність пропонувати інтерпретації, які визнаються переконливими певною спільнотою. Водночас апеляція до історії мистецтва та до ринкових індикаторів може функціонувати як механізм відтворення асиметрії знання між домінуючими інституціями та ширшою публікою, закріплюючи нерівний доступ до авторитетних інтерпретацій і критеріїв значущості (Brown, 2023).

У сучасному українському артринку форми експертного посередництва часто здійснюються через регулярні процедури відбору і публічного підтвердження культурної значущості, зокрема у форматах премій і конкурсних програм, що поєднують експертне рішення з виставковим і медійним підтвердженням. Премія PinchukArtCentre, заснована як перша національна приватна нагорода для молодих художників, закріплює практику конкурсного відбору, в рамках якої культурна значущість формується через рішення експертного журі, виставкову презентацію та подальше включення окремих імен у міжнародні артмайданчики. Водночас залежність цього способу визнання від приватної ініціативи означає, що закріплення культурної значущості лишається умовним, адже тримається на безперервності практик відбору і підтвердження, але не гарантована інституційно, а тому потребує подальшого відтворення в інших практиках, зокрема, критичних, інституційних і рецензійних. У ширшому контексті це увиразнює взаємозв'язок інституційного і подієвого вимірів, який не зводиться до простого «або-або».

Епістемічний авторитет в артсвіті працює як практика визнання, а не як титул. Відповідно він не лише формулюється дискурсивно, а й матеріалізується через просторові, тілесні та організаційні форми взаємодії, в яких легітимність мистецтва формується в конкретних ситуаціях (Cnossen & Bencherki, 2023). Авторитет потребує повторення, здатності щоразу пропонувати інтерпретації, що витримують заперечення, розширюють словник поля, не руйнуючи його. Коли поле поляризується, процеси культурного визнання можуть набувати форми публічного конфлікту навколо критеріїв значущості, в якому саме право визначати межі мистецтва стає предметом суперечки (Heinich, 2012). В такій

ситуації важливі не лише аргументи, а й спосіб їх подання: тональність, дистанція чи близькість, демонстрація обізнаності, добір прикладів. Авторитет формується саме через ці форми.

Водночас авторитет в артсвіті ніколи не є суто дискурсивним. Матеріальні і просторові форми відіграють у практиках формування значущості визначальну роль, адже експозиційні формати, архітектура виставкового простору, тексти і сценарії сприйняття беруть участь у формуванні авторитету інтерпретації нарівні з коментарями експертів. Як показують дослідження практик легітимації, значущість формується не як результат зовнішнього визнання, а як ефект конкретних дій, в яких норми мистецтва відбуваються безпосередньо в процесі показу, участі та взаємодії (Cnossen & Bencherki, 2023). Навіть спосіб написання експонатної етикетки може визначати, чи твір сприйматиметься як «важливий», «документальний», «іронічний» або «відсторонений», адже текст у просторі не лише пояснює, а й розподіляє відповідальність за смисл і тим самим задає, який тип уваги очікується та який вважається легітимним.

У цьому контексті простір виступає співворцем авторитету. «Нейтральний» виставковий зал, адаптований історичний інтер'єр, індустриальна локація або публічний простір задають різні очікування: що вважати «мистецьким» жестом, «документом», «актом пам'яті» чи «грою». Один і той самий твір може виглядати радикально по-різному залежно від того, чи підсилює простір його претензію на автономність, підкреслює контекстуальність або змушує сприймати його як фрагмент ширшого наративу. Тому значущість формується розподілено, адже вона складається з практик, в яких інтерпретація набуває конкретної форми.

Подієвий рівень артринку робить розподілене формування значущості особливо відчутним. Артярмарок, наприклад, створює ефект спільності, але водночас стає сценою розподілу ролей: хто говорить, хто мовчить, хто має право «назвати» роботу важливою. Публічні обговорення задають рамки дискусії, відсікаючи частину можливих читань як «непрофесійні», «занадто емоційні» або «некомпетентні». Каталоги і пресрелізи пропонують мовні матриці, які потім відтворюються в медіа та повсякденних розмовах, створюючи видимість узгодженості. Проблема починається там, де формула

стає заміником роботи, адже загальні формули працюють як швидкий доступ, але водночас розмивають предметність.

Входження у міжнародний контекст розширює можливості включення українського мистецтва до глобального артсвіту (Міронова, 2023, с.120), але водночас здатне стандартизувати критерії значущості. Тоді «значуще» починає збігатись з «перекладним», а «неперекладне» – з «недостатньо сформульованим».

Процес культурного визнання виявляється не одноразовим результатом, а тривалою роботою з підтримання довіри, оскільки культурна цінність, за визначенням П. Казшинської, є «інтерсуб'єктивно обґрунтованою, а не об'єктивно верифікованою» (Kaszynska, 2025, p. 8). Довіра не задається заздалегідь і не гарантована жодним форматом, адже вона вибудовується через послідовні акти посередництва. Якщо інтерпретації занадто універсальні і «занадто правильні», вони не підсилюють значущість, а згладжують її, так як арттвір розчиняється в загальних фразах і перестає бути предметом точного погляду. Надто закрита інтерпретація, зрозуміла лише вузькому колу, створює ефект «внутрішнього ринку» значень, де визнання циркулює в рамках обмеженої спільноти. Такі ситуації є не помилками окремих авторів, а регулярними практиками, характерними для мистецького середовища без усталеної аудиторії.

Приватний сегмент артринку України демонструє, що механізми формування значущості працюють не лише в «офіційних» інституціях. Розгляд приватного сегмента як середовища культурних практик показує, що «приватне» тут не є суто економічною категорією, а визначається способами організації показу, репрезентації та формами публічності (Міронова, 2023). Приватні ініціативи можуть бути джерелом інтенсивної подієвості і водночас середовищем, в якому формування значущості залежить від конкретного стилю посередництва: від того, як вибудовується авторитет, як організовується простір і показ та як підтримується повторюваність.

Практики взаємодії з мистецтвом – від індивідуального перегляду до колективного обговорення – входять до механізму формування значущості і беруть участь у процесі культурного визнання. Публіка не є однорідною, адже в ній співіснують різні способи довіри, різні темпи прийняття критеріїв і різні межі терпимості до

неоднозначності. Тут практики залучення аудиторії функціонують як форми навчання та формування уваги, що поступово розвивають здатність працювати зі складністю сучасного мистецтва, формуючи прийнятні способи інтерпретації та оцінювання в рамках конкретного культурного середовища (Kłeczek & Hajdas, 2024).

Водночас важливою є автономність подієвого рівня артринку. Подія пришвидшує сприйняття, адже змушує реагувати «поки триває» і створює відчуття невідкладності. Практики, що роблять культурну цінність більш стійкою, потребують іншого темпу – повернення, повторного перегляду, зіставлення, перепрочитання, здатності витримувати паузи. Коли подієвий темп охоплює все артсередовище, легітимація починає функціонувати як серія екстрених процедур: швидко сформулювати, швидко погодитись або відкинути, швидко перейти до наступного. Після завершення події ці процедури обриваються, і культурна цінність знову стає надто мінливою, щоб утримуватись без повторення.

Висновки. Культурна цінність мистецтва у сучасному артринку України постає як результат смислотворення та культурного визнання, а не як похідна подієвої видимості чи інституційної номінації. Регулярні практики інтерпретації, відбору та презентації створюють умови, за яких мистецтво набуває значущості, залишаючись відкритим до перегляду.

Розглянуті приклади показують, що в сучасному артринку України культурна значущість мистецтва формується не в рамках одного

формату чи інституційного рішення. Вона постає як мінлива, але відтворювана взаємодія подієвої інтенсифікації, експертного посередництва та практик рецепції, жодна з яких окремо не забезпечує тривалості культурного визнання. Подієвий рівень артринку, зберігаючи автономний аналітичний статус, функціонує як простір інтенсифікації цих процесів, але не замінює їх: він створює ситуації, у яких значення стають видимими і спірними, і може породжувати короткі «бульбашки» подієвого визнання, що потребують постійного оновлення. В українському контексті, де інституційне становлення лишається незавершеним, співвідношення між подієвою активністю та нестабільністю критеріїв цінності стає способом опису самого середовища, адже значущість тут не демонструється наперед, а щоразу формується і перевіряється на публічній сцені. Культурне збагачення та формування значущості пов'язані з трансформацією соціальних практик, адже, як підсумовують дослідження практик у сфері сучасного мистецтва, «культурне збагачення досягається через трансформацію соціальних практик» (Kłeczek & Hajdas, 2024, p. 260). Подія створює момент посиленої уваги, тоді як практики – це те, що триває після її завершення: звички інтерпретації, мова опису, способи організації простору, здатність підтримувати увагу поза ритмом подій. Там, де повторення зберігається, культурна цінність не фіксується раз і назавжди, але набуває здатності зберігатися попри зміну подієвих ритмів.

Список використаних джерел:

- Демчук Р., Олійник О., Буценко О., Король Д., Богуцький А. (2024). Культурні практики в контексті модерних тенденцій глобалізації. К.: Ін-т культурології НАМ України. 190 с.
- Копієвська О.Р. (2019). Культурні практики в дискурсі Cultural Studies. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, (2), 49–53. <https://doi.org/10.32461/2226-3209.2.2019.175374>
- Міронова, Т. (2023). Функціонери сучасного українського арт-ринку: діяльність приватного арт-сегмента. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку*, (43), 116–121. <https://doi.org/10.35619/ucpmk.vi43.594>
- Олійник О.С. (2023). Культурні практики як форма активного культурного споживання. *Культурологічна думка*. Том 24, № 2. С.134–142 <https://doi.org/10.37627/2311-9489-24-2023-2.134-142>
- Русаков, С. С. (2019). Феномен арт-ринку як проблема сучасної культурології. *Культурологічна думка*, Том 16 №2 (2019), 175–183. <https://doi.org/10.37627/2311-9489-16-2019-2.175-183>
- Baumann, S. (2007). A general theory of artistic legitimation: How art worlds are like social movements. *Poetics*, 35(1), 47–65. doi:10.1016/j.poetic.2006.06.001
- Brown, K. (2023). Art markets, epistemic authority, and the institutional curation of knowledge. *Cultural Studies*, 37(4), 626–646. <https://doi.org/10.1080/09502386.2022.2030777>
- Ciotti, M. (2023). A mandala of value: A granular approach to art valuation across geopolitical fragments. In *Global Art in Local Art Worlds*. Routledge. DOI: 10.4324/9781003128908-22
- Cnossen, B., & Bencherki, N. (2023). Artful legitimacy: The role of materiality in practices of legitimation. *Organization Studies*, 44(7), 919–938. <https://doi.org/10.1177/01708406221142962>

- Heinich, N. (2012). Mapping intermediaries in contemporary art according to pragmatic sociology. *European journal of cultural studies*, 15(6), 695–702. <https://doi.org/10.1177/1367549412450634>
- Kaszynska, P. (2025). Cultural value as meaning-making. *Cultural Trends*, 34(4), 463–477. <https://doi.org/10.1080/09548963.2024.2381767>
- Kłeczek, R., & Hajdas, M. (2024). Transforming practices of co-creating values in a contemporary art exhibition. *Qualitative Market Research: An International Journal*, 27(2), 254–279. <https://www.emerald.com/qmr/article-pdf/27/2/254/9611483/qmr-05-2022-0084.pdf>
- Lecler, R. (2024). Déclin, mort et survie des salons internationaux Un imaginaire exclusif de la mondialisation. *Terrains & travaux*, 44(1), 33–56. <https://doi.org/10.3917/tt.044.0033>.
- Reckwitz, A. (2002). Toward a theory of social practices: A development in culturalist theorizing. *European Journal of Social Theory*, 5(2), 243–263. <https://doi.org/10.1177/13684310222225432>
- Schatzki, T. R. (2002). *The site of the social: A philosophical account of the constitution of social life and change*. Penn State University Press. <https://doi.org/10.5325/j.ctv1rnpjpt>

References:

- Demchuk, R., Oliinyk, O., Butsenko, O., Korol, D., Bohutskyi, A. (2024). Kulturni praktyky v konteksti modernykh tendentsii hlobalizatsii [Cultural practices in the context of modern globalization trends]. Kyiv: Instytut kulturolohii NAM Ukrainy. [in Ukrainian].
- Kopiiivska, O. R. (2019). Kulturni praktyky v dyskursi Cultural Studies [Cultural practices in the discourse of Cultural Studies]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadrov kultury i mystetstv [Bulletin of the National Academy of Managerial Staff of Culture and Arts]*, (2), 49–53. <https://doi.org/10.32461/2226-3209.2.2019.175374> [in Ukrainian].
- Mironova, T. (2023). Funktsionery suchasnoho ukrainskoho art-rynku: diialnist pryvatnoho art-sehmenta [Functionaries of the contemporary Ukrainian art market: activity of the private art segment]. *Ukrainska kultura: mynule, suchasne, shliakhy rozvytku [Ukrainian culture: past, present, ways of development]*, (43), 116–121. <https://doi.org/10.35619/ucpmk.vi43.594> [in Ukrainian].
- Oliinyk, O. S. (2023). Kulturni praktyky yak forma aktyvnoho kulturnoho spozhyvannia [Cultural practices as a form of active cultural consumption]. *Kul'turolohichna dumka [Cultural Thought]*, 24(2), 134–142. <https://doi.org/10.37627/2311-9489-24-2023-2.134-142> [in Ukrainian].
- Rusakov, S. S. (2019). Fenomen art-rynku yak problema suchasnoi kulturolohii [The art market as a problem of contemporary cultural studies]. *Kul'turolohichna dumka [The Culturology Ideas]*, 16(2), 175–183. <https://doi.org/10.37627/2311-9489-16-2019-2.175-183> [in Ukrainian].
- Baumann, S. (2007). A general theory of artistic legitimation: How art worlds are like social movements. *Poetics*, 35(1), 47–65. <https://doi.org/10.1016/j.poetic.2006.06.001> [in English].
- Brown, K. (2023). Art markets, epistemic authority, and the institutional curation of knowledge. *Cultural Studies*, 37(4), 626–646. <https://doi.org/10.1080/09502386.2022.2030777> [in English].
- Ciotti, M. (2023). A mandala of value: A granular approach to art valuation across geopolitical fragments. In *Global Art in Local Art Worlds*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003128908-22> [in English].
- Cnossen, B., & Bencherki, N. (2023). Artful legitimacy: The role of materiality in practices of legitimation. *Organization Studies*, 44(7), 919–938. <https://doi.org/10.1177/01708406221142962> [in English].
- Heinich, N. (2012). Mapping intermediaries in contemporary art according to pragmatic sociology. *European Journal of Cultural Studies*, 15(6), 695–702. <https://doi.org/10.1177/1367549412450634> [in English].
- Kaszynska, P. (2025). Cultural value as meaning-making. *Cultural Trends*, 34(4), 463–477. <https://doi.org/10.1080/09548963.2024.2381767> [in English].
- Kłeczek, R., & Hajdas, M. (2024). Transforming practices of co-creating values in a contemporary art exhibition. *Qualitative Market Research: An International Journal*, 27(2), 254–279. Retrieved from: <https://www.emerald.com/qmr/article-pdf/27/2/254/9611483/qmr-05-2022-0084.pdf> [in English].
- Lecler, R. (2024). Déclin, mort et survie des salons internationaux: Un imaginaire exclusif de la mondialisation. *Terrains & travaux*, 44(1), 33–56. <https://doi.org/10.3917/tt.044.0033> [in French].
- Reckwitz, A. (2002). Toward a theory of social practices: A development in culturalist theorizing. *European Journal of Social Theory*, 5(2), 243–263. <https://doi.org/10.1177/13684310222225432> [in English].
- Schatzki, T. R. (2002). *The site of the social: A philosophical account of the constitution of social life and change*. Penn State University Press. <https://doi.org/10.5325/j.ctv1rnpjpt> [in English].

Дата надходження статті: 30.10.2025

Дата прийняття статті: 20.12.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК 37.016:008]:[33-026.15:005.21(4)

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.44>

Горбул Тарас Олександрович,
доктор філософії (культурологія),
член правління Асоціації культурологів України
orcid.org/0000-0002-6789-8228
ceo@superheroes.ua

КУЛЬТУРОЛОГ В КОНТЕКСТІ КРЕАТИВНОЇ ЕКОНОМІКИ: ТРАНСФОРМАЦІЯ ПРОФЕСІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА ОСВІТНЬОЇ МОДЕЛІ

У статті здійснено теоретико-аналітичний розгляд трансформації професійної ідентичності культуролога в сучасній Україні в умовах інституціоналізації креативної економіки та трансформації культурного простору в контексті війни. Показано, що зміни в інституційній організації культурної сфери, розвиток грантово-проектної інфраструктури і посилення ролі стратегічного планування зумовлюють перегляд способів визнання культурної експертизи та критеріїв професійної компетентності. Методологічну оптику дослідження становлять концепція культурного поля (у сенсі П. Бурдьє), підхід до професій як системи розподілу експертної праці (у традиції А. Аббота) та інституційний аналіз. На цій основі запропоновано типологію трьох моделей професійності культуролога – академічного культуролога, культуролога-проектного менеджера та культуролога-експерта з культурної політики – і окреслено їхні провідні сфери компетентності, джерела професійного авторитету та способи визнання. Окрема увага приділена культурологічній вищій освіті в Україні як інституційному механізму формування професійних моделей. На матеріалі державних стандартів спеціальності «Культурологія» та аналізі публічно доступних описів освітніх програм показано тенденцію до профілізації магістерського рівня і розширення прикладних та інституційно орієнтованих компетентностей за збереження гуманітарної дисциплінарної основи. Наукова новизна полягає у поєднанні аналізу культурного поля, професійних сфер компетентності та інституційних умов для розрізнення способів професійної реалізації культуролога і в обґрунтуванні того, що саме це розмежування є чинником переорієнтації освітньої моделі в контексті креативної економіки та культурної стійкості.

Ключові слова: культурологія, креативна економіка, культурні і креативні індустрії, професійна ідентичність, культурна політика, культурна стійкість, освітні програми.

Horbul Taras,
Ph.D Cultural Studies
Member of the Board of the Association of Cultural Studies of Ukraine
orcid.org/0000-0002-6789-8228
ceo@superheroes.ua

CULTURAL STUDIES SCHOLAR IN THE CONTEXT OF THE CREATIVE ECONOMY: TRANSFORMATION OF PROFESSIONAL IDENTITY AND THE EDUCATIONAL MODEL

The article provides a theoretical and analytical examination of the transformation of the professional identity of the cultural studies scholar in contemporary Ukraine under the conditions of the institutionalization of the creative economy and the transformation of the cultural space in the context of war. It is argued that changes in the institutional organization of the cultural sphere, the development of grant- and project-based infrastructure, and the increasing role of strategic planning lead to a reconsideration of the modes of recognition of cultural expertise and the criteria of professional competence. The methodological framework of the study is based on the concept of the cultural field (in the sense of P. Bourdieu), the approach to professions as a system of distribution of expert labor (in the tradition of A. Abbott), and institutional analysis. On this basis, a typology of three models of professional practice of the cultural

studies scholar is proposed: the academic scholar, the cultural project manager, and the cultural policy expert. Their key areas of competence, sources of professional authority, and modes of recognition are outlined. Special attention is paid to higher education in cultural studies in Ukraine as an institutional mechanism for shaping professional models. Based on the analysis of the state standards for the specialty «Cultural Studies» and publicly available descriptions of educational programs, the study demonstrates a tendency toward the profiling of the master's level and the expansion of applied and institutionally oriented competences while preserving the гуманитарна disciplinary foundation. The scientific novelty of the study lies in combining the analysis of the cultural field, professional spheres of competence, and institutional conditions in order to distinguish different modes of professional realization of the cultural studies scholar. It substantiates the argument that this differentiation itself functions as a factor in reorienting the educational model within the context of the creative economy and cultural resilience.

Key words: cultural studies, creative economy, cultural and creative industries, professional identity, cultural policy, cultural resilience, educational programs.

Вступ. Останнє десятиліття позначене структурними змінами культурного простору України. Інституціоналізація нових механізмів підтримки культури, розвиток грантової інфраструктури та розширення міжнародної співпраці, а після 2022 року – воєнний досвід і процеси деколонізації – актуалізували питання про роль культури як ресурсу державотворення, захист культурної ідентичності та суспільної згуртованості (Недзельський, 2019; Шостак, 2023; UNESCO, 2023; UNESCO, 2024). У цих умовах креативна економіка дедалі частіше осмислюється не як заміна культурної місії, а як інституційний механізм її реалізації: спосіб організації культурної діяльності у проєктних, стратегічних і мережевих форматах, що змінює інфраструктуру виробництва і визнання культурних смислів (Петрова, 2022; UNESCO, 2022).

Такі зрушення впливають не лише на інституції, а й на професійні групи, які забезпечують функціонування культурної сфери. Традиційно в українській академічній практиці культуролог поставав насамперед як дослідник і викладач. Натомість сучасний культурний простір висуває очікування участі культуролога у проєктному управлінні, експертній роботі, стратегічному плануванні, формуванні культурної політики, роботі з пам'яттю та культурним відновленням. У воєнному контексті до цього додається вимір культурної стійкості, зокрема здатності підтримувати цілісність культурного простору, здійснювати аналітичний супровід деколонізаційних процесів і сприяти інституційному зміцненню культурної інфраструктури. Йдеться не про «розширення функціоналу» як суто ринкову вимогу, а про зміну логіки професійного визнання: які результати праці визнаються культурно значущими, які компетентності вважаються

доказом професійності, які інституційні позиції стають доступними або бажаними.

Ці зміни безпосередньо пов'язані з культурологічною освітою як простором формування професійної спільноти. Освітні програми спеціальності 034 «Культурологія» (з 2025 року – В12 «Культурологія та музеєзнавство») функціонують у ситуації, коли випускник має бути здатним діяти не лише в академічному, а й у прикладному та політико-інституційному середовищі. Саме тому аналіз професійної ідентичності культуролога виявляється індикатором ширших структурних зрушень: зміни критеріїв експертного визнання, переосмислення меж компетентності та перегляду освітніх траєкторій.

Метою статті є концептуальний аналіз трансформації професійної ідентичності культуролога в сучасній Україні та з'ясування того, як ця трансформація відображає переорієнтацію освітньої моделі в контексті розвитку креативної економіки і трансформації культурного простору в умовах війни. Завданнями є: окреслити, як змінюються підстави визнання культурологічної експертизи; запропонувати типологію професійних моделей культуролога як спосіб окреслення різних сфер професійної компетентності; показати, яким чином освітні програми з культурології інституційно сприяють становленню різних форм професійної діяльності. Важливо підкреслити, що стаття не пропонує нормативної «ієрархії» типів і не доводить необхідності послаблення ролі академічної моделі іншими моделями професійності; її мета – описати структурне співіснування різних професійних моделей і пояснити, чому саме ця множинність стає характерною рисою українського культурного поля 2010–2020-х років.

Аналіз попередніх досліджень і публікацій.

Трансформації українського культурного простору останніх років описуються у дослідженнях культурної політики та її інституційних механізмів (Недзельський, 2019; Шостак, 2023), а також у працях, присвячених культурним і креативним індустріям та креативній економіці (Петрова, 2022; UNESCO, 2022). Воєнний період додав ще аспект культурної стійкості, міжнародної адвокації та відновлення (UNESCO, 2023; UNESCO, 2024). Окремий напрям становить рефлексія щодо змісту спеціальності «Культурологія» та її освітніх моделей (Novikova & Prusov, 2019; Babak & Shatrova, 2023), а також історико-інституційні реконструкції фігури культуролога (Русаков, 2025).

Попри розробленість цих напрямів, професійна ідентичність культуролога як окремої експертної групи залишається недостатньо концептуалізованою. Культуролог часто постає або як носій гуманітарного знання, або як учасник культурного процесу без чіткого опису сфер професійної компетентності та способів професійного визнання. Така невизначеність має історичне підґрунтя: становлення спеціальності в 1990-х роках відбувалось в умовах кадрового дефіциту та інституційної нестабільності, а значна частина культурологічних досліджень тривалий час здобувала визнання в рамках суміжних дисциплін (Сабадаш, 2025). У працях представників харківської культурологічної школи наголошувалось, що методологічне самовизначення культурології формувалось через поєднання загальнонаукових і гуманітарних підходів, адаптованих до специфіки аналізу культури (Шейко, 2022). У цьому контексті сучасні зміни креативного сектору інтенсифікують давні процеси окреслення дисциплінарних рамок і професійних очікувань, ніж створюють їх «з нуля».

Стаття позиціонується на перетині досліджень культурної політики, креативної економіки та культурологічної освіти, пропонуючи модель, що поєднує ці виміри через аналіз професійної диференціації культуролога в українському культурному просторі.

Методологія дослідження. Дослідження має теоретико-аналітичний характер. Нашим завданням є побудова аналітичної моделі, здатної описати структурні зрушення у професійному середовищі культурологів як складовій національного культурного простору.

Центральним методологічним прийомом є розроблення аналітичної типології професійної ідентичності. Під типом у цьому дослідженні розуміється узагальнена аналітична модель, що окреслює характерне поєднання домінантних компетентностей; заявлення права на певну сферу експертної компетентності; способів професійного визнання; інституційних ролей; характерного «продукту» професійної діяльності (публікація, проект, стратегія, експертиза тощо). У реальних кар'єрних траєкторіях ці елементи можуть змішуватися, однак типологічне розрізнення дозволяє побачити логіку зміни професійних рамок і підстав визнання.

Методологічна оптика поєднує три підходи. Концепція культурного поля (П. Бурдьє) використовується для опису структури культурного простору та розподілу символічних та інституційних ресурсів; підхід до професій як системи розподілу експертної праці (А. Аббот) – для аналізу меж компетентності та заявлення права на експертне судження в умовах взаємодії з менеджерами, державними службовцями, громадськими ініціативами та бізнесом; інституційний аналіз – для пояснення того, як стандарти освіти, нормативні очікування та організаційні процедури впливають на формування професійних моделей. Отже, професійна ідентичність постає як «вузол» між структурою поля (розподіл ресурсів), заявленням права на сферу експертної відповідальності (розподіл праці) та способів професійного визнання (критерії визнання).

Окремий аналітичний блок становить розгляд культурологічної освіти. У статті використано державні стандарти спеціальності 034 «Культурологія» першого та другого рівнів вищої освіти і здійснено аналітичне читання публічно доступних описів та структур навчальних планів освітніх програм (переліків освітніх компонентів, практик і форм підсумкової атестації) як документальних індикаторів того, які форми професійності інституційно підтримуються. Цей огляд не претендує на статистичну репрезентативність, адже його функцією є окреслення траєкторії профілізації та їхню узгодженість із запропонованою типологією, а також показати, що зміна освітньої моделі відбувається не як одномоментна реформа, а як поступове переписування «доказів професійності» в навчальній структурі.

Виклад основної частини. Професійна ідентичність культуролога формується у просторі, де перетинаються символічні ресурси, інституційні правила та конкурентні претензії на експертизу. Для її опису продуктивною є концепція культурного поля як моделі взаємодії позицій, ресурсів і форм визнання: професійна роль визначається не лише змістом знань, а й тим, які форми капіталу – наукового, інституційного, мережевого, управлінського – набувають більшого значення в певний історичний момент. Так, академічні ресурси підтримують автономію, але не завжди легко переходять у проєктне середовище; професійні зв'язки підвищують мобільність у креативному секторі; інституційна залученість відкриває доступ до формування політики; управлінський досвід забезпечує визнання діяльності в процедурно регульованих форматах.

У вітчизняній культурологічній традиції додатковим інструментом саморефлексії стало поняття «проблемного поля» культурології – змінної сукупності питань, довкола яких структурується фахова дискусія та формується професійна спільнота. Перехід від переважно теоретико-історичних фокусів до інституційних, політичних і проєктно орієнтованих вимірів відображає трансформацію культурного простору й водночас впливає на уявлення про професійність культуролога. Умовно кажучи, зміщується не лише «тематика», а й сама логіка професійного визнання: що вважається релевантним знанням і де це знання має «працювати».

Підхід до професій як системи розподілу експертної праці дає змогу описати ці процеси через окреслення сфер компетентності, зокрема тих завдань, в яких професійна група заявляє право на фахове судження та професійну участь. В українському культурному просторі межі таких сфер компетентності є гнучкими: культурологи працюють у взаємодії з культурними менеджерами, державними адміністраторами, музейниками, медіапрактиками, аналітиками та дієвцями культури. Розширення креативного сектору та інституційна економізація культури актуалізують конкуренцію за право визначати критерії цінності, ефективності та суспільної значущості культурних практик; водночас ця конкуренція не обов'язково означає «витіснення» культуролога, радше зміну умов, за

яких культурологічна компетентність може бути визнана та інституційно затребувана.

Ключовим наслідком цих змін стає співіснування різних способів професійного визнання. В академічному середовищі визнання пов'язано з глибиною теоретичної підготовки, методологічною послідовністю та публікаційною активністю. У проєктному середовищі – з процедурною відповідністю, здатністю формулювати цілі, індикатори та демонструвати результативність. У сфері культурної політики – з участю у підготовці стратегічних документів, експертизах і роботі в нормативному середовищі. Воєнний контекст радикалізує цю картину, вводячи вимір культурної стійкості як специфічний критерій визнання: здатність працювати з наративами, публічною політикою у сфері культури та пам'яті, а також міжнародними форматами відновлення (UNESCO, 2023; UNESCO, 2024). Саме тут «інституційне» і «символічне» виявляються нерозривними, адже рішення у сфері культури впливають на національну безпеку.

Водночас інтеграція культури в логіку креативної економіки не є нейтральним процесом. Проєктна раціональність і логіка індикаторів можуть знецінювати ті форми праці у сфері культури, які не зводяться до швидкого вимірюваного ефекту; навпаки, культурологічна експертиза часто працює з довготривалими смисловими структурами, де «результат» не завжди має форму короткого циклу. Тому питання про професійну ідентичність культуролога в цих умовах є питанням про баланс: як поєднати дисциплінарну автономію та критичну рефлексію з інституційною дієздатністю, не зводячи культуру до «сервісу» управління чи ринку. Українська культурологічна традиція не заперечує потреби такої інтеграції, але наполягає на її методологічній рефлексії та адаптації інструментів до специфіки культурного аналізу (Шейко, 2022).

Інституційні умови трансформації. Трансформація професійної ідентичності культуролога відбувається у взаємодії трьох вимірів – освітнього, грантово-проєктного та воєнно-деколонізаційного. Вони не є зовнішніми «фонами», а формують правила гри: змінюють очікування щодо компетентності, конвертованість різних видів капіталу та доступність інституційних позицій. У випадку України цей процес має додаткову специфіку: культура

функціонує як простір смислотворення, але водночас як інструмент безпеки, тому «еконімізація» культури відбувається не як суто ринкова трансформація, а як частина інституційної модернізації в умовах державотворення та війни.

Освітній вимір задається стандартами спеціальності «Культурологія», що визначають компетентнісну рамку бакалаврського та магістерського рівнів (Стандарт вищої освіти другого (магістерського) рівня галузі..., 2020; Стандарт вищої освіти першого (бакалаврського) рівня..., 2020). Формально ця рамка поєднує аналітичні, організаційні та експертні функції, але інституційна реалізація програм дедалі виразніше відображає структурні зміни культурного простору. У попередньому дослідженні культурологічну освіту нами було запропоновано розглядати як R&D-ресурс креативної економіки (Горбул, 2025). У рамках цієї статті ця логіка конкретизується: якщо університет є інтелектуальною інфраструктурою культурного простору, то професійна ідентичність культуролога стає способом поєднання академічного, інституційного й економічного сегментів; зміна освітньої моделі означає, що університет надає фаховій експертизі практичного виміру.

Грантово-проектний вимір пов'язаний зі становленням інфраструктури підтримки культурних ініціатив (наприклад, завдяки Українському культурному фонду) і зростанням ролі стратегічного планування та інституційної спроможності, зокрема в контексті євроінтеграції (Farinha, 2017; Karnaukh & Kravchuk, 2024). Культурна діяльність дедалі частіше організовується в логіці проектних циклів, партнерських мереж, оцінювання впливу. У цьому контексті гуманітарне знання має функціонувати не лише як інтерпретація, а як практичний ресурс, здатний працювати в інституційних форматах. Важливо, що така адаптація не зводиться до менеджеріалізації, адже вона може розумітися як втілення культурологічної рефлексії в інструменти, які дозволяють діяти в середовищі процедур і правил, не втрачаючи смислової складності.

Воєнний контекст та процеси деколонізації після 2022 року актуалізують культуролога як аналітика символічних форм ідентичності, пам'яті та публічної політики. Йдеться не

лише про відновлення інституцій чи збереження спадщини, а про забезпечення культурної тяглості і критичний супровід деколонізаційних процесів. Відповідно культурологічна експертиза набуває додаткового визнання через участь у практиках культурної стійкості та міжнародної взаємодії. Цей вимір водночас змінює й інтерпретацію креативної економіки, адже культурні і креативні індустрії працюють не лише як сектор зайнятості, а як інфраструктура відновлення культурного простору і збереження його цілісності та самобутності.

Типологія культуролога в сучасному українському культурному просторі. Різні форми професійної ідентичності культуролога доцільно описувати через побудову аналітичної типології. Мова йде не про формальні посади, а про відносно стійкі способи професійної реалізації, що спираються на різні сфери професійної компетентності, джерела професійного авторитету та підстави визнання. У сучасному українському культурному просторі доцільно виокремити запит на три типи професійності.

Академічний культуролог. Цей тип формується в університетському та дослідницькому середовищі. Провідною сферою діяльності є теоретичний аналіз культури та критична інтерпретація культурних процесів. Визнання забезпечується академічною репутацією, публікаціями, викладанням, участю у наукових конференціях. Водночас навіть у рамках академічного середовища зростає запит на суспільну релевантність та інституційний вплив академічного знання (Belfiore & Bennett, 2007), що поступово зміщує баланс між внутрішньою автономією та зовнішніми критеріями професійного визнання. Важливо, що академічний тип не є «традиціоналістським» за означенням, адже він може бути джерелом критичної рефлексії щодо інструменталізації культури та забезпечувати теоретичні рамки, без яких прикладні формати втрачають культурологічну глибину.

Культуролог-проектний менеджер. Тип формується в умовах грантово-проектної інфраструктури та інституціоналізації креативного сектору. Визначальною стає орієнтація на організацію культурної діяльності в проектному середовищі: формулювання цілей, управління ресурсами, мережування, робота з партнерами. Професійний авторитет

пов'язаний з процедурною компетентністю і здатністю надавати фаховій експертизі інституційної форми. Цей тип особливо показовий тим, що змінює сам «доказ професійності»: ним стає не лише аргументований текст, а також реалізований проєкт, залучені ресурси, стійкі партнерства, продемонстрований вплив. Університетські підходи до осмислення ролі культуролога-менеджера, що з'явилися у відповідь на розвиток креативної економіки (Русаков С., 2025), можна розглядати як конкретні форми професійної реалізації.

Культуролог-експерт з культурної політики. Третій тип формується на перетині культурної політики, стратегічного планування та воєнного контексту. Для цього типу визначальною є зосередженість на інституційному аналізі та нормативній експертизі, наприклад, участь у підготовці стратегічних документів, експертних оцінках, процесах деколонізації та переосмисленні символічного простору (Недзельський, 2019; Шостак, 2023; UNESCO, 2023; UNESCO, 2024). У таких умовах культуролог працює з правилами, процедурами та критеріями професійної значущості, а його компетентність визнається через інституційну участь і здатність аргументувати рішення в публічній політиці. Воєнна ситуація підсилює значущість цього типу через запит на культурну стійкість, аналітику пам'яті і міжнародну координацію відновлення; відповідно, цей тип дедалі частіше виступає посередником між символічними смислами та управлінськими рішеннями.

Зазначимо, що ці типи не існують ізольовано, адже кар'єрні траєкторії нерідко є гібридними. Однак саме конкуренція та співіснування цих способів визнання визначають, які форми культурологічної компетентності стають конвертованими й які освітні моделі набувають інституційної підтримки. У цьому контексті типологія фіксує не стільки «три професії», скільки три способи бути культурологом у полі, де змінюються правила професійного визнання.

Освітні програми з культурології як простір формування професійних моделей. Державні стандарти спеціальності 034 «Культурологія» задають загальну рамку підготовки (Стандарт вищої освіти другого (магістерського) рівня галузі..., 2020; Стандарт вищої освіти першого (бакалаврського) рівня..., 2020), однак конкретна модель професійності

формується на рівні освітніх програм: через структуру дисциплін, практик і формат підсумкової атестації. Аналіз таких документів показує, що сучасна культурологічна освіта дедалі виразніше готує до різних форм професійної діяльності, описаних нами у типології. Показовим тут є те, що нині в університетах не лише «вчать» певним знанням, а й пропонують студенту форму визнання: яким способом він має довести компетентність – дослідницьким текстом, проєктною розробкою, аналітикою політики, практикою в інституції тощо.

На бакалаврському рівні переважає поєднана університетська модель: широка культурологічна підготовка доповнюється дисциплінами з організації соціокультурної діяльності, культурного менеджменту, правових засад функціонування культурної сфери, а також інституційними практиками. Така модель підготовки підтримує «широкий профіль» культуролога – збереження гуманітарної основи при підготовці до різних сегментів сфери культури. Водночас навіть у цій моделі відчутна тенденція до включення курсів, що формують практики інституційної взаємодії: проєктна логіка, базові процедури культурного планування, інструменти комунікації та партнерств.

На магістерському рівні простежується профілізація, яка співвідноситься з трьома моделями професійності. По-перше, академічно-аналітична траєкторія зберігає акцент на теорії культури, культурній аналітиці та дослідницькому інструментарії, де ключовою формою підтвердження фаховості є дослідницька магістерська робота. По-друге, траєкторія, зорієнтована на підготовку культуролога-проєктного менеджера посилює компоненти управління культурними ініціативами, грантової практики та проєктної розробки; у деяких випадках поряд з текстом визнається практичний проєкт як форма атестації, що відображає логіку креативної економіки та її інституційні формати (UNESCO, 2022; Петрова, 2022). По-третє, траєкторія підготовки культуролога-експерта з культурної політики концентрується на культурній політиці, стратегічному аналізі, роботі зі спадщиною та контекстах відновлення і деколонізації, що набуло особливого значення після 2022 року. Для цієї траєкторії характерною є інша «вихідна форма» професійності: аналітичний документ, експертний висновок, участь

у підготовці стратегічних рамок або оцінюваннях, що потребує одночасно культурологічної рефлексії і знання нормативного середовища.

Ця профілізація може бути прочитана не як «відмова» від дисциплінарної традиції, а як розширення її функціонального горизонту. В рамках української культурологічної думки університет розглядався як осередок формування методологічної культури дослідження, де поєднуються різні наукові підходи та відбувається їх адаптація до аналізу культури як складного соціального феномена (Шейко, 2022). У такій перспективі сучасні зміни навчальних планів можна інтерпретувати як продовження тривалого процесу інституційного самовизначення культурології, який у 2010–2020-х роках інтенсифікується під впливом креативної економіки та воєнних викликів. Відповідно університет виступає не лише простором відтворення знання, а й місцем втілення культурологічної експертизи в різні соціальні формати – академічні, проєктні та політико-інституційні.

Висновки. Трансформацію професійної ідентичності культуролога в сучасній Україні доцільно розглядати як структурний ефект змін у національному культурному просторі. Посилення ролі креативної економіки, розвиток грантово-проєктної інфраструктури та зміна інституційного середовища внаслідок війни зумовлюють перегляд професійного визнання культурологічної експертизи: поряд з академічною репутацією зростає значущість процедурної дієздатності та інституційної участі, а вимір культурної стійкості стає окремим критерієм суспільної та політичної релевантності культурологічної компетентності.

Запропонована типологія академічного культуролога, культуролога-проєктного менеджера та культуролога-експерта з культурної політики показує відмінності між формами професійності за сферами компетентності, ресурсами авторитету та критеріями визнання. Обґрунтовано, що різноманіття підстав професійного визнання має історичне походження й не є випадковим явищем, адже пов'язано з тривалим процесом дисциплінарного та інституційного самовизначення культурології в Україні.

Аналіз освітніх програм спеціальності «Культурологія» показує, що університетська підготовка реагує на ці структурні зрушення. Зберігаючи гуманітарну та теоретичну основу, вона розширює прикладні та інституційно орієнтовані компоненти та посилює профілізацію магістерського рівня. У цьому контексті культурологічну освіту доцільно розглядати як інтелектуальну інфраструктуру креативної економіки та культурної стійкості: простір, де фахова рефлексія набуває форми інституційної дієздатності. Саме трансформована професійна ідентичність культуролога забезпечує цю роль, надаючи професійній експертизі проєктних, управлінських і нормативних форм, не усуваючи суперечності між автономією та прикладністю, а переводячи її в площину свідомо вибудованої професійної практики.

Подальші дослідження можуть поглибити запропоновану модель через емпіричний аналіз кар'єрних траєкторій випускників, способів перетворення символічних ресурсів та інституційних форматів взаємодії університету та креативного сектору.

Список використаних джерел:

- Бабак, К., & Шатрова, М. (2023). Вища культурологічна освіта в Україні: історіографія дослідження. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку*, (45), 156–162. <https://doi.org/10.35619/ucpmk.vi45.654>
- Гомілко, О. (2023). Деколонізація української культури: політика воук чи національне пробудження? *Філософська думка*, (3), 49–58. <https://doi.org/10.15407/fd2023.03.049>
- Горбул, Т. О. (2025). Культурологічна освіта як R&D-ресурс креативної економіки України. У *Філософський дискурс XXI століття: зміст, перспективи, соціально-практичні виміри: науковий круглий стіл до Міжнародного дня філософії, 21 листопада 2025 року*, 179–182. Liha-Pres. <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-48>
- Недзельський, Р. С. (2019). Проблема розвитку культурної політики в Україні в контексті національного культурного простору. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, (2), 258–261.
- Петрова, І. В. (2022). Культурні та креативні індустрії: проблема визначень. *Питання культурології*, (39), 63–77. <https://doi.org/10.31866/2410-1311.39.2022.256902>
- Русаков, С. С. (2025). Роль та місце культурологічної освіти і науки в сучасному університеті. У *Філософський дискурс XXI століття: зміст, перспективи, соціально-практичні виміри: науковий круглий стіл до Міжнародного дня філософії, 21 листопада 2025 року*, 186–188. Liha-Pres. <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-50>

Сабадаш, Ю. С. (2025). *Дослідницький простір української культурології: Витоки, сучасний стан, перспективи*. Видавництво Ліра-К.

Стандарт вищої освіти другого (магістерського) рівня галузі знань 03 гуманітарні науки, спеціальності 034 культурологія. (2020). Міністерство освіти і науки України. URL: <https://mon.gov.ua/static-objects/mon/sites/1/vyshcha/standarty/2020/06/17/034%20Kulturolohiya%20mahistr.pdf>

Стандарт вищої освіти першого (бакалаврського) рівня галузі знань 03 гуманітарні науки, спеціальності 034 культурологія. (2020). Міністерство освіти і науки України. URL: <https://mon.gov.ua/static-objects/mon/sites/1/vishcha-osvita/zatverdzeni%20standarty/2021/07/28/034-Kulturolohiya-bakalavr.28.07-1.pdf>

Шейко, В. М. (2022). Методологічні засади культурології: історіографічний аспект. *Культура України*, (75), 7–15. <https://doi.org/10.31516/2410-5325.075.01>

Шостак, В. (2023). Культурна політика України та Європейського Союзу: відповідність змісту і перспективи реалізації. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, (1), 81–86. <https://doi.org/10.32461/2226-3209.1.2023.277638>

Abbott, A. (1988). *The system of professions: An essay on the division of expert labor*. University of Chicago Press.

Belfiore, E., & Bennett, O. (2007). Rethinking the social impacts of the arts. *International Journal of Cultural Policy*, 13(2), 135–151. <https://doi.org/10.1080/10286630701342741>

Bourdieu, P. (1983). The field of cultural production, or: The economic world reversed. *Poetics*, 12(4–5), 311–356. [https://doi.org/10.1016/0304-422X\(83\)90012-8](https://doi.org/10.1016/0304-422X(83)90012-8)

DiMaggio, P. J., & Powell, W. W. (1983). The iron cage revisited: Institutional isomorphism and collective rationality in organizational fields. *American Sociological Review*, 48(2), 147–160. <https://doi.org/10.2307/2095101>

Farinha, C. (2017). *Developing cultural and creative industries in Ukraine*. EU–Eastern Partnership Culture and Creativity Programme. URL: <https://www.culturepartnership.eu/upload/editor/2017/Research/171205%20Creative%20Industries%20Report%20for%20Ukraine.pdf>

Karnaukh, A., & Kravchuk, K. (2024). *Cultural and creative sectors in Ukraine: Resilience, recovery, and integration with the EU*. Cultural Relations Platform / European Commission (DG EAC). URL: <https://euneighbourseast.eu/wp-content/uploads/2024/07/dgeac-crp-ua-report-july-2024-en.pdf>

Larson, M. S. (1977). *The rise of professionalism: A sociological analysis*. University of California Press.

Meyer, J. W., & Rowan, B. (1977). Institutionalized organizations: Formal structure as myth and ceremony. *American Journal of Sociology*, 83(2), 340–363. <https://doi.org/10.1086/226550>

Novikova, I., & Prusov, D. (2019). Culturological aspect of higher education in Ukraine. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, (1), 119–124. <https://doi.org/10.32461/2226-3209.1.2019.166876>

Nowotny, H., Scott, P., & Gibbons, M. (2003). Introduction: “Mode 2” revisited: The new production of knowledge. *Minerva*, 41, 179–194. <https://doi.org/10.1023/A:1025505528250>

UNESCO. (2022). *Re|Shaping policies for creativity: Addressing culture as a global public good (2022 edition)*. UNESCO. <https://www.unesco.org/reports/reshaping-creativity/2022/en>

UNESCO. (2023). *Ukraine: Rapid damage and needs assessment (RDNA) – Culture and tourism*. UNESCO. URL: <https://documents1.worldbank.org/curated/en/099445209072239810/pdf/P17884304837910630b9c6040ac12428d5c.pdf>

UNESCO. (2024). *Action plan for culture in Ukraine: Supporting the recovery and resilience of the cultural sector*. UNESCO. URL: <https://articles.unesco.org/sites/default/files/medias/fichiers/2024/09/UNESCO%20Action%20Plan%20Culture%20for%20Ukraine%20Recovery%202024.pdf>

References:

Babak, K., & Shatrova, M. (2023). Vyshcha kulturolohichna osvita v Ukraini: istoriografii doslidzhennia [Higher cultural studies education in Ukraine: historiography of the research]. *Ukrainska kultura: mynule, suchasne, shliakhy rozvytku*, (45), 156–162. <https://doi.org/10.35619/ucpmk.vi45.654> [in Ukrainian].

Homilko, O. (2023). Dekolonizatsiia ukrainskoi kultury: polityka vook chy natsionalne probudzhennia? [Decolonization of Ukrainian culture: woke politics or national awakening?]. *Filosofska dumka*, (3), 49–58. <https://doi.org/10.15407/fd2023.03.049> [in Ukrainian].

Horbil, T. O. (2025). Kulturolohichna osvita yak R&D-resurs kreatyvnoi ekonomiky Ukrainy [Cultural studies education as an R&D resource of Ukraine’s creative economy]. In *Filosofskyi dyskurs XXI stolittia: zmist, perspektyvy, sotsialno-praktychni vymiry: naukovyi kruhlyi stil do Mizhnarodnoho dnia filosofii, 21 lystopada 2025 roku*. (pp. 179–182). Liha-Pres. <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-48> [in Ukrainian].

Nedzelskyi, R. S. (2019). Problema rozvytku kulturnoi polityky v Ukraini v konteksti natsionalnoho kulturnoho prostoru [The problem of cultural policy development in Ukraine in the context of the national cultural space]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadrov kultury i mystetstv*, (2), 258–261. [in Ukrainian].

Petrova, I. V. (2022). Kulturni ta kreatyvni industrii: problema vyznachen [Cultural and creative industries: the problem of definitions]. *Pytannia kulturolohii*, (39), 63–77. <https://doi.org/10.31866/2410-1311.39.2022.256902> [in Ukrainian].

Rusakov, S. S. (2025). Rol ta mistse kulturolohichnoi osvity i nauky v suchasnomu universyteti [The role and place of cultural studies education and science in the modern university]. In *Filosofskyi dyskurs XXI stolittia: zmist, perspektyvy, sotsialno-praktychni vymiry: naukovyi kruhlyi stil do Mizhnarodnoho dnia filosofii, 21 lystopada 2025 roku*. (pp. 186–188). Liha-Pres. <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-50> [in Ukrainian].

Sabadash, Yu. S. (2025). Doslidnytskyi prostir ukrainskoi kulturolohii: Vytoky, suchasnyi stan, perspektyvy [Research space of Ukrainian cultural studies: origins, current state, prospects]. Vydavnytstvo Lira-K. [in Ukrainian].

Standart vyshchoi osvity drugoho (mahisterskoho) rivnia haluzi znan 03 humanitarni nauky, spetsialnosti 034 kulturolohiia [Higher education standard of the second (master's) level in the field of knowledge 03 Humanities, specialty 034 Cultural Studies]. (2020). Ministerstvo osvity i nauky Ukrainy [Ministry of Education and Science of Ukraine]. Retrieved from: <https://mon.gov.ua/static-objects/mon/sites/1/vyshcha/standarty/2020/06/17/034%20Kulturolohiya%20mahistr.pdf> [in Ukrainian].

Standart vyshchoi osvity pershoho (bakalavrskoho) rivnia haluzi znan 03 humanitarni nauky, spetsialnosti 034 kulturolohiia [Higher education standard of the first (bachelor's) level in the field of knowledge 03 Humanities, specialty 034 Cultural Studies]. (2020). Ministerstvo osvity i nauky Ukrainy [Ministry of Education and Science of Ukraine]. Retrieved from: <https://mon.gov.ua/static-objects/mon/sites/1/vishcha-osvita/zatverdzeni%20standarty/2021/07/28/034-Kulturolohiya-bakalavr.28.07-1.pdf> [in Ukrainian].

Sheiko, V.M. (2022). Metodolohichnizasadykulturolohii: istoriohrafichnyi aspekt [Methodological foundations of cultural studies: a historiographical aspect]. *Kultura Ukrainy*, (75), 7–15. <https://doi.org/10.31516/2410-5325.075.01> [in Ukrainian].

Shostak, V. (2023). Kulturna polityka Ukrainy ta Yevropeiskoho Soiuzu: vidpovidnist zmistu i perspektyvy realizatsii [Cultural policy of Ukraine and the European Union: content correspondence and implementation prospects]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv*, (1), 81–86. <https://doi.org/10.32461/2226-3209.1.2023.277638> [in Ukrainian].

Abbott, A. (1988). *The system of professions: An essay on the division of expert labor*. University of Chicago Press. [in English].

Belfiore, E., & Bennett, O. (2007). Rethinking the social impacts of the arts. *International Journal of Cultural Policy*, 13(2), 135–151. <https://doi.org/10.1080/10286630701342741> [in English].

Bourdieu, P. (1983). The field of cultural production, or: The economic world reversed. *Poetics*, 12(4–5), 311–356. [https://doi.org/10.1016/0304-422X\(83\)90012-8](https://doi.org/10.1016/0304-422X(83)90012-8) [in English].

DiMaggio, P. J., & Powell, W. W. (1983). The iron cage revisited: Institutional isomorphism and collective rationality in organizational fields. *American Sociological Review*, 48(2), 147–160. <https://doi.org/10.2307/2095101> [in English].

Farinha, C. (2017). *Developing cultural and creative industries in Ukraine*. EU–Eastern Partnership Culture and Creativity Programme. Retrieved from: <https://www.culturepartnership.eu/upload/editor/2017/Research/171205%20Creative%20Industries%20Report%20for%20Ukraine.pdf> [in English].

Karnaukh, A., & Kravchuk, K. (2024). *Cultural and creative sectors in Ukraine: Resilience, recovery, and integration with the EU*. Cultural Relations Platform / European Commission (DG EAC). Retrieved from: <https://euneighbourseast.eu/wp-content/uploads/2024/07/dgeac-crp-ua-report-july-2024-en.pdf> [in English].

Larson, M. S. (1977). *The rise of professionalism: A sociological analysis*. University of California Press. [in English].

Meyer, J. W., & Rowan, B. (1977). Institutionalized organizations: Formal structure as myth and ceremony. *American Journal of Sociology*, 83(2), 340–363. <https://doi.org/10.1086/226550> [in English].

Novikova, I., & Prusov, D. (2019). Culturological aspect of higher education in Ukraine. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv*, (1), 119–124. <https://doi.org/10.32461/2226-3209.1.2019.166876> [in English].

Nowotny, H., Scott, P., & Gibbons, M. (2003). Introduction: “Mode 2” revisited: The new production of knowledge. *Minerva*, 41, 179–194. <https://doi.org/10.1023/A:1025505528250> [in English].

UNESCO. (2022). *Re|Shaping policies for creativity: Addressing culture as a global public good* (2022 edition). UNESCO. Retrieved from: <https://www.unesco.org/reports/reshaping-creativity/2022/en> [in English].

UNESCO. (2023). *Ukraine: Rapid damage and needs assessment (RDNA) – Culture and tourism*. UNESCO. Retrieved from: <https://documents1.worldbank.org/curated/en/099445209072239810/pdf/P17884304837910630b9c6040ac12428d5c.pdf> [in English].

UNESCO. (2024). *Action plan for culture in Ukraine: Supporting the recovery and resilience of the cultural sector*. UNESCO. Retrieved from: <https://articles.unesco.org/sites/default/files/medias/fichiers/2024/09/UNESCO%20Action%20Plan%20Culture%20for%20Ukraine%20Recovery%202024.pdf> [in English].

Дата надходження статті: 04.11.2025

Дата прийняття статті: 24.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 322:342.731(477)

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.45>

Андрусишин Богдан Іванович,
доктор історичних наук, професор
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0002-5490-6874
b.i.andrusyshyn@npu.edu.ua

ПРОЦЕДУРНА МОДЕЛЬ ПРОПОРЦІЙНОСТІ ДЕРЖАВНОГО РЕАГУВАННЯ У РЕЛІГІЙНІЙ СФЕРІ

Збройна агресія Російської Федерації проти України зумовила підвищення ролі державно-конфесійних відносин як сегмента національної та громадської безпеки, де свобода совісті потребує одночасно ефективного захисту від ворожих впливів і послідовного дотримання європейських стандартів прав людини. Мета цієї розвідки – запропонувати прикладну модель узгодження безпекових завдань та вимоги пропорційності під час застосування державних заходів у релігійній сфері. Запропоновано ризик-орієнтовану матрицю пропорційності (РОМП), що поєднує чотири рівні ризику зовнішньої інструменталізації релігійної організації (низький, помірний, високий, критичний) та чотири рівні інтенсивності втручання (партнерська взаємодія; адміністративні приписи і контроль; судові обмеження або припинення; супровідні майнові та санкційні наслідки). Для кожної комбінації ризику й заходу визначено мінімально необхідний пакет доказів і процесуальних гарантій, орієнтований на стандарти законності, легітимної мети, необхідності й справедливого балансу. Емпіричною опорою моделі слугує аналіз конституційних та законодавчих підстав обмеження діяльності релігійних організацій, а також опис безпекового контексту й суспільних очікувань щодо протидії ворожому впливу. Показано, як РОМП може бути інтегрована у практику центрального органу виконавчої влади у сфері релігії та судового контролю за рішеннями про обмеження діяльності організацій, зокрема в процедурах встановлення афілійованості та реагування на пропаганду ідеології «руського міра». Практична цінність полягає у можливості уніфікації адміністративної й судової практики без зниження стандартів свободи совісті, що підсилює довіру до державної політики та її стійкість у період війни. Теоретична новизна полягає у процедурному дизайні, що переводить дискусію про релігійну безпеку у формат верифікованих показників і прозорих критеріїв пропорційності, зменшуючи ризики довільності й забезпечуючи сумісність із європейськими зобов'язаннями України.

Ключові слова: державно-конфесійні відносини, релігійна безпека в умовах збройної агресії, свобода совісті, воєнний стан, афілійованість, іноземні релігійні організації, протидія ворожому впливу, процедурні гарантії, судовий контроль.

Andrusyshyn Bohdan,
Doctor of Historical Sciences, Professor
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0002-5490-6874
b.i.andrusyshyn@npu.edu.ua

PROCEDURAL MODEL OF PROPORTIONALITY OF STATE RESPONSE IN THE RELIGIOUS SPHERE

Russia's armed aggression against Ukraine has intensified the security dimension of state–church relations, where freedom of religion must be safeguarded while hostile external influence is effectively contained. This article proposes a Risk-Oriented Proportionality Matrix (ROPM) that links four levels of religious-security risk (low,

© Андрусишин Б. І., 2025

Стаття поширюється на умовах ліцензії CC BY 4.0

moderate, high, critical) to graduated, legally grounded state responses (partnership and prevention; administrative procedures and compliance orders; judicial restriction or termination; and ancillary property/sanctions consequences within the law). The model specifies a minimal evidence-and-procedure package for each escalation step and applies a concise proportionality test (legality, legitimate aim, necessity, fair balance). ROPM is designed to help unify administrative practice and strengthen judicial review, enabling decisive counter-influence measures during wartime while maintaining European standards of freedom of conscience.

Key words: state-confessional relations, religious security in conditions of armed aggression, freedom of conscience, martial law, affiliation, foreign religious organisations, countering hostile influence, procedural guarantees, judicial control.

Актуальність дослідження. Війна Російської Федерації проти України актуалізувала релігійну безпеку як практичний вимір свободи совісті в умовах підвищених ризиків. Релігійні організації виконують у публічному просторі мобілізаційні та соціально-гуманітарні функції, однак за наявності зовнішнього центру впливу можуть бути інструменталізовані для пропаганди, легітимації агресії чи підриву конституційного ладу. Відтак суспільний запит на протидію деструктивним впливам має узгоджуватися з гарантіями свободи віросповідання й недопущенням дискримінації, що виводить у центр критерій пропорційності державних заходів.

Конституційні засади України поєднують свободу світогляду і віросповідання з принципами рівності та світськості, водночас покладаючи на державу обов'язок реагувати на загрози національній безпеці та публічному порядку. У воєнний період це зумовило формування спеціального нормативного комплексу, що визначає підстави й наслідки обмежувальних заходів щодо окремих релігійних організацій, запроваджує процедури протидії використанню релігійного середовища для пропагандистських чи підіривних цілей, а також інституціоналізує критерії «афілійованості» й двоступеневий механізм реагування (адміністративний припис – судовий розгляд питання про припинення юридичної особи). Окремо врегульовано компетенцію уповноваженого органу у сфері етнополітики та свободи совісті щодо фахової оцінки наявності відповідних ознак і застосування приписів (Про внесення змін, 2022).

Попри нормативну визначеність інструментів, практичним викликом залишається їх узгоджене та пропорційне застосування до різних типів ситуацій – від організаційної залежності й інформаційного впливу до майнових спорів і процесуальних питань судового контролю.

Додаткову складність створює новизна правової категорії «афілійованості» та потреба уніфікації стандартів доказування й аргументації, щоб мінімізувати ризики селективності та забезпечити передбачуваність рішень. У цьому контексті ризик-орієнтований підхід доцільно розглядати як аналітичну рамку, що пов'язує тип і рівень загрози з інтенсивністю втручання та мінімальними процедурними гарантіями, зберігаючи пріоритет прав людини та ефективний судовий контроль.

Виклад основного матеріалу. Нормативна логіка сучасної української релігійної політики у воєнний час може бути описана як поєднання двох взаємодоповнювальних завдань: (1) гарантування свободи совісті та рівності конфесій і (2) нейтралізація безпекових ризиків, пов'язаних з інструменталізацією релігії в інтересах держави-агресора. Важливо, що спеціальне законодавство 2024 року фіксує застереження щодо неприпустимості тлумачення його положень як обмеження свободи релігії чи права на релігійну практику (Про захист, 2024). Отже, визначальним є не сам факт державного реагування, а його процедурно-правова якість: законні підстави, доказовість, належні гарантії участі адресата та ефективний судовий контроль.

Для методичної визначеності доцільно окреслити робочі дефініції. Державно-конфесійні відносини – це система правових, інституційних і комунікативних взаємодій між державою та релігійними організаціями, спрямована на реалізацію свободи совісті, рівність конфесій і врегулювання публічних аспектів релігійного життя (реєстрація, майнові відносини, соціальне служіння, взаємодія у кризових ситуаціях). Релігійна безпека – стан захищеності держави й суспільства від загроз, що виникають у релігійній сфері або використовують релігійні структури та символічні ресурси для завдання шкоди конституційному ладу, правам людини чи суспільній єдності;

при цьому забезпечення такого стану не може досягатися шляхом довільного звуження свободи релігії. Ворожий релігійний вплив у прикладному сенсі – цілеспрямоване використання організаційних мереж, управлінських зв'язків і публічної комунікації релігійних структур для просування зовнішньополітичних цілей держави-агресора (включно з пропагандою, кадровими рішеннями, управлінським контролем або формуванням лояльності). Принцип пропорційності у релігійній сфері означає, що будь-яке обмеження зовнішніх проявів свободи релігії має бути передбачене законом, переслідувати легітимну мету, бути необхідним у демократичному суспільстві та мінімально достатнім для досягнення мети, за умови дотримання процедурних гарантій і судового контролю (Guidelines, 2014).

Ключовим правовим інструментом для оцінювання структурних зв'язків релігійних організацій із зовнішніми центрами впливу виступає категорія «афілійованості». У чинному праві вона слугує способом юридично релевантно встановити, чи існує організаційна залежність релігійної організації, що діє в Україні, від іноземної релігійної організації, діяльність якої заборонена відповідно до спеціального закону. Профільний закон деталізує ознаки афілійованості (входження до структури, статутні й управлінські положення, обов'язковість рішень зовнішніх органів, кадрові процедури призначення/погодження, затвердження статутів тощо), а також передбачає двоступеневу модель реагування: адміністративну стадію (дослідження ознак, припис про усунення порушень) і судовий етап припинення юридичної особи у разі неусунення встановлених ознак (Про свободу совісті, 1991). У правозастосуванні це важливо тим, що переводить дискусію зі сфери загальних суджень про «зв'язки» у площину формалізованих критеріїв, які мають підтверджуватися документально та оцінюватися з урахуванням стандартів доказування. Саме ця формалізація створює підстави для ризик-орієнтованої логіки: різні комбінації ознак повинні корелювати з різною інтенсивністю втручання та різним рівнем доказової переконливості.

Ризик-орієнтована матриця пропорційності (РОМП) у пропонованій концепції є інструментом узгодження правових критеріїв і управлінської практики застосування заходів

реагування. Її базова конструкція ґрунтується на двох осях. Вісь А відображає рівень безпекового ризику зовнішньої інструменталізації релігійної організації (низький, помірний, високий, критичний). Ризик у цьому контексті доцільно розуміти як поєднання імовірності загрози та потенційної шкоди для конституційного ладу, прав людини і суспільної єдності. Вісь В відображає інтенсивність державного втручання – від партнерсько-превентивних заходів до адміністративно-процедурних і, за наявності підстав, до судово-правових процедур припинення або інших правових наслідків у межах закону. Принципова ідея матриці полягає у тому, що підвищення інтенсивності втручання є допустимим лише за підвищення рівня доведеного ризику та за одночасного посилення доказового пакета і процедурних гарантій.

Операціоналізація осі ризику може спиратися на три групи індикаторів. Перша – структурно-правові індикатори афілійованості: положення статутних документів і рішень органів управління, які свідчать про входження до структури зовнішнього центру, обов'язковість його рішень, участь представників у керівних органах, кадрові процедури призначення/погодження, механізми затвердження статутів тощо. Друга – управлінсько-функціональні індикатори впливу: фактична спроможність зовнішнього центру визначати ключові рішення організації в Україні, контролювати кадрову політику, фінансові потоки або публічні позиції. Ця група частково відображається в юридичних ознаках, але потребує доказового наповнення у конкретних кейсах. Третя – поведінково-наративні індикатори: дії або комунікації, які утворюють або підтримують заборонену законом пропаганду (зокрема ідеології «руського міра») чи іншу діяльність, що прямо створює загрозу публічному порядку, правам інших осіб або національній безпеці. Законодавство визначає допустимі джерела доказів (публічні реєстри, документи, висновки експертиз, інформацію інших органів, відкриті джерела), але для пропорційності принципово, щоб їх використання підпорядковувалося стандартам добросовісності, верифікації та процесуальної передбачуваності.

Низький рівень ризику доцільно фіксувати тоді, коли відсутні юридично значущі ознаки

афілійованості або документально підтверджені канали зовнішнього управління, а публічна діяльність організації не містить маркерів забороненої пропаганди. На цьому рівні пропорційними є партнерсько-превентивні заходи: комунікація щодо правових вимог, консультації з питань належного врядування, сприяння соціальному служінню, загальний моніторинг ризиків в межах відкритого публічного простору. Втручання у внутрішні справи конфесій є недоречним; держава діє через загальні правила і підтримку правопорядку без «превентивного» контролю, який може переростати у надмірну дискрецію.

Помірний рівень ризику має місце, коли виявлено поодинокі або неповні структурно-правові індикатори (згадки у статутних документах, управлінські практики, що потенційно свідчать про зв'язок із зовнішнім центром), але відсутні дані про системний контроль або поведінково-наративні прояви, які безпосередньо загрожують безпеці. Для цього рівня пропорційним є перехід до адміністративно-процедурних дій, спрямованих на уточнення статусу та усунення невизначеностей: запит документів, фаховий аналіз, за потреби – експертні висновки, а також комунікація щодо можливих шляхів приведення статутних і управлінських положень у відповідність. Адміністративна стадія тут має бути не каральною, а коригувальною: вона створює умови для саморегулювання релігійної організації в межах закону та мінімізує ризик необґрунтованих судових процедур.

Високий рівень ризику доцільно встановлювати, коли сукупність індикаторів свідчить про кілька ознак афілійованості та/або системний характер управлінської залежності, а також коли наявні поведінково-наративні маркери, здатні завдати шкоди публічному порядку чи правам інших осіб. У такій ситуації пропорційним інструментом є припис про усунення порушень із чіткими вимогами та строками, можливістю подання заперечень і доказів, а також із належною фіксацією підстав, які можуть бути предметом судової перевірки. Тут важливо підтримувати чітке розмежування: держава реагує не на віру, богослужіння чи обряд, а на юридично значущі управлінські зв'язки або на заборонені законом форми діяльності (зокрема пропаганду). Такий підхід дисциплінує застосування норм і зменшує ризики стигматизації.

Критичний рівень ризику охоплює випадки, коли доведено залежність від іноземної релігійної організації, діяльність якої заборонена в Україні, або підтверджено системне використання структури для підтримки збройної агресії чи пропаганди забороненої ідеології. За цього рівня законодавство допускає найбільш інтенсивні заходи, однак і вони мають залишатися процедурно обмеженими: рішення уповноваженого органу повинно бути мотивованим, доказова база – належною, а припинення юридичної особи – предметом судового контролю. Майнові чи санкційні наслідки мають похідний характер і можуть реалізовуватися лише після настання визначених законом умов та у встановленому порядку.

Вісь інтенсивності втручання у РОМП доцільно розуміти як ієрархію законних інструментів. На низьких ризиках домінують партнерські та превентивні дії. За помірної й високого ризику ключовою стає адміністративна процедура: дослідження ознак афілійованості або фактів забороненої пропаганди, використання визначених законом джерел інформації, винесення припису з гарантіями участі адресата. Якщо порушення не усунуті або характер ризику вимагає правового припинення, застосовується судова стадія, яка забезпечує незалежну перевірку доказів та пропорційності втручання. Така побудова мінімізує ризик «позапроцедурних» рішень і підтримує логіку правової визначеності.

Ядро матриці становлять правила переходу між рівнями, тобто мінімальний доказово-процедурний пакет, який має супроводжувати кожне підвищення інтенсивності втручання та забезпечувати його передбачуваність і перевірюваність. Доцільно структурувати такий пакет за п'ятьма взаємопов'язаними компонентами. Перший компонент є документальним і охоплює матеріали, що безпосередньо співвідносяться з юридично значущими ознаками афілійованості. Другий компонент має управлінсько-функціональний характер і включає підтверджені факти зовнішнього впливу на прийняття рішень, кадрові процедури та фінансові потоки. Третій компонент є комунікаційно-наративним і стосується верифікованих фактів забороненої законом пропаганди або іншої публічної активності, яка утворює релевантні безпекові ризики. Четвертий компонент

є безпековим і полягає у мотивованій аргументації потенційної шкоди та її зв'язку з легітимною метою втручання, зокрема із захистом національної чи громадської безпеки, публічного порядку або прав інших осіб. П'ятий компонент є процесуальним і передбачає дотримання мінімальних гарантій належної процедури, включно з повідомленням адресата, наданням строку для відповіді, правом подати пояснення чи заперечення, можливістю усунення порушень та забезпеченням доступу до судового контролю. Запропонована структура не замінює судової оцінки, однак підвищує якість адміністративного мотивування, дисциплінує роботу з доказами та робить подальший судовий контроль більш предметним і ефективним.

Процедурно РОМП доцільно вибудовувати як послідовність взаємопов'язаних стадій, кожна з яких має окреслену мету, предмет доказування та процесуальні межі. Перша стадія полягає у первинному скринінгу, тобто у фіксації сигналів ризику (звернення, інформація інших органів, дані відкритих реєстрів, публічні висловлювання), їх попередній кваліфікації за групами індикаторів та перевірці наявності ознак, достатніх для переходу до формалізованої процедури. Друга стадія охоплює поглиблене дослідження, що передбачає збирання й верифікацію доказів, аналіз статутних та управлінських документів, а за необхідності залучення релігієзнавчої експертизи, після чого формується мотивувальна частина висновку із зазначенням фактів, джерел та їх правової оцінки. Третя стадія має коригувальний характер і реалізується через винесення припису, у якому конкретизуються встановлені ознаки, визначаються дії для їх усунення, встановлюється строк для подання звіту та забезпечується можливість подати пояснення і заперечення. Четверта стадія полягає у прийнятті формалізованого рішення за результатами процедури (зокрема щодо наявності ознак або невиконання припису) із належним повідомленням адресата та дотриманням вимог до мотивування і фіксації доказової бази. П'ята стадія забезпечує судовий контроль і передбачає звернення до суду та незалежну оцінку належності й достатності доказів, а також відповідності втручання критеріям пропорційності.

Критерії пропорційності у межах РОМП доцільно застосовувати як короткий юридичний тест перед кожним рішенням, яке посилює втручання. Перший елемент – законність: наявність чіткої норми і передбачуваність наслідків. Другий – легітимна мета: безпека, публічний порядок, права інших осіб. Третій – необхідність: перевірка, чи існують менш обтяжливі засоби і чи доречно спочатку використати коригувальні інструменти. Четвертий – справедливий баланс: співвіднесення масштабу втручання з доведеним рівнем загрози за умови принципового розмежування *forum internum* і *forum externum*. Внутрішній вимір свободи релігії (*forum internum*) охоплює право мати, приймати, змінювати або не мати релігійних переконань і є абсолютним, тобто не підлягає обмеженням; натомість зовнішній вимір (*forum externum*) – публічні прояви релігії (богослужіння, обряди, проповідування, організаційна діяльність тощо) – може зазнавати обмежень лише за суворого дотримання вимог «передбачено законом / легітимна мета / необхідно в демократичному суспільстві», а також за наявності належних процедурних гарантій і ефективного судового контролю. Такий підхід прямо артикульовано у позиції Конституційного Суду України щодо ст. 35 Конституції, де наголошено на абсолютності *forum internum* та можливості обмеження *forum externum* (Справа щодо повної назви, 2022). Аналогічну рамку послідовно застосовує Європейський суд з прав людини у тлумаченні ст. 9 Європейської Конвенції з прав людини, розмежовуючи внутрішню свободу переконань і «маніфестацію» релігії та оцінюючи допустимість втручання через критерії законності, легітимної мети й необхідності (Case of Kokkinakis, 1993). У доктрині це розмежування розглядається як ключове для уникнення підміни об'єкта регулювання: держава може оцінювати правові та публічні наслідки організаційних зв'язків і практик, але не вправі втручатися у зміст віри як такий; водночас підкреслюється, що межа між переконанням і проявом інколи є складною, що потребує особливої обережності в аргументації пропорційності (Murdoch, 2012, с. 14).

З огляду на чутливість сфери доцільно закріпити презумпцію добросовісності релігійної організації: перехід на вищий рівень втручання

вимагає належного обґрунтування з боку держави, тоді як релігійна приналежність не може слугувати підставою для негативних наслідків. Доцільною також є уніфікація структури доказового дос'є (реєстраційні дані, статuti, протоколи, експертні висновки, матеріали відкритих джерел), що підвищує відтворюваність і якість судового контролю.

Інституційно РОМП передбачає чіткий розподіл ролей: уповноважений орган здійснює дослідження, готує мотивовані висновки та видає приписи; суд забезпечує остаточну оцінку доказів і пропорційності у справах про припинення юридичної особи. Органи місцевого самоврядування та балансоутримувачі майна залучаються до реалізації наслідків лише після настання визначених законом умов, що мінімізує ризики непрозорих «превентивних» майнових рішень. Комунікаційно важливо підтримувати пояснювальну рамку: заходи спрямовані проти організаційних каналів впливу та протиправних дій, а не проти релігії як такої. Це зменшує ризик суспільної поляризації й підвищує легітимність правозастосування.

Для демонстрації прикладної логіки РОМП доцільно обмежитися загальним принципом: у випадках, коли ризики проявляються у відкритій публічній площині (зокрема через комунікаційні практики, що можуть підпадати під законодавчі заборони), вони не є латентними, а тому потребують послідовного руху за процедурою встановлення фактів, забезпечення можливості надати пояснення та, за наявності визначених законом підстав, переходу до судової стадії. Вирішальним критерієм має бути не суспільна емоційність, а верифікований фактичний матеріал і належна правова кваліфікація.

Практична реалізація РОМП потребує методичного забезпечення техніко-юридичного характеру. Йдеться про стандартизовані ознаки і допустимі джерела доказів, внутрішнє колегіальне рецензування мотивувальних частин рішень для зниження ризику помилок і неповноти, а також уніфіковані комунікаційні формули, які чітко відмежовують правові підстави втручання від оцінок віровчення. Такі інструменти посилюють пропорційність, оскільки підвищують передбачуваність і відтворюваність практики, зменшують ризик надмірної дискреції та спрямовують ресурси держави на справді ризикові випадки.

Окремого акценту потребує релігієзнавча експертиза як елемент доказового пакета. Для пропорційності важливо, щоб експертиза ґрунтувалася юридично релевантних питань (організаційний статус, структура підпорядкування, управлінські повноваження), а не богословських оцінок чи «правильності» віровчення. Другою умовою є методологічна прозорість і відтворюваність: висновок має бути зрозумілим з точки зору використаних джерел і логіки висновування та сумісним із процесуальними вимогами до доказів. У межах РОМП експертиза не замінює адміністративного рішення і не усуває потреби судової перевірки, проте підсилює доказовість у питаннях організаційних зв'язків і механізмів підпорядкування, що мають правове значення.

Висновки. Умови збройної агресії Російської Федерації проти України посилюють значущість релігійної безпеки як складника національної та громадської безпеки й одночасно підвищили вимоги до юридичної якості державного реагування. Допустимість втручання у зовнішні прояви свободи релігії визначається наявністю законної підстави, легітимної мети, доказовості та ефективного судового контролю, за умови принципового розмежування внутрішнього виміру свободи совісті та її публічних проявів. Чинне українське законодавство сформулоало спеціальну процедурну рамку протидії зовнішньому впливу у релігійній сфері, зокрема через унормування ознак афілійованості, адміністративну стадію припису та подальший судовий розгляд питання про припинення юридичної особи, а також механізми реагування на використання релігійних організацій для поширення заборонених ідейних конструкцій. У цьому контексті ризик-орієнтована матриця пропорційності (РОМП) пропонується як прикладна модель співвіднесення рівня загрози зовнішньої інструменталізації з інтенсивністю державного втручання та мінімальним доказово-процедурним набором. Вона формує архітектуру пропорційності у доказовій, процедурній і комунікативній площинах, підвищує передбачуваність правозастосування, дисциплінує мотивування рішень і підтримує суспільну довіру, зменшуючи ризики селективності та поляризації у чутливих питаннях державно-конфесійних відносин.

Список використаних джерел:

Про внесення змін до Положення про Державну службу України з етнополітики та свободи совісті і Положення про Міністерство культури та інформаційної політики України : Постанова Кабінету Міністрів України від 20.12.2022 № 1419. База даних «Законодавство України» / Верховна Рада України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/main/1419-2022-%D0%BF>

Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій: Закон України від 20.08.2024 № 3894-IX/ База даних «Законодавство України» / Верховна Рада України. URL: [URL:https://zakon.rada.gov.ua/go/3894-20](https://zakon.rada.gov.ua/go/3894-20)

Про свободу совісті та релігійні організації : Закон України від 23.04.1991 № 987-XII/ База даних «Законодавство України» / Верховна Рада України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/go/987-12>.

Справа щодо повної назви релігійних організацій : Рішення Конституційного Суду України від 27.12.2022 № 4-р/2022/ База даних «Законодавство України» / Верховна Рада України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/go/va04p710-22>

Case of Kokkinakis v. Greece. Judgement of the European Court of Human Rights, 25 May 1993 (Application no. 14307/88). URL: <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-57827>

Guidelines on the Legal Personality of Religious or Belief Communities : CDL-AD(2014)023, adopted by the Venice Commission at its 99th Plenary Session (Venice, 13–14 June 2014). URL: <https://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-AD%282014%29023-e>

Murdoch, J. *Protecting the Right to Freedom of Thought, Conscience and Religion under the European Convention on Human Rights* (Council of Europe Human Rights Handbooks). – Strasbourg: Council of Europe, 2012. – 95 p. URL: https://www.echr.coe.int/LibraryDocs/Murdoch2012_EN.pdf

References:

Postanova Kabinetu Ministriv Ukrayiny № 1419 vid 20 hrudnya 2022 r. “Pro vnesennya zmin do Polozhennya pro Derzhavnu sluzhbu Ukrayiny z etnopolityky ta svobody sovisti i Polozhennya pro Ministerstvo kul'tury ta informatsiynoyi polityky Ukrayiny”. [Resolution of the Cabinet of Ministers of Ukraine № 1419 of December 20, 2022 “On Amendments to the Regulation on the State Service of Ukraine for Ethnic Affairs and Freedom of Conscience and the Regulation on the Ministry of Culture and Information Policy of Ukraine”]. Kyiv, 2022. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/main/1419-2022-%D0%BF> [in Ukrainian].

Zakon Ukrayiny № 3894-IX vid 20 serpnia 2024 r. “Pro zakhyst konstytutsiynoho ladu u sferi diyal'nosti relihiynykh orhanizatsiy”. [The Law of Ukraine № 3894-IX of August 20, 2024 “On Protecting the Constitutional Order in the Field of Activities of Religious Organizations”]. Kyiv, 2024. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/go/3894-20> [in Ukrainian].

Zakon Ukrayiny № 987-XII vid 23 kvitnya 1991 r. “Pro svobodu sovisti ta relihiyni orhanizatsiyi”. [The Law of Ukraine № 987-XII of April 23, 1991 “On Freedom of Conscience and Religious Organizations”]. Kyiv, 1991. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/go/987-12> [in Ukrainian].

Rishennya Konstytutsiynoho Sudu Ukrayiny № 4-r/2022 vid 27 hrudnya 2022 r. u spravi shchodo povnoyi nazvy relihiynykh orhanizatsiy. [Decision of the Constitutional Court of Ukraine № 4-r/2022 of December 27, 2022 in the case regarding the full name of religious organizations]. Kyiv, 2022. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/go/va04p710-22> [in Ukrainian].

Case of Kokkinakis v. Greece. Judgement of the European Court of Human Rights, May 25, 1993 (Application no. 14307/88). Retrieved from: <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-57827>

Guidelines on the Legal Personality of Religious or Belief Communities: CDL-AD(2014)023, adopted by the Venice Commission at its 99th Plenary Session (Venice, June 13–14, 2014). Retrieved from: <https://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-AD%282014%29023-e>

Murdoch, J. (2012). *Protecting the Right to Freedom of Thought, Conscience and Religion under the European Convention on Human Rights* (Council of Europe Human Rights Handbooks). Strasbourg: Council of Europe, 95 p. Retrieved from: https://www.echr.coe.int/LibraryDocs/Murdoch2012_EN.pdf

Дата надходження статті: 04.11.2025

Дата прийняття статті: 24.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

УДК 355.01:2-76:159.9(477)

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.46>

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

ПСИХОЛОГІЧНА КОМПЕТЕНТНІСТЬ КАПЕЛАНІВ І ПАСТОРІВ У РОБОТІ З ВЕТЕРАНАМИ В УМОВАХ ВІЙНИ В УКРАЇНІ

Стаття присвячена дослідженню психологічної компетентності військових капеланів і пасторів у системі комплексної підтримки та відновлення ветеранів в умовах повномасштабної війни в Україні. У контексті масштабної психологічної та духовної травматизації суспільства автор розглядає трансформацію ролі духовенства, яке дедалі частіше виступає первинною ланкою допомоги військовослужбовцям і ветеранам, що переживають бойовий стрес, посттравматичний стресовий розлад, моральну травму та кризу ідентичності після повернення до цивільного життя. У дослідженні здійснено аналіз еволюції інституту військового капеланства в Україні від волонтерських ініціатив початкового етапу російсько-української війни до його офіційної інституціоналізації відповідно до Закону України «Про Службу військового капеланства». Особливу увагу приділено зміні функціонального навантаження капеланів, які сьогодні виконують не лише духовно-пастирські завдання, але й здійснюють первинну психологічну підтримку, кризову комунікацію та супровід ветеранів у процесі реінтеграції. Обґрунтовано критичну необхідність інтеграції базових психологічних знань у душпастирську практику, зокрема розуміння механізмів бойової травми, специфіки проявів ПТСР і морального ушкодження. Акцентовано, що духовна особа не має підміняти професійного психолога чи психіатра, однак повинна володіти навичками розпізнавання небезпечних психологічних станів, включаючи суїцидальні тенденції, агресивну поведінку, соціальну ізоляцію та залежності, а також здійснювати своєчасне «тепле скерування» ветеранів до відповідних медичних і психологічних фахівців. У статті проаналізовано сучасні тенденції трансформації богословської освіти в Україні, зокрема розвиток спеціалізованих освітніх програм, спрямованих на формування психологічної грамотності духовенства, капеланських компетентностей та навичок кризового консультування. Показано, що сучасне капеланське служіння дедалі більше набуває міждисциплінарного характеру, поєднуючи богословську підготовку з елементами доказової психології та психосоціальної реабілітації. Зроблено висновок, що синергія духовної підтримки та професійних психологічних підходів є ключовою умовою ефективної допомоги ветеранам і сприяє їхній успішній соціальній адаптації та поверненню до повноцінного цивільного життя. Дослідження підкреслює необхідність формування нової моделі душпастирського служіння в умовах війни, у межах якої капелан виступає мостом між духовним супроводом і системою професійної психічної допомоги.

Ключові слова: військове капеланство, психологічна компетентність, ветерани, бойова травма, ПТСР, моральна травма, душпастирська опіка, реінтеграція, богословська освіта.

Zuikov Volodymyr,
*PhD Candidate in Higher Education, Specialty 041 "Theology",
Dragomanov Ukrainian State University
Senior Lecturer at the Tavria Christian Institute
orcid.org/0009-0001-7858-8997
zujkovvolodimir@gmail.com*

PSYCHOLOGICAL COMPETENCE OF CHAPLAINS AND PASTORS IN WORKING WITH VETERANS IN THE CONTEXT OF WAR IN UKRAINE

This article examines the psychological competence of military chaplains and pastors within the system of comprehensive support and rehabilitation of veterans in the context of the full-scale war in Ukraine. Against the backdrop of large-scale psychological and spiritual traumatization of society, the author analyzes the transformation of the role of clergy, who increasingly function as the primary point of assistance for military personnel and veterans experiencing combat stress, post-traumatic stress disorder (PTSD), moral injury, and identity crises following their return to civilian life. The study analyzes the evolution of the institution of military chaplaincy in Ukraine, from volunteer initiatives during the early stage of the Russian-Ukrainian war to its formal institutionalization under the Law of Ukraine «On the Military Chaplaincy Service». Particular attention is paid to the changing functional responsibilities of chaplains, who today perform not only spiritual and pastoral duties but also provide primary psychological support, crisis communication, and guidance for veterans throughout the reintegration process. The article substantiates the critical necessity of integrating basic psychological knowledge into pastoral practice, including an understanding of the mechanisms of combat trauma, the specific manifestations of PTSD, and moral injury. It is emphasized that clergy should not replace professional psychologists or psychiatrists; however, they must possess skills in recognizing dangerous psychological conditions, including suicidal tendencies, aggressive behavior, social isolation, and addictions, and should be able to provide timely «warm referrals» to qualified medical and mental health professionals. The study also examines current trends in the transformation of theological education in Ukraine, particularly the development of specialized educational programs aimed at fostering psychological literacy among clergy, chaplaincy competencies, and crisis counseling skills. It is demonstrated that modern chaplaincy ministry is becoming increasingly interdisciplinary, combining theological training with elements of evidence-based psychology and psychosocial rehabilitation. It was concluded that the synergy of spiritual support and professional psychological approaches is a key condition for effective assistance to veterans and contributes to their successful social adaptation and return to a full-fledged civilian life. The study emphasizes the need to develop a new model of pastoral ministry in wartime, in which the chaplain acts as a bridge between spiritual care and the system of professional mental health services.

Key words: military chaplaincy, psychological competence, veterans, combat trauma, PTSD, moral injury, pastoral care, reintegration, theological education.

Вступ. Безпрецедентна за своїми масштабами та інтенсивністю збройна агресія проти України та розгортання повномасштабної війни стали чинниками тотальної, багаторівневої психологічної та духовної травматизації українського суспільства. В умовах екзистенційного виклику, коли мільйони громадян щоденно стикаються із загрозою смерті, втратою близьких, руйнуванням звичного життєвого укладу, втратою домівок та вимушеною міграцією, традиційні механізми суспільної підтримки та індивідуальної адаптації зазнають колосального перевантаження. Психологічна травма, спричинена бойовими діями та постійним терором цивільного населення, виходить далеко за межі суто медичного чи психіатричного дискурсу, глибоко вражаючи ціннісну, світоглядну

та духовну сфери особистості. У цьому контексті спостерігається стрімке зростання суспільної ролі військових капеланів, священнослужителів і пасторів різних конфесій, які фактично опинилися на передовій надання первинної кризової допомоги військовослужбовцям та ветеранам, що проходять процес реінтеграції до цивільного життя.

Метою дослідження є визначення ролі психологічної грамотності капеланів і пасторів у системі комплексного відновлення ветеранів війни в Україні, а також аналіз практичних механізмів застосування психологічних знань у повсякденному духовному служінні.

Аналіз проблеми дослідження. Зростання ролі духовних осіб у процесі соціально-психологічного відновлення ветеранів актуалізує

проблему чіткого розмежування меж духовної опіки та професійної психологічної чи психіатричної допомоги. Традиційне пасторське богослов'я, орієнтоване на питання гріха, спасіння та морального вдосконалення, стикається з феноменологією бойової травми, яка має нейробіологічне, когнітивне та психопатологічне підґрунтя. Спроби лікування наслідків бойового стресу, ПТСР або глибокої депресії виключно духовними практиками можуть бути неефективними та навіть небезпечними, оскільки нерозуміння природи травми здатне призвести до ретравматизації ветерана, посилення почуття провини, соціального відчуження і навіть суїцидальних ризиків. У зв'язку з цим у сучасному українському суспільстві формується критична потреба у переосмисленні меж душпастирської відповідальності та розширенні професійного інструментарію духовенства. Отже, що сучасне пасторське та капеланське служіння в умовах війни потребує інтеграції базових психологічних компетентностей у щоденну практику. При цьому духовна особа не повинна підміняти собою психотерапевта чи психіатра, однак її ефективність напряду залежить від здатності розуміти механізми психологічної травми, розпізнавати небезпечні стани та діяти у межах міждисциплінарної системи підтримки.

Основні результати дослідження. Трансформація пасторського та капеланського служіння в Україні є прямолінійним і дуже динамічним відображенням соціально-політичних, мілітарних та культурних процесів, що безперервно розгортаються з початку російської агресії у 2014 році. Початок антитерористичної операції (АТО), яка згодом була трансформована в операцію об'єднаних сил (ООС), став потужним каталізатором для масового, часто стихійного волонтерського руху серед представників духовенства різних конфесій. Історичний аналіз становлення інституту військового капеланства в Збройних Силах України свідчить про поступову, але невідворотну еволюцію поглядів на роль священнослужителя у війську: від ситуативного візитера-волонтера на блокпостах до офіційного, інституалізованого представника Збройних Сил. Від моменту проголошення незалежності України у 1991 році до початку відкритої російської агресії у 2014 році капеланство розвивалося

переважно в латентній формі, постійно стикаючись із радянським рудиментарним спротивом військової бюрократичної машини, яка спиралася на світську етатистську модель управління. Однак реальні бойові дії виявили гостру, нічим не замінну потребу в екзистенційній та духовній підтримці воїнів, яку об'єктивно не могли повною мірою забезпечити штатні офіцери-психологи чи заступники командирів з морально-психологічного забезпечення, чий функціонал часто зводився до формальних інструктажів (Гоголь, 2022).

Після початку повномасштабного вторгнення Російської Федерації у лютому 2022 року запит на кваліфіковану душпастирську опіку набув безпрецедентних, загальнонаціональних масштабів. Цей колосальний тиск призвів до появи та концептуальної кристалізації нових, надзвичайно специфічних категорій духовного служіння. Якщо у міжвоєнний період діяльність церкви та релігійних організацій концентрувалася переважно на парафіяльному житті мирного часу, літургійних практиках та локальній благодійності, то нині утворилися потужні, життєво необхідні вектори роботи: безпосередньо з діючими військовоовцями на лінії зіткнення, з пораненими у військових та цивільних госпіталах, з ветеранами, які проходять тривалий процес демобілізації та психологічної адаптації, а також із найбільш вразливою категорією – родинами загиблих, зниклих безвісти та військовополонених. Кожна з цих новоутворених цільових груп потребує унікального душпастирського підходу, специфічного термінологічного словника, надзвичайної емпатії та глибокого, майже клінічного розуміння психології горя, травми і незворотної втрати (Про Службу військового капеланства, 2021).

Знаковим, епохальним етапом у цьому процесі інституалізації стало прийняття Верховною Радою України Закону «Про Службу військового капеланства» (№ 1915-IX від 30.11.2021), який нарешті офіційно закріпив правовий статус військового капелана у силових структурах держави. Закон чітко визначив, що діяльність новоствореної Служби поширюється на ключові стовпи оборони: Збройні Сили України, Національну гвардію України, Державну прикордонну службу та інші законно утворені військові формування. Правові основи функціонування капеланства відтепер жорстко базуються

на демократичних принципах рівності представників усіх віросповідань та безумовному гарантуванні конституційного права кожного військовослужбовця на свободу світогляду. Згідно з нормами законодавства, військовий капелан зобов'язаний не лише ознайомлювати особовий склад з основами релігійного вчення, але й виховувати толерантне ставлення до побратимів з іншим світоглядом, а також – що критично важливо для даного дослідження – брати безпосередню участь у реабілітації військовослужбовців, які потребують психологічної допомоги. Водночас закон встановлює чіткі межі служіння, аби запобігти мілітаризації духовенства: капеланам суворо забороняється видача та використання зброї і боєприпасів, вони не можуть бути залучені до несення бойових чергувань, нарядів чи проведення службових розслідувань, що підкреслює їхній винятково духовний, душпастирський і миротворчий статус у структурі підрозділу. Обов'язковою вимогою для зайняття посади офіцера-капелана є наявність вищої богословської освіти та офіційного мандата на право здійснення військової капеланської діяльності від керівного центру відповідної релігійної організації (Безоплатна правнича допомога).

Ці тектонічні зміни торкнулися не лише правового поля та державних інституцій, але й глибоких теологічних парадигм всередині самих релігійних громад, що особливо яскраво простежується у середовищі протестантських церков України. Історично склалося так, що значна частина українського протестантизму тяжіла до виражених пацифістських традицій, аполітичного дистанціювання від державних інституцій або уникання прямої участі у збройних конфліктах. Однак жорстока реальність екзистенційної війни змусила громади докорінно переглянути ці консервативні позиції. За даними аналітичних досліджень, протестантські богослови в Україні розпочали активне та системне формування концепції «справедливого захисту», яка виступає теологічним аналогом класичної католицько-реформатської доктрини «справедливої війни». Відбувся кардинальний зсув фокусу з суто індивідуального, особистого спасіння та моралістичного життя на питання активного патріотизму, колективної відповідальності за державу, захисту слабких та жертвовного служіння суспільству в умовах загрози знищення.

Протестантські капелани сьогодні масово та вкрай ефективно працюють у бойових бригадах, евакуаційних групах, центрах реабілітації та госпіталях, активно розвиваючи програми після бойової адаптації та превенції ПТСР, у яких духовна підтримка нерозривно та органічно поєднується з елементами фахової психологічної допомоги. При цьому самі релігійні громади продовжують платити високу ціну, стаючи прямими жертвами агресії: станом на початок 2025 року зафіксовано пошкодження або повне руйнування щонайменше 181 релігійного об'єкта, що належить лише протестантським спільнотам, а на тимчасово окупованих територіях пастори систематично зазнають жорстокого психологічного терору, переслідувань, катувань та фізичного знищення (Військова капеланська діяльність).

Таким чином, сучасний і вкрай жорсткий контекст служіння в Україні вимагає від капелана та пастора віртуозного поєднання класичної, академічної теологічної освіти з глибоким, майже клінічним розумінням психосоціальних процесів. Сучасний душпастир повинен володіти безпрецедентною здатністю працювати в умовах постійного, виснажливого стресу та демонструвати готовність брати на себе відповідальну роль ключового стабілізуючого фактору у суспільстві, що продовжує зазнавати безперервної травматизації на рівні цілої нації.

Для того, щоб здійснювати по-справжньому ефективну, екологічну та підтримуючу душпастирську опіку, сучасний капелан має володіти не просто поверхневим, а глибоко концептуальним, науково обґрунтованим розумінням природи бойового стресу та його руйнівних довготривалих наслідків для людського організму і психіки. Вкрай важливо усвідомлювати, і саме це капелан має транслювати ветерану, що психологічні наслідки бойового досвіду в жодному разі не є ознакою духовної слабкості, браку мужності чи недостатності релігійної віри. Навпаки, з точки зору сучасної психофізіології, вони є абсолютно нормальною, еволюційно зумовленою фізіологічною та психічною реакцією здорового організму на глибоко ненормальні, екстремальні, антилюдські обставини поля бою.

Бойовий стрес завжди супроводжується колосальним, нетиповим для цивільного життя викидом стресових гормонів, насамперед

адреналіну та кортизолу, що призводить до стану постійної гіперпильності, хронічної депривації сну, порушення циркадних ритмів та глибокого фізичного виснаження. У цьому суто біологічному контексті фізіологічна стійкість розглядається науковцями як фундаментальна, незамінна база для формування стійкості психологічної. Дослідження та методичні рекомендації підтверджують, що аеробна фізична підготовка, здатність переносити температурні коливання (наприклад, під час операцій у холодну погоду) та загальна витривалість суттєво знижують фактори кардіометаболічного ризику, послаблюють пов'язане зі стресом підвищення факторів серцево-судинного ризику та в цілому покращують здатність військовослужбовця ефективно протистояти бойовим психотравмуючим факторам (Забезпечення психологічної стійкості військослужбовців).

Проте, незважаючи на будь-яку фізичну підготовку, коли адаптивні та компенсаторні ресурси людської психіки остаточно вичерпуються під тиском безперервного жаху, втрат та загрози життю, розвиваються специфічні клінічні психопатологічні стани. Найбільш відомим і поширеним із них є посттравматичний стресовий розлад (ПТСР). ПТСР характеризується класичною тріадою симптомів: інтрузіями (нав'язливими, неконтрольованими спогадами, нічними жахами, флешбеками, коли ветеран фізично відчуває себе на полі бою), стійким уникненням будь-яких тригерів (людей, місць, розмов), пов'язаних із травматичною подією, глибоким емоційним онімінням та хронічною гіперреактивністю вегетативної нервової системи (спалахи гніву, переляк на гучні звуки). Крім ПТСР, ветерани надзвичайно часто страждають на важку клінічну депресію, генералізовану тривожність, панічні розлади. Ці нестерпні емоційні стани нерідко призводять до швидкого формування хімічних або нехімічних залежностей (тяжке зловживання алкоголем, наркотичними та психоактивними речовинами, лудоманія) як примітивного, дисфункціонального, але тимчасово ефективного способу саморегуляції та знеболення нестерпних душевних страждань.

Окремої, надзвичайно глибокої уваги в контексті саме капеланського служіння заслуговує феномен «моральної травми», який дедалі частіше стає предметом досліджень у військовій

психології. Якщо ПТСР у своїй основі переважно базується на базовій емоції тваринного страху та нейробіологічній реакції амігдали на безпосередню загрозу життю, то моральна травма має зовсім іншу природу. Вона виникає внаслідок власних дій, вимушеної бездіяльності або пасивного спостереження за подіями, які грубо, невідворотно порушують глибоко вкорінені моральні, етичні та релігійні переконання особистості. У ґрунтовних вітчизняних дослідженнях, проведених методологічно коректно серед репрезентативних вибірок військовослужбовців ЗСУ, бійців Національної гвардії України (які охороняють об'єкти критичної інфраструктури, $n=90$), льотчиків бригад тактичної авіації ($n=80$) та цивільного населення ($n=111$) під час повномасштабного вторгнення Росії, було переконливо доведено масштабність цієї проблеми. Вчені констатують, що моральна травма, хоч наразі і не класифікується у міжнародних класифікаторах хвороб як окремий офіційний психіатричний розлад, має колосальний руйнівний вплив на всі сфери функціонування людини: емоційну, психологічну, поведінкову, соціальну та, найголовніше, духовну. Моральна травма яскраво проявляється через всепоглинаюче почуття провини (зокрема, так звану «провину вцілілого», коли боєць картає себе за те, що вижив, тоді як побратими загинули), токсичний сором, тотальну втрату довіри до людей, військового командування, суспільства чи навіть до самого Бога. Вона часто призводить до глибокого екзистенційного вакууму і нездоланного соціального відчуження (Козігора, М.А.).

Отже, духовне служіння надзвичайно часто стає найпершою, критичною точкою контакту ветерана з системою допомоги. Через глибоко вкорінену стигматизацію психіатрії в українському суспільстві, побоювання отримати «клеймо» психічно хворого та втратити водійські права чи роботу, ветерани вкрай неохоче звертаються до офіційних медичних установ чи психоневрологічних диспансерів. Натомість церква, релігійна громада чи добре знайомий військовий капелан сприймаються як абсолютно безпечний, неклінічний, конфіденційний простір, де немає формальних діагнозів, холодних кабінетів і медичних карток. Ветеран, який змагає від тягара моральної травми та провини, значно скоріше шукатиме конфіденційної розмови зі священником про гріх, спокуту

та прощення, ніж піде до світського психолога лікувати симптоми тривожності. Саме тому здатність капелана адекватно, професійно та швидко оцінити психологічний стан співрозмовника на цьому первинному, тендітному етапі контакту має абсолютно вирішальне значення для формування всієї подальшої траєкторії зцілення та відновлення військовослужбовця.

Фундаментальний і непорушний принцип ефективної діяльності військового капелана у сфері охорони психічного здоров'я полягає у чіткому, безкомпромісному усвідомленні власної ідентичності та жорстких професійних меж: капелан не є і не повинен намагатися бути психотерапевтом. Законодавство України прямо зобов'язує військових капеланів брати активну участь у реабілітації особового складу, який потребує психологічної допомоги. Проте ця участь має виражатися у специфічних, власних виключно духовенству формах духовного супроводу, моральної підтримки та ціннісної орієнтації, а не у спробах проведення клінічних психотерапевтичних інтервенцій. Пастор не лікує нейробіологічні наслідки мозкової травми, не має права призначати, відміняти чи коригувати дози антидепресантів, і не проводить спеціалізовані сеанси десенсибілізації та переробки травми рухом очей чи пролонгованої експозиції. Його ключова місія значно ширша в екзистенційному сенсі, але вужча в клінічному: підтримати людину в момент відчаю, допомогти віднайти втрачений сенс, емоційно стабілізувати та, за потреби, обережно, зберігаючи довіру, скерувати до профільного медичного фахівця.

Духовна підтримка, яка надається капеланом, виступає надзвичайно потужним фактором психологічної стабілізації. В умовах, коли жорстокість війни вщент руйнує базові людські переконання про перемогу добра, наявність справедливості і сам сенс людського життя, капелан своєю персоною уособлює присутність трансцендентного, непохитну надію та безумовне, не оціночне прийняття. Глибокі теологічні наративи про неминучість страждання, можливість спокути, перемогу життя над смертю (воскресіння) та цілющу божественну благодать дозволяють травмованому ветерану поступово інтегрувати свій жакливий, розірваний болючий досвід у значно ширший, впорядкований екзистенційний контекст,

перетворюючи безглузде страждання на осмислену жертву.

Практичні функції капелана як первинного підтримуючого фахівця щоденно реалізуються через низку конкретних, відпрацьованих інструментів та навичок:

По-перше, це міністерство присутності та активне емпатичне слухання. Капелан має досконало володіти навичками нерефлексивного та рефлексивного слухання. Здатність просто сидіти поруч і вислухати плутану, часто наповнену болем і гнівом розповідь ветерана без поспішних моралізаторських суджень, без непрошених банальних порад та без намагань негайно «теологізувати» або знецінити його біль (наприклад, фразами на кшталт «на все воля Божа» у момент гострого горя) є глибоко терапевтичною практикою сама по собі. Вона зменшує когнітивне навантаження на психіку та знімає бар'єри відчуження.

По-друге, це безпосередній супровід у кризі. Капелан фізично і духовно знаходиться поруч у найважчі, найтемніші моменти людського горя – під час повідомлення родині про загибель сина чи чоловіка, під час процедури опізнання, на важких військових похоронах, або під час перших етапів усвідомлення ветераном факту незворотної інвалідності чи ампутації у шпиталі. У цих ситуаціях капелан забезпечує так званий ритуальний контейнінг неконтрольованих емоцій. Через спільну молитву, традиційні обряди, звершення таїнств він допомагає структурувати хаос втрати, даючи горю легітимну, культурно прийнятну форму для вираження.

По-третє, це розпізнавання небезпечних станів. Це найвищий рівень психологічної відповідальності пастора, який вимагає спеціальної підготовки. Будучи довіреною особою, «своєю людиною» для підрозділу, капелан має унікальний, неформальний доступ до внутрішнього світу ветерана. У приватній бесіді або на сповіді він може найпершим помітити деструктивні, суїцидальні чи агресивні тенденції, які військовослужбовець ретельно і успішно приховує від офіційних командирів, медичної комісії, родини чи штатних психологів.

Саме в цьому контексті особливого, критичного значення набуває таємниця сповіді та загальна конфіденційність пасторської бесіди. Капелан мусить щоденно віртуозно

балансувати на тонкій межі між дотриманням суворих канонічних вимог щодо непорушності таємниці сповіді та етичним, громадянським, а іноді й кримінальним обов'язком захистити життя людини у випадках реальної загрози суїциду або планування насильства щодо інших осіб (наприклад, домашнього насильства чи помсти). Цей надзвичайно складний етичний дуалізм вимагає від духовника високого рівня особистісної зрілості, здатності до критичного мислення та обов'язкової профільної психологічної підготовки.

Головна, категорична теза цього виміру капеланського служіння звучить так: ключове завдання капелана – не намагатися самостійно лікувати психічний розлад, а вчасно, безпомилково помітити ризик і запобігти незворотній трагедії. Робота з демобілізованими ветеранами, які пройшли горнило інтенсивних боїв, вимагає від священнослужителя постійної, ненав'язливої пильності щодо маркерів різкого погіршення психічного здоров'я. Психологічна некомпетентність, наївність або ігнорування тривожних сигналів у цьому питанні можуть у буквальному сенсі коштувати людського життя. Серед найнебезпечніших станів, що потребують негайного реагування, виділяють суїцидальну поведінку, гостру та неконтрольовану агресію, прояви важких хімічних залежностей та гострі психотичні стани (наприклад, параною чи галюцинації).

Абсолютно найвищим пріоритетом для будь-якої особи, що працює з ветеранами, є вміння розпізнавати ознаки суїцидального ризику. Сумна світова та вітчизняна статистика безапеляційно свідчить, що ветерани є надзвичайно вразливою групою щодо вчинення самогубств. Це зумовлено токсичним поєднанням важкого травматичного досвіду, відчуття екзистенційної відчуженості від «мирного» цивільного світу, який їх не розуміє, порушенням сну, наявністю постійного доступу до вогнепальної зброї та відпрацьованих до автоматизму навичок заподіяння летальної шкоди. Капелан повинен чітко знати аксіому суїцидології: суїцидальні наміри вкрай рідко виникають раптово і без жодних попереджувальних знаків. Згідно з офіційними протоколами та рекомендаціями Міністерства охорони здоров'я України (МОЗ) та Центру громадського здоров'я, існують специфічні та дуже чіткі маркери, які об'єктивно

свідчать про наближення критичної небезпеки. (Центр громадського здоров'я МОЗ України).

Чіткі маркери суїцидального ризику, які капелан повинен знати та вміти розпізнавати, можна умовно поділити на кілька категорій: вербальні, поведінкові та підготовчі. Усвідомлення цих ознак є критично важливим елементом психологічної компетентності духовної особи, оскільки своєчасне розпізнавання ризиків може безпосередньо впливати на збереження людського життя.

До першої категорії належать вербальні (словесні) ознаки. Вони проявляються у відкритих висловлюваннях ветерана про намір заподіяти собі шкоду або прямо покінчити з життям. Це можуть бути постійні розмови про смерть, безнадійність або відсутність сенсу життя. Характерними є висловлювання на кшталт: «я став тягарем для родини», «краще б мене вбило тоді на фронті», «усім без мене буде легше». Для душпастиря принципово важливо сприймати будь-які подібні фрази абсолютно серйозно. Недопустимою є реакція у формі жартів, ігнорування або морального осуду. Завдання капелана полягає у делікатному проясненні намірів і подальшому скеруванні людини до фахової допомоги.

Другою групою є поведінкові та соціальні зміни. До них належить раптове й тривале уникнення спілкування, ізоляція від родини, дітей і бойових побратимів, втрата інтересу до звичних занять або хобі. Особливо небезпечними є прояви ризикованої та саморуйнівної поведінки – наприклад, керування транспортом на високій швидкості у стані сп'яніння або свідоме провокування конфліктів. Для капелана такі зміни мають слугувати сигналом того, що внутрішній біль ветерана набуває критичного рівня. Ризикована поведінка нерідко є прихованою формою суїцидальної поведінки, коли людина підсвідомо прагне завершення життя внаслідок «випадкових» обставин.

Найбільш небезпечною є третя категорія – дії з підготовки до самогубства, які свідчать про критичний рівень ризику. До них належить написання або надсилання прощальних повідомлень, пошук конкретних способів чи місць для самогубства, завершення всіх поточних справ, роздаровування особистих речей чи складання заповіту. Ці дії часто супроводжуються зовнішнім заспокоєнням ветерана, яке є оманливим,

оскільки сигналізує про вже прийняте рішення. У подібній ситуації капелан повинен діяти негайно, залучаючи професійних психологів, психотерапевтів або психіатрів та забезпечуючи максимально швидке реагування.

Таким чином, знання та розпізнавання вербальних, поведінкових і підготовчих маркерів суїцидального ризику є невід'ємною складовою сучасної душпастирської практики в умовах війни та поствоєнної реінтеграції ветеранів.

Міністерство охорони здоров'я України у своїх інструкціях для немедичних працівників наголошує на важливому правилі: при виявленні цих ознак співрозмовник (у нашому випадку капелан) не повинен намагатися в ту саму хвилину глибоко розв'язати глобальну психологічну проблему близької людини або повністю зрозуміти всі філософські причини її стану. Головне завдання на цьому етапі – дати людині виговоритися. Поговоривши з ветераном і уважно вислухавши його без засудження, капелан принаймні дає йому тверде розуміння, що його життя має цінність і комусь не байдуже. Однак, якщо ризик суїциду оцінюється як високий (людина прямо підтверджує намір, або вже має розроблений план і доступ до засобів), алгоритм дій капелана має бути чітким, жорстким та радикальним: ні за яких обставин не залишати людину наодинці; по можливості, непомітно приховати або вилучити з доступу небезпечні предмети (табельну зброю, ножі, великі дози медикаментів); та негайно викликати бригаду екстреної медичної допомоги чи поліцію за єдиними номерами 103 або 112. Надзвичайні, гострі ситуації із психічним здоров'ям слід сприймати з такою ж максимальною серйозністю, як і критичні фізичні невідкладні стани, наприклад, інфаркт чи артеріальну кровотечу (Церква Адвентистів сьогомого дня в Україні).

Окрім критичного суїцидального ризику, компетентний капелан повинен вміти чітко ідентифікувати інші небезпечні маркери. До них належить гостра агресія та аутоагресія, яка проявляється через раптові спалахи неконтрольованого, руйнівного гніву. Часто це є не проявом поганого характеру, а фізіологічною реакцією нервової системи на зовнішні тригери, пов'язані з ПТСР (наприклад, переляк від гучних звуків салюту, перебування у тісному натовпі, гостре суб'єктивне відчуття соціальної

несправедливості). Також важливим маркером є тривала соціальна та емоційна ізоляція, яка супроводжується повною втратою інтересу до духовного життя, відмовою від базової гігієни та харчування, що є яскравою ознакою провалювання у важку клінічну депресію. Пастор має звертати увагу на різкі, контрастні зміни поведінки: наприклад, раптовий перехід від гіперрелігійності до агресивного, повного заперечення віри, або навпаки – раптова, фанатична, нездорова фіксація на суворих релігійних ритуалах і постах як спосіб втечі від нестерпної реальності та покарання самого себе. Зрештою, небезпечним симптомом є зловживання алкоголем або психоактивними речовинами, коли ветеран використовує хімічні депресанти виключно для купірування панічної тривоги або спроб подолання хронічного безсоння та нічних жахів. Помітивши будь-який з цих маркерів, капелан зобов'язаний негайно активувати механізм скерування, діючи як чутливий радар у системі раннього попередження втрат.

Практична ефективність душпастирської кризової допомоги прямо та беззаперечно пропорційна здатності капелана інтегруватися у широку міждисциплінарну команду підтримки ветерана. Ізольований, «героїчний» підхід, коли пастор бере на себе роль єдиного рятівника і намагається самотужки закрити всі духовні, психологічні, медичні та соціальні потреби ветерана, є хибним. Такий підхід неминуче призводить до швидкого і важкого професійного вигорання самого священнослужителя та, що найгірше, до різкого погіршення клінічного стану його підопічного через втрату дорогоцінного часу. Формування дієвого механізму скерування вимагає від капелана проактивного налагодження професійної співпраці з клінічними психологами, психотерапевтами, лікарями-психіатрами, реабілітологами та соціальними працівниками громади.

У цій складній архітектурі взаємодій капелан функціонує як своєрідний комунікаційний міст, безпечний посередник між травмованим ветераном і системою фахової медико-психологічної допомоги. Ветеран, розчарований бюрократією, часто відчуває глибоку недовіру до офіційних державних інституцій та цивільної медицини. Він може категорично відмовлятися від візиту до психіатра або психотерапевта, вважаючи це ганебним визнанням власної

«слабкості», «божевілля» чи втрати контролю над собою. У таких делікатних ситуаціях особистий авторитет та високий рівень довіри до пастора стає тим вирішальним фактором, який визначає прийняття або відмову від лікування. Капелан, маючи психологічну грамотність, може дестигматизувати проблему, пояснивши медичну природу розладу через зрозумілі, не загрозливі метафори. Наприклад, він може порівняти ПТСР із глибокою тілесною осколковою раною, яка об'єктивно потребує втручання кваліфікованого хірурга, а тимчасову медикаментозну підтримку антидепресантами – з милицями, які є просто необхідним інструментом для того, щоб зламана нога правильно зрослася. Нормалізація факту звернення до профільного лікаря з боку авторитетної, поважної духовної особи радикально знижує рівень суспільної стигми в очах ветерана (Інститут когнітивно-поведінкової терапії).

Практичним, дієвим прикладом побудови такого маршруту взаємодії є використання спеціалізованих платформ та професійних гарячих ліній. Наприклад, в Україні успішно функціонує Всеукраїнський кол-центр #ВАРТОЖИТИ, який має виділену лінію фахової психологічної підтримки безпосередньо для військових та їхніх близьких (короткий номер 5522). Професійно підготовлений капелан просто зобов'язаний мати у своєму робочому арсеналі контакти подібних перевірених ініціатив, локальних кризових центрів, ветеранських хабів та конкретних спеціалістів, яким він особисто довіряє. На практиці співпраця часто набуває форми так званого «теплого скерування» або безпосереднього супроводу: капелан може особисто зателефонувати фахівцю разом із ветераном або навіть бути фізично присутнім під час першого, найстрашнішого візиту ветерана до психолога (за умови попередньої згоди обох сторін), щоб забезпечити відчуття повної безпеки та підтримки (Всеукраїнський кол-центр #ВАРТОЖИТИ).

Надзвичайно важливим аспектом цього процесу міждисциплінарної взаємодії є суворе дотримання етичних меж духовного служіння. Клінічний психолог і військовий капелан не є конкурентами у боротьбі за душу ветерана; вони працюють з різними, хоч і взаємопов'язаними, площинами людського буття. Якщо психолог у рамках, наприклад, когнітивно-поведінкової

терапії допомагає пацієнту подолати деструктивні когнітивні викривлення, знизити гіперреактивність нервової системи та адаптуватися до повсякденних тригерів, то капелан працює з вищим рівнем – сферою екзистенційних смислів, надії, прощення себе та інших, і відновлення зруйнованих війною відносин із Богом. Тільки в гармонійній синергії цих двох підходів досягається глибокий, комплексний та стійкий терапевтичний ефект повернення до повноцінного життя.

Критичне розуміння абсолютної необхідності міждисциплінарного підходу зумовило глибоку, структурну трансформацію всієї системи богословської та теологічної освіти в Україні за останні роки. Спостерігається безпрецедентна, системна інтеграція прикладних курсів з психології травми, кризового психологічного консультування та основ збереження психічного здоров'я у навчальні програми традиційних духовних семінарій, теологічних академій та католицьких університетів. Сучасна підготовка пасторів до жорстких реалій країни, що воює, вимагає обов'язкового виходу освітнього процесу за вузькі межі виключно екзегетики, догматики чи історії церкви.

Надзвичайно вагомий та інноваційний внесок у цей процес робить Український католицький університет (УКУ), який розробив і успішно впроваджує масштабну сертифіковану програму для духовенства Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ) під промовистою назвою «Зцілення ран війни». Ця програма була офіційно затверджена на найвищому рівні – постановою Синоду Єпископів УГКЦ, що свідчить про визнання проблеми церковною ієрархією. Цей триденний інтенсивний курс цілеспрямовано створений для навчання священників надавати саме фахову, екологічну опіку тим парафіянам і ветеранам, які постраждали внаслідок бойових дій. Навчальна програма органічно інтегрує три ключові напрями: психічне здоров'я, душпастирство та богослов'я. За словами директора Інституту психічного здоров'я УКУ Олега Романчука, курс допомагає духовенству глибоко зрозуміти негативний вплив психотравмувальних подій на душу і психіку, освоїти ефективні методи запобігання розвитку розладів, навчитися технікам зміцнення психологічної стійкості (резиліентності) та чітко визначити межі ролі

душпастиря у підтримці людини на складному шляху зцілення від ПТСР. Масштаби ініціативи вражають: очікується, що повну програму пройдуть близько 3000 осіб духовенства зі східних, південних та західних регіонів України. Окрім короткострокових інтенсивів, УКУ пропонує фундаментальну магістерську програму у сфері охорони психічного здоров'я, концептуальним осердям якої є когнітивно-поведінкова терапія (КПТ). Це науково обґрунтований, доказовий метод психотерапії із підтвердженою ефективністю, який рекомендований міжнародними медичними протоколами для лікування травми. Програма побудована за зразком передової британської моделі підготовки клінічних психологів, що дозволяє священнослужителям здобувати паралельну потужну психологічну освіту європейського рівня (Український католицький університет).

У Національному університеті «Острозька академія» також відбулася успішна презентація унікальної спеціалізованої магістерської програми «Капеланське служіння». Ця програма майстерно об'єднує глибокі академічні знання з душпастирства, інструменти християнського консультування та практичні навички ефективної міжособистісної комунікації в кризових умовах. Як наголошують координатори програми, допомога у професійному становленні майбутніх військових капеланів є надважливим, стратегічним завданням для сучасної вищої освіти, оскільки інститут капеланства сьогодні справедливо розглядається як невіддільна складова фундаменту духовної стійкості українського суспільства в часи турбулентності. Підготовка професіоналів в Острозькій академії продовжує давні історичні традиції служіння, водночас поєднуючи вивчення церковно-історичних процесів із набуттям сучасних практичних навичок психологічного супроводу (Національний університет «Острозька академія»).

Паралельно, поза межами класичних академічних структур, надзвичайно динамічно розвиваються неурядові, громадські та волонтерські освітні ініціативи. Яскравим прикладом є Капеланська онлайн-академія, організована Громадським формуванням «Капеланський Патруль», яка систематично проводить набори на сертифікатні програми під назвою «Капеланське служіння з основами психологічного (кризового) консультування» (Капеланський

патруль). Ця інтенсивна програма триває 3 місяці (включаючи лекції онлайн через ZOOM та практичні заняття) і орієнтована на комплексну підготовку широкого спектра фахівців: військових капеланів-волонтерів, служителів для роботи в підрозділах Національної поліції України, ДСНС та інших правоохоронних структурах. Безперечною перевагою академії є те, що її навчальні модулі базуються на найвищих міжнародних стандартах: програма розроблена спільно з International Conference of Police Chaplains та ґрунтується на базовому міжнародному курсі правоохоронного капеланства. До викладання залучені досвідчені практики зі США, Канади та України, а курс включає щонайменше 20 годин обов'язкової практики. Учасники, які успішно завершують модулі, отримують міжнародний сертифікат, що підтверджує їхню професійну компетентність та опанування передовими методами психологічного супроводу особистості, яка перебуває в гострих кризових станах (Собор).

Отже, проведений комплексний аналіз беззаперечно доводить, що теологічна освіта в Україні успішно і дуже швидко долає традиційний розрив між трансцендентним, духовно-абстрактним виміром релігії та суто прагматичними, земними потребами медичної та психологічної реабілітації ветеранів. Інтеграція цих знань формує абсолютно нове покоління пасторів і капеланів, які здатні діяти ефективно, професійно та комплексно реагувати на безпрецедентні виклики нації, що зазнала масштабної травматизації.

Висновки. Узагальнюючи результати проведеного глибинного аналізу, можна з абсолютною впевненістю констатувати, що російсько-українська війна незворотно, фундаментально змінила саму природу та парадигму пасторського та капеланського служіння в Україні. Якщо в умовах мирного часу фокус діяльності духовенства був цілком закономірно зосереджений переважно на локальній парафіяльній роботі, розбудові громад, збереженні літургійної практики та абстрактних богословських диспутах, то катастрофічні реалії кровопролитної війни змусили церкву вийти за безпечні мурі храмів. Духовенство було змушене стрімко інтегруватися у загальнонаціональну, багаторівневу систему збереження людського життя, відновлення зруйнованої психіки та пошуку

екзистенційного сенсу в умовах, де сенс здається втраченим назавжди.

По-перше, реальність фронту та тилу свідчить, що військові капелани та пастори сьогодні в переважній більшості випадків є тими найпершими фахівцями, які віч-на-віч стикаються з руйнівними наслідками бойових психічних травм у ветеранів. В умовах досі поширеної в суспільстві стигматизації професійної психотерапії та побоювання перед каральною психіатрією, саме душпастирська опіка стає тією найменш загрозливою, безпечною «точкою входу», через яку зламана війною людина може зробити перший крок і почати свій важкий шлях до відновлення. Довіра до капелана як до людини, що розділяє ризики на фронті, та до священника як до безумовного духовного авторитета відкриває унікальні, нічим не замінні можливості для діагностики психологічної проблеми на самих ранніх стадіях її формування.

По-друге, духовний вимір травми (особливо моральна травма, яка нерозривно пов'язана з гірким почуттям провини, втратою базових смислів, порушенням глибинних цінностей та відчуттям богозалишеності) є безпосередньою і легітимною зоною компетенції та відповідальності капелана. Медичні інструменти, протоколи та пігулки виявляються абсолютно безсилими там, де душа потребує філософської чи екзистенційної відповіді на питання «чому вижив я, а не він?». Водночас капелан у своїй щоденній роботі неминує стикається з важкими патологічними станами – клінічним ПТСР, великим депресивним розладом, залежностями та гострими суїцидальними намірами, – повноцінне лікування яких лежить далеко за межами його фахової компетенції та теологічної освіти.

По-третє, з огляду на вищезазначене, наявність базових психологічних навичок більше не є просто факультативною перевагою; вона

є абсолютно необхідною, критичною і навіть життєзберігаючою складовою сучасного духовного служіння. Психологічна грамотність не перетворює капелана на лікаря-психіатра і не наділяє його правом ставити діагнози. Натомість вона дозволяє йому неухильно дотримуватися головного медичного принципу «не нашкодь», який нині стає і головним пасторським принципом. Вона дозволяє правильно здійснювати активне, терапевтичне слухання, уникати токсичної, раціоналізуючої теологізації чужого нестерпного болю та, найголовніше, своєчасно, без вагань розпізнавати небезпечні червоні маркери (суїцидальні думки, ризиковану поведінку, самоізоляцію), рятуючи тим самим життя ветерана.

Зрештою, максимально ефективна, стійка та довготривала допомога ветерану можлива виключно і тільки через синергію, взаємоповагу та тісну співпрацю капелана з професійними клінічними психологами, психіатрами та державними соціальними службами. Капелан у цій новітній міждисциплінарній парадигмі виконує безцінну функцію духовного якоря, який стабілізує особистість, і надійного моста, який переводить ветерана до системи професійної охорони психічного здоров'я. Стрімке розширення мережі спеціалізованих освітніх та магістерських програм на базі провідних українських академічних центрів (таких як УКУ чи Острозька академія) та залучення міжнародного досвіду свідчить про те, що інститут капеланства в Україні не просто успішно і швидко адаптується до цих безпрецедентних викликів. Він формує абсолютно унікальний, передовий світовий досвід гармонійного поєднання глибокої, багатовікової духовної традиції із найсучаснішими досягненнями доказової психологічної науки задля порятунку людей та зцілення глибоких ран війни.

Список використаних джерел:

Гоголь, В., Делятинський, Р. (2022). Історія становлення військового капеланства в Збройних Силах України (1991–2022 роки). *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*, 42, 26–38. <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.42.3>

Церква Адвентистів сьомого дня в Україні. (2025). Від екстреного волонтерства до формування системної підтримки армії, ветеранів і переселенців. URL: <https://adventist.ua/news/analytics/vid-ekstrenoho-volonterstva-do-formuvannia-systemnoi-pidtrymky-armii-veteraniv-i-pereselentsiv/>

Про Службу військового капеланства від 30.11.2021 № 1915-IX. (2021). *LIGA:ZAKON*. URL: <https://ips.ligazakon.net/document/T211915>

Безоплатна правнича допомога. (2022). Правові основи військового капеланства в Україні. URL: <https://legaid.gov.ua/publikatsiyi/pravovi-osnovy-vijskovogo-kapelanstva-v-ukrayini/>

WikiLegalAid. (б. р.). Військова капеланська діяльність. URL: https://legalaid.wiki/index.php/Військова_капеланська_діяльність

Коkun, O. M., Klochov, V. B., Moroz, V. M., Pishko, I. O., Lozinska, N. S. (2022). *Zabezpechennia psichologichnoi stiiykosti viiskovosluzhbovtiv v umovakh boiovykh dii: metodichnyi posibnyk*. Feniks.

Kozigora, M. A. (2022). Proiavy simptomiv moralnoi travmy u viiskovosluzhbovtiv ta tsyvilnoho naselennia pid chas viiny. *Naukovyi visnyk Khersonskoho derzhavnogo universytetu. Seriya «Psichologichni nauky»*, 2, 20–27. <https://doi.org/10.32999/ksu2312-3206/2022-2-3>

Міністерство охорони здоров'я України. (б. р.). Суїцидальна поведінка: як її помітити та допомогти близьким? URL: <https://moz.gov.ua/uk/%E2%80%98suicidalna-povedinka-jak-ii-pomititi-ta-dopomogti-blizkim>

Центр громадського здоров'я МОЗ України. (2025). Як розпізнати ознаки суїцидальної поведінки та допомогти людині. URL: <https://phc.org.ua/news/yak-rozpiznati-oznaki-suicidalnoi-povedinki-ta-dopomogti-lyudini>

Міністерство охорони здоров'я України. (б. р.). Ознаки суїцидальної поведінки: про що варто знати, щоб вчасно допомогти. URL: <https://moz.gov.ua/uk/oznaki-suicidalnoi-povedinki-pro-scho-var-to-znati-schob-vchasno-dopomogti>

Всеукраїнський кол-центр #ВАРТОЖИТИ. (б. р.). Травма, інвалідність. Як прийняти і як жити далі? URL: <https://vartozhyty.com.ua/blog/travma-invalidnist-yak-priynyati-i-yak-zhiti-dali>

Український католицький університет. (2023). Зцілити рани війни – розпочалась масштабна освітня програма для духовенства УГКЦ. URL: <https://ucu.edu.ua/news/ztsilyty-rany-vijny-rozpochalas-masshtabna-osvitnya-programa-dlya-duhovenstva-ugks/>

Український католицький університет. (2016). УКУ відкриває магістерську програму з клінічної психології з основами когнітивно-поведінкової терапії за британською моделлю. URL: <https://ucu.edu.ua/news/uku-vidkryvaye-magistersku-programu-z-klinichnoyi-psyhologiyi-z-osnovamy-kognityvno-povedinkovoyi-terapiyi-za-brytanskoju-modellyu/>

Національний університет «Острозька академія». (2025). В Острозькій академії презентовано магістерську програму з капеланського служіння. URL: <https://www.oa.edu.ua/ua/info/news/2025/29-03-01>

Собор. (2021). Капеланська онлайн-академія оголошує набір на другий потік навчання. URL: <https://sobor.com.ua/news/kapelanska-onlain-akademiya>

Капеланський патруль. (б. р.). Академія. URL: <https://patrolchaplain.org/uk/projects/>

References:

Hohol, V., & Deliatynskiy, 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. Seriya filosofsko-politologichni studii*, 42, 26–38. <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.42.3> [in Ukrainian].

Tserkva Adventystiv somoho dnia v Ukraini. (2025). Vid ekstretnoho volonterstva do formuvannia systemnoi pidtrymky armii, veteraniv i pereselentsiv [From emergency volunteering to building systematic support for the army, veterans and internally displaced persons]. Retrieved from: <https://adventist.ua/news/analytics/vid-ekstretnoho-volonterstva-do-formuvannia-systemnoi-pidtrymky-armii-veteraniv-i-pereselentsiv/> [in Ukrainian].

Pro Sluzhbu viiskovoho kapelanstva vid 30.11.2021 № 1915-IX. (2021). *LIGA:ZAKON*. Retrieved from: <https://ips.ligazakon.net/document/T211915> [in Ukrainian].

Bezoplatna pravnycha dopomoha. (2022). Pravovi osnovy viiskovoho kapelanstva v Ukraini [Legal foundations of military chaplaincy in Ukraine]. Retrieved from: <https://legalaid.gov.ua/publikatsiyi/pravovi-osnovy-viiskovogo-kapelanstva-v-ukrayini/> [in Ukrainian].

WikiLegalAid. (n.d.). Viiskova kapelanska diialnist [Military chaplaincy activity]. Retrieved from: https://legalaid.wiki/index.php/Військова_капеланська_діяльність [in Ukrainian].

Kokun, O. M., Klochov, V. V., Moroz, V. M., Pishko, I. O., & Lozinska, N. S. (2022). *Zabezpechennia psichologichnoi stiiykosti viiskovosluzhbovtiv v umovakh boiovykh dii: metodychnyi posibnyk* [Ensuring psychological resilience of military personnel in combat conditions: Methodological guide]. Feniks. [in Ukrainian].

Kozihora, M. A. (2022). Proiavy symptomiv moralnoi travmy u viiskovosluzhbovtiv ta tsyvilnoho naselennia pid chas viiny [Manifestations of moral injury symptoms among military personnel and civilians during war]. *Naukovyi visnyk Khersonskoho derzhavnogo universytetu. Seriya “Psichologichni nauky”*, 2, 20–27. <https://doi.org/10.32999/ksu2312-3206/2022-2-3> [in Ukrainian].

Ministerstvo okhorony zdorovia Ukrainy. (n.d.). Suyitsydnalna povedinka: yak yii pomityty ta dopomohty blyzkyim? [Suicidal behavior: How to recognize it and help loved ones?]. Retrieved from: <https://moz.gov.ua/uk/%E2%80%98suicidalna-povedinka-jak-ii-pomititi-ta-dopomogti-blizkim> [in Ukrainian].

Tsentr hromadskoho zdorovia MOZ Ukrainy. (2025). Yak rozpoznyaty oznaky suyitsydnalnoi povedinky ta dopomohty liudyni [How to recognize signs of suicidal behavior and help a person]. Retrieved from: <https://phc.org.ua/news/yak-rozpiznati-oznaki-suicidalnoi-povedinki-ta-dopomogti-lyudini> [in Ukrainian].

Ministerstvo okhorony zdorovia Ukrainy. (n.d.). Oznaky suyitsydalnoi povedinky: pro shcho varto znaty, shchob vchasno dopomohty [Signs of suicidal behavior: What you should know to help in time]. Retrieved from: <https://moz.gov.ua/uk/oznaki-suicidalnoi-povedinki-pro-scho-var-to-znati-schob-vchasno-dopomogti> [in Ukrainian].

Vseukrainskyi kol-tseentr #VARTOZHITY. (n.d.). Travma, invalidnist. Yak pryiniaty i yak zhyty dali? [Trauma, disability. How to accept and how to live further?]. Retrieved from: <https://vartozhyty.com.ua/blog/travma-invalidnist-yak-priynyati-i-yak-zhiti-dali> [in Ukrainian].

Ukrainskyi katolytskyi universytet. (2023). Ztsilyty rany viiny – rozpochalas mashtabna osvithnia prohrama dlia dukhovenstva UHKTs [Healing the wounds of war – a large-scale educational program for UGCC clergy has started]. Retrieved from: <https://ucu.edu.ua/news/ztsilyty-rany-vijny-rozpochalas-masshtabna-osvitnya-programa-dlya-duhovenstva-ugkts/> [in Ukrainian].

Ukrainskyi katolytskyi universytet. (2016). UKU vidkryvaie mahistersku prohramu z klinichnoi psykholohii z osnovamy kognityvno-povedinkovoi terapii za brytanskoiu modelliu [UCU launches a master's program in clinical psychology based on the British CBT model]. Retrieved from: <https://ucu.edu.ua/news/uku-vidkryvaye-magistersku-programu-z-klinichnoyi-psyhologiyi-z-osnovamy-kognityvno-povedinkovoyi-terapiyi-za-brytanskoyu-modellyu/> [in Ukrainian].

Natsionalnyi universytet "Ostrozka akademiia." (2025). V Ostrozkii akademii prezentovano mahistersku prohramu z kapelanskoho sluzhinnia [Master's program in chaplaincy presented at Ostroh Academy]. Retrieved from: <https://www.oa.edu.ua/ua/info/news/2025/29-03-01> [in Ukrainian].

Sobor. (2021). Kapelanska onlain-akademiia oholoshuie nabir na druhyi potik navchannia [Chaplaincy online academy announces enrollment for the second cohort]. Retrieved from: <https://sobor.com.ua/news/kapelanska-onlain-akademiya> [in Ukrainian].

Kapelanskyi patrul. (n.d.). Akademiia [Academy]. Retrieved from: <https://patrolchaplain.org/uk/projects/> [in Ukrainian].

Дата надходження статті: 30.10.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Рибидайло Дмитро Анатолійович,
аспірант

Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0008-7820-9628
d.a.rybydailo@udu.edu.ua

ПСАЛОМ 16 ЯК ПОЕТИЧНО-БОГОСЛОВСЬКИЙ ТЕКСТ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ І СПІЛЬНОТНИЙ ВИМІРИ ВІРИ

Стаття здійснює екзегетично-герменевтичний аналіз Псалма 16 як поетично-богословського тексту Старого Завіту. Проблематика статті пов'язана із осмисленням біблійної поезії в історико-філологічному, екзистенційному та богословському вимірах, з урахуванням сучасних антропологічних викликів. Стаття ставить метою з'ясування шляхів, за допомогою яких поетична структура Псалма 16 формує модель довіри, що інтегрує особистісний і спільнотний досвід віри. Методологія поєднує історико-філологічну екзегезу, аналіз символічних структур тексту («чаша», «частка», «правиця», «шеол») та елементи екзистенційної герменевтики. У статті також застосовано канонічний підхід, який дозволяє розглядати розвиток старозавітних образів у новозавітній перспективі та в ранньохристиянській рецепції. Доводиться, що Псалом 16 вибудовує богословську модель екзистенційної приналежності до Бога, у межах якої досвід смертності трансформується у впевненість довіри. Символічні образи тексту функціонують як носії онтологічної орієнтації, що поєднує індивідуальний і спільнотний виміри віри. Канонічне прочитання відкриває можливість тринітарного горизонту інтерпретації, в якому приналежність набуває характеру участі у житті Бога. У результаті Псалом 16 постає як богословськи цілісний текст, який поєднує поетичну форму, екзистенційну напругу та тринітарну перспективу, зберігаючи актуальність для сучасного богословського дискурсу.

Ключові слова: Псалом 16, біблійна екзегеза, екзистенційна герменевтика, тринітарне прочитання, символіка, духовна стійкість, спільнотний вимір віри.

Rybydailo Dmytro,
Postgraduate Student

Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0008-7820-9628
d.a.rybydailo@udu.edu.ua

PSALM 16 AS A POETIC-THEOLOGICAL TEXT: EXISTENTIAL AND COMMUNAL DIMENSIONS OF FAITH

The article presents an exegetical and hermeneutical analysis of Psalm 16 as a poetic-theological text of the Old Testament. The study addresses the need to interpret biblical poetry not only within a historical-philological framework but also in its existential and theological dimensions, considering contemporary anthropological challenges. The aim of the research is to determine how the poetic structure of Psalm 16 shapes a model of trust that integrates both personal and communal experiences of faith. The methodology combines historical-philological exegesis, analysis of the Psalm's symbolic structures ("cup," "portion," "right hand," "Sheol"), and elements of existential hermeneutics. A canonical approach is also employed to examine the development of Old Testament imagery within the New Testament perspective and early Christian reception. The study demonstrates that Psalm 16 constructs a theological model of existential belonging to God, within which the experience of mortality is transformed into confidence and trust. The symbolic imagery functions as a bearer of ontological orientation, uniting individual and communal dimensions of faith. Canonical interpretation further opens the possibility of a Trinitarian horizon in which belonging assumes the character of participation in the life of God. Thus, Psalm 16 emerges as a theologically coherent text that integrates poetic form, existential tension, and Trinitarian perspective, maintaining relevance for contemporary theological discourse.

Key words. Psalm 16, biblical exegesis, existential hermeneutics, Trinitarian reading, symbolism, spiritual resilience, communal dimension of faith.

Постановка наукової проблеми. Псалом 16 традиційно належить до найважливіших текстів старозавітної поезії, в яких поєднані художня виразність і богословська глибина. Його дослідження здебільшого зосереджуються на історико-філологічному аналізі, літургійному використанні або месійній інтерпретації. Водночас екзистенційний вимір цього тексту – зокрема як простір формування досвіду довіри і приналежності до Бога – нечасто стає предметом цілеспрямованої концептуалізації. Постає питання: чи може Псалом 16 бути прочитаний не лише як поетичний або догматично значущий текст, але як модель екзистенціальної приналежності, у якій особистісний досвід граничної ситуації інтегрується в богословську перспективу довіри? У цьому контексті ключові символічні мотиви Псалма – образи «чаші», «правиці», «шеолу» – постають не тільки як літературні елементи, а як структури смислу, що формують внутрішню орієнтацію суб'єкта віри.

Метою статті є аналіз Псалма 16 як поетично-богословського тексту у перспективі поєднання класичної екзегези із екзистенційною герменевтикою, що дозволяє окреслити феномен екзистенціальної приналежності у межах старозавітного богослов'я.

Виклад основного матеріалу. Псалом 16 займає виняткове місце у корпусі Псалтирі завдяки поєднанню двох особливостей: текстової вишуканості та глибини релігійно-екзистенційного досвіду. Його жанрове маркування як міхтам («золота пісня») уже на рівні заголовка свідчить про його семантичну багатовимірність і внутрішню жанрову напругу. З одного боку, перед нами твір, укорінений у класичній традиції культового співу, з іншого – молитва, що набуває характеру особистісного свідчення віри (Groenewald, 2009) – «сповіді буття». Саме ця двоїстість робить Псалом 16 надзвичайно придатним для поєднання класичної екзегези, яка працює із текстом у його літературному, історико-культурному та богословському контексті, і екзистенційної герменевтики, яка розглядає текст як свідчення і водночас інструмент переживання межових ситуацій людського існування.

Класична екзегеза виявляє структурну довершеність псалма: від початкового прохання про захист (в. 1) до кульмінаційної декларації радості й упевненості в «шляху

життя» (вв. 9–11). Гармонійність тексту досягається завдяки властивим йому риторичним паралелізмам, інклюзіям, а також образності, що вкорінена у біблійній символіці («чаша», «частка», «правиця», «шеол»). Така побудова Псалму підкреслює універсальний характер особистого досвіду його автора-молільника (Delgado, 2025).

Екзистенційна герменевтика розглядає Псалом 16 як феноменологічний опис людської ситуації, в якому поєднуються страх перед смертю та усвідомлення крихкості життя, символічно зображеного через образ шеолу як символу граничної перспективи смертності, прагнення укорінення у спільноті, представлене як образ «святих, що на землі», а також напруга між розгубленістю та довірою, виражена словами «Господь – частка спадку мого і чаші моєї». Одночасно текст відкриває досвід радості, яка не зводиться до емоційної реакції, а постає як онтологічна стабільність – «радість велика з Тобою». У цьому сенсі Псалом 16 виступає своєрідною лабораторією синтезу, демонструючи спосіб, яким граматики тексту й символічні образи формують рамки богословського осмислення, і створюючи водночас простір для відповіді на фундаментальні питання людського існування.

Таким чином, позначення Псалма 16 як міхтам уже в самому заголовку задає особливу тональність: перед нами не лише поетична молитва, але твір, що несе на собі печатку «золотого» слова – «вирізьбленого» й водночас «захованого». Чимала частина біблійних псалмів функціонують як відгук віри на історичні події чи колективні кризові ситуації. Разом із тим, Псалом 16 підкреслено тяжіє до внутрішнього, екзистенційного виміру. Його походження, скоріше, заглиблюється у внутрішній досвід зустрічі людини з Богом, аніж у конкретний зовнішній контекст. Ця особливість перетворює його на цінний матеріал для дослідження не тільки історико-богословського тла, а й символічно-лексичного наповнення, що відкриває універсальний зміст для різних епох (Trull, 2004, p. 8).

Авторство Псалму 16 традиційно віддається Давиду. І хоча безпосередні обставини його написання залишаються невідомими, багато дослідників припускають, що він виник у ситуації загрози життю або смертельної небезпеки

(пор. Пс. 16:9-11). Такий контекст пояснює особливий характер тексту: він не є розповіддю про подію – це є більше молитовне свідчення про внутрішню боротьбу та подолання страху.

На відміну від пророчих книг, що фіксують звернення Бога до людини, псалми постають як відгук людини на Боже одкровення. Це молитовно-поетична реакція, у якій віруючий висловлює стан душі, і разом із тим відкриває глибинну дію Святого Духа. У культурному контексті Давидової епохи Псалом 16 слугував не стільки коментарем до історичних подій, скільки свідченням віри у Божий захист, особливо в момент небезпеки (Beuken, 1980, p. 455).

Лексична тканина Псалма 16 виступає як дещо більше, аніж набір поетичних образів – вона постає у вигляді ретельно сконструйованого семантичного поля, в якому кожен термін одночасно виконує і функцію мовлення, і функцію екзистенційну. Уже рубрикація твору – міхтам (מִיְחָתָם, «mikhtam») – задає інтерпретаційну перспективу: цей жанровий маркер не нейтральний – він визначає текст як «золоту», або ж, по-іншому, «потаємну» одиницю молитви. Внутрішньо-лінгвістичною силою міхтам є його здатність одночасно вказувати на довговічність і на особистісну інтимність вислову. Жанрово він відсіює Псалом від побутового вигуку і підносить його до рангу тексту, призначеного для збереження та повторного прославляння. Таким чином, перше семантичне поле – поле корпусної особливості – вже задає очікування щодо подальшого формулювання долі та захисту, що фіксуються наведеними далі лексемами (Botha, 2016).

Символ «чаші» (כֶּסֶף, «kos») у Псалмі не зводиться до простого атрибуту застілля – він акумулює значення долі й участі, жеребу й дару. Чаша виступає тут як образ поєднання промислового й культового: вона одночасно означає «частку», яка вручається людині, і метафору близькості, участі у трапезі Господній – екзистенційної взаємності з Богом. На відміну від чаші гніву в інших місцях Писання, цей Псалом позначає чашу, як блаженну належність: не випадкову міру, а об'явлену долю, яка виписана Богом для молільника.

Термін, представлений коренем חָבַל («hevel»), належить до юридично-топографічного словника стародавнього Сходу – він передає ідею «жеребу», «межі», «мірильної лінії», що падає

як спадок. Поєднання «чаші» й «жеребу», прочитане у контексті Псалма, посилює думку про те, що життя людини не є хаотичним набором випадковостей, а являє собою впорядковану спадщину, тобто частку, що «випала» їй з волі Божої. Філологічно важливо помітити, що образна семантика слова «hevel» має також й матеріальний відтінок – лінія, мотузка, межа. Отже, уявлення про призначення тут містить вимір просторовий, вимір юридичний і вимір екзистенційний (Botha, 2016).

«Правиця» (יְמִינִי, «yamin»), згідно біблійної символіки – це концентрований знак сили, захисту і почесного положення. У Псалмі 16 твердження про Бога «праворуч», у поєднанні із провідним уявленням про незрушність читача, утворює онтологічну гарантію: не просто протекцію від небезпеки, але статус особи, поставленої у привілейоване, стабілізоване буття. Правиця – це локус довіри, місце інтеракції між людською слабкістю і божественною потугою; її семантична вага у тексті витягує молільника із панорами можливих загроз у площину впевненого існування.

Нарешті, образ шеолу (שְׁאוֹל, «sheol») відкриває шкалу останніх екзистенційних значень: це назва межі, тіні, простору смерті, куди, за уявленням древніх, сходять будь-яке життя. Заперечення покинутості в шеолі – центральне богословське запевнення псалмиста – тестує межу між земною долею і перспективою подолання смерті (Delgado, 2025). Лексема «шеол» у тексті діє як негативний полюс, навколо якого кристалізується уповання: обіцянка, що Бог не залишить душу в тлінності, перетворює загрозу на можливість торжества присутності. У рецептивному вимірі такий мовний поворот дозволив тексту набути не лише суттєво-особистісного, а й месійного натяку у більш пізній інтерпретації (Chia, 2024, p. 8).

У сукупності наведені вище лексеми утворюють певну семантичну гаму: міхтам окреслює статус твору, «чаша» й «жеб» створюють образ «даної долі», «правиця» вносить динаміку божественного супроводу, а «шеол» задає межу, яку Бог обіцяє не допустити. Філологічний розбір цих слів, окрім їхніх окремих значень, виявляє ту смислову цілісність, в якій поезія Псалма стає мовою екзистенційної надії. А саме – ретельно вибрані лексеми формують аргумент про те, що людська доля, навіть коли

поставлена перед лицем смерті, може бути пережита як дар і опора – завдяки вірі, в основі якої є текстуальний, літургичний і надчуттєвий фундамент.

Якщо структурно-поетична форма Псалма 16 утверджує довершеність його архітектури, а лексичний аналіз окреслює семантичний горизонт, то поставлена у центрі тексту богословська ідея спрямовує всю цю цілісність до одного висновку – людина, у спільності з Богом, отримує вічну й блаженну безпеку. Однак ця ідея подається у Псалмі не як абстрактна доктрина – вона народжується на тлі глибокої екзистенційної кризи. Саме в моменті загрози смерті, у точці зіткнення людської обмеженості з темрявою шеолу, відкривається парадокс: те, що здатне людину зруйнувати, стає передумовою її вищої впевненості в Богові (Суану, 2020, р. 12). Використавши мову сучасної філософії екзистенціалізму, можемо стверджувати, що Псалом 16 зображує «межову ситуацію» у сенсі Карла Ясперса. Вірш «Ти не опустиш моєї душі до шеолу» (16:10) вказує на зустріч із межею, яку неможливо усунути жодними людськими засобами – це досвід смерті як абсолютного горизонту. Псалмоспівець стоїть перед незворотною загрозою небуття – але саме в цій точці він звертається до Бога, як до єдиної гарантії життя, і цим трансформує межову ситуацію в акт довіри. Той самий акт довіри може бути сформульований і у категоріях Сьорена К'єркегора. Є абсурдність ситуації – і вона є в тому, що на рівні людського досвіду смерть постає як кінець, остаточна межа. Але саме тут відбувається «стрибок віри»: усупереч видимому абсурду молільник довіряється Богові – він визнає, що Господь здатний втримати душу навіть поза межею. Псалом 16, отже, є не лише молитвою прохання – це зразок радикальної довіри, яка долає паралізуючу силу смерті і перетворює її на підвалину найглибшої впевненості. У світлі ж логотерапії Віктора Франкла цей текст можна читати як приклад віднаходження сенсу у стражданні. Смертельна небезпека, яка природно мала б занурити людину у відчай, у Псалмі трансформується на джерело сенсу: саме на ґрунті небезпеки народжується вдячність, прославлення й радість у Божій присутності («радість велика з Тобою» – 16:11). Смісл вислову не редукується до «пояснення» страждання – він постає як відкриття можливості

переосмислення межових досвідів, як шляхів до поглибленого єднання з Богом.

Таким чином, екзистенційна криза, що прозирає крізь рядки Псалма 16, не заперечує віру, вона стає її вищою точкою. Мова Писання, яка здавалося б фіксує драму страху перед смертю, насправді відкриває перспективу духовної перемоги: «завжди блаженство» – це не втеча (ескапізм) від смерті, воно долає її силу у стосунку довіри до Бога. У цьому сенсі Псалом 16 – це не тільки літургійний текст, а й феноменологічний матеріал, який передає принцип переходу людського існування крізь кризу в напрямку виміру надії й радості.

Патристичне прочитання Псалма 16 свідчить на користь того, що рання Церква інтуїтивно вловила в ньому дещо більше за особисту молитву Давида – він також є прообразом спасіння у Христі. Ті самі образи, що ми їх витлумачуємо в екзистенційному ключі як досвід межової ситуації і подолання смерті через довіру, у богослов'ї Патристики стають місцем одкровення таїнства Воскресіння. Так, Оріген у своїх «Гоміліях на Псалми» бачить у тексті «Ти не опустиш моєї душі до шеолу» пророче передбачення Христового воскресіння. Для нього Псалом 16 – це не лише молитва окремого праведника, а пророцтво про Того, Хто «не побачить тління». В екзистенційному значенні тут актуалізовано ідею про особисту довіру Давида, яка в момент небезпеки відкриває простір для всеосяжної надії. А саме: смерть – це останнє слово, адже у Христі відкривається те, що можна розглядати, як оновлений вимір буття. Пізніше Августин, в «*Enarrationes in Psalmos*», наголошує на тому, що слова Псалма «радість велика з Тобою» слід розуміти як пророцтво про блаженство святих у небесному єднанні з Богом. Для нього Псалом 16 відкриває антропологічну істину, тобто справжній спокій людська душа знаходить не у власних гарантіях, а виключно в Бозі. Екзистенційна криза смерті, яку переживає псалмоспівець, стає для Августина ознакою того, що жодна земна «чаша» чи «жереб» не може надати безпеки, якщо вона не освячена Божою присутністю. І далі, Кирило Олександрійський підходить до тлумачення цього тексту христологічно: Давид у Псалмі 16 пророкує устами Христа: фраза «Ти не опустиш моєї душі до шеолу» означає не лише захист від смерті, а й торжество над смертю у воскресінні.

У цьому світлі Псалом набуває не тільки особистісно-психологічного, а й вселенського виміру: криза смерті вирішується не на індивідуальному, а на онтологічному рівні, в основі якого – перемога Воплощеного Сина.

Як бачимо, патристична традиція читає Псалом 16 одночасно у двох вимірах: по-перше, це є молитва праведника, який у критичний момент довіряє Богові (екзистенційний аспект), і по-друге, це є пророцтво про Христа, Який переміг смерть остаточно (христологічний аспект). Обидва виміри не суперечать один одному, але взаємно підсилюють: особистісний досвід Давида стає свого роду «матрицею» для універсальної істини Церкви, а богословська перспектива Воскресіння надає екзистенційній кризі сенс і завершення.

У центрі Псалма 16 розгортається комплексна антропологічна драма: людина проживає досвід смерті, і водночас проголошує впевненість у Божій присутності. Цей парадокс відкриває можливість порівняти два, з першого погляду, малосумісних підходи – екзистенціальну філософію і патристичну традицію. Так, для Ясперса смерть – це межева ситуація, в якій людське існування досягає своєї абсолютної межі. У Псалмі 16 ми можемо бачити саме цю ситуацію: «Не опустиш моєї душі до шеолу». Таким є голос людини, яка стоїть перед прірвою небуття. Оріген, своєю чергою, тлумачить цей самий текст, як пророцтво про Воскресіння Христа. Відтак те, що в Ясперса є феноменологічним описом людської межі, в Орігена стає богословським ключем подолання цієї межі. В обох випадках єдиний текст виступає, як інструмент трансценденції: для філософа – це вихід за межі звичного досвіду, а для богослова – входження у надприродну реальність. К'єркегор показує віру як «стрибок у абсурд» у вигляді довіри Богові в момент, коли всі людські засади буття зруйновано. Цей самий стрибок робить Давид у Псалмі 16 – він каже про захист, який він має навіть у тіні смерті. Августин у своєму коментарі вбачає у цих словах підтвердження неможливості віднайти справжню безпеку у будь-яких земних «чашах» чи «жерелках», а тільки у Бозі. Спостерігаємо гармонію: у спільній точці зійшлися філософія екзистенційного ризику і богослов'я благочестивої впевненості. У К'єркегора це парадокс, в Августина – істина. Проте їхній зміст спільний:

віра починається там, де закінчується людська логіка. У той же час Франкл стверджує, що сенс може бути знайдений навіть у стражданні, якщо людина здатна бачити у ньому шлях до вищої мети. У Псалмі 16 страждання і небезпека життя стають умовою відкриття: «Дорогу життя Ти покажеш мені: радість велика з Тобою, завжди блаженство в правиці Твоїй!». Кирило Олександрійський читає ці слова як пророцтво про Христове воскресіння й вічну радість праведників. Відтак там, де Франкл каже про відкриття смислу всередині людського досвіду, Кирило бачить фінальну реалізацію цього сенсу у Христі. Паралель очевидна: страждання не заперечується, але перетворюється на ґрунт одкровення.

У підсумку, екзистенціальна філософія XX століття й патристичне богослов'я IV–V століть дивляться на Псалом 16 з неоднакових ракурсів, але сходяться у фундаментальному: смерть – це не заключне слово. Ясперс вказує на кризу, К'єркегор – на стрибок довіри, Франкл – на віднайдений смисл; Оріген проголошує воскресіння, Августин – блаженну безпеку в Бозі, Кирило – вселенську перемогу Христа. Ці два горизонти інтерпретації не взаємовиключні, а взаємно-доповнювані: екзистенційне читання дає досвідовий ключ до тексту, тоді як патристичне відкриває його есхатологічну перспективу. Разом вони утворюють головну богословську ідею Псалма 16 – вічну і блаженну безпеку у спільності з Богом, яка народжена саме із глибин екзистенційної кризи, і завершується у перспективі воскресіння та життя вічного.

Після осмислення теми смерті як межової ситуації, у якій Псалом 16 відкриває перспективу довіри й блаженної безпеки, логічно звернутися до іншого екзистенційного мотиву цього тексту – до досвіду приналежності. Якщо смерть у псалмі постає як загроза розриву й абсолютної самотності, то ключові образи «спадку», «чаші», «святих на землі» відкривають протилежний вимір, а саме – можливість знайти власне місце й укорінення у спільності з Богом та Його народом. Звідси, Псалом 16 може бути прочитаний не лише як молитва про захист від смерті, а й як гімн приналежності, що долає основоположну самотність людського існування.

Слова «Господь то частина спадку мого та чаші моєї» (16:5) у класичному екзегетичному ключі означають, що саме Бог для

псалмоспівця стає джерелом його долі, спадщини і забезпечення. Проте у світлі екзистенціальної філософії наведене декларування вміщує ще глибше усвідомлення: воно є відповіддю на радикальну самотність «буття-у-світі», описану у філософії Мартіна Гайдеггера. Людське існування, відірване від ґрунту, перебуває у стані «закинутості» (*Geworfenheit*) – коли кожен індивід змушений самотійно і самотньо нести тягар власного буття. У цій перспективі проголошення Бога як «частини спадку» є актом подолання цієї самотності – суб'єкт відзначає, що він не «закинутий» в світі без опори, але має онтологічну основу у відношенні до Того, Хто гарантує смисл і долю [8].

Не менш важливим виступає й мотив спільності: «До святих, які на землі, що шляхетні вони, до них все жадання моє!» (16:3). Тут автор визнає не лише вертикальну приналежність Богові, але й горизонтальну солідарність із громадою віруючих. Екзистенційно це можна пояснити як досвід екзистенціальної спільноти: людське буття не є замкненим в ізоляції, його повнота проступає саме у сопричасті з іншими. Якщо самотність є вихідною умовою «буття-у-світі», то у псалмоспівця ця самотність вже не є остаточним вироком – вона може бути перетворена на досвід приналежності, в якому індивід є укорінений у спільності святих (Juel, 1981, p. 439).

Особлива значущість у цьому контексті належить тексту вірша 4: «Нехай множаться смутки для тих, хто набув собі інших богів, я не буду приносити їм ливної жертви із крові, і їхніх імен не носитиму в устах своїх!». У класичній богословській традиції це твердження тлумачиться як застереження проти ідолопоклонства. Тепер же, в екзистенційному ключі, в нього з'являється оновлене значення – як акту автентичності і свободи. Вибір на користь Яхве протиставлено спокусі «інших богів» – множинних та периферійних ідентичностей, які розпорошують людське існування. Відмова від них фіксує утвердження власної свободи: людина не дозволяє зовнішнім силам, соціальним тискам чи ілюзорним безпекам бути визначальними чинниками її долі. Автентичність тут означає прийняття єдиного джерела буття – Бога, Який стає спадком і чашею.

У кінцевому підсумку, мотив приналежності у Псалмі 16 постає як триєдина реальність: (1)

укоріненість у Бозі, як відповідь на онтологічну самотність, (2) солідарність із «святими на землі», як спільнотний вимір екзистенційної надії, і (3) відмова від «інших богів», як акт автентичності та свободи. Усі ці виміри створюють екзистенційний простір, в межах якого людина долає страх смерті, і саме в цьому віднаходить власне «місце» – буття у спільності з Богом і Його народом, яке дарує їй ідентичність, смисл і безпеку (Juel, 1981, p. 439).

Після розгляду смерті як межової ситуації та приналежності як екзистенційного мотиву постає потреба звернутися до глибинної богословської структури тексту. Йдеться про спосіб, в який Псалом 16 одночасно конститує досвід приналежності в горизонтальній площині спільноти і у вертикальній перспективі Божественної тринітарності. Сприйняття Псалму у тринітарному горизонті виявляє здатність внутрішньої архітектури цієї поезії запропонувати її прочитання в тому ключі, що умовно можна окреслити як «тринітарний вимір екзистенціальної приналежності». Інакше кажучи, кожна особа Бога, присутня у своїй «робочій» іпостасності, спільно формує онтологічну основу приналежності вірного. Виявлена раніше внутрішня тканина Псалма 16 – міхтам, образи «чаші», «жеребу», «правиці», твердження про недопущення душі до шеолу тощо – створює у синтезі читаність, яка природно розгалужується на три богословські полюси. Кожен із цих полюсів відповідальний за конкретний аспект приналежності: Отець – джерело спадку й опіки; Син – центр перемоги над тлінням і смертю; Дух – внутрішній супутник, який виводить на дорогу життя і консолідує спільність. Нижче ці богословські акценти окреслюються стисло, у синтетичному зв'язку із уже проаналізованим текстом Псалма (Kaiser, 2025).

Формула «Господь – то частина спадку мого та чаші моєї» (Пс. 16:5) у тринітарному горизонті дозволяє осмислювати Бога-Отця як джерело онтологічної приналежності. Йдеться про дарування ідентичності, тобто, приналежність постає не як результат самоконструювання, а як дана людині участь у бутті, що походить від Отця. У цьому розумінні Отець утверджує місце людини у світі й перед Богом, визначаючи межі її буття. Відтак приналежність має онтологічні риси: вона передуює вибору й визначає свободу, причому не у вигляді автономного

самовизначення, а як відгук на покликання, початок якого – у Богові-Отці (Peels, 2018).

Формула «не попустиш Своему святому побачити тління!» (Пс. 16:10) є вузловою для месіанського прочитання. Вже рання традиція християнства послідовно пов'язує цей вислів із воскресінням (пор. Книга Дій та апостольські проповіді). У тринітарній перспективі ця інтенція тексту природно корелює із образом Сина – оскільки Він і є Той, Хто входить у людську історію, приймає на Себе межі тління і переможно із них виходить (Boone, 2024, p. 586). Бог-Син у Псалмі – як богословський полюс – виводить на поверхню онтологічну трансформацію смерті. І це означає, що тління, як таке, втрачає останнє слово й останній вплив завдяки події і дії спасительно-історичного втручання. Для індивіда це означає, що його приналежність перестає бути виключно «часовою» чи «мимовільною» – відтепер в ній чітко проступає есхатологічна тяглість. В екзистенційній перспективі це означає, що страх перед остаточним небуттям втрачає свою руйнівну силу – перемога Сина у внутрішньому житті віруючого стає джерелом стійкої екзистенційної надії та подолання розриву, спричиненого смертю (Van Peursen, 2018).

Вислів «Дорогу життя Ти покажеш мені» (Пс. 16:11) відкриває пневматологічний вимір приналежності, де Дух постає внутрішнім Провідником і Утішителем. У тринітарному читанні саме дія Духа робить присутність Бога безпосередньою і пережитою. Приналежність перестає бути лише юридичною формулою чи есхатологічною обітницею – вона втілюється у життєвому досвіді віруючого. Дух у цьому сенсі персоналізує приналежність, перетворює її на реальність повсякденного життя, і водночас утверджує спільність святих як спільність у сповненому житті перед Богом (Wiarda, 2023, p. 12).

Синтеза попередніх полюсів приводить до висновку про те, що ключова богословська інтенція Псалма 16 застерігає від однобічного сприйняття приналежності, як суто психологічного або соціального феномену. Природа приналежності виявлена тут як онтологічна включеність у життя Бога-Трійці. Ця включеність охоплює кілька взаємопов'язаних вимірів: базисний, у якому бути «частиною спадку» означає мати буття, що походить від

Отця; есхатологічний, оскільки перемога Сина над тлінням засвідчує, що приналежність не обмежується часовим горизонтом; і пневматологічний, адже Дух робить цю приналежність безпосередньою та життєдайною. У богословській традиції це співзвучне із концептом *participatio* – участі в божественному житті, що означає реальну онтологічну включеність, замість формального приєднання. Подібне розуміння присутнє як у західній традиції Августина, де участь у благодаті змінює буття людини, так і в східній традиції через концепт теозису. У цьому контексті Псалом 16 постає як текст, що формує уявлення про приналежність не як опцію, а як факт спасенних відносин – реальність, здатну трансформувати людське буття на рівні його онтології.

Висновки. Проведений у межах статті аналіз показує, що Псалом 16 постає не тільки як зразок старозавітної поезії, а й як текст, який інтегрує поетичну форму з богословською рефлексією та екзистенційним досвідом. Через образи «чаші», «частки», «правиці» та «шеолу» формується структура довіри, у межах якої смертність не заперечує приналежності до Бога, а навпаки, відкриває її глибину.

У цьому сенсі Псалом 16 можна читати як поетичне свідчення довіри, що природно виростає у богословську модель екзистенційальної приналежності. Йдеться про таку форму віри, в якій гранична ситуація смертності не руйнує відносин з Богом, а виявляє їхню онтологічну підставу. Канонічна перспектива дозволяє бачити, що ця приналежність, разом із її психологічними та/або етичними рисами, чітко вказує на участь у спасенних відносинах, які пізніше у новозавітному одкровенні розкриваються як життя Триєдиного Бога. Таким чином, структура довіри, присутня у Псалмі, постає як передобраз тієї повноти, що в християнській теології осмислюється у тринітарному горизонті.

Таким чином, Псалом 16 відкривається як текст духовної інтеграції, що трансформує страх перед смертністю у досвід онтологічної стійкості, закоріненої у відносинах із Богом.

Перспективи подальшого дослідження Псалма 16 охоплюють кілька взаємопов'язаних напрямків. Поєднання компаративного аналізу, який розглядає паралелі з псалмами інших літературних традицій у контексті

кризи та психологічного захисту, із тринітарною перспективою, що вивчає розвиток старозавітних образів у контексті Нового Завіту та ранньохристиянської літургійної практики, відкриває нові горизонти для богословського осмислення. Екзегетично-філософський підхід дозволяє дослідити концепцію «приналежності до Бога», як модель людського буття у світі невизначеності та смертності, водночас

психолого-літературний аспект розкриває вплив поетичної форми і метафоричного коду на формування внутрішньої стійкості особистості та спільноти. Відтак Псалом 16 продовжує залишатися не лише об'єктом богословського аналізу, але й відкриває широкі міждисциплінарні перспективи, де література, психологія і релігійна практика взаємопроникно збагачують наше розуміння духовного досвіду людини.

Список використаних джерел:

- Beuken, W. A. M. (1980). Psalm 16: The path to life. *Theology Today*, 37(4), 451–460.
- Boone, M. J. (2024). A Trinitarian ascent: How Augustine's sermons on the Psalms of ascent transform the ascent genre. *Religions*, 15(5), 586. <https://doi.org/10.3390/rel15050586>
- Botha, P. J. (2016). The literary and theological context for understanding Psalm 16 [University repository item]. University of Pretoria Repository. <https://doi.org/10.17159/2312-3621/2016/v29n1a5>
- Chia, P. S. (2024). Another proposal to the unknown female identity of 'amrat in Psalm 16. *Verbum et Ecclesia*, 45(1), 1–12. <https://doi.org/10.4102/ve.v45i1.2886>
- Cuany, M. (2020). The Divine Necessity of the Resurrection: A Re-Assessment of the Use of Psalm 16 in Acts 2. *New Testament Studies*, 66(3), 1–18. <https://doi.org/10.1017/S0028688520000065>
- Groenewald, A. (2009). Psalm 16 within the context of Psalms 15–24 [University repository item]. *University of Pretoria Repository*. URL: <https://repository.up.ac.za/bitstreams/80dba1b6-3956-45c5-94f6-7d04e6f62005/download>
- Juel, D. (1981). The use of Psalm 16 in Acts 2. *Journal of Biblical Literature*, 100, 437–445.
- Kaiser, W. C., Jr. (2025). The promise to David in Psalm 16 and its application. URL: <https://thepromise.typepad.com/198009>
- Ross, B., & Merkle, B. (2023). About whom does the prophet say this? The implications of Psalm 16 in Acts 2. *Southeastern Theological Review*, 13(2), 1–12.
- Sloan, D. B. (2008). The influence of the LXX translation of Psalm 15 (=16 MT) on its early Christian interpretation. URL: <https://www.davidbsloan.com/papers/The%20Influence%20of%20the%20LXX%20Translation%20of%20Psalm%2015%20%28%3D16%20MT%29%20on%20Its%20Early%20Christian%20Interpretation.pdf>
- Trull, G. V. (2004). An exegesis of Psalm 16:10. *Bibliotheca Sacra*, 161, 304–321.
- Peursen, W. T. (2018). Patterns and Pleasure: Participants in Psalm 16. In J. Dekker, & G. Kwakkel (Eds.), *Reading and Listening. Meeting One God in Many Texts: Festschrift for Eric Peels on the Occasion of his 25th Jubilee as Professor of Old Testament Studies* (pp. 166–174).
- Wiarda, T. (2023). Theological exegesis and internal Trinitarian relations. *Scottish Journal of Theology*, 76(3), 1–15. <https://doi.org/10.1017/S0036930622000989>

References:

- Beuken, W. A. M. (1980). Psalm 16: The path to life. *Theology Today*, 37(4), 451–460. [in English].
- Boone, M. J. (2024). A Trinitarian ascent: How Augustine's sermons on the Psalms of ascent transform the ascent genre. *Religions*, 15(5), 586. <https://doi.org/10.3390/rel15050586> [in English].
- Botha, P. J. (2016). The literary and theological context for understanding Psalm 16 [University repository item]. University of Pretoria Repository. <https://doi.org/10.17159/2312-3621/2016/v29n1a5> [in English].
- Chia, P. S. (2024). Another proposal to the unknown female identity of 'amrat in Psalm 16. *Verbum et Ecclesia*, 45(1), 1–12. <https://doi.org/10.4102/ve.v45i1.2886> [in English].
- Cuany, M. (2020). The Divine necessity of the resurrection: A re-assessment of the use of Psalm 16 in Acts 2. *New Testament Studies*, 66(3), 1–18. <https://doi.org/10.1017/S0028688520000065> [in English].
- Groenewald, A. (2009). Psalm 16 within the context of Psalms 15–24 [University repository item]. University of Pretoria Repository. Retrieved from: <https://repository.up.ac.za/bitstreams/80dba1b6-3956-45c5-94f6-7d04e6f62005/download> [in English].
- Juel, D. (1981). The use of Psalm 16 in Acts 2. *Journal of Biblical Literature*, 100, 437–445. [in English].
- Kaiser, W. C., Jr. (2025). The promise to David in Psalm 16 and its application. Retrieved from: <https://thepromise.typepad.com/198009> [in English].
- Ross, B., & Merkle, B. (2023). About whom does the prophet say this? The implications of Psalm 16 in Acts 2. *Southeastern Theological Review*, 13(2), 1–12. [in English].

Sloan, D. B. (2008). The influence of the LXX translation of Psalm 15 (=16 MT) on its early Christian interpretation. Retrieved from: <https://www.davidbsloan.com/papers/The%20Influence%20of%20the%20LXX%20Translation%20of%20Psalm%2015%20%28%3D16%20MT%29%20on%20Its%20Early%20Christian%20Interpretation.pdf> [in English]

Trull, G. V. (2004). An exegesis of Psalm 16:10. *Bibliotheca Sacra*, 161, 304–321. [in English].

Peursen, W. T. (2018). Patterns and pleasure: Participants in Psalm 16. In J.

Dekker & G. Kwakkel (Eds.), *Reading and listening. Meeting one God in many texts: Festschrift for Eric Peels on the occasion of his 25th jubilee as professor of Old Testament studies* (pp. 166–174). [Publisher]. [in English].

Wiarda, T. (2023). Theological exegesis and internal Trinitarian relations. *Scottish Journal of Theology*, 76(3), 1–15. <https://doi.org/10.1017/S0036930622000989> [in English].

Дата надходження статті: 02.11.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

UDC 271.2:316.77(477):81'42

DOI <https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.48>**Skladan Andrii,***Postgraduate Student at the Department of Theology,**Religious Studies and Cultural Studies**Educational and Scientific Institute of Philosophy and Educational Policy**Dragomanov Ukrainian State University**orcid.org/0009-0006-7388-7863**a.skladan@udu.edu.ua*

METHODOLOGICAL APPROACHES TO THE ANALYSIS OF THE AXIOLOGICAL DISCOURSE OF ORTHODOX CHURCHES IN THE MEDIA SPACE OF UKRAINE

The article substantiates an integrated theoretical and methodological framework for studying the axiological discourse of Orthodox churches in Ukraine's media space. The topic is relevant due to the simultaneous impact of two processes: the growing mediatization of religious communication, in which ecclesial meanings and evaluations circulate through digital platforms and journalistic formats, and the radical reconfiguration of value coordinates during the full-scale war, when public debates intertwine religious, civic, and political understandings of peace, justice, dignity, sacrifice, freedom, and "tradition". The paper aims to demonstrate how combining Critical Discourse Analysis, hermeneutics, phenomenology of values, and Actor-Network Theory (ANT) makes it possible to: describe linguistic strategies of value legitimation; interpret theological and cultural meanings within their historical horizons; reconstruct believers' experiences and intentionality; and map heterogeneous actor networks (human and non-human) that produce and amplify evaluations within media infrastructures. A research design is proposed that includes: building a corpus of texts (official statements, sermons, interviews, social media posts, and media publications), a multi-level coding scheme for value categories (value hierarchies, moral frames, narratives, rhetorical markers), and validation procedures (triangulation of data and methods, a reflexive research diary, and intercoder agreement checks). The novelty lies in a methodological synthesis that shifts the focus from analysing merely "what is said" to examining "how and by whom/what it is done" within networks of public communication. The practical relevance concerns the comparative study of discourses across different ecclesial jurisdictions and the expert assessment of how media shape trust or distrust in religious actors and their moral guidance.

Key words: axiological discourse, Orthodox churches, media space, Critical Discourse Analysis, hermeneutics, phenomenology, Actor-Network Theory.

Складан Андрій Анатолійович,*аспірант кафедри богослов'я та релігієзнавства**соціально-гуманітарного факультету**Українського державного університету імені Михайла Драгоманова**orcid.org/0009-0006-7388-7863**a.skladan@udu.edu.ua*

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ ДО АНАЛІЗУ АКСІОЛОГІЧНОГО ДИСКУРСУ ПРАВОСЛАВНИХ ЦЕРКОВ У МЕДІАПРОСТОРІ УКРАЇНИ

У статті обґрунтовано комплексну теоретико-методологічну рамку дослідження аксіологічного дискурсу православних церков в українському медіапросторі. Актуальність теми визначається одночасною дією двох процесів: інтенсивною медіатизацією релігійної комунікації, коли церковні смисли й оцінки поширюються через цифрові платформи та журналістські формати, і радикальним переозначенням ціннісних координат під

час повномасштабної війни, коли в публічних дебатах перетинаються релігійні, громадянські та політичні уявлення про мир, справедливість, гідність, жертвовність, свободу та «традицію». Метою є показати, як поєднання критичного дискурс-аналізу, герменевтики, феноменології цінностей і акторно-мережевої теорії (ANT) дозволяє одночасно: описати мовні стратегії легітимації цінностей; інтерпретувати богословські та культурні смисли у їх історичному горизонті; реконструювати переживання та інтенції суб'єктів віри; а також виявити мережеві конфігурації акторів (людських і нелюдських), що продукують і підсилюють певні оцінки в медіаінфраструктурі. Запропоновано дизайн дослідження, який включає формування корпусу текстів (офіційні заяви, проповіді, інтерв'ю, дописи в соціальних мережах, медіапублікації), багаторівневу схему кодування ціннісних категорій (ціннісні ієрархії, моральні фрейми, наративи, риторичні маркери) та процедури валідації (тріангуляція даних і методів, рефлексивний щоденник дослідника, перевірка узгодженості кодування). Наукова новизна полягає у методологічному синтезі, який переводить аналіз «що сказано» на рівень «як і ким/чим це робиться» в мережі публічної комунікації. Практичне значення – у можливості застосувати запропоновану рамку для порівняльного вивчення дискурсів різних церковних юрисдикцій, а також для експертної оцінки ролі медіа у формуванні довіри/недовіри до релігійних акторів і їхніх моральних настанов.

Ключові слова: аксіологічний дискурс, православні церкви, медіапростір, критичний дискурс-аналіз, герменевтика, феноменологія, акторно-мережева теорія.

Introduction. The modern Ukrainian media space is an environment in which religious institutions participate not only as “bearers of tradition” but also as active communicative actors, competing for the legitimacy of moral judgments and the right to call events “good” or “evil”. This competition intensified after 2014 and reached a qualitatively new level in the context of full-scale war, when religious arguments entered the field of public mobilisation, political decisions, and media campaigns.

At the same time, the very form of church communication is transforming the influence of mediatization: from the “parochial” word to multi-channel distribution through official websites, broadcasts of church services, YouTube, Facebook, Telegram and other platforms. Researchers describe mediatization as a process in which media logics and technological infrastructures influence how religion becomes visible in the public sphere (Hjarvard, 2008; Balaklytsky, 2011). In the context of Ukraine, the mediatization dimension is further complicated by the conflictual nature of the church field and its political sensitivity (Zadoyanchuk, 2014).

In these circumstances, analysing the axiological discourse of Orthodox churches – that is, how churches articulate, hierarchize, and legitimise values in the media – becomes a methodologically challenging task. It requires working simultaneously with linguistic forms (vocabulary, rhetoric, frames), with meanings (theological and cultural horizons of interpretation), with the experiences and intentions of subjects of faith, and with media infrastructures that amplify some statements and marginalise others.

The article proposes a comprehensive methodological model for studying the axiological discourse

of Orthodox churches in Ukraine’s media space, combining critical discourse analysis (CDA), hermeneutics, the phenomenology of values, and actor-network theory. Such a synthesis allows us to avoid reducing church statements to either “pure politics” or “pure theology” and instead consider them as socio-symbolic actions embedded in networks of media communication.

Research Review and Theoretical Context. Methodological discussions on the analysis of religious media discourses unfold at the intersection of several traditions. On the one hand, studies of the mediatization of religion emphasise that the media act not only as a channel but also as an “agent of change” that transforms religious practices, forms of authority, and modes of public presence (Hjarvard, 2008; Campbell, 2013; Hoover, 2006). Ukrainian studies describe the media as a space where religious organisations construct images of themselves and interact with public opinion (Petrushkevych, 2019), as well as a field of interfaith tensions and conflicts over interpretation (Gotsur, 2020; Polumysna & Synchak, 2024).

On the other hand, critical approaches to discourse analysis emphasise that language does not simply reflect reality but participates in its construction – in particular, through the reproduction of power relations, ideologies, and social inequalities (Fairclough, 1992; van Dijk, 2008; Wodak & Meyer, 2016). In Ukrainian media studies, it is important to understand discourse as a resource for identities and power relations in the public sphere (Kulyk, 2010).

A separate line is formed by interpretive traditions – hermeneutics and phenomenology. They allow us to work with religious texts as carriers

of meaning and experience, rather than only as instruments of influence. Hermeneutics emphasises the historicity of understanding and the need for a “fusion of horizons” between text and reader (Gadamer, 1989), as well as the productive tension between different ways of interpretation (“conflict of interpretations”) and the need for a critical “hermeneutics of suspicion” (Ricoeur, 1974). The phenomenology of values (Husserl, 1970; Scheler, 1973) provides a framework for analysing how values are experienced, ranked, and become “self-evident” to communities.

Finally, actor-network theory (ANT) proposes considering social phenomena as the effects of networks of interactions among heterogeneous actors, among which technologies, texts, institutional rules, and material objects play an important role (Latour, 2005; Callon, 1986). In the media space, this means that platform algorithms, journalistic standards, legal documents, or even visual “evidence” can act as full-fledged factors in the formation of public assessments (Gillespie, 2018; Bucher, 2018).

Conceptualisation of axiological discourse.

The concept of “axiological discourse” in this article refers to the set of linguistic and media-communicative practices through which a community (in our case, church institutions and related actors) articulates values, establishes their hierarchy, and offers normative assessments of events, people, and actions. The axiological dimension of discourse is manifested primarily in the categories of evaluation: approval/condemnation, sacred/profane, just/unjust, “one’s own”/“other’s”, “victim”/“culprit”, etc.

For the operationalisation of values, it is helpful to distinguish between (a) “declared values” (those that are explicitly called good, virtue, or “tradition”) and (b) “practically implicit values” – those that emerge from narratives, rhetorical strategies, and ways of defining actors. Here we draw on both the philosophical tradition of value hierarchy (Scheler, 1973) and social-psychological approaches that emphasise the structuredness and universality of certain value domains (Rokeach, 1973; Schwartz, 1992). In church discourse, these domains receive specific theological content – for example, “peace” can mean both the ethical ideal of reconciliation and the political position on ending war.

Since the media not only transmit but also “frame” events, it is important to combine value

analysis with frame theory: a frame determines which aspects of reality become visible and how they relate to moral conclusions (Entman, 1993). In the media space, this is manifested in headline choices, quotes, visual images, and in how journalism incorporates church statements into broader narratives about war, national identity, or corruption.

Materials, corpus, and research design.

Research into axiological discourse requires a transparent design that makes decisions regarding the data corpus and analysis procedures reproducible. Within the proposed framework, it is advisable to form the corpus according to the principle of a “media ecosystem”, including: (1) official texts of churches (statements, appeals, resolutions, publications on websites); (2) public speeches of hierarchs (sermons, interviews, video addresses); (3) posts on social networks and messenger channels; (4) journalistic materials that quote or interpret church positions; (5) communicative “feedback” from the audience (comments, reposts, discussions), if this is ethically and methodologically justified.

The selection strategy can combine purposive sampling of “high visibility” texts—texts that have received broad media coverage and provoked public reaction—and theoretical sampling, when new texts are selected to test and refine analytical categories. This approach is particularly productive for comparing the discourses of different ecclesiastical jurisdictions in symmetrical situations (e.g., common holidays, crisis events, state decisions).

The proposed analytical procedure is multi-level. At the first level, a descriptive analysis of the corpus (genres, distribution channels, time waves) is carried out. At the second level, coding of value categories and discursive strategies is carried out. At the third, interpretation of meanings in a hermeneutic key and phenomenological reconstruction of intentions and experiences. At the fourth, network mapping of actors and mediators in the logic of ANT. Validation is ensured by triangulation of methods, comparison of independent codings (if possible) and reflexive control of the researcher’s own biases.

Analytical matrix of axiological coding.

To ensure the systematicity of the analysis, it is advisable to use an analytical coding matrix that combines linguistic indicators (vocabulary, metaphors, modalities), semantic units (values, frames),

narrative structures and network parameters (actors, mediators, channels). Such a matrix simultaneously serves as a tool for comparing jurisdictions and a means to make qualitative analysis more reproducible.

The matrix is based on the distinction between three levels of evaluation: (1) explicit evaluation (direct designations of “good/evil”, “sin/virtue”, “sacred/profane”); (2) implicit evaluation through frames and narratives (when a moral conclusion follows from a plot or comparison); (3) infrastructural evaluation (when media forms—a headline, a frame, a meme, an algorithmic reinforcement—set the affective tone and guide interpretation). To analyse the linguistic implementation of evaluations, one can draw on the theory of “appraisal language” in linguistics (Martin & White, 2005), combining it with CDA.

Table 1 provides a sample of such a matrix, which can be expanded depending on the research questions and the specifics of the corpus.

Critical Discourse Analysis: Values, Power, and Media Strategies. Critical discourse analysis (CDA) views language as a social practice that participates in the (re)production of power relations, ideologies, and social identities (Fairclough, 1992; van Dijk, 2008). In a religious context, this means that the statements of church spokespeople not only “comment” on events, but also constitute an inevitable social reality: they shape the image of the Church in society, offer normative models of good and evil, and determine legitimate/illegitimate ways of acting.

In working with church texts, we rely on Fairclough’s three-component model: text analysis (lexicon, grammar, rhetoric), discursive practice analysis (production/consumption of texts, genres, intertextuality), and social practice analysis (broader structures of power and conflict)

(Fairclough, 1992). We also take into account van Dijk’s social-cognitive approach, which emphasises the role of mental models, group representations, and ideological schemes in the production of discourse (van Dijk, 2008).

Operationally, CDA in our study involves the analysis of the following parameters: (1) vocabulary and evaluative markers (epithets, metaphors, euphemisms, markers of the sacred/profane); (2) rhetorical devices of legitimation (appeal to the authority of Scripture/Tradition, moral syllogisms, “rhetoric of peace” or “rhetoric of justice”); (3) narrative structures (e.g., “martyr church,” “spiritual battle,” “divided people/unity”); (4) categorization of actors (who are “us,” who are “them,” what attributes are attributed to “enemies”/“brothers”); (5) implications and presuppositions (what is presented as self-evident).

For example, in the address of the Primate of the UOC on the day of the start of the full-scale invasion, the image of “Cain’s sin” as a symbol of fratricide is used (Ukrainian Orthodox Church, 2022). For CDA, it is important how the biblical precedent is transformed into an assessment framework: is the aggressor clearly identified, how is responsibility distributed, which modalities of the appeal (“to pray”, “to maintain prudence”, “to stop the bloodshed”) are actualised, and which social expectations of the addressees are satisfied.

Critical analysis also takes into account the media embeddedness of church statements: quotes from sermons in news stories, headlines, video montages, and expert comments. This is where Ukrainian media studios come in handy, as they show how media discourse is connected to identities and power relations (Kulyk, 2010).

Hermeneutics: meanings, tradition and the “conflict of interpretations”. The hermeneutic approach complements CDA by focusing on

Table 1

Example of an analytical matrix for coding axiological discourse

Level	Analytical unit	Indicators/questions	Method(s)
Text	Evaluation vocabulary	What words mean “sin”, “virtue”, “evil”, “holiness”? What is the tonality?	CDA; Appraisal
Frame	Moral framework	What problem is highlighted? Who is the “victim/perpetrator”? What moral conclusion is being imposed?	Frame analysis; CDA
Narrative	Plot/story	What is the basic plot: martyrdom, defence, betrayal, reconciliation? What is the role of the Church?	CDA; hermeneutics
Experience	Experience	What affects and intentions are mobilised: fear, hope, anger, compassion, sacrifice?	Phenomenology
Chain	Actors and mediators	Who/what reinforces the statement (media, platforms, visual images)? What “translations” have taken place?	ANT; media research

the semantic dimension and conditions of understanding. While CDA often starts with the question “what does a text do in society?”, hermeneutics asks “what does a text mean and how is it possible to understand it?” The classical hermeneutic principle of the circle indicates that the interpretation of a part requires an understanding of the whole (tradition, genre, context) and vice versa (Gadamer, 1989).

In religious discourse, this is especially important because church statements are saturated with biblical allusions, liturgical formulas, and historical images. For example, the call to “love one’s enemies” in a situation of war can be perceived as an ethical requirement of the Gospel or as a political strategy of “peace at all costs”. Hermeneutics suggests approaching this as a “conflict of interpretations” (Ricoeur, 1974): the same symbols and texts generate different meanings depending on the reader’s horizon.

Methodologically, this means that we: (1) reconstruct the horizons of meaning of the church speaker (theological sources, previous statements, genre rules); (2) take into account the addressee and the situation of communication (internal church audience, general public, international media); (3) analyze intertextuality – how the text contains Scripture, canonical documents, “memory of tradition”; (4) compare alternative readings in the media and commentaries to identify “points of divergence” of interpretations.

Paul Ricoeur also proposes a “hermeneutics of suspicion”, that is, a critical examination of the possible hidden motives and ideological functions of a text (Ricoeur, 1970). In our case, this allows us to ask: which themes are emphasised (peace, unity, humility) and which are silenced (the responsibility of the aggressor, justice, the right to defence)? Are we not sure that hermeneutic moves are a form of self-censorship or adaptation to external pressure?

Thus, hermeneutics brings a dimension of semantic depth to the study and helps to avoid the superficial reduction of church texts to political slogans.

Phenomenology and value theory: experiences, intentionality, hierarchies. The phenomenology of values adds to the analysis the question of how values are “given” in experience and how they are experienced as self-evident. The starting point is the idea of intentionality: consciousness

is always directed towards something, and therefore, in religious communication, it is not only the words that are important, but also the images, experiences, and moral ideas to which they direct the listener (Husserl, 1970).

Max Scheler develops the concept of a hierarchy of values and shows that moral judgments often depend on the “ordo amoris” – the order of love/preferences that structures the inner world of the individual and the community (Scheler, 1973). In this sense, church discourse claims to articulate “higher” (sacred) values and can act as a source of moral certainty in times of crisis. At the same time, Scheler’s critique of resentment raises the question of whether the effects of resentment, fear, or humiliation that can accumulate in conflict situations are masked by “morality” (Scheler, 1972).

Within the framework of our study, phenomenological analysis is applied to two dimensions. The first is the reconstruction of the experiences behind key axiological categories. For example, a call to “forgive” may be intended by the image of Christ and the experience of spiritual overcoming of hatred; however, for another addressee, it may be intended by the image of a specific crime and therefore perceived as unacceptable. The second is the analysis of how values are “embodied” in collective images: martyrdom, sacrifice, “confession”, and dignity. Such images are not only rhetorical, but also existential structures of experience.

A phenomenological approach is also helpful in analysing how church jurisdictions shape moral narratives about war and sacrifice. In particular, the OCU publications repeatedly use the biblical formula about the greatest love as the willingness to “lay down one’s soul for one’s friends” (Orthodox Church of Ukraine, 2020). The researcher needs to describe the experiences and values that such an interpretation mobilises: love as sacrifice, community as a circle of “one’s own” and death as a meaning-making act.

In general, phenomenology allows us to preserve the “human dimension” of values in our analysis and to see how moral categories function not only as arguments but also as experienced meanings.

Illustrative microanalysis: transition between methodological levels. Below is a short illustrative microanalysis that demonstrates how the proposed synthesis works on a single discursive

fragment. We do not aim to reconstruct the context in its entirety (this is the task of the empirical part of a separate study), but only to show the logic of the transition between levels of analysis.

Case 1: Address of the Primate of the UOC on the day of the start of a full-scale invasion, where the war is defined as “Cain’s sin” of fratricide (Ukrainian Orthodox Church, 2022). At the CDA level, we fix the biblical metaphor as a key frame, analyse the modalities of the appeal, the categorisation of the parties to the conflict, and the presuppositions regarding the nature of “brotherhood”. • At the hermeneutics level, we clarify how the biblical plot of Cain and Abel traditionally functions in Orthodox preaching, and what are the possible horizons of its actualisation in war (condemnation of aggression; call to repentance; warning against hatred). Phenomenological analysis asks what experiences are mobilised here: the horror of fratricide, the fear of the destruction of “unity”, the desire for peace, and also a possible internal conflict between justice and mercy. The ANT level traces the network conditions of the emergence of the statement: public pressure on the church’s position, media visibility of the statement, citations in the news, audience reactions, and the role of “texts of tradition” as actors that lend legitimacy to the statement.

Case 2: examples of the rhetoric of sacrifice in the discourse of the OCU, where the biblical formula about the highest love is actualised in relation to the defenders of the country (Orthodox Church of Ukraine, 2020). CDA allows us to see how the centre of evaluation shifts: from a general ethical principle to the specific moral legitimization of a military victim, which lexemes emphasise “their own”, and how the collective subject is constructed. Hermeneutics clarifies how the New Testament text is interpreted in Ukrainian historical memory (Cossack myth, national sacrifice) and how it is “translated” into the modern political context. Phenomenology analyses the structure of experience: love as an action, death as meaning, community as a horizon of significance. ANT shows which mediators (military burials, memorials, photo/video of rituals) stabilise this discourse and make it convincing in the public sphere.

Both cases demonstrate that axiological discourse is not reducible to a “text” or a “position”; it is a process – with interpretations, affects, technologies, and struggles for visibility. That is why

a comprehensive methodology is not an excess, but a condition for correct research.

Actor-Network Theory: Actor Networks and Media Infrastructures of Values. Actor-Network Theory (ANT) offers a non-standard but productive way to “ground” axiological analysis in the material-technological conditions of communication. Instead of explaining discourse solely in terms of the intentions of speakers or “structures of society”. ANT suggests tracing how enduring meanings emerge from networks of interactions among heterogeneous actors (Latour, 2005). An actor/actant can be not only a person or an organisation, but also a media platform, a document, an algorithm, a visual image, or a technical format.

For the Ukrainian media space, this means that the axiological discourse of Orthodox churches should be considered as the result of the interaction of at least the following groups of actors: (1) church spokespeople and institutions; (2) audiences (believers, public activists, “social media audience”); (3) state institutions and legal regimes; (4) journalistic organizations and standards; (5) digital platforms and their algorithmic logics; (6) textual and symbolic resources of tradition (Scripture, canons, liturgy); (7) material and visual objects that become “evidence” in media debates.

A key mechanism in ANT is “translation” – the process by which actors engage other actors, form coalitions, and change the values of resources in ways that stabilise a particular order (Callon, 1986). In a media context, translation occurs, for example, when a church text is “recoded” into a journalistic headline, and the headline into a meme or viral video. In this process, values can be simplified, polarised, or acquire new connotations.

ANT also draws attention to algorithmic and platform intermediaries. Ranking algorithms, recommendation mechanics, moderation rules, and platform interfaces influence the visibility of church messages and which emotional-evaluative fragments go “viral” (Gillespie, 2018; Bucher, 2018). Therefore, the analysis of axiological discourse should be supplemented with a description of the digital environment: where the text is published, the format used (video/text/stream), the engagement metrics (views, reposts), and the commenting contexts.

In short, ANT allows us to see axiological discourse as a network effect: meanings do not simply

“exist” in words, but are stabilised (or destroyed) through the interaction of people, institutions, technologies, and symbolic resources.

Integrative model and analysis procedure.

The proposed methodological synthesis can be imagined as working on four interconnected levels: (1) textual-discursive (CDA: language strategies, categorizations, rhetoric); (2) semantic-interpretative (hermeneutics: horizons of tradition, intertextuality, conflict of readings); (3) experiential-valued (phenomenology: intentions, experiences, hierarchies); (4) network-infrastructure (ANT: actors, mediators, translations, algorithms).

Triangulating these levels avoids methodological blind spots. CDA without hermeneutics risks reducing religious texts to ideological technologies and underestimating the internal logic of tradition. Hermeneutics without a critical dimension may fail to notice how the “language of tradition” is used to legitimise power or to silence responsibility. Phenomenology without a network perspective may overlook the technological conditions of the dissemination of meanings. ANT without text analysis may lose the specificity of linguistic strategies and value categories. Combining them provides a more complete picture.

For the practical implementation of the framework, the following sequence of steps is proposed: 1) description of the corpus and contexts (who, where, when, for whom speaks); 2) preliminary thematic coding (key topics and events); 3) axiological coding (values, their hierarchies, moral conclusions); 4) CDA -strategy analysis (vocabulary, narratives, categorizations, legitimation); 5) hermeneutic interpretation (intertextuality, horizons of meaning); 6) phenomenological reconstruction (experiences, intentionality); 7) ANT -network mapping (actor configurations, mediators, translations); 8) synthesis and comparison between jurisdictions/sites.

The reliability of the research is supported by a transparent description of procedures, preservation of an “audit trail” (corpus, codes, analytical memos), and reflexivity regarding the researcher’s own positions, especially given the highly conflictual nature of the topic. The ethical dimension requires avoiding the stigmatisation of religious groups, handling personal data correctly on social media, and distinguishing between official church positions and private statements.

Limitations and ethical caveats. Any study of axiological discourse in wartime faces several limitations. First, the data corpus is potentially susceptible to “noise” and manipulation: fakes, out-of-context quotes, and video montages can replace original statements. This requires strict verification of sources and a distinction between the “original text” and its media adaptations.

Second, the researcher’s position on such a topic is inevitably entangled with ethical and existential concerns. Reflective control (fixing one’s own assumptions, separating description from evaluation, and transparency of coding criteria) becomes a necessary condition for scientific correctness.

Third, in the Ukrainian context, church discourses are not only confessional but also legal and political objects. Therefore, interpretations should avoid uncritically applying media labels to religious communities and take into account the difference between institutional documents, the positions of individual hierarchs, and the “grassroots” practices of believers.

Despite these limitations, the proposed methodology offers an opportunity to systematically investigate how values that claim universality but are always embedded in specific social and media conditions of existence are constructed in public communication.

Conclusions. A comprehensive analysis of the axiological discourse of Orthodox churches in Ukraine’s media space requires a methodology that simultaneously accounts for language strategies, the semantic horizons of tradition, the experiential-value dimension, and the media infrastructure conditions of communication. The combination of critical discourse analysis, hermeneutics, phenomenology, and ANT allows us to consider church statements not as isolated texts but as socio-symbolic actions that function within a network of actors and mediators.

The proposed framework is open to further development: it can be complemented with quantitative tools (corpus linguistics, topic modelling, distribution network analysis), and applied to other confessional contexts. It can also be helpful for applied research – for example, to assess the risks of manipulation of the “language of values” in the media or to develop public communication strategies for churches seeking to maintain theological authenticity in digital publicity.

Bibliography:

- Bucher, T. (2018). *If...then: Algorithmic power and politics*. Oxford University Press. DOI:10.1093/oso/9780190493028.001.0001
- Callon, M. (1986). Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay. In J. Law (Ed.), *Power, action and belief: A new sociology of knowledge?* (pp. 196–233). Routledge. URL: <https://www.thetransformationproject.co.uk/wp-content/uploads/Actor-Network-Theory.pdf>
- Campbell, H. A. (2013). *Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds*. Routledge.
- Entman, R. M. (1993). Framing: Toward clarification of a fractured paradigm. *Journal of Communication*, 43(4), 51–58. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1993.tb01304.x>
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Polity Press.
- Gadamer, H. (1989). *Truth and Method* (2nd ed.) (Trans J. Weinsheimer and D. G. Marshall). New York: Continuum.
- Gillespie, T. (2018). Custodians of the Internet: Platforms, content moderation, and the hidden decisions that shape social media. Yale University Press. DOI:10.12987/9780300235029
- Hjarvard, S. (2008). The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change. *Northern Lights*, 6(1), 9–26. https://doi.org/10.1386/nl.6.1.9_1
- Hoover, S. M. (2006). Religion in the media age. Routledge. URL: <https://dokumen.pub/qdownload/religion-in-the-media-age-media-religion-and-culture-2nbsped-0367649373-9780367649371.html>
- Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy* (D. Carr, Trans.). Northwestern University Press. URL: <https://archive.org/details/crisisofeuropean0000huss>
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.
- Martin, J. R., & White, P. R. R. (2005). *The language of evaluation: Appraisal in English*. Palgrave Macmillan.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud and philosophy: An essay on interpretation*. Yale University Press.
- Ricoeur, P. (1974). *The conflict of interpretations: Essays in hermeneutics*. Northwestern University Press.
- Rokeach, M. (1973). *The nature of human values*. Free Press.
- Scheler, M. (1972). *Ressentiment*. Schocken Books.
- Scheler, M. (1973). *Formalism in ethics and non-formal ethics of values: A new attempt toward the foundation of an ethical personalism*. Northwestern University Press.
- Schwartz, S. H. (1992). Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries. In M. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 25, pp. 1–65). Academic Press. DOI:10.1016/S0065-2601(08)60281-6
- van Dijk, T. A. (2008). *Discourse and power*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-1-137-07299-3>
- Wodak, R., & Meyer, M. (Eds.). (2016). *Methods of critical discourse studies* (3rd ed.). Sage.
- Балаклицький, М. (2011). Медіатизація протестантизму в Україні 1991-2010 років. Харків: Харківське історико-філологічне товариство.
- Гоцур, О. (2020). Медіа і міжконфесійні конфлікти: проблематика, концепти і візії. *SJS*, 4, 11–17. <https://doi.org/10.23939/sjs2020.01.011>
- Задоянчук, О. (2014). Роль процесу медіатизації релігії в соціально-політичних процесах сучасності. *Схід*, 6 (132). URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Skhid_2014_6_20
- Кулик, В. (2010). Дискурс українських медій: ідентичності, ідеології, владні стосунки. Київ: Критика.
- Петрушкевич, М. (2019). Релігійний контент у нових медіа: український сегмент. *Гілея: науковий вісник*, 141(2), 107–110.
- Полумисна, О. О., & Синчак, Б. А. (2024). Конфронтації в медіа між Православною церквою України і Українською православною церквою Московського патріархату. *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Журналістика*, 35(74), 5(2), 187–194. <https://doi.org/10.32782/2710-4656/2024.5.2/29>
- Православна Церква України. (2020, 14 жовтня). Привітання зі святом Покрова Пресвятої Богородиці й Днем захисника України. URL: <https://www.pomisna.info/uk/gallery-video-post/privitannya-zi-svyatom-pokrova-presvyatoyi-bogorodytsi-j-dnem-zahysnyka-ukrayiny/>
- Відділ зовнішніх церковних зв'язків УПЦ. (2022, 24 лютого). Звернення Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Онуфрія до вірних та до громадян України. URL: <https://vzcz.church.ua/2022/02/24/zvernennya-blazhennishogo-mitropolita-kijivskogo-i-vsiyeji-ukrajini-onufriya-do-virnix-ta-do-gromadyan-ukrajini/>

References:

- Bucher, T. (2018). *If...then: Algorithmic power and politics*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190493028.001.0001> [in English].
- Callon, M. (1986). Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay. In J. Law (Ed.), *Power, action and belief: A new sociology of knowledge?* (pp. 196–233). Routledge. Retrieved from: <https://www.thetransformationproject.co.uk/wp-content/uploads/Actor-Network-Theory.pdf> [in English].

- Campbell, H. A. (2013). *Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds*. Routledge. [in English].
- Entman, R. M. (1993). Framing: Toward clarification of a fractured paradigm. *Journal of Communication*, 43(4), 51–58. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1993.tb01304.x> [in English].
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Polity Press. [in English]
- Gadamer, H.-G. (1989). *Truth and method* (2nd ed., J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Continuum. [in English].
- Gillespie, T. (2018). *Custodians of the Internet: Platforms, content moderation, and the hidden decisions that shape social media*. Yale University Press. <https://doi.org/10.12987/9780300235029> [in English].
- Hjarvard, S. (2008). The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change. *Northern Lights*, 6(1), 9–26. https://doi.org/10.1386/nl.6.1.9_1 [in English].
- Hoover, S. M. (2006). *Religion in the media age*. Routledge. Retrieved from: <https://dokumen.pub/qdownload/religion-in-the-media-age-media-religion-and-culture-2nbsped-0367649373-9780367649371.html> [in English].
- Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy* (D. Carr, Trans.). Northwestern University Press. Retrieved from: <https://archive.org/details/crisisofeuropean0000huss> [in English].
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press. [in English].
- Martin, J. R., & White, P. R. R. (2005). *The language of evaluation: Appraisal in English*. Palgrave Macmillan. [in English].
- Ricoeur, P. (1970). *Freud and philosophy: An essay on interpretation*. Yale University Press. [in English].
- Ricoeur, P. (1974). *The conflict of interpretations: Essays in hermeneutics*. Northwestern University Press. [in English].
- Rokeach, M. (1973). *The nature of human values*. Free Press. [in English].
- Scheler, M. (1972). *Ressentiment*. Schocken Books. [in English].
- Scheler, M. (1973). *Formalism in ethics and non-formal ethics of values: A new attempt toward the foundation of an ethical personalism*. Northwestern University Press. [in English].
- Schwartz, S. H. (1992). Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries. In M. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 25, pp. 1–65). Academic Press. [https://doi.org/10.1016/S0065-2601\(08\)60281-6](https://doi.org/10.1016/S0065-2601(08)60281-6) [in English].
- van Dijk, T. A. (2008). *Discourse and power*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-1-137-07299-3> [in English].
- Wodak, R., & Meyer, M. (Eds.). (2016). *Methods of critical discourse studies* (3rd ed.). Sage. [in English].
- Balaklytskyi, M. (2011). *Mediatyzatsiia protestantyzmu v Ukraini 1991–2010 rokiv* [Mediatization of Protestantism in Ukraine 1991–2010]. Kharkiv: Kharkivske istoriko-filolohichne tovarystvo. [in Ukrainian].
- Hotsur, O. (2020). Media i mizhkonfesiini konflikty: problematyka, kontsepty i vizii [Media and interconfessional conflicts: Issues, concepts and visions]. *SJS*, 4, 11–17. <https://doi.org/10.23939/sjs2020.01.011> [in Ukrainian].
- Zadoianchuk, O. (2014). Rol protsesu mediatyzatsii relihii v sotsialno-politychnykh protsesakh suchasnosti [The role of the mediatization of religion in contemporary socio-political processes]. *Skhid*, 6(132). Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Skhid_2014_6_20 [in Ukrainian].
- Kulyk, V. (2010). *Dyskurs ukrainskykh mediai: identychnosti, ideolohii, vladni stosunky* [Discourse of Ukrainian media: Identities, ideologies, power relations]. Kyiv: Krytyka. [in Ukrainian].
- Petrushkevych, M. (2019). *Relihiinyi kontent u novykh media: ukrainskyi segment* [Religious content in new media: The Ukrainian segment]. *Hileia: Naukovi visnyk*, 141(2), 107–110. [in Ukrainian].
- Polumysna, O. O., & Synchak, B. A. (2024). *Konfrontatsii v media mizh Pravoslavnoi tserkvoiu Ukrainy i Ukrainskoiu pravoslavnoi tserkvoiu Moskovskoho patriarkhatu* [Confrontations in the media between the Orthodox Church of Ukraine and the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate]. *Vcheni zapysky TNU imeni V. I. Vernadskoho. Seriya: Filolohiia. Zhurnalistyka*, 35(74), 5(2), 187–194. <https://doi.org/10.32782/2710-4656/2024.5.2/29> [in Ukrainian].
- Pravoslavna Tserkva Ukrainy. (2020, October 14). *Pryvitannia zi sviatom Pokrova Presviatoi Bohorodytsi y Dnem zakhysnyka Ukrainy* [Greeting on the Feast of the Protection of the Most Holy Theotokos and the Defender of Ukraine Day]. Retrieved from: <https://www.pomisna.info/uk/gallery-video-post/pryvitannya-zi-svyatom-pokrova-presvyatoyi-bogorodytsi-j-dnem-zahysnyka-ukrayiny/> [in Ukrainian].
- Viddil zovnishnikh tserkovnykh zviazkiv UPTs. (2022, February 24). *Zvernennia Blazhennishoho Mytropolyta Kyivskoho i vsiei Ukrainy Onufriia do virnykh ta do hromadian Ukrainy* [Appeal of His Beatitude Metropolitan Onufriy of Kyiv and All Ukraine to the faithful and citizens of Ukraine]. Retrieved from: <https://vzcz.church.ua/2022/02/24/zvernennya-blazhennishogo-mitropolita-kijivskogo-i-vsiyeji-ukrajini-onufriya-do-virnix-ta-do-gromadyan-ukrajini/> [in Ukrainian].

Дата надходження статті: 02.11.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

Якуніна Катерина Ігорівна,

кандидат історичних наук,

старший викладач кафедри філософії та культурного менеджменту

Національного університету «Острозька академія»

orcid.org/0000-0002-2948-0429

kateryna.yakunina@oa.edu.ua

ВІД РАННЬОМОДЕРНОЇ ДО СУЧАСНОЇ КОНФЕСІОНАЛІЗАЦІЇ ПРОТЕСТАНТИЗМУ В ЄВРОПЕЙСЬКОМУ ТА УКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТАХ

Стаття присвячена компаративному аналізу феномену конфесіоналізації від класичних моделей ранньомодерної Європи до сучасних трансформацій протестантизму в українському соціокультурному та політичному контексті. У дослідженні здійснюється теоретичне переосмислення концепту конфесіоналізації як багатовимірного соціально-історичного процесу, що охоплює формування релігійних ідентичностей, механізми соціального дисциплінування, інституціоналізацію конфесійної структури та взаємодію релігійних спільнот із політичними інститутами. Автор простежує еволюцію цього поняття від етатистської моделі раннього модерну, заснованої на державному примусі, нормативному контролі та централізованому управлінні релігійною сферою («конфесіоналізація зверху»), до сучасної комунальної моделі, де визначальним чинником виступає активність локальних громад, соціальна самоорганізація та етичне самообмеження («конфесіоналізація знизу»). Особливу увагу приділено формуванню феномену «нової конфесіоналізації» в Україні, який розглядається як відповідь протестантських спільнот на масштабні соціально-політичні трансформації та екзистенційні виклики війни після 2014 року і особливо в умовах повномасштабного вторгнення Російської Федерації у 2022 році. У статті проаналізовано глибокий парадигмальний зсув сучасного українського протестантизму від історично сформованого ізоляціонізму та периферійного статусу до активної участі у формуванні громадянського суспільства, публічного дискурсу та національної соціальної інфраструктури підтримки. У дослідженні висвітлено роль публічної протестантської теології, зокрема концепції «місіології Царства», що трансформує традиційні уявлення про місію церкви у напрямі соціальної відповідальності та суспільної взаємодії. Аналізується інституціоналізація військового капеланства, розбудова гуманітарних та волонтерських мереж, а також формування нових практик соціального служіння як ключових інструментів кристалізації сучасної конфесійної ідентичності. Доведено, що сучасна українська модель конфесіоналізації функціонує не через інструменти державного примусу, характерні для ранньомодерної епохи, а через механізми репутаційного лідерства, громадянської мобілізації, накопичення соціального капіталу та етичної легітимації в публічному просторі. У цьому контексті релігійні громади розглядаються як важливі актори формування соціальної стійкості та колективної солідарності суспільства в умовах війни та глобальних криз ХХІ століття. Запропонований у статті компаративний підхід дозволяє переосмислити концепт конфесіоналізації не як винятково історичну категорію раннього модерну, а як актуальний аналітичний інструмент для пояснення сучасних процесів релігійної мобілізації та трансформації публічної ролі протестантизму.

Ключові слова: конфесіоналізація, православ'я, сучасний протестантизм, протестантизм в Україні, євангельські церкви, баптизм, п'ятидесятництво, Церква адвентистів сьомого дня, військове капеланство, гуманітарне служіння, релігійна мобілізація, релігійна ідентичність.

Yakunina Kateryna,
Candidate of Historical Sciences,
Senior Lecturer at the Department of Philosophy and Cultural Management
The National University of Ostroh Academy
 orcid.org/0000-0002-2948-0429
 kateryna.yakunina@oa.edu.ua

FROM EARLY MODERN TO CONTEMPORARY CONFESSIONALIZATION OF PROTESTANTISM IN EUROPEAN AND UKRAINIAN CONTEXTS

This article offers a comparative analysis of the phenomenon of confessionalization, tracing its development from the classical models of Early Modern Europe to contemporary transformations of Protestantism within the Ukrainian socio-cultural and political context. The study proposes a theoretical reinterpretation of confessionalization as a multidimensional socio-historical process encompassing the formation of religious identities, mechanisms of social disciplining, the institutionalization of confessional structures, and the interaction between religious communities and political institutions. The author traces the evolution of this concept from the statist model of the Early Modern period, grounded in state coercion, normative control, and centralized governance of the religious sphere (“confessionalization from above”), to a contemporary communal model in which the decisive role belongs to local communities, social self-organization, and ethical self-regulation (“confessionalization from below”). Particular attention is devoted to the emergence of a phenomenon described as “new confessionalization” in Ukraine, which is interpreted as a response of Protestant communities to large-scale socio-political transformations and the existential challenges of war after 2014, and especially in the context of the full-scale invasion of Ukraine by the Russian Federation in 2022. The article analyzes the profound paradigmatic shift of contemporary Ukrainian Protestantism from historically shaped isolationism and peripheral status toward active participation in the development of civil society, public discourse, and national social support infrastructures. The study highlights the role of public Protestant theology, particularly the concept of the “Kingdom missiology”, which redefines traditional understandings of the church’s mission toward social responsibility and public engagement. It examines the institutionalization of military chaplaincy, the expansion of humanitarian and volunteer networks, and the emergence of new forms of social ministry as key mechanisms for the crystallization of modern confessional identity. The article demonstrates that the contemporary Ukrainian model of confessionalization operates not through instruments of state coercion characteristic of the Early Modern era, but rather through mechanisms of reputational leadership, civic mobilization, the accumulation of social capital, and ethical legitimation within the public sphere. In this context, religious communities are understood as significant actors contributing to social resilience and collective solidarity in times of war and global crises of the twenty-first century. The comparative approach proposed in the article allows for a reconsideration of confessionalization not merely as a historical category of the Early Modern period but as a relevant analytical framework for interpreting contemporary processes of religious mobilization and the transformation of the public role of Protestantism.

Key words: confessionalization, Orthodoxy, contemporary Protestantism, Protestantism in Ukraine, Evangelical Churches, Baptism, Pentecostalism, Seventh-day Adventist Church, military chaplaincy, humanitarian service, religious mobilization, religious identity.

Вступ. Феномен конфесіоналізації є одним із ключових концептів сучасної історичної соціології, макроісторії та релігієзнавства. Цей підхід дозволяє пояснити глибинні процеси інституціоналізації релігійних ідентичностей, механізми соціального дисциплінування та трансформацію публічної сфери. Сформована в межах німецької історіографії для опису європейських процесів другої половини XVI – першої половини XVII століть, парадигма конфесіоналізації розглядає релігійні зміни не лише як богословські дискусії чи церковні реформи, а як масштабний макроісторичний процес, що вплинув

на політичні, соціальні, культурні та ментальні структури ранньомодерного суспільства (Lotz-Neumann, 2001). Сутність ранньомодерної конфесіоналізації полягала у паралельному формуванні конкуруючих конфесійних систем – католицької, лютеранської та реформатської, які через механізми соціального контролю, освітньої стандартизації та догматичної уніфікації у співпраці з владними інституціями формували нові моделі суспільної організації (Brady, 1998). У результаті ці процеси сприяли становленню модерної централізованої держави та раціоналізації суспільного життя.

Метою статті є порівняльний аналіз ранньомодерних моделей конфесіоналізації та сучасних процесів трансформації протестантизму в Україні з метою визначення особливостей формування «нової конфесіоналізації» в умовах соціально-політичних криз, громадянської мобілізації та війни.

Аналіз проблеми дослідження. Евристичний потенціал концепту конфесіоналізації виходить за межі ранньомодерної європейської хронології. У сучасних умовах, коли класичні теорії секуляризації переживають кризу, а релігія знову відіграє активну роль у публічному просторі, поняття конфесіоналізації отримує нове соціологічне звучання. Сучасні дослідники дедалі частіше вказують, що суспільства, які переживають глибокі соціальні та політичні трансформації, відтворюють конфесіоналізаційні патерни – процеси гомогенізації, дисциплінування та консолідації навколо релігійних ідентичностей. У цьому контексті сучасний український протестантизм постає як показовий приклад «нової конфесіоналізації». Його розвиток демонструє процеси, що структурно нагадують ранньомодерну парадигму – формування публічної етики, посилення дисциплінарних практик і кристалізацію колективної ідентичності, – однак реалізуються за принципово інших соціальних умов: у демократичному, плюралістичному суспільстві без державного примусу. Нова конфесіоналізація спирається на механізми громадянської мобілізації, волонтерського служіння та репутаційного лідерства.

Актуальність дослідження також зумовлена соціально-політичними трансформаціями в Україні після Революції Гідності 2013–2014 років та в умовах повномасштабної війни, що розпочалася у 2022 році. У цей період протестантські спільноти України здійснили перехід від маргіналізованих і переважно аполітичних груп до активних суб'єктів громадянського суспільства. Формування публічної протестантської теології, розбудова масштабних гуманітарних ініціатив, інтеграція духовенства у державні та військові інституції, розвиток військового капеланства та чітке окреслення власної етичної позиції свідчать про глибокі структурні зміни, які потребують нового аналітичного осмислення.

Таким чином, конфесіоналізація постає не як історичний феномен минулого, а як гнучкий

соціологічний механізм, за допомогою якого релігійні спільноти мобілізують ресурси для підтримки суспільної стабільності, формування ідентичності та реагування на кризові виклики сучасності (Julia, 2013). Це вимагає застосування компаративного підходу, який дозволяє порівняти ранньомодерні моделі конфесіоналізації з актуальними релігійними практиками в Україні.

Основні результати дослідження. Для того щоб повноцінно осягнути природу та масштаби «нової конфесіоналізації» в Україні, необхідно детально проаналізувати її концептуальний архетип – класичну модель конфесіоналізації в ранньомодерній Європі. Ця теоретична парадигма, розроблена наприкінці 1970-х – на початку 1980-х років видатними німецькими істориками Гайнцом Шиллінгом (який досліджував переважно протестантський, реформатський досвід) та Вольфгангом Райнхардом (який фокусувався на католицькому матеріалі), стала справжнім епістемологічним проривом у європейській історіографії. Їхня праця дозволила подолати застарілий, ідеологічно заангажований поділ європейської історії XVI–XVII століть на «прогресивну» Реформацію та нібито виключно «реакційну» Контрреформацію, що домінував у попередній ліберальній та марксистській історіографії. Шиллінг і Райнхард переконливо довели, що після підписання Аугсбурзького релігійного миру у 1555 році, який легалізував принцип співіснування католицизму та лютеранства у Священній Римській імперії, і аж до завершення руйнівної Тридцятилітньої війни у 1648 році (Вестфальського миру), всі три основні західні християнські конфесії – католицизм посттридентського зразка, лютеранство та кальвінізм – проходили паралельні, структурно аналогічні та взаємопов'язані етапи інституційної, догматичної та соціальної розбудови (Brady, 1998). Варто зазначити, що запровадженню цього терміна передувало використання концепту «утворення конфесій» (*Konfessionsbildung*), який ще у 1950-х роках запропонував Ернст Вальтер Цесден, проте саме Шиллінг і Райнхард розширили його від суто внутрішньоцерковної історії до масштабного соціально-політичного процесу.

Сутність класичної моделі конфесіоналізації базувалася на трьох нерозривних вимірах:

соціально-політичному, релігійно-церковному та соціокультурному. Центральним нервом цього процесу було чітке формулювання віровчительних істин – створення деталізованих сповідань віри (конфесій), які слугували не лише маркерами догматичної чистоти, але й маркерами соціальної та політичної лояльності. Це догматичне розмежування неминує супроводжувалося жорстким процесом соціального дисциплінування усього населення. Світські державні еліти та церковні ієрархи об'єднували свої зусилля задля гомогенізації суспільства: масово запроваджувалися регулярні парафіяльні візитації, створювалися нові типи освітніх закладів (університети, семінарії, гімназії) для ідеологічно вивіреної підготовки лояльного духовенства та чиновників, радикально посилювався контроль за моральністю, інститутом шлюбу, сексуальною поведінкою та повсякденними звичками вірян. Згідно з цією класичною парадигмою, конфесіоналізація розглядалася як ключовий, незамінний інструмент ранньомодерного державотворення. Територіальні монархи та князі, спираючись на згаданий принцип *cuius regio, eius religio* («чия влада, того й віра»), майстерно використовували релігійну єдність та церковний апарат для легітимізації та централізації своєї влади, придушення внутрішньої опозиції, бюрократизації державного управління та поступового перетворення середньовічних автономних підданих на уніфікованих, слухняних і контрольованих громадян модерної епохи (Julia, 2013).

У протестантському контексті ця класична модель конфесіоналізації мала свої виразні, специфічні особливості, які найкраще простежуються на історичних прикладах лютеранської конфесіоналізації в Саксонії та радикального кальвіністського експерименту в Женеві. Лютеранський вектор, який в історіографії часто отримує назву «князівської Реформації», характеризувався тим, що світська влада безпосередньо і відкрито перебрала на себе ключові функції управління церквою. Німецькі територіальні правителі, такі як курфюрсти Саксонії (наприклад, Іоганн Твердий), фактично узурпували традиційні єпископські повноваження, створюючи нову євангельську церковну організацію не з ініціативи місцевих низів чи незалежних громад, а суворо через урядові інструкції та державні консисторії. Політична інтеграція

лютеранських земель розпочалася зі створення конфесійних коаліцій, таких як Торгауський союз (1526) та згодом могутня Шмалькальденська ліга. Головним інструментарієм імплементації цієї політики соціального дисциплінування стали регулярні церковні візитації. Вони розпочалися в Саксонії ще у 1526 році, під час яких спеціальні інспектори (як теологи, так і державні чиновники) прискіплювали перевіряли моральний стан, догматичну правильність проповідей, рівень освіти священників та життя пересічних парафіян. Розроблені Філіпом Меланхтоном та Мартіном Лютером інструкції для візитаторів (зокрема, «Інструкція» 1527 року) жорстко і детально регламентували всі обов'язки духовенства та умови їхньої діяльності. Цей тривалий процес ідейної консолідації та внутрішньої боротьби між різними течіями (гнесіолутеранами та філіпістами) офіційно завершився лише у 1580 році ухваленням «Книги злагоди» (Book of Concord), яка поклала край внутрішнім суперечкам і зафіксувала непорушні ортодоксальні межі лютеранської ідентичності. З іншого боку, реформатська модель, еталоном якої стала кальвіністська Женева, продемонструвала суспільний устрій з іще вищим, майже тотальним рівнем соціального контролю та етичної гомогенності. У Женеві консисторії, що склалися з пасторів та світських старійшин, ретельно наглядали за моральним обличчям кожного мешканця міста, караючи за найменші відхилення у поведінці, створюючи децентралізовану політично, але надзвичайно згуртовану та дисципліновану християнську спільноту. В обох протестантських випадках конфесіоналізація формувала глибоку, всеосяжну ідентичність, яка пронизувала догматику, літургійне життя, повсякденні сімейні практики та систему вищої освіти, нерозривно прив'язуючи релігійний обов'язок християнина до його політичної лояльності перед владою (Lotz-Heumann, 2001).

Попри потужний пояснювальний потенціал та статус академічного мейнстріму, яким володіла класична етатистська модель Шиллінга-Райнхарда, починаючи з кінця 1990-х років сучасна історична наука почала активно її переглядати та доповнювати новими вимірами. Дослідники, озброєні методами мікроісторії та соціальної антропології, звернули увагу на те, що класична макроісторична модель

надмірно перебільшувала реальну спроможність та роль держави і вищих політичних еліт у процесах релігійного дисциплінування. Історики вказували на те, що амбіції ранньомодерних монархів щодо тотального контролю над суспільством часто залишалися лише на папері, оскільки вони постійно стикалися зі слабкістю тогочасного бюрократичного апарату, дефіцитом фінансів та впертим опором на місцях. Відповіддю на ці обмеження стала концептуалізація альтернативної парадигми – «конфесіоналізації знизу» (*confessionalization from below*), або комунальної моделі конфесіоналізації. Ця теоретична рамка стверджує, що головним рушієм і агентом соціального дисциплінування та формування конфесійної ідентичності часто виступала не центральна влада, а сама локальна громада вірян (*Gemeinde*). Дослідники, такі як Гайнріх Ріхард Шмідт у вивченні швейцарського та південнонімецького досвіду, а також Марк Форстер у дослідженні католицьких регіонів, переконливо довели, що справжнє соціальне дисциплінування було ефективним та успішним лише тоді, коли місцева громада глибоко інтеріоризувала (засвоювала як свої власні переконання) зовнішні імперативи. Відбувався перехід від зовнішнього примусу (*Fremdzwang*), генерованого державою, до внутрішнього самопримусу (*Selbstzwang*) громади. Громади вірян не були пасивними реципієнтами реформ, нав'язаних згори; вони активно адаптували їх до своїх локальних потреб, використовували релігійні норми для вирішення власних соціальних конфліктів, вимагали від світської влади покарання для порушників громадської моралі та часто самостійно регулювали релігійне життя своїх парафій. Більше того, у регіонах, де державна влада була об'єктивно слабкою, фрагментованою або належала до іншої конфесії (наприклад, у Сполучених Провінціях Нідерландів, католицькій Ірландії чи в певних дисидентських громадах Англії), саме таке локальне саморегулювання, горизонтальні мережі та добровільний етичний вибір мирян формували найбільш міцні та тривкі конфесійні кордони.

Роль громад і низових соціальних процесів у творенні альтернативних моделей конфесіоналізації знайшла своє особливо яскраве і самобутнє вираження у східно-європейському, зокрема ранньомодерному

українському, контексті доби Речі Посполитої. Сучасні дослідження вказують на те, що православна конфесіоналізація на цих багато-конфесійних теренах (*Slavia Orthodoxa*) була еталонним прикладом конфесійного руху саме «знизу». В умовах повної відсутності власної політичної державності, яка б могла підтримати православ'я, та перед лицем потужного інституційного наступу з боку підтримуваного королем католицизму і динамічного протестантизму в урбаністичних центрах, історичну ініціативу з порятунку власної ідентичності перебрали організовані миряни. Найбільш показовим та впливовим є приклад Львівського Успенського братства, офіційно затвердженого у 1586 році. Це об'єднання православних українських міщан, використовуючи свої значні фінансові, інституційні та інтелектуальні ресурси, розгорнуло масштабну і системну кампанію із соціального та релігійного дисциплінування не лише простих парафіян, але й самого православного духовенства, включаючи єпископів. Демонструючи феноменальну для тієї доби громадянську активність, братчики здійснювали потужний юридичний тиск на корумпованих чи недбалих єпископів, змушували місцевих парафіяльних священників суворо дотримуватися норм канонічного права та належної літургійної практики, апелюючи напяму до східних патріархів. Братство створило ефективні інструменти комунальної конфесіоналізації: воно заснувало одну з найкращих конфесійних шкіл для підготовки освіченої молоді та потужну друкарню для масового поширення власної полемічної, теологічної та навчальної літератури. Також вони запровадили сувору корпоративну дисципліну всередині самого братства, розглядаючи себе як моральний авангард та взірць для іншого православного населення. Цей потужний комунальний рух мирян створював розгалужені мережі горизонтальної солідарності, які формували нову, модернізовану ідентичність українського православного населення. І лише постфактум ці радикальні низові ініціативи були легітимізовані та інкорпоровані в офіційну програму реформ вищими церковними ієрархами (наприклад, на соборах 1590-х років). Отже, історичний досвід України раннього модерну переконливо свідчить, що конфесіоналізація далеко не завжди була інструментом

репресивного абсолютизму. Навпаки, вона могла слугувати дієвим механізмом суспільної самоорганізації, своєрідним протогромадянським рухом, коли релігійна спільнота в умовах політичної турбулентності свідомо бере на себе базові функції соціального захисту, якісної освіти та підтримки морально-правового порядку (Balaklytskyi & Polumysna, 2025).

Сьогодні в реаліях України розгортаються динамічні процеси, які безпосередньо і глибоко резонують із соціологічними механізмами комунальної конфесіоналізації минулого (Rodrigues, 2017). Однак ці процеси відбуваються не в парадигмі домодерного суспільства, а на тлі безпрецедентної геополітичної, безпечної та гуманітарної кризи XXI століття. Війна та кардинальна релігійна трансформація стали нерозривно пов'язаними в Україні починаючи з 2014 року, а повномасштабне військове вторгнення Росії у 2022 році виступило абсолютним каталізатором тектонічних змін у середовищі українського протестантизму. Для розуміння масштабу цих змін варто згадати контекст: протягом кількох десятиліть після розпаду Радянського Союзу більшість протестантських спільнот (особливо євангельського спектру) продовжували зберігати і відтворювати спадок радянської епохи. Їхня ідентичність формувалася під впливом багаторічних репресій, що зумовлювало маргіналізоване, глибоко ізоляціоністське існування, зосереджене виключно на внутрішньоцерковних справах, дотриманні вузьких ритуалів та очікуванні есхатологічного порятунку душі при свідомому ігноруванні суспільно-політичної проблематики (так званий «режим виживання») (Pavlish, 2017). Проте екстремальні соціально-політичні катаклізми, що почалися з подій на Майдані (Революція Гідності 2013–2014 рр.), змусили протестантів радикально переглянути свою соціальну доктрину і вийти з цієї багатовікової зони соціального відчуження (Kalenychenko, 2017). Як доводить у своїх ґрунтовних дослідженнях український теолог Михайло Черенков, саме в цей кризовий період (від грецького слова *krinō* – рішення, суд, момент вибору між життям і смертю) в українському євангельському середовищі відбувся фундаментальний парадигмальний зсув. Відбулася світоглядна відмова від традиційної «асоціальної, самодостатньої внутрішньоцерковної місіології» на користь

так званої «місіології Царства» та інкарнаційної (втіленої) моделі євангелізації (Balaklytskyi & Polumysna, 2025).

Ця нова публічна теологія сміливо проголошує, що місія церкви більше не обмежується вербуванням нових членів до своїх лав; її головне покликання – бути безпосередньо з народом, поділяти його екзистенційні страждання, нести тягарі війни та соціальної несправедливості. Церква навчилася розпізнавати Боже провидіння безпосередньо у суспільно-політичних процесах національно-визвольної боротьби, формуючи новий, цілісний підхід до поняття спасіння (Подкаст з Оксаною Горкушею). Це спасіння тепер трактується не просто як гарантія загробного життя, а як комплексний процес духовного, особистісного, соціального, політичного та економічного визволення, примирення і відновлення людини та нації. Ця безпрецедентна богословська та світоглядна трансформація стала концептуальною точкою відліку для нової фази громадянської активності конфесії (Kalenychenko, 2017).

Нові практики служіння стали видимим, матеріальним втіленням цієї зміненої публічної ідентичності, фактично перетворивши багато протестантських громад на потужні гібридні інституції, що органічно поєднують пастирську опіку з колосальним, професійно організованим соціальним сервісом. В умовах нищівної війни благодійна та гуманітарна активність українських протестантських церков набула справді індустріальних, загальнонаціональних масштабів. Протестантські громади розгорнули розгалужені інфраструктури допомоги, які стали надійною опорою для мільйонів українців: від організації складних логістичних ланцюгів евакуації з-під обстрілів та забезпечення роботи масових прихистків (шелтерів) до створення інноваційних мобільних медичних клінік, які регулярно обслуговують мешканців найбільш віддалених та зруйнованих деокупованих сіл, де відсутня державна медицина. Знаковим і показовим є системний внесок таких розгалужених структур, як благодійний фонд ADRA Ukraine, що концептуально та логістично спирається на мережу з майже тисячі громад Церкви адвентистів сьомого дня в Україні. Ця організація забезпечує критичну енергетичну підтримку (масове постачання генераторів), безперебійно постачає продовольство, масштабно відновлює

зруйновану інфраструктуру (постачання дахових матеріалів, вікон, насіння для фермерів, питної води через станції очистки) та надає кваліфіковану юридичну і психологічну допомогу сотням тисяч осіб, які постраждали від російської агресії. Ще одним критично важливим, стратегічним напрямком соціальної інтеграції стало інституційне впровадження військового капеланства, яке було офіційно легалізоване державою у 2022 році (Закон «Про Службу військового капеланства»). Сьогодні у лавах Збройних Сил України служать сотні протестантських капеланів (як на волонтерських засадах, так і як штатні офіцери ЗСУ), які виконують надзвичайно складну та життєво необхідну функцію – вони виступають «захисниками людської душі» в умовах бойових дій. Спираючись на соціально-психологічний концептуальний апарат Джорджа Герберта Міда (вчення про «Я» як індивідуальність та «Мене» як соціокультурний конструкт), сучасні дослідники зазначають, що жорстокість та нелюдська реальність війни безжально руйнує соціально-культурне «Я» солдата (його соціальні конструкти, етичні запобіжники, моральні норми мирного часу), загрожуючи дегуманізувати людину і перетворити її на «машину війни». Українські капелани ж, діючи як польові соціальні терапевти, через використання глибинних біблійних наративів, конфіденційне дуалістичне спілкування та імплементацію програм етичного розвитку, допомагають зберегти це соціокультурне «Я» (Grimell, 2025). Вони відновлюють моральну когерентність військовослужбовців, підтримують їхню людяність та відтворюють соціальний порядок безпосередньо у свідомості воїнів на лінії фронту. Ці безпрецедентні за масштабом практики роблять сучасне протестантське соціальне служіння не просто приємним факультативним додатком до абстрактної релігії, а фундаментальним, системним механізмом конфесійної стійкості та національного виживання (Grimell, 2025).

Формування публічної протестантської ідентичності є закономірним, еволюційним наслідком цієї надвисокої громадянської активності, що логічно супроводжується процесом стрімкої «нормалізації» протестантизму в сприйнятті українського суспільства. Глибокі соціологічні опитування та експертні оцінки, проведені протягом 2018–2024 років, чітко фіксують відмову суспільної свідомості від застарілого

радянського сприйняття протестантів як маргінальних «сектантів» чи чужорідного «екзотичного» елемента. Натомість приходить широке визнання їх як вітальних, необхідних духовних й соціальних інститутів сучасної України. Ця викристалізована нова ідентичність яскраво проявляється у декількох взаємопов'язаних вимірах. По-перше, відбувається активна політична та управлінська інтеграція конфесії: показово, що на місцевих виборах 2020 року балотувалися понад тисячу представників протестантських церков, значна частина яких вперше здобула мандати місцевих депутатів, а деякі (як, наприклад, Олександр Третяк у Рівному) обійняли стратегічні посади міських голів. По-друге, українські протестантські ієрархи, лідери думок та організації сьогодні виступають потужними, висококваліфікованими акторами міжнародної народної дипломатії. Вони активно адвокатують українські національні інтереси перед західними (особливо американськими консервативними та євангельськими) політичними колами, демонструючи докази російських воєнних злочинів та релігійних переслідувань, чим безпосередньо сприяють розблокуванню та збільшенню макрофінансової і військової допомоги для України.

Однак, паралельно з цією успішною суспільною інтеграцією та політичною акцептацією, всередині України відбувається і жорстке, часом безкомпромісне окреслення догматичних і моральних конфесійних кордонів, що є класичною ознакою будь-якої конфесіоналізації. Це особливо помітно у питаннях захисту так званих традиційних сімейних цінностей. Українські протестанти, діючи самостійно та через Всеукраїнську Раду Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО), активно і системно протидіють впровадженню світським ліберальним урядом законодавчих ініціатив, пов'язаних із розширенням прав ЛГБТ-спільноти, сексуальною освітою чи ратифікацією Стамбульської конвенції. Ця принципова позиція неминує спричиняє певні ідеологічні тертя з ліберально-демократичним, євроінтеграційним вектором світської держави. Як слушно зауважує релігієзнавиця Оксана Горкуша, українська релігійна ідентичність сьогодні вибудовується на протигагу російській моделі інструменталізації релігії, де церква (РПЦ) перетворилася на безвольний ідеологічний додаток держави,

що легітимізує насильство та знищує людську суб'єктність. Український протестантизм, натомість, зберігає свою етичну автономію від державної машини. Ця соціологічна амбівалентність – глибока, жертвна інтеграція у волонтерсько-військову інфраструктуру воюючої країни і водночас тверда опозиційність до певних секулярних ціннісних трендів уряду – переконливо свідчить про свідоме конструювання власної, виразно протестантської, самодостатньої публічної ідентичності, яка відмовляється бути асимільованою світським мейнстрімом.

Співставлення ранньомодерної конфесіоналізації в Західній та Східній Європі та сучасних релігійно-соціальних процесів, що вірують в Україні, дозволяє виявити як глибинні структурні та типологічні подібності, так і суттєві, фундаментальні розбіжності. Ці розбіжності логічно витікають із кардинально різних історичних, політичних та правових контекстів епох. Порівняльний аналіз ранньомодерної конфесіоналізації європейського типу та сучасних конфесійних процесів в Україні демонструє як структурну подібність, так і принципові відмінності, зумовлені історичним контекстом, характером соціальних акторів та механізмами реалізації конфесійної ідентичності (Morrissey, 2015).

Каталізаторами ранньомодерної конфесіоналізації стали реформаційний розкол західного християнства, тривалі релігійні війни, політична роздробленість Європи та боротьба еліт за централізацію влади. Натомість сучасна конфесіоналізація в українському контексті формується під впливом інших чинників: краху радянської тоталітарної ідеології, подій Революції Гідності та екзистенційної загрози національному існуванню, спричиненої російською збройною агресією з 2014 року і особливо після повномасштабного вторгнення 2022 року (Горкуша, 2018).

Відмінним є також характер основного суб'єкта конфесіоналізаційних процесів. У ранньомодерній Європі головною рушійною силою виступала світська держава у співпраці з церковною ієрархією, що відповідало моделі «конфесіоналізації зверху». У сучасній Україні спостерігається протилежна тенденція процеси розгортаються переважно «знизу», через активність громадянського суспільства, автономні релігійні громади, волонтерські ініціативи та капеланські мережі (Горкуша, 2018).

Принципово різняться і механізми дисциплінування. Для ранньомодерної доби характерним був примусовий та санкційний характер регулювання церковні візитації, консисторські суди, правові та економічні покарання, цензура й переслідування інакомислячих. У сучасній українській моделі домінує добровільний етичний механізм, який ґрунтується на внутрішній інтеріоризації цінностей через соціальне служіння, формування репутаційного капіталу та усвідомлену етичну самоідентифікацію релігійних спільнот. Різниця проявляється і у практиках впливу та соціального контролю. Якщо ранньомодерна конфесіоналізація зосереджувалася на контролі інституту шлюбу, обов'язковій катехизації, боротьбі з народними релігійними практиками та монополізації освіти, то сучасна українська модель реалізується через масове волонтерство, гуманітарну логістику, медичну опіку, психологічну реабілітацію постраждалих від війни та розвиток інституційного військового капеланства (Morrissey, 2015).

Особливо показовими є відмінності у взаємодії з релігійним «Іншим». Ранньомодерна конфесіоналізація базувалася на жорсткому ексклюзивізмі, що проявлявся у переслідуванні ересі, вигнанні або криміналізації релігійних меншин задля досягнення конфесійної однорідності держави. Натомість сучасна українська конфесіоналізація характеризується інклюзивним плюралізмом, міжконфесійною співпрацею, інституційним діалогом, зокрема в межах Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, а також наданням гуманітарної допомоги незалежно від конфесійної належності отримувачів (Soloviy, 2024).

Зрештою, стратегічні цілі цих процесів також суттєво різняться. У ранньомодерній Європі конфесіоналізація була спрямована на створення максимально гомогенної та контрольованої спільноти підданих, необхідної для зміцнення влади та фіскальної бази держави. У сучасній Україні конфесіоналізаційні процеси орієнтовані на забезпечення соціальної та психологічної стійкості суспільства, захист громадянських свобод і формування зрілого, відповідального громадянського суспільства в умовах війни та соціальних трансформацій.

Аналізуючи фундаментальні подібності цих явищ, варто насамперед відзначити, що обидві історичні епохи характеризуються надзвичайно глибокою кризою існуючого політичного

та світоглядного світопорядку. Ця криза імперативно вимагає від суспільства максимальної консолідації зусиль задля виживання. Як у буремному XVI столітті, так і сьогодні релігія успішно виступає життєздатною матрицею для швидкого формування нових, надійних соціальних зв'язків та міцних ідентичностей (Soloviy, 2024).

В обох випадках дослідники фіксують чітке прагнення до розробки всеохоплюючих соціальних доктрин, які б відповідали на виклики часу: якщо ранньомодерні теологи писали об'ємні катехізиси, дисциплінарні статuti та інструкції для впорядкування повсякденного життя парафіян, то сучасні українські протестантські, православні та католицькі церкви спільно формулюють сучасну «публічну теологію» та розгорнуті «концепції соціального служіння», щоб дати етичну, богословськи обґрунтовану оцінку явищам війни, державності, економічної справедливості та правам людини. Більше того, інституціоналізація та інтенсифікація пастирської опіки, яка в ранньомодерну добу проявлялася у вигляді суворих та прискіпливих церковних візитацій (як-от ініційованих Лютером та Меланхтоном у Саксонії), сьогодні органічно відроджується у вигляді військового, пенітенціарного та медичного капеланства. У цій новій ролі священнослужитель бере на себе надскладну функцію не лише суто духовного чи літургійного наставника, але й своєрідного польового соціального працівника та екзистенційного терапевта, що нормалізує травмоване бойовими діями середовище та запобігає розпаду соціальних норм у колективі (Pavlish, 2017).

Проте, попри цю типологічну спорідненість, фундаментальні соціологічні відмінності полягають у самому векторі застосування влади, рівні толерантності та умовах політико-правового середовища. Ранньомодерна конфесіоналізація, згідно з класичною парадигмою Шиллінга, була насамперед інструментом примусу в руках амбітних монархів, що прагнули силоміць монополізувати політичну владу, встановити ідеологічний контроль над населенням та витіснити чи знищити будь-яку конфесійну опозицію (Rodrigues, 2017). Сучасний же український протестантизм розвивається у кардинально інших умовах в умовах плюралістичної, демократичної та конституційно секулярної держави, яка не має права насаджувати жодну релігію як загальнообов'язкову чи офіційну. Відповідно, процес соціального дисциплінування

та поширення власного впливу відбувається не через страх перед кримінальним покаранням, державним переслідуванням чи інквізицією, а виключно через накопичення та реалізацію так званого соціального капіталу. Протестантські громади сучасної України здобувають свій авторитет і вплив у суспільстві не завдяки протекції монарха, а шляхом демонстрації безпрецедентної організаційної ефективності та жертвовності у подоланні наслідків гуманітарних катастроф війни – від щоденної роздачі тисяч продуктових наборів до інноваційного постачання систем радіоелектронної боротьби (РЕБ) чи медикаментів безпосередньо на лінію фронту. Такий підхід дозволяє соціологам говорити про радикальну трансформацію механізмів суспільного впливу релігії: стався перехід від державного юридичного диктату та примусу до завоювання репутаційного лідерства та добровільної інтеріоризації соціальної відповідальності самими вірянами (Sagan & Yanauer, 2025).

Весь цей комплекс емпіричних спостережень вказує на формування унікального, нового типу конфесіоналізації в сучасній Україні. Цей новий історичний тип є глибоко комунальним (реалізується строго «знизу» догори), горизонтальним, волонтерським та принципово інклюзивним. Якщо традиційна державна конфесіоналізація XVI–XVII століть будувала високі мури нетерпимості між конфесіями, занурюючи Європу в криваві релігійні війни, то нова конфесіоналізація українських протестантів будує потужні мости солідарності всередині мультикультурного громадянського суспільства. При цьому вона досягає цієї єдності, не розмиваючи власних суворих догматичних і моральних кордонів (що чітко видно з їхньої безкомпромісної консервативної позиції щодо захисту інституту традиційної сім'ї у діалозі з євроінтеграційним законодавством). Протестантська спільнота добровільно бере на себе колосальні функції соціального забезпечення, едукації та опіки, які слабка або критично перевантажена війною українська держава об'єктивно не здатна виконати повною мірою. Таким чином, сучасні протестанти повторюють організаційну логіку ранньомодерних православних братств та католицьких конгрегацій, які так само діяли «знизу», але водночас застосовують новітні глобалізовані методи менеджменту, цифрові комунікації та розгалужені транснаціональні мережі фінансової підтримки.

Висновки. Проведений макроісторичний, богословський та соціологічний аналіз переконливо доводить, що класична концепція конфесіоналізації, попри своє ранньомодерне німецьке походження, зберігає надзвичайно потужний аналітичний та евристичний потенціал для розуміння та опису сучасних релігійно-соціальних макропроцесів. Сучасний український протестантизм, пройшовши через горнило кількох революцій, жорстких суспільно-політичних катаклізмів та повномасштабної визвольної війни проти російської агресії, демонструє безпрецедентну глибинну трансформацію власного етосу. Цю багатовимірну трансформацію абсолютно правомірно та науково обґрунтовано кваліфікувати як форму « нової конфесіоналізації ». Цей історичний процес дозволив колись маргіналізованій, замкненій у собі релігійній меншості остаточно вийти з тіні травматичного пострадянського ізоляціонізму. Українські протестанти змогли концептуалізувати інноваційну « місіологію Царства », яка повернула їх обличчям до суспільних бід, та повноцінно інтегруватися у публічний простір. Сьогодні вони існують у ньому не як спостерігачі, а на правах одного з ключових, найефективніших стовпів громадянського суспільства та потужної гуманітарної інфраструктури країни.

Водночас, критично важливо розуміти, що на відміну від класичної ранньомодерної моделі, яка здебільшого слугувала інструментом державного абсолютистського примусу, уніфікації підданих та централізації політичної влади монархів, український кейс є кристально чистим, еталонним прикладом конфесіоналізації « знизу ». У цьому новітньому сценарії головним і безальтернативним рушієм виступає не державний апарат, а сама самоорганізована релігійна спільнота. Через впровадження масштабних, щоденних практик соціального служіння, надання критичної медичної

та гуманітарної допомоги, системну відбудову зруйнованих деокупованих територій та розбудову інституту військового капеланства, ця спільнота добровільно перебирає на себе колосальну відповідальність за збереження соціокультурного ладу. Вона стає на захист людської гідності від дегуманізуючого, деструктивного впливу тотальної війни. Ця нова конфесіоналізація абсолютно не потребує державного репресивного апарату чи правових санкцій для дисциплінування своїх членів; вона спирається на принципово інші механізми – високий соціальний капітал, довіру суспільства, непереборний репутаційний авторитет та глибоку етичну самооблізацію вірян.

У загальному підсумку, сучасна еволюція та соціальний тріумф українського протестантизму емпірично спростовують старі соціологічні міфи. Цей досвід доводить, що релігійна ідентичність у кризових, модернізованих суспільствах зовсім не приречена на неминучу приватизацію, маргіналізацію чи повне зникнення під невблаганним тиском лінійної секуляризації. Навпаки, перед лицем найстрашніших екзистенційних викликів і трагедій конфесії виявляють неймовірну здатність переформатовувати свої інституційні межі, оновлювати богословські парадигми та генерувати життєво необхідні суспільству смисли і практики діяльної солідарності. Саме це перетворення робить сучасні релігійні громади невід’ємною, несучою частиною загальної архітектури національної стійкості та опору. Цей унікальний український досвід не лише суттєво збагачує сучасне світове релігієзнавство, соціологію релігії та макроісторію новими цінними емпіричними даними, але й пропонує академічній спільноті абсолютно новий, оптимістичний погляд на можливості конструктивної взаємодії живої релігії, зрілого суспільства та демократичної держави у складних реаліях XXI століття.

Список використаних джерел:

- Balaklytskyi, M., & Polumysna, O. (2025). The Image of Ukrainian Protestantism as an Attempt of Self-Analysis: Results of the Expert Survey 2018-2024. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 45(1), 71–85. DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2588>
- Brady, T. A. (1998). *The Protestant Reformation in German History*. Washington, D.C.: German Historical Institute.
- Grimell, J. (2025). Understanding Ukrainian military chaplains as defenders of the human soul. *Frontiers in Sociology*, (10), 1–14. DOI: <https://doi.org/10.3389/fsoc.2025.1559023>
- Julia, D. (2013). The Construction of Confessional Identities in Eighteenth-Century Germany. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 68(4), 1141–1151. URL: <https://shs.cairn.info/journal-Annales-2013-4-page-1141?lang=en>
- Kalenychenko, T. (2017). Public Religion During the Maidan Protests in Ukraine. *Euxeinos*, 7(24), 23–38. URL: https://gce.unisg.ch/fileadmin/user_upload/HSG_ROOT/Institut_GCE/Euxeinos/24/Kalenychenko_Euxeinos_24_2018.pdf

- Lotz-Heumann, U. (2001). The Concept of «Confessionalization»: a Historiographical Paradigm in Dispute. *Memoria Y Civilización*, 4, 93–114. DOI: <https://doi.org/10.15581/001.4.33834>
- Morrissey, M. (2015). Confessionalism and conversion in the Reformation. In J. Simpson (Ed.), *Oxford Handbook Topics in Literature*. Oxford: Oxford Academic. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935338.013.73>
- Pavlish, B. (2017). *Confessionalization from below: the Dormition Confraternity at the forefront of Orthodox Confession building in early modern Lviv* (Master of Arts thesis). Central European University. URL: https://www.etd.ceu.edu/2017/pavlish_bogdan.pdf
- Rodrigues, R. L. (2017). Confessionalization processes and their importance to the understanding of Western History in the Early Modern period (1530-1650). *Revista Tempo*, 23(1), 4–21. DOI: <https://doi.org/10.1590/TEM-1980-542X2017v230101>
- Sagan, O., & Yanauer, M. (2025). The Social Policy of Churches in Ukraine Today: Theoretical Foundations and Practical Implementation. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 45(8), 128–143. DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2659>
- Soloviy, R. (2024). The Church Amidst the War of Attrition: Ukrainian Evangelical Community in Search of a New Mission Paradigm. *Religions*, 15, 1–16. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel15091136>
- Горкуша, О. (2018). Реформація по-українськи. Частина 5. Блог Оксани Горкуші. URL: https://risu.ua/reformaciya-po-ukrajinski-chastina-5_n108123
- Подкаст з Оксаною Горкушею: “Інструменталізація релігії призводить до підміни релігійної ідентичності вірністю інституції”. Частина 1. (2025). *Софійське Братство - громадська організація*. URL: <https://sofiyske-bratstvo.org/podkast-z-oksanoju-gorkusheju-instrumentalizacziya-religiy-1/>

References:

- Balaklytskyi, M., & Polumysna, O. (2025). The Image of Ukrainian Protestantism as an Attempt of Self-Analysis: Results of the Expert Survey 2018-2024. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 45(1), 71–85. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2588>
- Brady, T. A. (1998). *The Protestant Reformation in German History*. Washington, D.C.: German Historical Institute.
- Grimell, J. (2025). Understanding Ukrainian military chaplains as defenders of the human soul. *Frontiers in Sociology*, (10), 1–14. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2025.1559023>
- Julia, D. (2013). The Construction of Confessional Identities in Eighteenth-Century Germany. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 68(4), 1141–1151. Retrieved from: <https://shs.cairn.info/journal-Annales-2013-4-page-1141?lang=en>
- Kalenychenko, T. (2017). Public Religion During the Maidan Protests in Ukraine. *Euxeinos*, 7(24), 23–38. Retrieved from: https://gce.unisg.ch/fileadmin/user_upload/HSG_ROOT/Institut_GCE/Euxeinos/24/Kelenychenko_Euxeinos_24_2018.pdf
- Lotz-Heumann, U. (2001). The Concept of “Confessionalization”: a Historiographical Paradigm in Dispute. *Memoria Y Civilización*, 4, 93–114. <https://doi.org/10.15581/001.4.33834>
- Morrissey, M. (2015). Confessionalism and conversion in the Reformation. In J. Simpson (Ed.), *Oxford Handbook Topics in Literature*. Oxford: Oxford Academic. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935338.013.73>
- Pavlish, B. (2017). *Confessionalization from below: the Dormition Confraternity at the forefront of Orthodox Confession building in early modern Lviv* (Master of Arts thesis). Central European University. Retrieved from: https://www.etd.ceu.edu/2017/pavlish_bogdan.pdf
- Rodrigues, R. L. (2017). Confessionalization processes and their importance to the understanding of Western History in the Early Modern period (1530-1650). *Revista Tempo*, 23(1), 4–21. <https://doi.org/10.1590/TEM-1980-542X2017v230101>
- Sagan, O., & Yanauer, M. (2025). The Social Policy of Churches in Ukraine Today: Theoretical Foundations and Practical Implementation. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 45(8), 128–143. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2659>
- Soloviy, R. (2024). The Church Amidst the War of Attrition: Ukrainian Evangelical Community in Search of a New Mission Paradigm. *Religions*, 15, 1–16. <https://doi.org/10.3390/rel15091136>
- Horkusha, O. (2018). Reformatsiia po-ukrainsky. Chastyna 5 [Reformation, Ukrainian Style. Part 5]. *Bloh Oksany Horkushi*. Retrieved from: https://risu.ua/reformaciya-po-ukrajinski-chastina-5_n108123 [in Ukrainian].
- Podkast z Oksanoiu Horkusheiu: “Instrumentalizatsiia relihii pryzyvodyt do pidminy relihiinoi identychnosti virmistiu instytutstii”. Chastyna 1. [Podcast with Oksana Horkusha: “The instrumentalization of religion leads to the substitution of religious identity by the loyalty of the institution.” Part 1.] (2025). *Sofijske Bratstvo - hromadska orhanizatsiia – Sofia Brotherhood - a huge organization*. Retrieved from: <https://sofiyske-bratstvo.org/podkast-z-oksanoju-gorkusheju-instrumentalizacziya-religiy-1/> [in Ukrainian].

Дата надходження статті: 30.10.2025

Дата прийняття статті: 20.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025

ЗМІСТ

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Бондаренко Віктор Дмитрович ЯКІСТЬ ЗАКОНОДАВЧОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ТА ДІЯЛЬНОСТІ ДЕРЖАВИ ЩОДО ВРЕГУЛЮВАННЯ МІЖПРАВОСЛАВНИХ ПРОТИРІЧ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ.....	4
Владиченко Лариса Дмитрівна ДІЯЛЬНІСТЬ ЦЕНТРАЛЬНОГО ОРГАНУ ВИКОНАВЧОЇ ВЛАДИ УКРАЇНИ, ЩО РЕАЛІЗУЄ ДЕРЖАВНУ ПОЛІТИКУ У СФЕРІ РЕЛІГІЇ (2011 – 2020 РР.) (ЧАСТИНА 1).....	11
Єнакаке Юліян Адамович СВІТОГЛЯДНО-ЦІННІСНИЙ І СОЦІАЛЬНО-ПРАВОВИЙ СТАТУС СВОБОДИ СОВІСТІ ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВОГО ДИСКУРСУ.....	20
Лагодич Микола Миколайович ЛІТУРГІЙНЕ БОГОСЛОВ'Я ЯК ГАЛУЗЬ СУЧАСНОГО БОГОСЛОВ'Я В УКРАЇНІ.....	29
Лобода Дмитро Олександрович, Вільховий Юрій Віталійович, Год Наталія Володимирівна ВІД ГУМАНІЗМУ ДО ПРОТЕСТАНТИЗМУ: ПОЛІТИЧНІ, МЕНТАЛЬНІ ТА ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ ТРАНЗИТИ РЕНЕСАНСУ – РЕФОРМАЦІЇ.....	37
Пасічник Олександр Сергійович САКРАЛЬНІ СИМВОЛИ У ФІЛЬМІ «ЛЕГЕНДА ПРО ЗЕЛЕНОГО ЛИЦАРЯ» ("THE GREEN KNIGHT").....	47
Синчак Богдан Анатолійович ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАЦІЙНА ДІЯЛЬНІСТЬ ПЦУ ТА УПЦ (МП) В УМОВАХ ПОВНОМАСШТАБНОЇ ВІЙНИ: ПОРІВНЯЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА.....	55
Христокін Геннадій Володимирович КРИЗА СВІТОВОГО ПРАВОСЛАВ'Я В ПОСТСЕКУЛЯРНУ ЕПОХУ: УКРАЇНСЬКИЙ ВИМІР.....	63
Червінський Семен-Олександр Миколайович ЗИГМУНД ФРОЙД ПРО РЕЛІГІЙНІСТЬ ЛЮДИНИ.....	71
Щепанський Віталій Вікторович РЕЛІГІЙНИЙ СВІТОГЛЯД КОРИННИХ НАРОДІВ АЛТАЮ В МАНДРІВНОМУ НАРИСІ ВОЛОДИМИРА ГЖИЦЬКОГО: МІЖ АНТРОПОЛОГІЄЮ ТА ЛІТЕРАТУРОЮ.....	78

ІСТОРІЯ ТА АРХЕОЛОГІЯ

Бистрицька Елла Володимирівна УЧАСТЬ ТЕРНОПІЛЬСЬКО-ЗБОРІВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ УГКЦ У ФОРМУВАННІ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА НЕЗАЛЕЖНОЇ УКРАЇНИ.....	87
Жук Андрій Васильович, Єгрешій Олег Ігорович ДІЯЛЬНІСТЬ ВІЙСЬКОВОГО, МЕДИЧНОГО ТА ОСВІТНЬОГО КАПЕЛАНСТВ НА ТЕРЕНАХ ТЕРНОПІЛЬСЬКО-ЗБОРІВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ УГКЦ.....	100
Зварич Роман Васильович ЛЬВІВСЬКИЙ ОКРУЖНИЙ СУД ПРО ПОЛІТИЧНІ СПРАВИ МІЖВОЄННОГО ПЕРІОДУ ЗА ДЖЕРЕЛАМИ ДЕРЖАВНОГО АРХІВУ ЛЬВІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ	112

Капітан Лариса Іванівна, Товтин Яна Іванівна, УКРАЇНСЬКА ДЕРЖАВНІСТЬ В ЧАСИ УКРАЇНИ-РУСИ ТА ГАЛИЦЬКО-ВОЛИНСЬКОГО КНЯЗІВСТВА	120
Красільнікова Олена Василівна, Губицький Любомир Володимирович, Кизименко Ірина Олексіївна, Разіцький Віталій Йосипович ГЕОПОЛІТИЧНА СИТУАЦІЯ НА АФРИКАНСЬКОМУ КОНТИНЕНТІ В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ: ТЕНДЕНЦІЇ ТА ВИКЛИКИ.....	129
Петасюк Олена Іванівна ОЛЕКСА НОВАКІВСЬКИЙ – УЧЕНЬ КРАКІВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ МИСТЕЦТВ.....	144
Потильчак Олександр Валентинович, Перепелюк Ольга Максимівна, МОНЕТИ ЯК НОСІЇ ПАМ'ЯТІ: РАДЯНСЬКИЙ НАРАТИВ «ВЕЛИКОЇ ВІТЧИЗНЯНОЇ ВІЙНИ» У ПЕРШИХ КОМЕМОРАТИВНИХ ЕМІСІЯХ УКРАЇНИ (1995)	151
Федченко Євгенія Едуардівна ПАРТЕНОПА ЯК МІФ І СИМУЛЯКР: ВІД АНТИЧНОЇ СИРЕНИ ДО КІНЕМАТОГРАФІЧНОГО ОБРАЗУ.....	162
ФІЛОСОФІЯ	
Гамерник Назар Михайлович, Логуш Віталій Володимирович, Сербай Іван Дмитрович ПОВСЯКДЕННІСТЬ, ЦИФРОВІЗАЦІЯ ТА КРЕАТИВНІСТЬ У НАВЧАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ: ОНТОАНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ.....	171
Діденко Лариса Віталіївна ФІЛОСОФСЬКА ПРИЗМА ГЕНДЕР(ОВА)НОГО КАПІТАЛУ: ВІД СОЦІО(С)КОНСТРУЙОВАНИХ ПОВЕДІНКОВОСТЕЙ ДО ІНДИВІДУАЛЬНИХ ФОРМ ЗИСКОВОСТІ.....	179
Дроботенко Мар'яна Олександрівна НАЦІОНАЛЬНО-ПАТРІОТИЧНЕ ВИХОВАННЯ ЯК ПРОСТІР ЖИТТЄТВОРЧОСТІ ОСОБИСТОСТІ.....	193
Когут Олексій Вікторович ПРОБЛЕМА ПОНЯТТЯ «АВТОР» У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ ЩОДО ГЕНЕРАТИВНОГО ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ.....	200
Конюшевський Олександр Іванович СУЧАСНІ ТЕХНОЛОГІЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В АРХІТЕКТУРІ: ЦИФРОВІ ІНСТРУМЕНТИ, ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ ТА ПРОФЕСІЙНІ ВИКЛИКИ.....	208
Кочерєв Дмитро Генріхович БУДІВНИЦТВО ЯК КУЛЬТУРНО-ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ФЕНОМЕН.....	214
Лютко Наталія Віталіївна, Козаченко Світлана Миколаївна, Сустрєтов Анатолій Станіславович ФІЛОСОФСЬКІ ОРІЄНТИРИ ОСВІТИ В ЕПОХУ ГЛОБАЛЬНИХ ВИКЛИКІВ СТАЛОГО РОЗВИТКУ.....	221
Пархоменко Юрій Миколайович АЛХІМІЧНИЙ ГОМУНКУЛУС ЯК ПРООБРАЗ ТРАНСГУМАНІСТИЧНОГО ПРОЄКТУ «ПОСТЛЮДИНИ».....	229

Порубянський Андрій Валентинович, Предместніков Олег Гарійович РУЙНАЦІЯ СИСТЕМНИХ ЗВ'ЯЗКІВ У СЕРЕДИНІ УКРАЇНСЬКОГО ЕТНОСУ ШЛЯХОМ ГОЛОДОМОРІВ.....	239
Радіонова Наталія Василівна РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ТЕХНІЧНОЇ ТВОРЧОСТІ У ПРОСТОРИ ПРИРОДНОГО І ШТУЧНОГО ДОВКІЛЛЯ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ СЦЕНАРІЮ ЖАХЛИВОГО В ЕКОСИСТЕМАХ ЗЕМЛІ	253
Сагайдак Ілля Вадимович РОЛЬ МІЛІТАРНОГО СЕКТОРУ В ЕКОНОМІЧНІЙ ПОЛІТИЦІ: ІСТОРИЧНИЙ ВИМІР..	259
Самойленко Сергій Сергійович, Ярошенко Алла Олександрівна, Печковський Костянтин Євгенович, ПРИРОДА ТА СУТНІСТЬ МЕДИЧНИХ УСКЛАДНЕНЬ	268
Самчук Зореслав Федорович МЕРЕЖЕВЕ СУСПІЛЬСТВО ТА ІТ-ОСВІТА В УКРАЇНІ: ТРАНСФОРМАЦІЯ ОСВІТНІХ ПРАКТИК КРИЗЬ ПРИЗМУ ЦІНІСНИХ ПРІОРИТЕТІВ.....	276
Стадник Борис Миколайович ІНВАРІАЦІЯ СОЦІАЛЬНОЇ ЕНТРОПІЇ В КРИЗОВОМУ СУСПІЛЬСТВІ.....	284
КУЛЬТУРОЛОГІЯ	
Афоніна Олена Сталівна ФЕНОМЕНИ ІНТЕГРАЦІЇ ТА ІНТЕГРАТИВНОСТІ В КОНТЕКСТІ МИСТЕЦЬКО-ОСВІТНЬОГО ПРОСТОРУ	293
Геращенко Олеся Олексіївна ПРОТИ АНЕСТЕЗІЇ: ЕСТЕТИЧНІ МЕХАНІЗМИ РЕАНІМАЦІЇ ЧУТЛИВОСТІ В УКРАЇНСЬКОМУ МИСТЕЦТВІ ВОЄННОГО ЧАСУ.....	301
Голотенко Павло Ігорович СВІТОВА ХУДОЖНЯ КУЛЬТУРА В НАУКОВІЙ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ВАСИЛЯ ШЕЙКА, ОЛЕКСАНДРА ГАВРЮШЕНКА, ОЛЕКСАНДРА КРАВЧЕНКА: ІСТОРІОГРАФІЧНИЙ АСПЕКТ.....	312
Дорошенко Тетяна Сергіївна КОНЦЕПЦІЯ ЕСТЕТИЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ В КУЛЬТУРОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ.....	325
Конюхов Сергій Вадимович, Стасюк Іван Михайлович РОЛЬ МІЖНАРОДНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ У ЗБЕРЕЖЕННІ ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ УКРАЇНИ ПІД ЧАС ВІЙНИ У 2022-2025 РОКАХ.....	334
Міщенко Вячеслав Васильович МЕХАНІЗМИ МОНЕТИЗАЦІЇ ВІДЕОБЛОГІВ У НІШІ НЕРУХОМОСТІ: ГЛОБАЛЬНІ ТРЕНДИ ТА УКРАЇНСЬКИЙ ДОСВІД.....	343
Patalong Agnieszka POLSZCZYŻNA W PRZESTRZENI CYFROWEJ: MEMY, SLANG INTERNETOWY I ICH KULTUROWE ZNACZENIE.....	352
Сошніков Андрій Олександрович ВАРВАР НА ТРОНІ: АПОКРИФІЧНІ ОПОВІДАННЯ ПРОКОПІЯ КЕСАРІЙСЬКОГО ПРО ЖИТТЄТВОРЧІСТЬ ІМПЕРАТОРА ЮСТИНІАНА I (527–565).....	360

Фурдичко Андрій Орестович, Овчаренко Святослав Вадимович ЕВОЛЮЦІЯ СТРАТЕГІЙ КУЛЬТУРНОЇ САМОРЕПРЕЗЕНТАЦІЇ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ УЧАСТІ В ПІСЕННОМУ КОНКУРСІ «ЄВРОБАЧЕННЯ».....	369
Хлібосолов Ігор Олексійович ПРОСТОРОВА ПАРАДИГМА ІДЕНТИЧНОСТІ НАЦІОНАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ В ГЛОБАЛЬНОМУ ВИМІРІ	379
Русаков Сергій Сергійович КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ У СУЧАСНОМУ АРТРИНКУ УКРАЇНИ: ФОРМУВАННЯ ЦІННОСТІ МИСТЕЦТВА ЯК ПРОЦЕС СМИСЛОТВОРЕННЯ.....	388
Горбул Тарас Олександрович КУЛЬТУРОЛОГ В КОНТЕКСТІ КРЕАТИВНОЇ ЕКОНОМІКИ: ТРАНСФОРМАЦІЯ ПРОФЕСІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА ОСВІТНЬОЇ МОДЕЛІ.....	397
РЕЛІГІЯ В УМОВАХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ	
Андрусишин Богдан Іванович ПРОЦЕДУРНА МОДЕЛЬ ПРОПОРЦІЙНОСТІ ДЕРЖАВНОГО РЕАГУВАННЯ У РЕЛІГІЙНІЙ СФЕРІ.....	406
Зуйков Володимир Олегович ПСИХОЛОГІЧНА КОМПЕТЕНТНІСТЬ КАПЕЛАНІВ І ПАСТОРІВ У РОБОТІ З ВЕТЕРАНАМИ В УМОВАХ ВІЙНИ В УКРАЇНІ.....	413
Рибидайло Дмитро Анатолійович ПСАЛОМ 16 ЯК ПОЕТИЧНО-БОГОСЛОВСЬКИЙ ТЕКСТ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ І СПІЛЬНОТНИЙ ВИМІРИ ВІРИ.....	426
Skladani Andrii METHODOLOGICAL APPROACHES TO THE ANALYSIS OF THE AXIOLOGICAL DISCOURSE OF ORTHODOX CHURCHES IN THE MEDIA SPACE OF UKRAINE.....	435
Якуніна Катерина Ігорівна ВІД РАННЬОМОДЕРНОЇ ДО СУЧАСНОЇ КОНФЕСІОНАЛІЗАЦІЇ ПРОТЕСТАНТИЗМУ В ЄВРОПЕЙСЬКОМУ ТА УКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТАХ.....	444

CONTENTS

RELIGIOUS STUDIES

Bondarenko Viktor

THE QUALITY OF LEGISLATIVE FRAMEWORK AND STATE ACTIONS
IN REGULATING INTER-ORTHODOX CONFLICTS IN CONTEMPORARY UKRAINE.....4

Vladychenko Larysa

THE ACTIVITY OF THE CENTRAL BODY OF EXECUTIVE POWER
OF UKRAINE IMPLEMENTING STATE POLICY IN THE SPHERE
OF RELIGION (2011–2020) (PART 1).....11

Yenakake Yulian

THE IDEOLOGICAL, VALUE-BASED AND SOCIO-LEGAL STATUS OF FREEDOM
OF CONSCIENCE AS AN OBJECT OF SCIENTIFIC DISCOURSE.....20

Lahodych Mykola

LITURGICAL THEOLOGY AS A FIELD OF CONTEMPORARY THEOLOGY IN UKRAINE.....29

Loboda Dmytro, Vilkhovyi Yurii, Hod Nataliia

FROM HUMANISM TO PROTEST: POLITICAL, MENTAL,
AND INTELLECTUAL BRIDGES FROM THE RENAISSANCE TO THE REFORMATION...37

Pasichnik Oleksandr

SACRED SYMBOLS IN THE FILM “THE GREEN KNIGHT”.....47

Synchak Bohdan

INFORMATION AND COMMUNICATION ACTIVITIES OF THE OCU AND THE UOC (MP)
IN THE CONTEXT OF FULL-SCALE WAR: A COMPARATIVE ANALYSIS.....55

Khrystokin Hennadii

THE CRISIS OF GLOBAL ORTHODOXY IN THE POST-SECULAR AGE:
THE UKRAINIAN CONTEXT.....63

Chervinskyi Semen-Oleksandr

SIGMUND FREUD ON HUMAN RELIGIOSITY.....71

Shchepanskyi Vitalii

ALTAY IN VOLODYMYR HZHYTSKYI’S TRAVELOGUE:
RELIGIOUS WORLDVIEWS AND SHAMANIC PRACTICES.....78

HISTORY AND ARCHAEOLOGY

Bystrytska Ella

THE PARTICIPATION OF THE TERNOPIL-ZBORIV METROPOLIA OF THE UGCC
IN THE FORMATION OF CIVIL SOCIETY IN INDEPENDENT UKRAINE.....87

Zhuk Andrii, Yegreshiy Oleg

ACTIVITIES OF MILITARY, MEDICAL AND EDUCATIONAL CHAPELSHIPS
IN THE TERRITORIES OF THE TERNOPIL-ZBORIV METROPOLIS OF THE UGCC.....100

Zvarych Roman

LVIV DISTRICT COURT ON POLITICAL CASES OF THE INTERWAR PERIOD
BASED ON SOURCES FROM THE STATE ARCHIVES OF LVIV REGION 112

Kapitan Larisa, Tovtyn Yana

DEVELOPMENT OF UKRAINIAN STATESHIP DURING THE TIMES
OF UKRAINE-RUSSIA AND THE HALYCH-VOLYN PRINCIPALITY.....120

Krasilnikova Olena, Hubytskyi Liubomyr, Kyzymenko Iryna, Razitskyi Vitalii

GEOPOLITICAL SITUATION ON THE AFRICAN CONTINENT
IN THE CONTEXT OF GLOBAL TRANSFORMATIONS: TRENDS AND CHALLENGES....129

Petasyuk Olena

OLESKA NOVAKIVSKIY – STUDENT OF THE KRAKOW ACADEMY OF ARTS.....144

Potylchak Oleksandr, Perepeliuk Olha

COINS AS CARRIERS OF MEMORY: THE SOVIET NARRATIVE
OF THE “GREAT PATRIOTIC WAR” IN UKRAINE’S
FIRST COMMEMORATIVE ISSUES (1995).....151

Fedchenko Yevheniia

PARTHENOPE AS MYTH AND SIMULACRUM:
FROM THE ANCIENT SIREN TO THE CINEMATIC IMAGE.....162

PHILOSOPHY

Gamernyk Nazar, Logush Vitalii, Serbai Ivan

EVERYDAYNESS, DIGITALIZATION AND CREATIVITY IN THE EDUCATIONAL SPACE:
AN ONTO-ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS.....171

Didenko Larysa

THE PHILOSOPHICAL PRISM OF GENDER(ED) CAPITAL:
FROM SOCIO(CON)STRUCTED BEHAVIOURAL PATTERNS
TO INDIVIDUALLY PROFITABLE FORMS.....179

Drobotenko Mariana

NATIONAL AND PATRIOTIC EDUCATION AS A SPACE
OF PERSONAL LIFE CREATIVITY.....193

Kohut Oleksii

THE PROBLEM OF THE CONCEPT OF “AUTHOR” IN SOCIO-PHILOSOPHICAL
DISCOURSES REGARDING GENERATIVE ARTIFICIAL INTELLIGENCE.....200

Konyushevsky Oleksandr

MODERN TECHNOLOGICAL TRANSFORMATIONS IN ARCHITECTURE:
DIGITAL TOOLS, ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND PROFESSIONAL CHALLENGES.....208

Kocheryev Dmytro

CONSTRUCTION AS A CULTURAL AND CIVILIZATIONAL PHENOMENON.....214

Liutko Nataliia, Kozachenko Svitlana, Sustrietov Anatolii

PHILOSOPHICAL GUIDELINES OF EDUCATION
IN THE ERA OF GLOBAL CHALLENGES OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT.....221

Parkhomenko Yurii

ALCHEMICAL HOMUNCULUS AS A PROTOTYPE
OF THE TRANSHUMANIST PROJECT OF THE “POST-HUMAN”.....229

Porubianskyi Andrii, Predmestnikov Oleh

DESTROYING SYSTEMIC CONNECTIONS AMONG
THE UKRAINIAN ETHNOS THROUGH THE HOLODOMORS.....239

Radionova Nataliia

REPRESENTATIONS OF TECHNICAL CREATIVITY IN THE SPACE
OF THE NATURAL AND THE ARTIFICIAL ENVIRONMENT:
A PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS
OF THE SCENARIO OF THE HORRIFIC IN THE EARTH'S ECOSYSTEMS.....253

Sahaidak Illia

THE ROLE OF THE MILITARY SECTOR IN ECONOMIC POLICY:
A HISTORICAL PERSPECTIVE.....259

Samoilenko Serhii, Yaroshenko Alla, Pechkovskyi Konstantyn

THE NATURE AND ESSENCE OF MEDICAL COMPLICATIONS.....268

Samchuk Zoreslav

NETWORK SOCIETY AND IT-EDUCATION IN UKRAINE:
TRANSFORMATION OF EDUCATIONAL PRACTICES
THROUGH THE PRISM OF VALUE PRIORITIES 276

Stadnyk Borys

INVARIANCE OF SOCIAL ENTROPY IN A CRISIS SOCIETY..... 284

CULTUROLOGY**Afonina Olena**

PHENOMENA OF INTEGRATION AND INTEGRATIVITY
IN THE CONTEXT OF THE ART AND EDUCATION SPACE..... 293

Herashchenko Olesia

AGAINST ANESTHESIA: AESTHETIC MECHANISMS
OF THE REANIMATION OF SENSIBILITY IN UKRAINIAN WARTIME ART..... 301

Holotenko Pavlo

WORLD ARTISTIC CULTURE IN THE SCIENTIFIC INTERPRETATION
OF V. SHEIKO, O. HAVRYUSHENKO, O. KRAVCHENKO:
HISTORIOGRAPHIC ASPECT.....312

Doroshenko Tetiana

THE CONCEPT OF AESTHETIC INTELLIGENCE IN CULTURAL DISCOURSE..... 325

Koniukhov Serhii, Stasiuk Ivan

THE ROLE OF INTERNATIONAL ORGANIZATIONS IN PRESERVING THE HISTORICAL
AND CULTURAL HERITAGE OF UKRAINE DURING THE WAR IN 2022-2025..... 334

Mishchenko Viacheslav

MECHANISMS OF VIDEO BLOG MONETIZATION IN THE REAL ESTATE NICHE:
GLOBAL TRENDS AND THE UKRAINIAN EXPERIENCE..... 343

Patalong Agnieszka

POLISH LANGUAGE IN THE DIGITAL SPHERE – MEMES, INTERNET SLANG,
AND THEIR CULTURAL SIGNIFICANCE..... 352

Soshnikov Andriy

BARBARIAN ON THE THRONE: APOCRYPHAL TALES OF PROCOPIUS
OF CAESAREA ABOUT EMPEROR JUSTINIAN I (527–565)..... 360

Furdychko Andriy, Ovcharenko Svyatoslav

THE EVOLUTION OF UKRAINE'S CULTURAL SELF-REPRESENTATION STRATEGIES
IN THE CONTEXT OF PARTICIPATION IN THE EUROVISION SONG CONTEST.....369

Khlibosolov Igor

SPATIAL PARADIGM OF NATIONAL CULTURAL IDENTITY IN A GLOBAL CONTEXT.....379

Rusakov Serhii

CULTURAL PRACTICES IN THE CONTEMPORARY UKRAINIAN ART MARKET:
THE FORMATION OF ARTISTIC VALUE AS A PROCESS OF MEANING-MAKING.....388

Horbul Taras

CULTURAL STUDIES SCHOLAR IN THE CONTEXT OF THE CREATIVE ECONOMY:
TRANSFORMATION OF PROFESSIONAL IDENTITY AND THE EDUCATIONAL MODEL....397

RELIGION UNDER SOCIOCULTURAL TRANSFORMATIONS

Andrusyshyn Bohdan

PROCEDURAL MODEL OF PROPORTIONALITY OF STATE RESPONSE
IN THE RELIGIOUS SPHERE.....406

Zuikov Volodymyr

PSYCHOLOGICAL COMPETENCE OF CHAPLAINS AND PASTORS
IN WORKING WITH VETERANS IN THE CONTEXT OF WAR IN UKRAINE.....413

Rybydailo Dmytro

PSALM 16 AS A POETIC-THEOLOGICAL TEXT:
EXISTENTIAL AND COMMUNAL DIMENSIONS OF FAITH.....426

Skladan Andrii

METHODOLOGICAL APPROACHES TO THE ANALYSIS OF THE AXIOLOGICAL
DISCOURSE OF ORTHODOX CHURCHES IN THE MEDIA SPACE OF UKRAINE.....435

Yakunina Kateryna

FROM EARLY MODERN TO CONTEMPORARY CONFESSIONALIZATION
OF PROTESTANTISM IN EUROPEAN AND UKRAINIAN CONTEXTS.....444

НОТАТКИ

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АЛЬМАНАХ

Випуск 4 (16)

Коректура • Ірина Миколаївна Чудеснова

Комп'ютерна верстка • Фесенко Наталія Володимирівна

Формат 60×84/8. Гарнітура Times New Roman. Папір офсет. Цифровий друк.
Ум. друк. арк. 53,94. Замов. № 0226/102. Наклад 300 прим.
Підписано до друку 26.12.2025 р.

Видавництво і друкарня – Видавничий дім «Гельветика»
65101, Україна, м. Одеса, вул. Інглєзі, 6/1
Телефон +38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: mailbox@helvetica.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 7623 від 22.06.2022 р.